

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم العقيدة ومقارنة الأديان



جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
-قسنطينة-

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

فلسفة التَّحَضُّر عند عبد المجيد النجار

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص فلسفة العلوم

إشراف الدكتور:

عبد الرزاق بلعقروز

إعداد الطالبة:

هجيرة شبلي

أعضاء لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة العلمية	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	البشير قلاقي
مشرفا ومقررا	جامعة محمد مين دباغين سطيف	أستاذ محاضر (أ)	د. عبد الرزاق بلعقروز
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ	الزهرة لالح
عضوا مناقشا	جامعة محمد مين دباغين سطيف	أستاذ التعليم العالي	الطاهر سعود
عضوا مناقشا	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	أستاذ التعليم العالي	حجبية شيدخ
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ محاضر أ	احسن برامة

السنة الجامعية: 1438-1439هـ / 2017-2018م

Algerian Peoples Democratic Republic
Ministry Of Higher Education And Scientific Research

Emir Abdelkader University
Of Islamic Sciences
-Constantine



Faculty Of Religion Basics
Department Of Religion
Comparative Of Religion

serial number:.....

Registration number.....

The Philosophy Of Civilizing
According To Abd El Majid Najar

Doctoral Thesis Science
Specialty Philosophy of Science

Realized By:

Hadjira Chebli

Advisor

D. Abd Erazzak Bel Agrouze

Members of the discussion Committee:

Name And Surname	Degree	University	Character
Guelati El bachir	professor	Emir Abdelkader University of Constantine	the head of committee
Belagrouz Abderrezak	professor lecturer	Mohamed Lamine University Dbagain Setif	Supervisor
Lahlah Zahra	professor	Emir Abdelkader University of Constantine	Discussed member
Saoud Tahar	professor	Mohamed Lamine University Dbagain Setif	Discussed member
Chidekh Hadjiba	professor	Hadj Lakhdar Batna University 1	Discussed member
Brama Hcene	professor lecturer	Emir Abdelkader University of Constantine	Discussed member

college year 2017-2018

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي المتواضع إلى:

الذي خاطبه بيان القرآن وذكَّره بالرفعة وعظمة الشأن.

وسخَّر له سائر موجودات الكون.

إلى الذي قَبْلَ حَمْلِ الأمانة.

بدافع الإيمان ووحداية الرحمن المنان لينال الرضوان وجنان العدنان.

وأمدّه بالنص وزينه بالعقل ليؤدي التكليف الرباني.

إلى بني الإنسان في كل زمان ومكان.

وإلى كل الكادحين في ظلمات الليل أملاً في غدٍ مشرق،

عنوانه تزكية الإنسان الكوثر مؤدي الأمانة وراعي الإئتمان.

هجيرة شبلي

شكر وتقدير

*الشكر والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات. اللهم لك الحمد حتى ترضى، ولك الحمد إذا رضيت، ولك الحمد بعد الرضى، فالحمد والشكر لله كثيراً، والصلاة والسلام على حامل الرسالة، ومؤدي الأمانة حبيبنا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وسلم.

*أتقدّم بخالص الشكر وجزيل العرفان لأستاذي المشرف الدكتور: "عبد الرزاق بلعقروز" الذي تفضّل وتكرّم بالإشراف على هذه الدراسة، وعلى النصائح والتوجيهات القيمة والسديدة التي استنار على هديها البحث، وعلى تشجيعه ودعمه الدائمين، وعلى التحفيز المستمر الذي ظل يستحث همتي وإرادتي كلما همدت للركون، حفظه الله وبارك فيه.

*كما أتوجّه بوافر الشكر والتقدير للدكتور "عبد المجيد النجار"، انخني تواضعاً أمام هذه القامة الفكرية والعلمية الفذة وريث الرسل والأنبياء، على كل ما قدّمه من دفع لإنجاز العمل، شكراً على حسن تواصله، وطيب تعامله، ونبيل كرمه وتعاونه.

الشكر موصول للقائمين على جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، التي فتحت أبوابها ومكتباتها، في وجه هذه الدراسة لترى النور، أدامهم الله في خدمة العلم وطالب العلم، وجازهم عن ذلك خير الجزاء.

الشكر موصول لجميع أعضاء لجنة المناقشة على قراءة العمل ومناقشته لإثرائه، وتثمين سبل الإفادة منه.

الشكر موصول لكل من ساندني في دربي، وكان لي عوناً من قريب أو من بعيد.
هجيرة

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة:

مفتتح استشكالي:

يمكن إدراج موضوع الحضارة ضمن دائرة الحقول الفكرية والمعرفية الأكثر ثراءً والأشدُّ تعقيداً، التي وقع في شأنها تنوع واختلاف في تداول ومعالجة مسائلها وقضاياها، سواءً من حيث ضبط مفهوماتها أو في تحديد عناصرها، أو من حيث تفسير نشوئها وتشخيص عوامل سقوطها، ولعلّ ذلك راجعٌ إلى ثقل إرث التراكم المعرفي وتنوع المنظور القيمي الذي يحمله هذا الموضوع، بالإضافة إلى المجال الواسع الذي تحرّك فيه هذا اللفظ ومرادفاته عبر التاريخ. وعلى هذا الأساس فإن الحضارة في التوصيف العام، تُعدُّ أرقى مظهر من مظاهر الاجتماع البشري، الذي بلغته -أو الذي يمكن أن تبلغه- المسيرة الإنسانية على سُلّم الترقّي والتقدّم، سواءً على صعيد المنجز الحضاري في شقّه المادّي، أو ما بلغته من سموٍ روحي على صعيد القيم والمبادئ، والعقائد، والأخلاق، والتربية، والعلوم والفنون، وغيرها من الفضائل، فهي بذلك رمزٌ أو عنوانٌ لحصيلة فاعلية الإنسان وانعكاس لمنجزاته الفكرية والعملية، المتراكمة عبر الزمن. ولهذا شكّل موضوع الحضارة محوراً مركزياً ومطلباً أساسياً في أجدديات الفكر الإنساني بوجهٍ عام، وحلقة بحث جدّ مهمّة لدى النخب الفكرية في الدوائر المختلفة بوجهٍ خاص، وعليه فقد استقطب موضوع الحضارة اهتمام المفكرين والفلاسفة والدارسين، وسجل حضوره بكثافة كواحدٍ من أبرز الإشكاليات المطروحة في ساحة الفكر المعاصر، وذلك في الخطابين الغربي والإسلامي على حدٍ سواء، ولكلّ دوافعه وغاياته.

فإذا كان الخطاب الغربي قد تركّز في الغالب حوّل آليات تفاعلي مصير الانهيار أو حتمية السقوط، وذلك بسبب ما تعانیه الحضارة الغربية المعاصرة من أزمت، وهو ما تنبّه إليه فلاسفة ومؤرخون وعلماء أمثال: الفيلسوف الألماني أوسفالد اشبنجلر Oswald Spengler، والمؤرخ الإنجليزي ارنولد توينبي Arnold Toynbee، والفرنسي المسلم روجي غارودي Roger Garaudy، والطبيب الألماني ألبرت اشفيتسر Albert Aschweitzer، والفيلسوف الفرنسي إدغار موران Edgar Morin وغيرهم، في تحليل أزمة الحضارة الغربية الراهنة وسُبل علاجها. فإن العالم الإسلامي بدوره، قد أصبح يُدرك بوضوح تامّ حجم الهوة الحضارية التي باتت تفصل بين العالمين علمياً وتقنياً، وعليه أضحي مطلب الحضارة في الخطاب الإسلامي الراهن هاجس العديد من الحركات الإصلاحية، من هذا المنطلق أتجه الفلاسفة والمفكرون العرب والإسلاميون، إلى تشخيص أسباب ما تعانیه الأمة الإسلاميّة من أزمة الوهن الحضاري الشاملة والمركبة، ومن ثمة السّعي نحو بلورة المشاريع الإصلاحية والتجديدية الكفيلة بتجاوز الوضع الراهن، بغرض التماس سُبل استئناف البناء الحضاري الإسلامي.

في سياق المحاولات الفكرية الإصلاحية التي تروم تحقيق النهضة الحضارية للأمة الإسلاميّة، يندرج المشروع الحضاري للمفكر الإسلامي المعاصر عبد المجيد النجار، الذي طرح قضية الحضارة في سياق علاقتها

الترايبية بالمنظومة القيمية للعقيدة الإسلامية، الأمر الذي يُعزز مقامها باعتبارها همماً ينبغي على كل فرد أن يحمله، وأن تتضافر الجهود كافة لاستنهاض الإرادة الجماعية في سبيل الاستئناف الحضاري. لكن التأمل في واقع الأمة الإسلامية اليوم يقف عند ما تعانيه من وهن وتخلّف حضاري. الأمر الذي يَضَعُنا أمام مفارقة غريبة فمن ناحية يشهد الوضع العام القائم في العالم الإسلامي على واقعٍ أطبقت عليه عطالة حضارية مركبة، وهزيمة إراديةٍ وتشتت للجهود وتشعب للسبل، ومن ناحية أخرى فهو يزخر بإمكانياتٍ ومقدّراتٍ قيّمةٍ مهددة ومغفول عنها. الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر في قراءة سؤال الحضارة في العالم الإسلامي وتفكيك أطراف معادلتها الحضارية، بالكشف عن قيمها الثابتة والإبقاء عليها، واستنتاج واستخراج مفاعيلها المجهولة بدلالة قيمها الثابتة، ليحقق تحضّر المنشود انطلاقاً من: الحضارة الإسلامية كتجربة تاريخية رائدة، ومن فحص لأوضاع العالم الإسلامي كواقعٍ يتأرجح فيه بين التخلّف والهيمنة، وبين إمكانياتٍ لا تنضب في حالة كمون، وتكليف رباني يدعو لاستشراف حضارةٍ تبلغ الإنسانية وتحقق العالمية في ظلّ احترام التنوع والاختلاف.

أولاً - التعريف بالموضوع:

لئن كان سؤال الحضارة هو أحد أبرز المحاور الفكرية الذي حفلت به أدبيات الخطاب الفلسفي المعاصر عموماً، حيث شغل هذا السؤال اهتمام الفلاسفة والمفكرين على اختلاف منطلقاتهم النظرية واهتماماتهم البحثية، سواء على صعيد الخطاب الغربي عموماً، أو في المجال التداولي العربي والإسلامي منه على وجه الخصوص، فإن هذه الدراسة تتناول تحديداً البحث في مركزية سؤال النهضة والتحصّر في الشأن الإسلامي عند واحد من المفكرين الغيورين على أمة الوسط، الذين أرقّهم وضع العالم الإسلامي، وما آل إليه من تخلّف حضاري شامل، فكرّس جهوده المعرفية والفعلية كافةً لصياغة مشروع حضاري إسلامي، لتضطلع هذه الأمة بمهمّتها في الوجود لتكون خير أمة أخرجت للناس.

وعليه، سيتمحور موضوع هذه الدراسة حول استقصاء مشروع فكري رائد، يُعدُّ من أبرز المشاريع الإسلامية اللافتة في هذا السياق، المتمثّل في التجربة الفكرية التي قدّمها عبد المجيد النجار بوصفه أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين انشغلوا بقضايا تجديد الدرس العقدي والفكر الإسلامي عموماً، واستوففته محطة الحضارة بوجهٍ خاص، فدرس واقع العالم الإسلامي في تداعياته المختلفة، باحثاً عن تموضع الأزمة من قواعد التحصّر في بعده الإنساني العام، ومن قوانين وسُنن التّحصّر في التصوّر الإسلامي، مستقرئاً أسباب تعطل الفعل الحضاري في واقع الأمة، كاشفاً النقاب عن الطاقة الحضارية الكامنة في العقيدة الإسلامية التي حققت حضارة إسلامية رائدة ماضياً، ومتشوّفاً لبناء حضارة إسلامية مستقبلاً، عبر تفعيل واستثمار هذه الطاقة راهناً لتكون خير أمة أخرجت للناس، محلياً في دائرة العالم الإسلامي، وعالمياً في دائرة ترشيد الحضارة الإنسانية، فقدّم لنا مشروعاً نهضوياً حضارياً أثرى به الساحة الفكرية، عاجل فيه كيفية تحقيق الأمة الإسلامية لشهوها الحضاري، وهو ما ستتناوله هذه الدراسة الموسومة بـ: "فلسفة التحصّر عند عبد المجيد النجار".

ثانيا - أهمية الموضوع:

يستمد هذا الموضوع أهميته من خلال جملة من الاعتبارات لعل أبرزها ما يلي:

1- تكتسي قضية الحضارة في التصور الإسلامي شأناً مخصوصاً، إذ تنبع خصوصيتها من مفهوم الحضارة في حد ذاته، الذي يستمد خصوصيته من صلب وظيفة الاستخلاف التي تُعدّ تكليفاً ربانياً لبني الإنسان، وبالتالي فهي تُمثّل بُعداً من الأبعاد التعبدية. من هذا المنطلق يُفترض أن يُشكّل مطلب الحضارة عند الإنسان المسلم الهاجس الرئيس لانشغالاته الفكرية، والحوار الناظم الذي تنتظم حوله الأولويات، وعلى ضوء مرجعيته وغاياته تعالج مختلف المشاكل والأزمات التي يعانيتها.

2- إن المشروع الحضاري الذي طرحه النجار ليس مجرد تنظير بقدر ما يعطي القيمة المركزية لمبدأ الواقعية ودوره في إحداث النهضة الحضارية، مع تجديد لمفهوم الواقعية على ضوء وصله بمشكلات الحضارة. من خلال استقراء واستقصاء للتجربة التاريخية في الشهود الحضاري الإسلامي وتفكيك بنيتها، وتشخيص أزماتها، والكشف عن مقوماتها ورصد إمكاناتها ومقدراتها، ومن ثمة بلورة لآليات بعثها من جديد مع مراعاة لمعطيات الواقع الراهن فيما يطرحه من عوائق وتحديات.

3- العودة إلى جذور مشكلة الإنسان بما هي مشكلة فلسفية حضارية في جوهرها، والتنقيب عن السبل المنهجية التي تُمكن الإنسان من أن يستعيد دوره الحضاري، حيث هيمنت على الفكر الفلسفي المعاصر المناحي التفكيكية، والتأويلية، والعدمية، مما حجب مشكلة الفلسفة الجوهرية، أي مشكلة الحضارة والعنصر الفاعل فيها، وبخاصة في مستوى الرؤية المعرفية الإسلامية.

4- تبرز أهمية التصور الذي قدّمه النجار في اعتماده على مبدأ الشمولية الذي يحكم بنية الرؤية الإسلامية، والتي يتصل فيها عالم الشهادة بعالم الغيب، وهنا تكمن خصوصية وتميّز التفسير الإسلامي للحضارة، فهو تفسير مؤطر بمرجعية المطلقات العقدية وأبعادها الحضارية تصديقاً قلبياً وإيمانياً، وبمقتضيات مقاصد الشريعة عملياً، ومن ثمة تتطلع لمشروع بناء نهضة حضارية واعية بمقدراتها الذاتية وتجربتها التاريخية، دون تجاهل للواقع ومتغيراته، ودون إغفال لما بلغه الكسب الإنساني من منجزات.

وذلك خلافاً للعديد من الطروحات والرؤى السائدة من طرف الدارسين المهتمين والمنشغلين بالشأن الحضاري والتي تغطي عليها الصبغة المادية، والعلمانية التي تنتكر لحقائق الغيب ووصلها بعالم الشهادة، ومن ثمة تُعيّب عن الوعي حقيقة مبدأ وجود الإنسان والغاية من خلقه، ومسؤولية تكليفه.

5- كما تكمن أهمية الموضوع أيضاً في حاجة الأمة الإسلامية اليوم إلى قراءة وتفحص مثل هذه المشاريع الحضارية، لتجاوز مرحلة التخلف، وبخاصة في ظلّ المواجهات الحضارية في علائقها المتعددة وعلى صُعدّها المختلفة، سواء في إطارها الإنساني العام، أو في العالم الإسلامي الخاص، أو مع المختلف عنها حضارياً. والإفادة منها لإنضاج رؤية حضارية تتوافق مع مرجعيتها القيمية في سبيل استئناف نهضتها الحضارية.

ثالثاً - مسوغات اختيار الموضوع:

ترجع أسباب اختيار هذا الموضوع إلى جملة من المسوغات منها:

أ - مسوغات ذاتية: وتمثّل في:

1- أن هذا الموضوع يقع ضمن دائرة الإشكاليات البحثية التي تدخل في عمق وصميم اختصاصي في دراسات ما بعد التدرج، المتمثّل في: "فلسفة الحضارة"، فقد أنجزت مذكرة ماجستير عنونها: "إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات زكي الميلاد نموذجاً" بجامعة باتنة، وقد نُشرت الدراسة في شكل كتاب تحت نفس العنوان، وتمّ طبعه بدار الأيام بالمملكة الأردنية، و قد تألمت من الموقف الغربي المناهض للرؤية الإسلامية، المعرض عن منطق التعارف والحوار. ومن ثمة تولّدت عندي رغبة الاشتغال بقضايا الحضارة بشكل عامّ، وتبلور لدي الاهتمام بفكر النجار بشكل خاص.

2- الميل إلى معالجة القضايا الاستراتيجية التي تتناول أسئلة الإصلاح والنهضة، والمواضيع التي لها علاقة بقضايا الإنسان في واقعه الشديد التعقيد، في إطار علاقته بالبيئة الكونية، وامتدادها للدائرة الإنسانية، وكذلك دوره الفاعل في حركة التاريخ وبناء الحضارة ليحقق إنسانيته، والمشكلات الواقعية التي تتفرع عنها، وبخاصة ما له صلة بمشكلات الواقع الإسلامي المعاصر.

3- الوعي الذاتي بمأزومية الواقع الإسلامي الراهن، على ضوء غيبته الحضارية، الأمر الذي ولّد رغبة مشاركة هذا الهاجس مع المهتمين بالشأن الحضاري في العالم الإسلامي، والمساهمة في رفع مستوى الوعي الحضاري لدى الإنسان المسلم، من خلال الرصد والتحليل والتبصير بالمخارج العلاجية الممكنة كالرؤية التي يقدمها عبد المجيد النجار.

ب - مسوغات موضوعية: تتمثّل المسوغات الموضوعية في:

1- كون أن المفكّر عبد المجيد النجار قد قدّم مساهمة جادّة في مجال فلسفة الحضارة فيما يمكن وصفه بالموسوعة المعرفية في سلسلته الموسومة بـ "الشهود الحضاري للأمة الإسلامية" التي تقع في ثلاث أجزاء، حمل الجزء الأول منها عنوان: "فقه التحضّر الإسلامي"، وحمل الجزء الثاني عنوان: "عوامل الشهود الحضاري"، وحمل الجزء الثالث عنوان: "مشاريع الإشهاد الحضاري". لكن لم يتم إنجاز أطروحات علمية معتبرة -في حدود نطاق البحث- تتناول مشروعه الحضاري، فكان هذا أحد مسوغات الاختيار، وهو ما أشار إليه زكي الميلاد بقوله: "أن العمل على أهميته وقيّمته البحثية والمعرفية لم يُعرف على نطاق واسع، ونادراً ما يأتي الحديث عنه في الكتابات الفكرية العربية التي تطرقت إلى فكرة الحضارة وتحليل المشكلة الحضارية في العالم الإسلامي"¹.

¹ الميلاد، زكي. الفقه الحضاري .. المعنى و الأبعاد، شبكة النبا الإلكترونية، الثلاثاء 27 شباط 2007 - 10 صفر 1428، تمّ تصفح الموقع <http://annabbaa.org> يوم: 2017/09/11م، على الساعة: 10:10.

2- الفرق الواضح بين مصدر التفوق الحضاري الغربي الذي يأخذ بالمعيار المادّي في الحياة والمعرفة، وينكر الوحي كمصدر للمعرفة وللحقيقة، مما أنتج حضارة مادّية لا روحية، أدّت إلى اختلال التناسب بين إبداعات الإنسان المادّية ومقتضياته الروحية، الأمر الذي يؤكّد بأنه لا خلاص للإنسانية من هذا المأزق إلا بمشروع حضاري إسلامي أصيل وليس مجرد بديل عن حضارة الغرب.

3- الرؤية الشمولية التكاملية التي تميّز بها المشروع الحضاري الذي قدّمه النجار، مقارنة بالدراسات التفكيرية الحضارية التي تميل في معالجتها لمختلف القضايا إلى الطرح الأحادي وفاء لآراء المذهب الذي تنتمي إليه، فتقع ضحية لاستشكالات الفصل بين قضايا العقل والإيمان (القلب)، والنظرية والتجربة، والفكر والممارسة السلوكية، والفصل بين الخلق والجمالي، وما يترتّب عن ذلك من مخرجات، مما يجعلنا نعيش مفارقة بين الموجود والمنشود، بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، لهذا وقع الاختيار على تحليل أتمودج الحضارة عند النجار في محاولة تنشُد التوفيق بين معطيات العقل والقلب (النص/الإيمان) ومقتضيات الواقع (التنزيل)، وبين عالم الشهادة وعالم الغيب.

رابعا - الهدف من الدّراسة:

تتوخّى هذه الدّراسة تحقيق الأهداف التالية:

1- الكشف عن مقومات فلسفة الحضارة عند عبد المجيد النجار، والإفادة منها في إنضاج المشاريع الحضارية، من خلال إنجاز قراءة علمية تتناول تحديد طبيعة تصوّر الذي قدّمه النجار للعودة بهذه الأمة إلى الشهود الحضاري المنشود في ظلّ واقعها الذي هي عليه الآن. بمعنى الوقوف عند المحور الناظم ل طرح النجار أو رؤيته الكلية للوجود ومدى انعكاسها على سؤال الحضارة واستئناف البناء الحضاري وتحقيق التحضّر. ومن ثمة الكشف عن العامل الفاعل في صنع التاريخ والسير نحو التحضّر عند النجار، فالتاريخ لا تصنعه الثقافية الآلية ولكن تصنعه الإرادة الإنسانية، والهبة الجماعية، لهذا يجب الإيمان بالذات والتخلّص من الروح الانهزامية.

2- الوقوف عند تجربة النجار في معالجته لمشكلة التخلّف الحضاري التي تعاني منها الأمة الإسلامية، من خلال إدراك الواقع الراهن للعالم الإسلامي، والوعي بمعطياته وعلائقه عمودياً وأفقيّاً ضمن إحداثيات الزمان والمكان، تاريخياً وراهناً، لرصد اختلالاته وأسباب انزلاقاته، والتي تُعدّ في الوقت نفسه أحد الآليات الأولية التي تهيئ الأرضية التي تؤسّس الأصول والمبادئ التي استند عليها النجار في عملية استئناف النهوض الحضاري المنشود.

3- تهدف هذه الدراسة مبدئياً إلى التعريف بفكر ومشروع هذا المفكر، بالوقوف عند رؤيته العقدية والمعرفية في تحليل منحى الحضارة: مأتى ومساراً ومصيراً، وتعميق النظر بمخارج الحلول التي كرّس لها النجار جهوده، فقد هندس خطة مستقبلية لتجاوز الأوضاع المعقدة في العالم الإسلامي وتفكيك معادلاتها المركبة في ظلّ السقوط الحضاري العام للأمة الإسلامية، محلياً وعالمياً، ومن ثمة كمرحلة تالية تفتح هذه الدراسة البحثية باب

النقاش لدراسات أكاديمية لاحقة لتقويم تجربة النجار حتى تغدو كتاباته ونتاجاته الفكرية واحدة من أهم المرجعيات التي تُستلهم منها الدروس في ترشيد مسيرة المسلم نحو التحضّر.

4- الابتعاد عن استهلاك ما يطرح من خطابات غربية في مجال الحضارة، بسبب طغيان الرؤية التجزئية التي تقتصر في أغلب الأحيان على تحقيق الأبعاد المادية والنفعية كغايات نهائية لبطس السيطرة على العالم باعتماد العقل والعلم فقط، ليتسنى لنا الأخذ بما يُطرح من إسهامات حقيقية في الخطابات العربية الإسلامية بإضفاء وإثراء القيم الروحية والأخلاقية النابعة من العقيدة.

خامسا - إشكالية الموضوع:

ينصبُّ هذا البحث على إبراز فلسفة التحضّر الإسلامي عند عبد المجيد النجار من حيث مرتكزاتها التأسيسية وآليات تفعيلها، من خلال قيام المشروع الحضاري الإسلامي كسند محسوس لهذا المشروع، حيث لا ينشأ التحضّر ولا ينمو إلا بعوامل فاعلة تؤدي مجتمعة إلى ظاهرة تحضّر إنساني، من هذا المنطلق تبلورت إشكالية البحث المحورية التالية:

- كيف نظر النجار لآمّودج حضاري إسلامي يتقوم بمنطلقات عقدية، فيأخذ بقبس من تجربته الماضية ويسمح له باستثمار مكتسبات الإرادة الإنسانية ويختلف بقيمه ومبادئه عن النموذج الحضاري الغربي السائد في ظل الواقع الراهن للأمة الإسلامية؟ أو بصيغة أخرى:

- ما هي عناصر ومرتكزات المشروع الحضاري الإسلامي، الذي طرحه النجار لبناء مجتمع إسلامي متحضّر، يتأسس على أصول ومبادئ من القيم الحضارية الكامنة في العقيدة الإسلامية من جهة، وقادر على استيعاب الكسب الإنساني ومنجزات العصر من جهة، ويجعل من أولوياته أن يمتد ليشمل الدائرة الإنسانية العالمية؟ هذه الإشكالية يمكن تفرعها إلى أسئلة فرعية وهي توالياً:

- كيف قرأ عبد المجيد النجار سؤال الحضارة في الفكر الإنساني بوجه عام، وكيف تنعقد الصلة بين رؤيته الكلية المفسرة لحقيقة الوجود، ولموقع الإنسان فيه، ولغاياته في الحياة، ولعلائقه بالبيئة في التصوّر العقدي أو في المنظومة القيمية للإسلام وبين مشروع التحضّر عند النجار؟

- فيم تتمثل مرتكزات فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار؟

- ما هي معايير تشخيص النجار لواقع الغياب الحضاري للأمة الإسلامية؟

- كيف بلور النجار آليات وعوامل النهوض الحضاري المنشود؟

- ما موقع المشاريع النهضوية للأمة الإسلامية من مشروع النجار؟

- فيم تتمثل الآفاق المستقبلية لمشروع التحضّر الإسلامي - كما طرحه النجار - على صعيد حضارة الغرب؟ بصيغة أخرى كيف يمكن لمسلم اليوم أن يساهم في إثراء وترشيد المختلف عنه حضارياً؟

هذا ما ستحاول هذه الدراسة البحثية أن تجيب عنه.

سادسا - منهج الدراسة:

يقتضي موضوع الدراسة الأخذ بعدة مناهج تتراوح بين:

المنهج التحليلي الوصفي: وقد تمّ اعتماده بشكل واسع وفي مراحل متكررة من البحث، كتحليل مضامين الأسس الفلسفية والأخلاقية لمشروع التحضّر عند النجار في أبعاده المختلفة، وفي بسط عناصر الرؤية الكلية للوجود عند النجار، بالإضافة إلى عرض وتحليل آفاق المشروع علمياً.

المنهج المقارن: استند البحث إلى المنهج المقارن في بعض المواطن التي تقتضي مقارنة أفكار النجار بغيرها من الآراء، لإبراز روح الباحث في التحليل والموازنة بين فكر النجار ومقارنته بوجهات نظر أخرى قد تكون داعمة ومؤيدة أحياناً أو معارضة ومفندة أحياناً أخرى.

سابعا - نماذج من أهم المصادر المعتمدة في البحث:

لمعالجة هذه الدراسة تمّ الاعتماد على جملة من المصادر الأساسية يأتي في مقدمتها سلسلة كتاب الشهود الحضاريّ للأئمة الإسلاميّة لعبد المجيد عمر النجار، الصادر عن دار الغرب الإسلامي، بيروت عام 1999م، يقع في ثلاثة أجزاء مجموع صفحاتها ما يقارب 800 صفحة، وهو المؤلف الذي تضمن إشكالية النهوض الحضاري الإسلامي والآليات الموصلة لذلك في ظل الأوضاع التاريخية الراهنة للمسلمين. بالإضافة إلى: مجموعة من الكتب الجوهرية ذات الصلة الوطيدة بالموضوع يأتي في طليعتها: كتاب خلافة الإنسان بين الوحي والعقل صدر عام 2005م، وكتاب مبدأ الإنسان صدر سنة 1996م، وفي نفس السنة صدر كتاب قيمة الإنسان، وكتاب فقه التدين فهماً وتنزيلاً الصادر سنة 1995م، وكتاب مراجعات في الفكر الإسلامي صدر عام 2008م، كتاب البلاغ الحضاري تأملات في الفقه الحضاري صدر سنة 2016م، وكتاب الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب الصادر عام 2005م.

ثامنا - الدراسات السابقة:

في حدود اطلاعنا على مستوى الجامعة الجزائرية، وبعض الجامعات مثل: تونس، المغرب، الأردن، تركيا، لا توجد دراسة أكاديمية منجزة، تتناول قضية الحضارة عند النجار. ووقفنا عند دراسة قريبة من الموضوع، وهي في الأصل رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص عقيدة، بعنوان: "مشاريع التحضّر الإسلامي² - دراسة تحليلية نقدية- من إعداد الطالب بودقزدام عمران، تحت إشراف: عمار جيدل، من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، عالج فيها الطالب الإشكالية التالية: هل يمكن توظيف رؤية كلية تحاول استيعاب مشاريع التحضّر الإسلامي، بكشف عناصر القصور والتميز فيها، ومن ثمّ استبعاد مكامن وبواعث القصور والتقصير، واستثمار هذا الخلل في التأسيس لبديل حضاري يبنى على أساس القراءة التواصلية للأفكار

² انظر: مشاريع التحضّر الإسلامي - دراسة تحليلية نقدية-، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، إعداد: بودقزدام عمران، إشراف: عمار جيدل، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين، تخصص: عقيدة، قسنطينة، السنة الجامعية: 2012-2013م.

النهضوية؟ هذه الرسالة تتقاطع مع موضوع الدراسة في فصلها الخامس، وهذه الدراسة توظف كتب النجار كمراجع ثانوية في البحث، وبالتالي فهي لا تتناول بؤرة الفعل الحضاري كما يتصوره عبد المجيد النجار. كما أن تقويم النجار لمشاريع النهوض الحضاري، ليست حلقة بحث مبتورة السياق عن الحضارة سواء في مفهومها أو أركانها أو تقويمها أو آفاقها، بل هي تمثل حلقة ضمن سلسلة مترابطة الحلقات، تصبّ ضمن مشروع متكامل الجوانب في التأسيسي لفسلفة التحضّر الإسلامي، الهادف إلى استنهاض الأمة الإسلامية حضارياً لتحقيق واجب الشهادة على الناس.

كما قدّمت قراءات ومراجعات لبعض كتب النجار، صدرت في مجلة إسلامية المعرفة، نوردها تالياً بحسب صدورها زمنياً كما يلي:

أ- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، لمحمد ناجي العمر، قال عنه: "بني الكتاب على فكرة الخلافة، بوصفها مهمّة الإنسان في الحياة، وعلى وظيفة العقل في إنجازها".³ وقال عن قيمته: "هو بحث موضوعي جاد في علاقة العقل بالوحي وبالواقع، وبيان لمهمّة الإنسان في الحياة، وهي الخلافة عن الله في تنفيذ أحكامه في الأرض، تحقيقاً لمقاصد الشارع في إسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة".⁴

ب- فقه التدين فهماً وتنزيلاً، لقطب مصطفى سانو، قال فيه: "إن كتاب فقه التدين فهماً وتنزيلاً إسهام متميز وخطوة رائدة في مجال الدراسة المستوعبة لما تتطلبه حركة الأمة للعودة إلى أصالتها من أبعاد معرفية ومنهجية تأصيلية غير منبته عن الواقع وما يطرحه من إشكالات نظرية وعملية. وعسى أن تكون مراجعتنا هذا الكتاب دعوة للعلماء والمفكرين لدراسة ما طرحه الأستاذ النجار من آراء وما أثاره من قضايا بُغية تطويرها وإنضاجها".⁵

ج- مبدأ الإنسان، لعلي بن عرفة، قال عنه: "إن هذا الكتاب الذي يتناول قضية من أهم القضايا في فكرنا المعاصر، والمتعلّقة بحقيقة الإنسان، يندرج ضمن الكثير من الكتابات التي حاولت إبراز الموقف القرآني من هذه القضية،... غير أن هذا المؤلف يميّز في طرحه لقضية الإنسان كقضية عقديّة بأنه يحاول أن يتناولها في تصور شامل، يؤسس من خلاله علم الإنسان، يكون فرعاً من فروع علم العقيدة،... نعتقد أن الكتاب يمثل إسهاماً مهماً في إثراء الفكر الإسلامي، يظلّ في حاجة إلى جهود المفكرين لتعميق النظر، وترسيخ هذا المبحث مبحثاً عقدياً مستقلاً، يكون مرجعاً تهدي به في مسيرتنا الفكرية والحضارية".⁶

³ العمر، محمد ناجي. "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد الثالث، (رمضان 1416هـ/يناير 1996م)، ص 150.

⁴ المرجع نفسه، ص 161.

⁵ سانو، قطب مصطفى. "فقه التدين فهماً وتنزيلاً (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد الرابع، (ذو القعدة 1416هـ/أبريل 1996م)، ص 185.

⁶ بن عرفة، علي. "مبدأ الإنسان، (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد التاسع، (صفر-ربيع الأول 1418هـ/يوليو 1997م)، ص 131.

د- قيمة الإنسان، أيضاً لعلي بن عرفة، جاء في قراءته: "ونحسب أنه لا وجود لهذه الفلسفة التي تمنح الإنسان قيمة مطلقة، إلا في التصور الإسلامي، الذي يتأسس على نصوص الخالق رب العالمين، الذي يمثل كتاب قيمة الإنسان أحد تعبيراته".⁷

ه- الشهود الفكري مقدمة للشهود الحضاري، لمحمد بن حامد الأحمري، قال عنه: "يتضمن الكتاب نفسه أكثر من بذور مشروع النهوض الإسلامي، ولولا بعض المهاد الثقافي الذي قيد الكاتب من حرية المواجهة المعتدلة أحياناً لكان أ نموذجاً للنقد الإسلامي للفكر الإسلامي ومدارسه، ولكانت كثير من قضايا الكتاب أوراق نخوض مهمّة".⁸ مع ذلك يقول: "سيبقى جهد الدكتور النجار في هذا الكتاب معلماً في رصد الفكر الإسلامي وتوجهاته، وعنايته بالتنظير للمستقبل موضع تقدير من يأتي بعده، أو يبحث عن نماذج في الفكر الإسلامي حاولت التنظير للمستقبل الإسلامي".⁹

هذه القراءات والمراجعات على قلتها وأهميتها لم تتطور عند الدارسين، لتشمل النسق العقدي لمشروع البناء الحضاري عند النجار.

وعليه، وبالنظر إلى غياب دراسات متخصصة تناول قضية الحضارة عند النجار، تأتي هذه الدراسة لتكون إسهاماً ينيّر درب الحضارة نحو الحق، حتى لا تتشعب بها السبل في دوامة العوامة، وبذلك فهي تضيف لبنة جديدة على صعيد البحوث الأكاديمية، لتساهم في إثراء رصيد الفكر الإسلامي عموماً، وفي شقّه المتعلق بفلسفة الحضارة على نحوٍ خاص، بالوقوف عند تجربة النجار في محاولة منه لإعادة البناء الحضاري للأمة الإسلامية من جهة، ولترشيد مسيرة الحضارة الإنسانية من جهة أخرى لتحقق شهودها على الناس، بترشيد الاعتقاد السليم، وتسديد الفكر، واستثارة الإرادة الجماعية، استناداً إلى السلطة الإنجازية التي لها القدرة على الدفع لإحداث النهضة.

تاسعا- صعوبات الدراسة:

كما هو معلوم أن البحث الأكاديمي لا يخلو من صعوبات تواجه الباحث، وهذا البحث ليس استثناء، ولعلّ من أبرز الصعوبات التي اعترضت مسار البحث والباحث نذكر ما يلي:

1 - قلة أو بالأحرى غياب شبه كلي للدراسات الحضارية المتخصصة، التي تناول المسألة الحضارية عند عبد المجيد النجار بالتحليل والفحص.

2- لعلّ من جملة الصعوبات التي كانت تشوش الصفاء الذهني للباحث، أن المشروع الحضاري لم يكتمل في أجزائه،- لكن بعد التواصل مع النجار عبر البريد الإلكتروني وإجراء مقابلات معه- تبين أنه بصدد استكمال

⁷ بن عرفة، علي. "قيمة الإنسان، (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي عشر، (شتاء 1418هـ/ 1998م)، ص 163.

⁸ الأحمري، محمد بن حامد. "الشهود الفكري مقدم للشهود الحضاري"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي والعشرون، (صيف 1421هـ/ 2000م)، ص 172.

⁹ المرجع نفسه، ص 173.

الجزء الرابع، والذي يتمحور مضمونه حول الحركات الإصلاحية، وأن عدم تحصيل الحلقة الأخيرة من سلسلة الشهود الحضاري لن يخلّ بمسار البحث، والإشكالية التي يعالجها.

3- أن البحث في موضوع الحضارة وما يدور في فلكها، يعتبر من المجالات الصعبة والمعقدة، لا سيما ونحن نروم نهضة حضارية إسلامية في ظل التحديات الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي.

4- صعوبة الإلمام بموضوع شائك وراهني، ومترامي الأطراف في بعض الأوراق، فأغلب جزئيات البحث تستحق أن تفرد بدراسة خاصة تستقصي تأصيل جذورها، وتتبع مسار تطورها، وتسبر واقعها، وتتسوّف آفاقها، وعليه فالموضوع يحتاج إلى فرق بحث وعقد حلقات للنقاش وأن تشرف عليه مؤسسات للسهر على تفعيله ووضعه في المسار السليم.

5- أسلوب النجار في الكتابة الذي يمكن أن نطلق عليه وصف الأسلوب السهل الممتنع الذي تأسرك سلاسة فكره وبساطة العبارة مع عمق الفكرة، بالإضافة إلى التسلسل المنطقي في طرح المقدمات واستنباط النتائج مما صعب مهمة اختصار الأفكار حتى لا تبتز من سياقها الكلي ودورها الوظيفي، وحتى تحافظ على المعنى، هذا ما نتج عنه صعوبة في اقتباس الفكرة وتلخيصها.

لكن بفضل وبتوفيق من الله تمّ تجاوز هذه الصعوبات، وعليه تمّت هندسة الدراسة على الشكل الذي هي عليه.

عاشراً - هيكلية الدراسة:

تحقيقاً للأهداف المسطرة وإجابة عن الإشكالية المطروحة، وبعد مداولة عميقة مع الأستاذ المشرف لضبط محاور الخطّة، وبالتشاور مع الشخصية موضوع الدراسة،¹⁰ تمّ تقسيم مفاصل البحث بحسب عناصره الجوهرية إلى: مقدمة، وستة فصول، وخاتمة، كما ذُيّل آخرها بفهارس للبحث.

مقدمة البحث: اشتملت على مفتتح استشكالي ليُوضع البحث في سياقه الفكري العام، يعقبه تعريف بالموضوع ليحدّد مركزية البحث في سياقه الخاص كما صاغه النجار، كما تضمنت تحديداً للبحث من حيث: أهميته، أهدافه، دوافع اختياره، إشكاليته المحورية وتساؤلاته الفرعية، منهج دراسته، نماذج من أهم المصادر المعتمدة في توثيقه، إبراق إلى الدراسات السابقة حوله، صعوبات إنجازها، وأخيراً هندسته أو هيكلته.

الفصل الأول: وُجّه لبيان مسيرة النجار الفكرية، والكشف عن منطلقات مشروعه الحضاري، مع تحديد لطبيعة الحضارة في سياقها الإنساني العام، وفي سياقها الخاص كما أوردتها النجار.

الفصل الثاني: عالج عناصر ومرتكزات فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار من حيث السياق والأبعاد.

الفصل الثالث: تناول تشخيص النجار لعوائق التحضّر الإسلامي، مع رصد لأسباب استمرار الغياب الحضاري، على ضوء الواقع الراهن للأمة الإسلامية.

¹⁰ رسالة عبر البريد الإلكتروني بتاريخ: 2016/10/24م، على الساعة: 07:16، قال فيها النجار: "إن الخطّة استوعبت عناصرها".

الفصل الرابع: تمحور حول بيان آليات استئناف عملية بناء التحضّر الإسلامي، بمعنى الوقوف عند عوامل النهوض الحضاري للأمة الإسلامية.

الفصل الخامس: تضمن تقويم النجار لمشاريع الإشهاد الحضاري للأمة الإسلامية وتشخيصاً لأسباب فشلها استيعاباً للدرس ولتلافي الأخطاء.

الفصل السادس: تطرق إلى آفاق مشروع النجار الاستخلافي عالمياً، ضمن معادلة العطاء والأخذ في علاقة الأنا المسلم بالآخر أو بالمختلف حضارياً، ومدى إسهام المسلمين في حضارة الغرب الراهنة لأداء أمانة التبليغ. خاتمة: و تضمنت إجابة على إشكالية البحث، مع عرض لأهم نتائجه مفاهيمياً، معرفياً، ومنهجياً وبلورت توصياته، وفتحت الآفاق لدراسات أكثر عمقاً وتنوعاً.

فهارس البحث: شملت رصداً للبحث من حيث: فهرس للآيات القرآنية، فهرس للأحاديث النبوية، فهرساً للمصادر والمراجع وفهرساً للموضوعات.

وفي الأخير نسأل الله العليّ القدير أن يكون هذا العمل علماً نافعاً لما فيه الخير والسداد.

الفصل الأول:

عبد المجيد النجار وطبيعة التحضّر الإنساني: السياق والأبعاد

تمهيد

المبحث الأول: عبد المجيد النجار: السيرة والتجربة الفكرية

المبحث الثاني: مقاربات مفاهيمية لمصطلح التحضّر: سياقات المفهوم والدلالة

المبحث الثالث: نماذج تفسيرية لنشأة الحضارة

المبحث الرابع: المحددات العامة لفلسفة التحضّر الإنساني عند النجار: أسباب قيام الحضارات وعوامل سقوطها.

نتائج الفصل

تمهيد:

يعتبر عبد المجيد النجار واحداً من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، المهتمين بقضية الحضارة في العالم الإسلامي: مأتى، ومساراً، ومصيراً، وهو ما يتجسد في مشروعه الحضاري الرامي إلى إحداث نهضة حضارية في الأمة الإسلامية لتُحقق شهودها الحضاري المنشود، لكن على الرغم من غزارة نتاجه الفكري وعمق طرحه، إلا أنه لم يحظ بدراسات علمية متخصصة، إذ يُواجه القارئ والدارس في العالم العربي شبه ندرة في تناول ودراسة أفكاره.

من هذا المنطلق يتعين علينا بادئ ذي بدء، وقبل التطرق لمشروع النجار الحضاري، التعريف بشخصية عبد المجيد النجار من خلال الوقوف عند منطلقاته الفكرية وإسهاماته المعرفية، وبعدها نعرض على المفهوم الخاص للحضارة الذي يتبناه النجار، والذي انعكس بدوره على طبيعة الحضارة وعناصرها، وتفسير أسباب نشوئها وعوامل انقراضها، الأمر الذي ساهم في بلورة وتشكيل رؤيته الحضارية، هذا ما سيتناوله هذا الفصل ليكون بمثابة أساس داعم لبقية الفصول، وذلك بالإجابة عن التساؤلات التالية: من هو عبد المجيد النجار؟ وما هي أبرز مؤلفاته؟ ما هو مفهوم الحضارة عنده؟ وما هي سياقات المفهوم التي رسمت وحددت معالم طبيعته؟

الفصل الأول: عبد المجيد النجار وطبيعة التحضّر الإنساني: السياق والأبعاد

المبحث الأول: عبد المجيد النجار السيرة والتجربة الفكرية

أولاً- عبد المجيد النجار: نبذة عن حياته

1- المولد والنشأة:

عبد المجيد النجار مفكر إسلامي عالمي معاصر، وعلم من أعلام تونس، أقام بفرنسا حوالي عشرين سنة، حالياً هو مقيم بتونس، وهو أحد أبرز مفكري حركة النهضة الإسلامية في تونس، بالنسبة للحالة الاجتماعية فهو متزوج، وأب لبنت وولدين، عندما توفيت والدته -رحمها الله- بتاريخ: 2013/05/30م، عزاه الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين برئاسة القرضاوي.¹

وُلد عبد المجيد بن عمر النجار في 15 جمادى الثانية من سنة 1364هـ الموافق لـ 28 ماي من سنة 1945م، بقرية بني خدّاش بولاية مدنين بالجنوب التونسي، التي تبعد عن العاصمة التونسية بمسافة تقدر بحوالي 500 كلم. يقول النجار: "نشأت في مناخ ريفي، وتعلمت في السنوات الأولى القرآن الكريم، ثم دخلت المدرسة".²

2- مراحل الدراسة وإجازاته العلمية:

انتقل النجار من المدرسة ليلتحق بفرع الجامعة الزيتونة بمدنين، ليتحصل على شهادة تعرف بالأهلية، وبعدها التحق بدار المعلمين بالمنستير، وتحصل على الشهادة الثانوية الخاصة بالتعليم، وبذلك انخرط في سلك التعليم الابتدائي ودرّس فيه ثماني سنوات، وفي نفس الوقت التحق بالجامعة الزيتونية، وهي في الأصل جامع كبير أنشأه عبيد الله الحبحاب في القيروان بتونس في عام (114هـ/722م)، لزيادة عدد المسلمين هناك، وجدد بناءه بنو الأغلب نحو عام (225هـ/840م)، ثم أصبح مركزاً للدراسات الإسلامية ثم جامعة كبرى.³ وقد درس بها النجار مدة أربع سنوات وحصل منها على درجة الليسانس في أصول الدين من الجامعة الزيتونة، وكان ذلك سنة 1972.⁴

بعدها غادر تونس متجهاً إلى مصر والتحق بجامعة الأزهر، حيث حصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر، كلية أصول الدين سنة: 1974م. ثم واصل دراسته حتى حصل على الدكتوراه

¹ العيسو، عمر محمد. التعريف بعبد المجيد النجار، رابطة أدباء الشام، تم تصفح الموقع <http://www.odabasham.net> يوم: 2014/12/06.

² مقابلة مع النجار بتاريخ: 2016/11/28م، بمقر الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين بتونس.

³ أبو الدهب، أشرف طه. المعجم الإسلامي: الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، مصر: دار الشروق، ط1، 2002م، صص 304-305.

⁴ مقابلة مع النجار، مصدر سابق.

في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة: 1981م، في أطروحته التي نالت مرتبة الشرف الأولى، تناول فيها شخصية المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب.⁵

يذكر النجار بأنه على الرغم من النشأة الريفية البدوية بالجنوب التونسي، لكن والده -رحمه الله- كان شيخاً من شيوخ الزيتونة، فتعلم منه قسطاً مهماً من العلم الشرعي، ومن التفكير في العلم الشرعي، لأن والده قد درس على يد العاشوريين ويقصد بهما: محمد الطاهر بن عاشور⁶، وابنه محمد الفاضل (1909-1970م)⁷، اللذين تأثراً بالإصلاحي محمد عبده، فكان عنده -والد النجار- نفس الإصلاح، فقد انتقل هذا النفس الإصلاحي من الوالد إلى الولد بطريقة مباشرة وغير مباشرة. أما عن أبرز مشايخه فيورد النجار بأنه قد درس على يد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، ويؤكد بأنه قد تأثر به تأثيراً كبيراً وكبير جداً.

ويضيف النجار مؤكداً بأنه لم يقتصر في تكوينه الفكري على العلم الشرعي فقط، بل جمع في ثقافته بين الثقافة العلمية الشرعية، وبين الثقافة المدنية في العلوم الإنسانية، وبالأخص لما كان بمعهد دار المعلمين فكانت تعطى لهم دروس في مختلف مواد العلوم الإنسانية.⁸

3- مناصبه ووظائفه :

تدرّج النجار في مساره الوظيفي على النحو الآتي:

بعد عودته من مصر التحق في بداية مشواره بالمعاهد التونسية، حيث درس بالتعليم في مختلف أطواره: الابتدائي، والإعدادي، والثانوي، خلال الفترة الممتدة ما بين 1964-1974م، ثم عُيّن أستاذاً بجامعة الزيتونة، مدرساً بدرجة مساعد ما بين 1974-1977م، بعدها درس بدرجة أستاذ مساعد 1977-1981م، ثم ترقى إلى التدريس بدرجة أستاذ محاضر، في الفترة ما بين 1981-1985م، مع توليته رئاسة قسم أصول الدين في نفس الفترة. كما درس أستاذاً متعاقداً في العديد من الجامعات منها: جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وجامعة الإمارات العربية المتحدة جامعة العين، وجامعة قطر، وأستاذاً زائراً بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية. ثم استقر به الحال بفرنسا ودرس بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية. كما شغل عدة

⁵ مصدر سابق.

⁶ بن عاشور، طاهر: (1879-1973م) فقيه ومفسر عربي، من أهل تونس. عُيّن عام 1932م شيخ الإسلام المالكي، عُرف بتحرره الفكري، وبتطويره مناهج التعليم في تونس. من آثاره: تفسير القرآن، ومقاصد الشريعة، وكتاب أليس الصبح بقريب. أنظر: البعلبكي، منير. معجم أعلام المورد 'موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين'، إعداد: رمزي البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1992م، ص111.

⁷ حسين، جعفر. محمد الفاضل بن عاشور: حياته، نشاطه العلمي والدعوي والنقابي، تم تصفح الموقع: <http://www.fikr.com/article> يوم: 2018/02/05، على الساعة: 18:40.

⁸ مقابلة مع النجار، مصدر سابق.

مناصب إدارية فقد تولى منصب مدير مركز البحوث والدراسات بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس سنة 2001.

حالياً هو الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بباريس، وهو عضو فيه. كما أنه عضو مؤسس بالاتحاد العالمي للعلماء المسلمين بتونس.⁹

ثانياً: جهوده السياسية:

1- حياته السياسية والهجرة:

فيما يتعلّق بالحياة السياسية، صرّح النجار بأنه: "كانت له مشاركة في الحياة السياسية فقد كان والده -رحمه الله- من المهتمين بالشأن السياسي، وكان النجار يحضر هذه المجالس وتلقّف ذلك منذ وقت مبكر، ثم انضم إلى حركة النهضة، والتي كانت تُسمّى حركة الاتجاه الإسلامي منذ أوائل السبعينات، ثم أصبح قيادياً فيها، سواء في المهجر أو في تونس".¹⁰

فقد حكم "الحبيب بورقيبة" تونس قرابة ثلاثين عاماً، أراد أن يستأصل منها النفوذ الإسلامي، باجتماعات الزيتونة، والقضاء على نظام الأحباس، وإلغاء قوانين الأحوال الشخصية، وتعطيل دور المجالس الشرعية، لكن تجربة التاريخ في المنطقة تُثبت أن الإسلام أقوى من كلّ الطغاة، فقد أخذت بدايات ضعيفة تظهر في مستهل السبعينات في بعض الدروس في جامع الزيتونة، وظهر عندئذ عدد من الأشخاص قدّر لهم أن يقودوا التوجّه الإسلامي أمثال الشيخ عبد الفتاح مور، والأستاذ أحمد نده وغيرهم.

وتعرّض النظام وقتئذٍ لهزيمة نتيجة تحديّ الاتحاد التونسي للشغل للنظام، ولم يستطع بورقيبة أن يسيطر على الأمور إلا بصعوبة بعد تدخل الجيش ليسحق حركة الاتحاد، وبعد فترة أعلن النظام قبوله للتعددية الحزبية. وانتهاز الإسلاميون الفرصة وأعلنوا قيام حركة 'الاتجاه الإسلامي' في السادس من يونيو عام 1981م، وشكّلوا مكتباً سياسياً رأسه راشد الغنوشي.¹¹

وقد ساهم الاتجاه في إعادة الاعتبار للإسلام فكراً وثقافةً وسلوكاً، وأعاد الاعتبار للمسجد، كما ساهم في تنشيط الحياة الثقافية والسياسية، وكان نموّه السريع مجلبةً لاهتمام الملاحظين وترصد القوى والأنظمة السياسية في الداخل والخارج، ورغم سعيه المتعقّل ليلمس أنجح سبيل التطوّر والتغيير، فقد تعرّض هذا الاتجاه إلى سلسلة من التّهم الباطلة والحملات الدعائية المغرضة نظّمها ضده السلطة الحاكمة ووسائل الإعلام الرسمية، بلغت هذه الحملات حدّ الاعتداء تعسفاً على وسائل إعلامه قصد منعه من إبلاغ صوته،

⁹ المصدر السابق.

¹⁰ المصدر نفسه.

¹¹ البّنا، جمال. رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامي، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1978م، ص 187-188.

وتطوّرت بعد ذلك أشكالاً أشدّ قهراً فقدّمت عناصره إلى المحاكمات والتحقيقات وفتحت أمام شبابه السجون والمعتقلات حيث الضرب والتعذيب والإهانة.¹²

إن النشاط السياسي لعبد المجيد النجار بوصفه أحد الأعضاء المؤسسين لحركة النهضة، عرضه للنفي من قبل النظام السائد بتونس في سنة 1989م. ومن ثمّة تعلّقت به أحكام قضائية غيائية بتهمة الانتماء لحركة النهضة، مما دفعه على الإقامة الدائمة بفرنسا حفاظاً على حياته الأسرية والمهنية. علماً أن العديد من التونسيين يعيشون الوضع ذاته، وأغلبهم من أصحاب الكفاءات العلمية الرفيعة والمكانة المتميزة ولم يعرف عنهم سوى الاعتدال في النهج وقبول بالاختلاف في الرأي.¹³

2- العودة إلى الوطن:

دفعت مضايقات النظام السائد -مثلما سبقت الإشارة إليه- بعبد المجيد النجار لمغادرة وطنه تونس، متجهاً لفرنسا وأقام بها مدّة طويلة تقدّر بحوالي عشرين سنة، وقد أوردت الصحف مساعيه مع السفارة للعودة إلى تونس، فبعد انتخاب الرئيس بن علي مرة ثانية اتصل النجار بالسفارة التونسية للحصول على جواز سفره حتى يتمكن من الرجوع إلى بلاده وتسوية وضعيته القانونية، لكنها رفضت الاستجابة لطلبه. لكن تحقّق له ذلك بعد الثورة في 2011 م، فحصل على جواز سفره.¹⁴

بعد الثورة صار النجار رئيساً على قائمة حركة النهضة، بولاية مدين سنة: 2012م، وانتخب عضواً في المجلس الوطني التأسيسي لحركة النهضة بتونس، وأسهم بفعالية في إنجاز الدستور حيث كان مقرراً للجنة التوطئة والمبادئ العامة في هذا الدستور.¹⁵

ثالثاً: النتاج الفكري لعبد المجيد النجار:

1- قراءة في بليوغرافيا النجار:

كتب النجار العديد من المؤلفات أغلبها يتمحور حول رسم منهج توعوي، من خلاله يعاود المسلمون الانتفاخ حول دينهم والاعتزاز به كمنهج وحيد لمختلف مناحي الحياة، بهدف أن يتّجه المسلم نحو تحقيق مهمّة الخلافة التي كُلف بها. ويمكن إيراد هذه المؤلفات تبعاً لتاريخ نشرها أول مرة على النحو التالي:

- المعتزلة بين الفكر والعمل: طبع في تونس عام 1979م، وقد كتبه بالاشتراك مع (علي الشّابي - أبو لبابة حسين)، تتناول فصول هذا الكتاب: "نشأة المعتزلة وعواملها وموقفهم من العقل والعمل والحرية الإنسانية

¹² المرجع السابق، ص 189-190.

¹³ العيسو، عمر محمد. التعريف بعبد المجيد النجار، مرجع سابق.

¹⁴ القيادي التونسي في حركة النهضة، الدكتور عبد المجيد النجار - تورس- تم تصفح الموقع: <https://www.tuess.com> يوم 2015/12/07

¹⁵ العيسو، عمر محمد. التعريف بعبد المجيد النجار، مرجع سابق.

ومن الحديث الشريف، وبإمكان القارئ أن يلمس آثار المعتزلة في واقعنا الإسلامي المعاصر من خلال ما ورد في هذا الكتاب من آراء اعتزالية سواء منها ما كان إيجابياً أو سلبياً.¹⁶ وقد جاء في تقديم الكتاب في وصف منهج وأثر المعتزلة، ما يلي: "وأشدّ ما يطبع المنهج الذي أصّلوه لفهم أسرار العقيدة الإسلامية وإلزام الخصوم نزعةً عقلية متجلية، وبرغم أن إلحاحهم انتهى بهم إلى محذور ديني وهو تقديم العقل على النصّ إذا ما بدأ اختلاف بينهما، فإنهم أفادوا في إثراء حضارة الإسلام بتزكية الأنظار العقلية وفي الانفتاح الثقافي الذي عرفه المسلمون، فجذّت حركة فكرية نشيطة اعتمدت الشرع والعقل اعتماداً اختلفت درجته من فرقة كلامية إلى أخرى، واستوعبت التراث العالمي وأضافت إليه".¹⁷

– **العقل والسلوك في البنية الإسلامية:** طبع بتونس سنة 1980م، طرح فيه النجار قضية دور الدين في رسم منهج حياة الإنسان، لإرشاده إلى الحقّ والخير، لكن هذا المنهج لم يبلغ مطلقاً العامل الإنساني في تدبير شؤون حياته، وهنا يبرز دور العقل في قيادة الإنسان بعد انقطاع الوحي، يتبع دور العقل قضية لازمة عنه وهي قضية معرفة الحقيقة وسبل تحصيلها، إلى جانب مشكلة السلوك التي تتجلى في قيمة العمل، انطلاقاً من بنية التعاليم الإسلامية التي قدمت للإنسان منهجاً شاملاً لحياته الفكرية والعملية، يقول النجار في هذا الصدد: "إلا أن الإنسان وقد أُعطي بياناً شاملاً لما ينبغي أن تكون عليه حياته، وأُرشد إلى كيفية إدراك ذلك البيان والاقتناع به، فهل يعتبر ذلك الحلّ الأكمل لمشكلته، وإننا لنرى الكثيرين يعرفون الحقّ ويقتنعون به، ولكنهم لا يحولونه عملاً ولا يعيشونه سلوكاً؟ فهناك إذن مشكلة السلوك وهي مشكلة لم تهملها التعاليم الإسلامية، بل أولتها عناية متزايدة، فبيّنت قيمة العمل، ووجهت إلى الطرق التي تُمكن الإنسان من أن يحول اقتناعه الفكري إلى سلوك عملي".¹⁸

– **المهديّ بن تومرت "حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب"**، الطبعة الأولى من الكتاب صدرت عن دار الغرب الإسلامي عام (1403هـ/1983م)، وهي في الأصل رسالته في الدكتوراه التي نالت مرتبة الشرف الأولى من جامعة الأزهر، وفيه ينوّه النجار بمكانة العلماء في الإسلام ودورهم في إصلاح ما يطرأ على المجتمع الإسلامي من انحراف عن جادة الدين، استناداً إلى حديث الرسول ﷺ الذي صوّر ثقل مسؤولية العلماء «إن العلماء ورثة الأنبياء»¹⁹، ففي عهد الخلافة الراشدة كان العلم شرطاً أساسياً فيمن يتولّى الحكم، لكن بعدها أبعد العلماء عن الحكم، وظلّ العلماء يتبوؤون مراكز الإرشاد الديني والأخلاقي والثقافي في المجتمعات الإسلامية، كما أنهم كثيراً ما كانوا يتبوؤون مراكز المعارضة للسلطة إرشاداً إلى مناهج الشرع ومقاومةً لمظاهر الانحراف، وقيادة لحركات الخروج والثورة. وقد كانت

¹⁶ النجار، عبد المجيد وآخرون. المعتزلة بين الفكر والعمل، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1979م، ص 4.

¹⁷ المصدر نفسه، ص 3 – 4.

¹⁸ النجار، عبد المجيد. العقل والسلوك في البنية الإسلامية، تونس: مطبعة الجنوب، 1980م، ص 2 – 3.

¹⁹ رواه أبو الدرداء، صحيح بن حبان، 88.

أرض المغرب مسرحاً لعدد من تلك الثورات الدينية السياسية، التي قام بها علماء دعاة ساءهم ما رأوا من انحراف عن الدين في مسالك الحكم، وما فشا من فساد في حياة المجتمع، ومن ذلك أن قامت دولة الموحدين بتأسيس الداعية المهدي بن تومرت.²⁰

وقد كان النجار يهدف من وراء هذه الدراسة إلى ما تهدف إليه تطلعات المسلمين اليوم من تنزيل المثل الإسلامية على واقع الحياة، لهذا فهو يعتقد: "انه لمن المهمّ أن تتّجه البحوث والدراسات إلى هذه الحركات العلمية الدينية السياسية، لا في أحداثها التاريخية وجانبها السياسي فحسب كما درجت عليه أغلب الدراسات فيها، ولكن بالأخص في أصولها الفكرية العلمية التي قامت عليها، وفي منهجها العملي الذي تحركت به لتجعل تلك الأصول حياة عملية للناس في مختلف مناحي تصرفهم ونشاطهم."²¹

- تجربة التغيير 'في حركة المهدي بن تومرت' (الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن 6 هـ)، صدرت الطبعة الأولى بتونس عام 1984م، رصد النجار في هذا الكتيب إحدى تجارب التغيير في التاريخ الإسلامي المغربي، وهي تجربة المهدي بن تومرت التي عُرفت بالحركة الموحدية، تكمن أهمية هذه الحركات في تقدير النجار في قوله: "ولعلّ التجارب الإصلاحية التي وقعت في التاريخ الإسلامي تمثل عنصراً مهماً من عناصر ما سميّناه بأدب التغيير، فإنّ في استحضارها وتحليلها وتقويمها ما يُبصرّ بالكثير من قواعد التغيير وقوانينه، وما يرشد إلى الكثير من المسالك الآمنة، ويجنب الكثير من المزالق والعثرات."²²

- تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت 'الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري'، صدرت الطبعة الأولى بتونس باسم تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت عام (1404هـ/1984م)، أما الطبعة الثانية فهي منقحة ومزودة صدرت عام (1415هـ/1995م) عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن-فيرجينيا. وكان المعهد يهدف من وراء ذلك إلى: "الحصول على دراسات موضوعية غير متحيزة ما أمكن، يمكن أن تُوصل إلى شيء من المؤشرات أو الحقائق التي تثري البحوث والدراسات في هذه الجوانب الهامة".²³ وذلك في إطار "مشروع دراسة حركات الإصلاح والتجديد والتغيير والشخصيات الإصلاحية والمجددة في تاريخنا، وهو مشروع يظلّ شديد الأهمية كبير الحيوية، فلا بد من أخذ العبرة

²⁰ النجار، عبد المجيد. المهدي بن تومرت "حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب"، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1983م، ص ص 9-10-11.

²¹ المصدر نفسه، ص 12.

²² النجار، عبد المجيد. تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت "الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن 6هـ"، تونس: مطبعة تونس قرطاج، ط 1، 1984، ص 4.

²³ النجار، عبد المجيد. تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت "الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري"، هيرندن-فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 8.

والدروس من كل تلك الحركات ودراستها دراسة تحليلية ناقدة تُمكن من معرفة وجوه القوّة ووجوه الضعف في كل حركة من تلك الحركات".²⁴

– **مناظرة في الردّ على النصارى لـ "فخر الدين الرازي"**، صدر عن دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة 1986م، "لقد تناولت هذه المناظرة جملة من القضايا العقدية بين الإسلام والمسيحية: إثباتاً من قبل الرازي لحقائق في العقيدة الإسلامية، ونقضاً لشبه وارده عليها، ونقضاً لمعتقدات مسيحية، وعكساً لذلك تماماً من قبل النصراني"²⁵.

وقال النجار في تحقيقه للكتاب بعدما وقف على محتوى المناظرة، وما أثير فيها من قضايا، وما تبع فيها من أسلوب في الحجاج: "رأيت أن تقادم الزمن لم يُفقد شيئاً من قيمتها العلمية في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وردّ الشبه النصرانية الموجهة إليها، بل إن تلك القيمة تبقى في ارتفاع كلما تجددت تحديات النصارى للعقيدة الإسلامية، وشبههم عليها. كما رأيت أن ما أثير بالأمس من قبل المسيحيين مما فيه انتصار لعقيدتهم، وانتقاص للإسلام هو الذي يثار اليوم وإن تغيّر الأسلوب وتطور المنهج، وأن ما جابه به الإمام الرازي شبه النصراني من بيان قوي الحجة، نافذ الدليل، يمكن أن يفيد أيما إفادة في التصدي للشبه والمآخذ التي تُثار اليوم في الهجوم على الإسلام من جوانبه المختلفة"²⁶، وأضاف مؤكداً: "ويمكن أن يكون عوناً على ردّ تلك الشبه والمآخذ ونقضها، وقد تكاثرت المثيرون لها من مسيحيين وغيرهم من أهل الأديان والفلسفات المادية على الأخص. وهذا ما كان دافعاً لي لأن أقدم هذه المناظرة محققة مصوبة قدر الإمكان خاصة وأن نصها الكامل لم يسبق له أن نشر، بل لم يسبق -فيما نعلم- له كشف".²⁷

– **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** "بحث في جدلية النصّ والعقل والواقع"، طُبِع الكتاب عدة مرات فقد صدرت الطبعة الأولى عن دار الغرب الإسلامي سنة 1987م، أما الطبعة الثانية فهي (منقحة ومزودة) صدرت سنة 1993م، من تقديم: طه جابر العلواني، أما الطبعة الثالثة فكانت سنة 2005م، ركّز فيه النجار على قضية "النقل والعقل"، وحاول: "في هذه الدراسة أن يعالج هذه القضية المنهجية وأثرها في مهمّة الإنسان الكبرى: الخلافة وانعكاسها على الفعل الإنساني".²⁸ فقد "شغلت قضية العقل والوحي الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، ولا غرابة فإن الدين الإسلامي نفسه بقدر ما جاء يؤسس الحياة على دعائم الوحي، فإنه جاء يُعلي من شأن العقل، ويرفع من مقامه، ويجعل منه ظهيراً للوحي في قيادة الحياة. ومن ثمة

²⁴ المصدر السابق، ص 9-10.

²⁵ النجار، عبد المجيد. **مناظرة في الرد على النصارى: فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر ت 606هـ**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م، ص 12.

²⁶ المصدر نفسه، ص 11.

²⁷ المصدر نفسه، ص 12.

²⁸ النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** "بحث في جدلية النصّ والعقل والواقع"، اللوم أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

ط 3، 2005م، ص 20.

نشأ النظر الموازن بينهما، المحدّد لدور كلّ منهما في التعريف بالحق، وفي إلزام الإنسان به".²⁹ هذا وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب تُرجم إلى الإنجليزية تحت عنوان:

THE VICEGERENCY OF MAN Between Revelation and Reason A CRITIQUE OF THE DIALECTIC OF THE TEXT, REASON, AND REALITY.

إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا سنة 2000م.³⁰
- صراع الهوية في تونس: الطبعة الأولى من الكتاب صدرت بباريس 1988م، أما الطبعة الثانية فكانت بتونس 1989م، قال عنه النجار: "يعتبر هذا البحث مساهمة في الحوار الوطني الذي يدور في بلدنا بعد التغيير السياسي الذي حصل فيه، فقد كان ذلك التغيير مؤذناً بانطلاق سجال نشيط يتخذ من هوية المجتمع التونسي ومستقبله الحضاري موضوعاً له، وتساهم فيه فعاليات إيديولوجية وسياسية عدّة في قدر من الحرية الفكرية لم يكن قبل ذلك متاحاً إذ كان النظام السابق قد حسم أمر الهوية والتوجّه المستقبلي، بإقرار سياسي متعسّف لنمط معيّن فيهما، وأغلق الباب من الوجهة الرّسمية والفكرية دون النظر والبحث والمراجعة في ذلك".³¹

أما عن أهداف الكتاب، فقد حدّد النجار بأنه يسعى من خلاله إلى: "أن نرصد أطراف هذا الحوار الجديد في الهوية، ونكشف عن التّصورات المتباينة فيه في أبعادها الإيديولوجية والسياسية، مع ما يحكمها من ملابسات في ذات بنيتها وفي مسالك تصريفها الثقافية والحركية وفي مواقف بعضها من بعض في الجدلية الدائرة بينها، كما سنحاول أن نحكمها إلى موازين ثلاثة هي: الميزان التاريخي للأمة في تونس، وميزان الضمير الشعبي فيها، وميزان المستقبل الحضاري الذي تطمح إليه".³²

- كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين "الإنسان [وجوداً، وقيمة، وغاية]"، للراغب الأصبهاني، طبعته دار الغرب الإسلامي ببيروت، عام 1988م. من تقديم وتحقيق النجار، قال عنه: "يعتبر في موضوعه بادرة رائدة تُقدّر أنّها لو تقدّمت في الزّمن فحصلت وقت كان الفكر الإسلامي في قوّة اندفاعه وأوج ابتكاره وعطائه لكانت منطلقاً لعلم متميّز يمكن أن يُسمّى بعلم الإنسان أو ما يشبهه. وتتمثّل قيادة هذه

²⁹ المصدر السابق، ص 23.

³⁰ انظر:

Abd al Majid al Najja. THE VICEGERENCY OF MAN Between Revelation and Reason A CRITIQUE OF THE DIALECTIC OF THE TEXT, REASON, AND REALITY, translated by Aref T. Atari. Herndon, Virginia, International Institute of Islamic Thought, 2000 AC.

³¹ النجار، عبد المجيد. صراع الهوية في تونس، باريس: دار الأمان للنشر والتوزيع، ط1، 1988م، ص3.

³² المصدر نفسه، ص9.

البادرة وطرافتها في الاستقلال بالإنسان في مطلق وجوده موضوعاً للبحث والتحليل بناءً على ما قرّرتة العقيدة الإسلامية في ذلك.³³

ويضيف: "لقد بحثت العلوم الإسلامية المختلفة أحوال الإنسان الجزأة تقريراً وتقديراً، فاعتنى بعضها بجسمه، وآخر بأخلاقه، وآخر بسياسته الشرعية، إلى غير ذلك من أحواله ولكن لم ينشأ علم يهتم بالإنسان في أسسه الكلية المطلقة ليكون كالأساس المرجعي الذي يجمع ما اختلف من علوم تبحث في أحواله الجزئية، وذلك ما جعلنا نعدّ كتاب الراغب هذا بادرة في هذا المجال."³⁴

- في فقه التدين فهماً وتزيلاً: نُشر الكتاب في طبعته الأولى في جزئين ضمن سلسلة كتاب الأمة بقطر، سنة 1989م، تقديم: عمر عبيد حسنة، أورد في تقديمه للجزء الثاني بأن الكتاب يأتي مكملًا للمشروع الفقهي الفكري، الذي بدأ طرحه في الجزء الأول، ويرى بأن هذا المشروع المنهجي يحتاج إلى مزيد من البحث والإثراء والإنضاج من قبل المفكرين، والمهتمين بتزليل الدين في حياة المسلمين، لترشيد السير، وتسديد الخطو، وأن ما عرض في جزأي الكتاب إنما هو دعوة للنظر والحوار، والتفاكر، والتشاور، وإغناء الرؤية في هذا الجانب الهام، الذي لم يأخذ حقه من العقل المسلم، خاصة في عصور التقليد والتخلف والغياب الحضاري، الذي جعل المسلم بعيداً عن قيمه الخالدة، وميراثه الثقافي، وتجربته التاريخية، وتحديات عصره الماثلة، بل المستفزة.³⁵

"المشكلة إذن بالنسبة لمسلم اليوم ليست في نصّ الدين، أو في عدم وجود المنهج، وإنما المشكلة هي في عدم فقه الخطاب، وتأصيل منهج التعامل معه، وكيفية تزيله على الواقع البشري، الأمر الذي يقتضي فقه الخطاب وفقه الواقع في آن واحد، كما أسلفنا في تقديم الجزء الأول. لأن الرؤية النصفية بفهم الخطاب الإلهي دون فهم الواقع، وعدم حل المعادلة الغائبة بين الخطاب الإلهي، والواقع البشري، سوف يُيقّي المسلمين في حال الغياب الحضاري المورق".³⁶

وتجدر الإشارة أن الكتاب طبع ثانية بمطبعة الزيتونة للنشر والتوزيع بالرباط 1995م، وترجم إلى اللغة المالوية ماليزيا 1996م، وإلى اللغة الفرنسية بإشراف الإسسكو 1996م.

-المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن: تمّ الطبع بمطبعة الوفاق -روبية (الجزائر)، يقول النجار: "إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة والعمل من أجل ذلك ينبغي أن يستند إلى اجتهاد

³³ النجار، عبد المجيد. تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، "الإنسان [وجوداً، وقيمة، وغاية]"، الراغب الأصبهاني، تقديم وتحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988. ص6.

³⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³⁵ النجار، عبد المجيد. في فقه التدين فهماً وتزيلاً، ج 2، تقديم: عمر عبيد حسنة، سلسلة كتاب الأمة، قطر: مؤسسة الخليج للنشر والطباعة، 1989م، ص8.

³⁶ المصدر نفسه، ص9.

تطبيقي يتأسس على قواعد منهجية تتصل بسالف من الأدب الأصولي الفقهي، وتُثرى بخالف من أنظار أهل الذكر في هذا المجال تستجيب للمعطيات الجديدة في واقع المسلمين. ونورد فيما يلي مبادئ أولية تتعلّق بهذه القواعد المنهجية، ونقدّم بين يديها مزيد شرح لمفهوم الاجتهاد التطبيقي، وبياناً لخصائص الواقع الراهن للمسلمين من حيث علاقته بالشريعة الإسلامية في سبيل عرض تلك الأفكار على النظر والدرس.³⁷

- كما طبع بجامعة الإمارات العربية المتحدة سنة 1991م.

- **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب:** كتاب صدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت، 1992م، تناول فيه النجار جوانب من الفكر الإسلامي بالمغرب، قسمها إلى محورين: محور يتعلّق بالفكر العقدي، ومحور يتعلّق بالفكر الأصولي الفقهي، وكان دافعه إلى ذلك إبراز خصائص الفكر الإسلامي بالمغرب في العقيدة وأصول الفقه، ليُقرّب هذين اللونين من الفكر من الدارسين المهتمّين بنهوض الفكر العقدي والأصولي الفقهي عسى أن يكون منها استلهام لما يفيد في سبيل بناء نهضة في الفكر العقدي لمواجهة التحديات الواردة على العقيدة الإسلامية، ونهضة في الفكر الأصولي الفقهي كظهير أساسي لطموحات المسلمين إلى التطبيق في سائر مجالات الحياة.³⁸

- **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي:** نشرته دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى في سنة 1992م، يتناول بالتحليل جوانب من منهجية الفكر الإسلامية، بياناً للعيوب واقتراحاً للإصلاح لعلّها تحظى بالاهتمام فتفيد بتوجيه الانتباه إلى هذا الموضوع الهام، وتستفيد من التعديل والتصويب جراء الحوار، لاعتقاده بأن: "من أهمّ الواجبات على المهتمّين بالفكر الإسلامي اليوم توجيه الحوار إلى الجانب المنهجي في هذا الفكر، فهو من أهمّ أسباب ترشيده، وهو يتصدّى للنهضة الإسلامية الشاملة في ظروف معقّدة متشابكة، فبدون هذا المنهج القويم الأصيل لا يقدر هذا الفكر على أن يبني شيئاً ويظلّ تائهاً تتقاذفه التيارات ولا يرسى على حال، وهل أزمة المسلمين منذ زمن إلا أزمة منهجية تفكير في أساسها؟"³⁹

- **دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين:** طبع سنة 1992م، بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، تقديم: طه جابر العلواني، حاول النجار أن يثبت: "أن حرية الرأي وهي المبدأ القرآني ليست عامل فرقة بين المسلمين كما تخوّف المتخوفون منها فعطلوها أو كادوا، واستثمر ذلك منهم المستبدّون في الفكر والسياسة، وإتّما على العكس من ذلك فالحرية عامل وحدة من أقوى عواملها، وسنبيّن ذلك من خلال مظهر واحد

³⁷ النجار، عبد المجيد. **المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن**، الجزائر: مطبعة الوفاق، د س، ص 24.

³⁸ النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1992، ص ص 5-7.

³⁹ النجار، عبد المجيد عمر. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1992، ص ص 6-7.

من مظاهر الوحدة الإسلامية، وهي الوحدة الفكرية باعتبار أن الوحدة الفكرية تعتبر من أهمّ الأركان في وحدة الأمم عامّة، ووحدة الأمة الإسلاميّة خاصّة.⁴⁰

- في المنهج التطبيقي للشرعية الإسلاميّة "تزيلاً على الواقع الراهن"، صدرت الطبعة الأولى سنة 1994م، قال النجار في تقديم الكتاب: "إن هذا البحث محاولة لترتيب قواعد منهجية في تطبيق الشريعة، وهي قواعد مستجمعة في كثير منها من التراث الأصولي الفقهي، فيما اشتمل عليه من ثروة منهجية تمثل بحقّ منهجية الفكر الإسلامي بصفة عامة، ومنهجية الفكر التشريعي منه بصفة خاصة."⁴¹

نظراً لما تعيشه الأمة الإسلامية اليوم من ترقق إلى عودة التطبيق الشامل للشرعية بعد غيبة طويلة عن كثير من مجالات الحياة، فإن الاهتمام بالمنهج التطبيقي بحثاً وجمعاً وتطويراً وتنضيجاً يصبح من أوكد الواجبات على الفكر الشرعي الإسلامي، حتى تكون الأوبة إلى تطبيق الشريعة في خضم حياة المسلمين المتشابكة المعقدة مستندة إلى منهج أصولي تطبيقي قويم، قائم على حركة علمية ثابتة أصيلة، وهو ما من شأنه يعصم من المزالق والنكسات التي قد تنتهي إليها المطالبة بتطبيق الشريعة على أساس عاطفي صرف، وإن تكن صادرة عن اعتقاد وإخلاص للدين.⁴²

- مبدأ الإنسان "الإنسان في العقيدة الإسلامية (1)"، الطبعة الأولى كانت بالملكة المغربية سنة 1996م، في هذا الكتاب حاول النجار استجلاء صورة الحقيقة الإنسان مؤصّلة في العقيدة الإسلامية كصورة مستقلة ومتكاملة، انطلاقاً من نصوص الوحي، واستعانة بأراء وبيانات المفكرين الإسلاميين، ومقارنة نقدية ما أمكن بالأراء والمذاهب الفلسفية، إبرازاً لما تميّز به العقيدة الإسلامية في تقديرها للإنسان من أثر نفسي تربوي يعود على المؤمن بما بالنفع الدنيوي العاجل قبل النفع السرمدي الآجل.

ويعتبر النجار أن هذا الكتاب الموجه لشرح الحقيقة العقديّة للإنسان ما هو إلا فاتحة متواضعة لمشروع طموح في تأسيس فرع عقدي خاصّ بالإنسان يتأصّل في هداية الوحي، ويستقوى باستدلال العقل ليكون موجهاً لكلّ ما يتعلّق بالحياة الإنسانية من المعارف والعلوم من جهة، وليطاول من جهة أخرى الفكر الفلسفي الذي يتحدّى في قضية الإنسان التقدير الإسلامي، ويوجه بالتالي العلوم والمعارف وجهة مخالفة للوجهة الإسلامية، فيحدث بذلك في الواقع الثقافي والتربوي للمسلمين ضرراً بليغاً. ويأمل

⁴⁰ النجار، عبد المجيد. دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، تقديم: طه جابر العلواني، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م، ص25.

⁴¹ النجار، عبد المجيد. في المنهج التطبيقي للشرعية الإسلاميّة "تزيلاً على الواقع الراهن"، الرياض: دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، 1994م، ص5.

⁴² المصدر نفسه، ص6.

النجار أنه بتضافر الجهود وبتنضيج الأفكار وإثرائها ومراجعتها يمكن أن يستوي هذا الفرع من فروع العقيدة كما يريد أن يكون شجرة نافعة للمسلمين في تحفّزهم للشهود الحضاري.⁴³

– قيمة الإنسان "الإنسان في العقيدة الإسلامية (2)، الطبعة الأولى صدرت سنة 1996م عن دار الزيتونة للنشر بالمملكة المغربية، أبرز فيه النجار مظهران أساسيان من المظاهر التي تُعلي من قيمة الإنسان في التصوّر الإسلامي: وهما: تكريم الإنسان، وهو رمز للرفعة المبنية على اعتبار ذاتية الإنسان مطلقاً عن كلّ الاعتبارات العارضة لتلك الذاتية ملازمة لها أو خارجة عنها. وتسخير الكون للإنسان، في أصل خلقه وفي تصاريف أحواله، وهو رمز للرفعة المبنية على اعتبار العلاقة بين الإنسان والمحيط الذي يعيش فيه، إذ تعكس تلك العلاقة التسخيرية علوّ الشأن بالنسبة لما سُخر كلّ الكون من أجله. كما بيّن ما يترتب عن هذان المظهران والإيمان بهما من آثار في النفس والمجتمع.⁴⁴

– الإيمان بالله وأثره في الحياة: صدرت الطبعة الأولى عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، "إنّ الإيمان بالله تعالى هو أساس الدّين كلّ، فما من تكليف عقديّ أو شرعيّ إلّا وهو قائم عليه ومستند إليه، ولذلك فإنّه على قدر ما يكون بيناً في الأذهان مكيّناً في النفوس، يكون ما يقوم عليه من التّكليف التّصديقي والسلوكي قوياً في التّحمل والأداء، مفضياً إلى تحقّق الغاية من الدّين، وهي صلاح الحياة الإنسانيّة في الدّنيا والآخرة."⁴⁵

وما يقدّمه النجار في هذا البحث من تقرير للإيمان بالله يندرج في نطاق تلك الجهود التي يبذلها العلماء والباحثون والمصلحون في تبيان الإيمان بالله في صورته الصّحيحة، والإقناع به على مسالك الحجّة، والتّنبه إلى دواخل الفساد التي يمكن أن تطرأ عليه، وذلك في سعي دؤوب لا يتوقّف على مرّ الزمن. مع بيان الآثار العمليّة للإيمان بالله في حياة المؤمنين أفراداً وجماعة، وهو بيان يقوم على الحجّة المنطقيّة في تأدية الإيمان إلى رغد الحياة، كما يقوم على الحجّة التاريخيّة متجلّية فيما أثمره هذا الإيمان من حضارة إسلاميّة زاهرة امتدّ نفعها العملي ليتجاوز المسلمين إلى العالمين، وهذا بيان من شأنه أن يكون حجّة قويّة في الدّعوة إلى الإيمان بالله، وذلك بالنّظر لما ساد في النّاس اليوم من ثقافة نفعيّة ترى العقول بما أن الحقّ هو ما فيه نفع عملي، فتنتفع بالقبول حينما تُخاطب بما يقنعها بالمرود العملي الذي يحلّ مشاكل الحياة الواقعيّة، ويكون ذلك هو مدخلها للإيمان بالأفكار والتّصورات النّظريّة.⁴⁶

⁴³ النجار، عمر عبد المجيد. مبدأ الإنسان "الإنسان في العقيدة الإسلامية (1)، المملكة المغربية: دار الزيتونة للنشر، ط1، 1996م، ص 14-15.

⁴⁴ النجار، عمر عبد المجيد. قيمة الإنسان "الإنسان في العقيدة الإسلامية (2)"، المملكة المغربية: دار الزيتونة للنشر، ط1، 1996م، ص 8-9.

⁴⁵ النجار، عمر عبد المجيد. الإيمان بالله وأثره في الحياة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م، ص5.

⁴⁶ المصدر نفسه، ص 6-7.

– المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي: صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عن دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1997م، يذهب النجار إلى أن المغرب العربي الإسلامي يقع في موقع جغرافي خطير، من شأنه نظرياً أن يعرضه للكثير من التحديات والمواجهات، بل قد عرضة بالفعل في الواقع التاريخي إلى الكثير منها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً إلا أن العنصر الثقافي كان أكثر استهدافاً للتحديات وذلك باعتباره العنصر المحوري لتحريك التاريخ في كل مجتمع، وعليه ينصب مركز البحث على العنصر الثقافي.⁴⁷

فلقد ظلّ الوجود الثقافي المغربي وجوداً ملتزماً بوحدة الثقافة الإسلامية رغم التحديات الشديدة التي تعرّض لها بسبب موقعه، بل إنّ ذلك الالتزام كان بوحدة الثقافة الإسلامية كان التزام إثراء وتدعيم متميزين أصبح بهما المغرب ملتحمًا بهذه الوحدة الثقافية التحاماً خطّ له المستقبل قدراً يجعل فهو حوضه الحضاري موقوفاً عليها، غير ميسور إلاّ في نطاقها، كما أن تحضّره وتبليغه الحضاري في الماضي منبثقين منها، وقائمين عليها، ولذلك حاول النجار أن يبيّن كيف كانت المسيرة التاريخية للانخراط المغربي في وحدة الثقافة الإسلامية؟ وكيف سيكون شهوده الحضاري معقوداً في المستقبل بهذا الانخراط؟

أجاب النجار عن هذا الإشكال من خلال أولاً: تحديده لمفهوم الثقافة الإسلامية وعناصرها ووحدتها باعتبار أنّها القدر التاريخي الذي صيغت به الشخصية المغربية عبر التاريخ. ثانياً: بيان للالتزام المغربي تاريخياً بوحدة الثقافة الإسلامية وما أثمره ذلك الالتزام من التحضّر على الساحة الواقعية، وثالثاً: إثبات لكون المصير المغربي حضارياً رهين لالتزامه الثقافي الإسلامي، وأنّ ذلك الالتزام هو وحده الكفيل بنهوضه، وأي مشروع ثقافي مغاير له سيكون مآله الفشل في إحداث النهضة المغربية، بناءً في ذلك كلّ على تحليل منطقي واستقراء واقعي.⁴⁸

– فقه الإصلاح بين السياسة والتربية (ابن العربي وابن تومرت نموذجاً)، صدر عام 1997م، وفيه قدّم النجار تجربتين مغربيتين من تجارب الإصلاح ظلّ عبر التاريخ الإسلامي يتجادلان على ساحة الإصلاح، وهما تجربة الإمام ابن العربي، وتجربة الإمام المهدي بن تومرت. وكان قصده من ذلك أن يطرح هاتين التجربتين على المهتمّين بشأن النهضة الإسلامية في منهج مقارنة بينهما، وذلك بغاية القراءة الواعية التي من شأنها أن تُعين على تبين المسلك الأقوم المفضي إلى تحقيق تلك النهضة.⁴⁹

– الشهود الحضاريّ للأمة الإسلامية: يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء الطبعة الأولى، صدرت عام 1999م، أما الطبعة الثانية فكانت سنة 2006م، حمل الجزء الأول عنوان: فقه التحضّر الإسلامي، والجزء الثاني فقد

⁴⁷ النجار، عبد المجيد عمر. المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م، ص5.

⁴⁸ المصدر نفسه، ص ص7-8.

⁴⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه الإصلاح بين السياسة والتربية (ابن عربي وابن تومرت نموذجاً)، الرباط: مطبعة التوفيق، ط1، 1997م، ص8.

كان بعنوان: عوامل الشهود الحضاريّ، أما الجزء الثالث: فبعنوان: مشاريع الإشهاد الحضاري، فكرة هذا البحث كانت "من اقتراح المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وذلك في نطاق جهوده الدائمة لاستنهاض القوى الحيّة في الأمة كي تدفع في سبيل النهضة، بما تصلح من شأن الفكر الإسلامي ليكون محرّك لهذا الجمود الذي طال أمده، ويقوم مقام القاطرة التي إن نهضت استجاب لها العربات كلّها بالحركة في طريق النهوض."⁵⁰ وتجدر الإشارة إلى أن أجزاء سلسلة هذا الكتاب لم تتكامل، وأن الجزء الرابع منه في طور التحرير ويفترض أن يصدر في سنة 2017م، ويتمحور مضمونه حول الحركات الإصلاحية.⁵¹

- **قضايا البيئة من منظور إسلامي:** الطبعة الأولى صدرت سنة 1999م، عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، وهو البحث الفائز بجائزة مكتبة الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني الوقفية العالمية، بين النجار فيه أن الاهتمام بعلم البيئة نشأ عن استشعار الخطر من الدمار البيئي الذي تسببه الثورة الصناعية، مما نتج عنه على عجل وتسرعّ التوجه بالبحث في المظاهر الماديّة للبيئة، والاقتصار عليها في التشخيص واستشراف الحلول، وهي معالجة جزئية للقضية تفادياً للخطر الذي تتعرض له البيئة بمعرفة طبيعة المكونات التي تتكون منها، "إنّ الفكر البيئي حينما تصدّى للبحث في قضايا البيئة لما استشعر الإنسان أخطار الدمار كان من حقّه أن يجعل أساس تلك القضايا القضية الأمّ التي هي قضية التصوّر الثقافي للبيئة، ولكننا وجدناه يعدل عن القضية الأصل إلى قضايا الفروع".⁵²

وعليه أراد النجار أن يقدّم بحثاً أكثر شمولاً وعمقاً، يضرب بجذوره في القضية الأصل وهي البنية الثقافية للإنسان من حيث التصوّر الديني أو الفلسفي للبيئة في تلك البنية حيث يؤكد إنّ كلّ تصرف إنسانيّ في البيئة إنّما تكون آثاره فيها صلاحاً وفساداً محكومة بتصوّر الثقافي في عنصرين أساسيين: أولهما التصوّر الثقافي دينياً أو فلسفياً لحقيقة البيئة في ذاتها من حيث وضعها الوجودي ضمن منظومة الوجود العامّ وعلاقتها بأطراف تلك المنظومة في مآتها ومصيرها وسيرتها بين المآتى والمصير. وثانيهما التصوّر الثقافي دينياً أو فلسفياً أيضاً لعلاقة الإنسان بالبيئة، فهذان التصوران الثقافيان هما الموجهان الأساسيان لكلّ أثر إنسانيّ في البيئة من جرّاء ما يمكن أن يكون لمساعيه فيها من صلاح أو فساد.⁵³

- **مقاربات في قراءة التراث:** صدر سنة 2001م، في تقدير النجار أن لتراث الأمة الإسلامية خصوصية ينفرد بها من بين تراث الأمم كلّها، ذلك أنه تراث ناشئ كلّه بداعيّ ديني، فهو بمعنى من المعاني تفسير اجتهادي لمقتضيات الدين في أوامره ونواهيه، وبهذا يمكن أن يُعتبر التراث الإسلامي كلّه تراثاً دينياً، وقد كان

⁵⁰ النجار، عبد المجيد عمر. **فقه التحضّر الإسلامي**، "الشهود الحضاريّ الأمة الإسلامية"، ج1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006م، ص5.

⁵¹ مقابلة مع النجار بمقر الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، بتونس، بتاريخ: 28/11/2016م.

⁵² النجار، عبد المجيد عمر. **قضايا البيئة من منظور إسلامي**، الدوحة- قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1999م، ص12.

⁵³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لهذه الخاصية أثر يبين في المنهجية التي يتعاملون بها المسلمون مع تراثهم، فاختلقت عن مناهج الأمم في التعامل مه تراثها.⁵⁴

"قدما أثرت قضية الاجتهاد والتقليد، وهي ليست إلاّ وجهاً من وجوه الحوار في منهجية التعامل مع التراث، فالمائلون إلى التقليد يميلون إلى الأخذ بالتراث بما يشبه الاقتصار عليه ليكون هو الموجه للحياة المقبلة على نحو ما كان موجهاً للحياة الماضية، والمائلون إلى الاجتهاد يميلون إلى الإضافة على التراث القديم كسباً جديداً يكون له دور في توجيه الحياة وتنميتها وتطويرها."⁵⁵

أما حديثاً فقد تعقدّ الحوار في منهجية التعامل مع التراث، بما انضاف إلى عناصره القديمة من عناصر جديدة، فتناظر في التطرف منهجان، ووقف بينهما في الوسط منهج ثالث. أما المنهج المتطرف الأول، فهم القائلون بوجوب المحافظة على التراث محافظة التزام به، دون أن يكون حقّ في اجتهادات جديدة تبنى على القديمة وتطورها بما يستلزمه تطوّر الحياة ومستجدات نوازلهما، أما المنهج المتطرف الثاني، يرى القائلون به أن تراث الأمة هو من قيود الماضي التي تكبل الحركة من أجل المستقبل، ولذلك ينبغي تكسير هذا القيد والانصراف عنه كلياً.⁵⁶

أما عن موقف النجار من المقاربات التي يتضمّنها هذا السفر موقف من التراث فإنه ينحاز إلى المنهج الوسطي، وقد حاول في هذه المقاربة أن يبيّن "الملامح الأساسية للمنهج الوسطي الذي ينبغي أن يُقرأ به التراث بحيث يكون مُعيناً حقيقياً على تنمية الحياة المستقبلية للأمة بما يؤخذ به من نخل يميّز فيه الحقّ من الباطل والقويّ من الضعيف، وبما يُستثمر فيه من حقّ لئيبٍ عليه جديد في حركة اجتهادية توجه الحياة الإسلامية نحو المستقبل."⁵⁷

– الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب: طبع هذا الكتاب بالتعاون مع المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، الكتاب على حدّ قول النجار: "يعكس استشعاراً للغايات الجديدة للوجود الإسلامي بالغرب، وتحملاً لهم أن يكون هذا الوجود وجوداً مثمراً يضيف لمسيرة التحضرّ الغربي ما به تقوى وترشد بما يتوفّر عليه من القيم الإسلامية، ولا يكون مكتفياً بدور الاستهلاك ولا حتى بدور التقليد والمحاكاة، إلاّ أن يكون استفادة من القيم العلمية والإدارية التي انتهت إليها الكسب الغربي من الحضارة، وذلك ضمن معادلة يتبادل فيها الأخذ والعطاء مع محيطه لينتهي إلى وضع جديد يكون فيه عاملاً تُثرى به الحياة في ربوع الغرب وتنمو وترشد."⁵⁸

⁵⁴ النجار، عبد المجيد. مقاربات في قراءة التراث، بيروت-لندن: دار البدائل، ط1، 2001م، ص10.

⁵⁵ المصدر نفسه، ص11.

⁵⁶ المصدر نفسه، صص11-12.

⁵⁷ المصدر نفسه، ص ص14.

⁵⁸ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، باريس: المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية، ط1، 2005م، ص6.

- **البعد الحضاري لهجرة الكفاءات** كتبه بالاشتراك مع محمد الغمقي ومحمد المستيري، ضمن سلسلة كتاب الأمة، أصدرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر 2002م. التقديم كان بقلم: عمر عبيد حسنه، قال في شأنه: "وفي تقديرنا، أننا ما نزال نمارس الكثير من الهجرة الخطأ (بالمفهوم العام للهجرة) في حياتنا وحركتنا، وتوظيف إمكاناتنا، وتوجيه طاقنا، سواء كان ذلك في الوطن، بالمفهوم الجغرافي، أو في الهجرة إلى خارج الوطن (والدنيا كلها وطن للمسلم)، ومع ذلك نتطلع إلى نتائج الهجرة وثوابها."⁵⁹

فالهجرة نوع من الامتداد بالرسالة الإسلامية بغية إيصالها للناس جميعاً، من هنا ندرك أهمية البعد الرسالي للهجرة، وندرك مدى إمكانية التكيف والقدرة على إجهاض التزعجات العنصرية المتطرفة والمغلقة ضد الإسلام والمسلمين فالهجرة من أهم وسائل الدعوة والحركة والنصرة والعطاء وإيصال هذا الدين إلى كل بيت حجر أو وبر ليعود أهله مسلمين.⁶⁰

وعليه، "لابد من إعادة النظر والتقويم والمراجعة لظاهرة الهجرة وهذا الرصيد المهاجر من السواعد والأدمغة، الذي يعيش في إطار (الآخر)، وإعادة التفكير في كيفية استرداد دوره الرسالي، لأن التكنولوجيا الحديثة قضت على أسباب وآثار الاغتراب، وأمكنها تحقيق الكثير من الارتكاز الحضاري والتواصل الثقافي وحمل المهم الوطني، لا أقول عن بُعد، حيث لم يبق بعداً."⁶¹

أما النجار فيعتقد أن التأصل العميق لثقافة الهجرة في النفسية الإسلامية يظلّ محافظاً على ذلك البعد الرسالي فيها مهما أتى عليه من عوامل الخفوت، وذلك ما يعتبر رصيماً بالغ الأهمية من أرصدة الدعوة التي يمكن استثمارها في سبيل التعريف بالإسلام ونشره بين الناس.⁶²

- **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة:** أصدرته دار الغرب الإسلامي ببيروت، عام 2006م، الطبعة الثانية صدرت سنة 2008م، كان مسوغ النجار في تناول المقاصد منطلقاً من واقع المسلمين، "إذ تواجه حياة المسلمين اليوم تحديات كبيرة وتشهد تغيرات متسارعة، فإن الحركة الاجتهادية الكفيلة بأن تواجه تلك التحديات وتلك التغيرات لتحتاج إلى مزيد من الاهتمام العلمي بمقاصد الشريعة، إذ كلما توسعت حركة الاجتهاد في مواجهة المتغيرات كانت الحاجة إلى الاستهداء بالمقاصد أكبر وكان تبعاً لذلك البحث في هذه المقاصد بالدرس والتفصيل والتوسع أو كد وأوجب."⁶³

وتصوّر النجار: "وجوب الإسهام في دراسة المقاصد على من يحمل هذا المهم ويقدر على الإسهام فيه، وذلك لشدة الحاجة إلى هذا الدرس الذي يهدف إلى إحراز مزيد من التوسّع في فقه المقاصد، ومزيد

⁵⁹ النجار، عبد المجيد وآخرون. البعد الحضاري لهجرة الكفاءات، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2002م، ص 12.

⁶⁰ المصدر نفسه، ص 23.

⁶¹ المصدر نفسه، ص 35.

⁶² المصدر نفسه ص 41.

⁶³ النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008م، ص 7.

من التحرير لقضاياها، والترتيب لمسائلها، والتقريب بينها وبين أوضاع المسلمين لتكون أكثر فاعلية فيها عن طريق الاجتهاد الفقهي في شؤونها، اجتهاداً يمارسه المختصون في النظر الفقهي، كما يمارسه عامة المسلمين في شؤون حياتهم اليومية فيما هو مجال لاجتهادهم، لتكون تلك الحياة مستهدية بمقاصد الشريعة.⁶⁴

- **القراءة الجديدة للنص الديني** "عرض ونقد"، طبع بدار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى كانت عام 2006م، والطبعة الثانية في 2008م، يشير النجار إلى أن في العصر الحديث نبتت في العالم الإسلامي فرقة من المؤلّوة للنص الديني تشبه من حيث المنهج الذي انتهجته في قراءة هذا النصّ تلك الفرق الباطنية مع اختلاف الدوافع والأسباب والمناهج، فإذا كانت الباطنية القديمة قد قام منهجها التأويلي على التحرّر من قيد النصّ ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل، والتحرّر من هذا القيد ابتغاء التوفيق بين ما يُفهم من ظاهر الألفاظ وما يقتضيه العقل المؤلّ، فإن المؤلّوة الحديثة للنصّ الديني يكاد يقوم منهجها في التأويل على ذات الأسس التي اعتمدها الباطنية القديمة، حتى ليمكن أن نسمّيها بالباطنية الجديدة.

وعليه يحاول هذا البحث أن يستجلي هذه الظاهرة الجديدة في قراءة النصّ الديني من حيث واقعها ومبادئها وأساليبها في التأويل، ثمّ يبيّن ما يراه من وجوه الخطأ في تلك المبادئ والأساليب، لينتهي إلى كشف تماثلها كما كشف تماثل المؤلّوة القديمة.⁶⁵

- **مراجعات في الفكر الإسلامي**: كتاب صادر عن دار الغرب الإسلامي بتونس سنة 2008م، وضح النجار المقصود بالمراجعات قائلاً: "ان المراجعات المقصودة في هذا المقام إنما هي مراجعات لاجتهادات المجتهدين، وأفكار المفكرين في أفهامهم للدين وتطبيقاتهم فيه وليست بحال مراجعات لما نزل به الوحي في ذاته، فذلك مُستعمل عن مراجعات الإنسان، وهو مستقرّ على مدى الزمان".⁶⁶

كما هو معلوم أن نصوص القرآن والسنة منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني، هذا الأخير، هو مجال من مجالات الدين المتصف بالظنية في المراد، والمتعلّق بالتزويل على الواقع هو مجال قد تختلف فيه الأفهام، كما قد تختلف فيه وجوه التزويل، وذلك بحسب الابتلاءات التي تأتي بها منقلبات الأوضاع، فربّ فهم لنصّ ظني ناسب عصباً سابقاً أصبح لا يناسب عصباً بعده، وبناء على ذلك فإن المراجعة لأفهام السابقين وتطبيقاتهم في بعض ما حكموا به وطبقوه أمر مشروع.⁶⁷

⁶⁴ المصدر السابق، ص 7-8.

⁶⁵ النجار، عبد المجيد. **القراءة الجديدة للنص الديني** "عرض ونقد"، الجمهورية العربية السورية: مركز الياة للتنمية الفكرية، ط1، 2006م، ص 11-12.

⁶⁶ النجار، **مراجعات في الفكر الإسلامي**، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م، ص 6.

⁶⁷ المصدر نفسه، ص 5-6.

- **فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا:** وهو من منشورات الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين 2009م. المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، سلسلة تحمل اسم "كتاب المجلس4"، يشتمل هذا الكتاب على جملة من البحوث التي أُجرت في مناسبات مختلفة، وتناولت موضوعات متعددة، ولكن ينتظمها جميعاً الهمّ المتعلق بالافتاء الحضاري الذي أصبح في تقدير النجار: "ضرورة للوجود الإسلامي بأوروبا ليكون وجوداً فاعلاً بإضافات من القيم الإسلامية، مسهماً في حلّ المشاكل التي تعترض المسلمين في الحفاظ على هويتهم في مناخ تنداعي فيه أسباب الغواية، والمشاكل التي تعترض عموم المجتمع الذي أصبح مجتمعاً للمسلمين بمقتضى وضع المواطنة الذي انتهت إليه حياتهم."⁶⁸

- **مشاريع هضوية في العصر الحديث:** صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة 1999م، بوصفه جزءاً ثالثاً ضمن مشروع الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، تحت عنوان مشاريع الإشهاد الحضاري، لم يكن الكتاب شاملاً في عرضه لحركات الإصلاح، وإنما كان عارضاً منها لنماذج ربما كانت هي الأبرز في هذا الشأن، والغاية أولاً وأخيراً إنما كانت تهيئة هذه الحركات عرضاً ونقداً لتتفع الاستفادة منها للأمة بصدده الآن من نزوع إلى هضبة حضارية تأخر موعدها، فلعلّ في عرض حركات الإصلاح ما فيه عبرة تُعين على التعجيل بالنهضة.⁶⁹

- **المعرفة في السياق الإسلامي** "تأملات في الفقه المعرفي1"، يرى النجار أنه لما اختلطت السبل بالعقل الإسلامي في سبل المعرفة عموماً والمعرفة الدينية خصوصاً، وقد ترتب عن ذلك أخلال نظرية تبعثها أخلال سلوكية، فإنه يتوجب أن يقع إحياء النظر في نظرية المعرفة من وجهة إسلامية، انطلاقاً "من النصوص المؤسسة قرآناً وسنة، وإثراءً ببحوث الإسلاميين القدامى في هذا الشأن تأصيلاً وتصويماً، وانتهاءً إلى توضيح هذه النظرية في ذاتها من خلال مصادرها وفي مقارنتها مقارنة إثراء بما توصل إليه الكسب الإنساني من تقدم كبير في هذا المضمار، تعميماً لما هو مشترك عقلي في شأن المعرفة وما هو خاصّ بالمعرفة الدينية، وفي هذا السياق نفتتح على بركة الله هذه السلسلة الموسومة بـ "تأملات في الفقه المعرفي" مقصوداً بالفقه في هذا السياق الأصول النظرية الفلسفية كما هو الشأن في سلسلة تأملات في الفقه السياسي وتأملات في الفقه الحضاري."⁷⁰

- **محطات تراثية في الفقه السياسي** "تأملات في الفقه السياسي1"، صدرت الطبعة الأولى بتونس سنة 2016م، بحكم صلة النجار بالشأن السياسي نشأ لديه التأمل في الشأن السياسي، ويمثل هذا الكتاب الحلقة الأولى من مشروع بعنوان: "تأملات في الفقه السياسي" في سلسلة متابعة تُسجل فيها التأملات بحسب

⁶⁸ النجار، عبد المجيد. فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا، باريس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2009م، ص6.

⁶⁹ النجار، عبد المجيد. مشاريع هضوية في العصر الحديث، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2016م، صص 3-4.

⁷⁰ النجار، عبد المجيد. المعرفة في السياق الإسلامي تأملات في الفقه المعرفي1، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1،

2016م، صص 4-5.

ترابط القضايا من جهة وبحسب تتابع الأحداث من جهة أخرى. ويشير النجار "بما أننا ننتمي إلى أمة متواصل تاريخها الثقافي منذ قرون، فإنّ ميراث السابقين كان له حضور فاعل في ثقافة اللاحقين فكراً وسلوكاً، وهو ما يدعو إلى أن تكون الحلقة الأولى من حلقات التأمل متعلقة بذلك الميراث شرحاً وتقويماً، وهو التأمل الذي سجل في هذه الحلقة الأولى من حلقات السلسلة بعنوان "محطّات تراثية في الفقه السياسي" تنلوها إن شاء الله حلقات آخر يكون فيها التأمل استشرافياً بعد هذا التأمل التراثي على قاعدة أن المستقبل لا يمكن أن يبنى إلا على الماضي."⁷¹

– **البلاغ الحضاري** "تأملات في الفقه الحضاري 2"، يتضمن الكتاب تسجيلاً لتأمّلات في شأن نهضة الأمة وانطلاقها في سبيل الاستئناف الحضاري، فرسالة الإسلام تحمل من القيم والمبادئ والمقاصد الحضارية ما فيه الخير للبشرية قاطبة في كلّ زمان ومكان، يشهد لها بذلك التحليل المنطقي لتلك القيم والمبادئ من حيث ذاتها وآثارها، وتشهد لها التجربة التاريخية المتمثلة في الحضارة الإسلامية المشهوددة، إنه بلاغ للمسلمين كي يعلموا أن أسباب نهضتهم الحضارية تكمن في ذات أنفسهم مما يحملون من مخزون قيمي لا يحتاج إلا إلى الاستنهاض والتفعيل، وهو بلاغ إلى الناس إسهاماً في البحث عن علاج لمشاكلهم من المخزون القيمي الإسلامي.⁷²

إلى جانب هذه الكتب المنشورة، فقد شارك النجار في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية العالمية، وحصل على جائزة مكتبة علي بن عبد الله آل ثاني الوقفية العالمية، كما نشر العديد من البحوث العلمية في مجالات محكمة.

تعكس مؤلفات النجار تكاملاً وتنوعاً في الموضوعات، كما تعبر أيضاً عن التحديات الكبرى التي لازمت حركة التاريخ في العالم الإسلامي، ومن أبرز ملامحها ذلك الوصل بين الموروث الكلامي والشرعي، وبين الإشكاليات الراهنة في واقع الأمة، وعن هذا الوصل ينتج التجديد والفكر الإسلامي التكاملي بين التاريخ والواقع، بين الكلامي والواقعي، وعليه فإن مؤلفاته تروم إحداث الصلح بين العقل والإيمان، والنظرية والممارسة، والحضارة والقيمة. بعدما تمّ التعريف بشخص النجار وتجرّبه الفكرية، يعرج البحث ليجيب عن مفهوم الحضارة في تصور النجار.

⁷¹ النجار، عبد المجيد. **محطّات تراثية في الفقه السياسي تأملات في الفقه السياسي 1**، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2016م، ص 3-4.

⁷² النجار، عبد المجيد. **البلاغ الحضاري تأملات في الفقه الحضاري 2**، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2016م، ص 3-4.

المبحث الثاني: مقاربات مفاهيمية لمصطلح التحضر: سياقات المفهوم والدلالة

أولاً: مفهوم التحضر عند النجار:

تقتضي الناحية المنهجية للدراسة الوقوف عند مفهوم التحضر، باعتباره مفهوماً مركزياً يؤسس لمرتكزات المشروع الحضاري الذي صاغ النجار معالمه لتتخرط الأمة الإسلامية في الفعل الحضاري المنشود. وعليه، يستهلّ النجار حديثه عن مفهوم التحضر بالتأكيد على أن: "التحضر من المفاهيم المركبة التي تختلف فيها التقادير. وثمة عنصران أساسيان يؤثران في تحديد مفهوم التحضر: المدلول اللغوي والاصطلاحي، والمقياس القيمي الذي يحكمه".⁷³

يفهم من هذا أن الاختلاف الحاصل بين المفكرين والدارسين حول مفهوم الحضارة راجع إلى طبيعة المفهوم في حد ذاته، والذي يتصف بالتعقيد والتشابك، ولعلّ هذا أحد دوافع النجار في تجاوز المفاهيم الأخرى التي تُستخدم كمقابل أو مرادف للفظ الحضارة - كالثقافة، والمدنية - حتى لا يقع ضحية لاستيراد المفاهيم وما تجلبه من ايديولوجيات، حيث اكتفى النجار في لفظة ذكية ليشير وليمح إلى جملة الالتباسات التي تعترى مفهوم الحضارة - الحاصلة عن ترجمة اللفظ ونقله إلى اللغة العربية⁷⁴ -، حتى لا تنصرف جهوده عن مسارها في عملية البناء المعرفي المنبثقة عن مرجعيته الإسلامية معرفياً ومنهجياً، وعليه يتوقف تحديد مفهوم التحضر حسب النجار على عاملين أساسيين هما: مدلول الحضارة لغة واصطلاحاً، إلى جانب المعيار القيمي الذي يحكمها من حيث مدى صلاحها أو فسادها.

1- مدلول الحضارة لغة واصطلاحاً:

1- أ- الحضارة في مدلولها اللغوي:

جاء في معجم لسان العرب "حضر: الحُضُور: نقيض المَغيبِ والغَيْبَةِ، حَضَرَ يَحْضُرُ حُضُوراً وحِضَارَةً، ... وأَحْضَرَ الشَّيْءَ وَأَحْضَرَهُ إِيَّاهُ، وكان ذلك بِحَضْرَةِ فلان... وبمَحْضَرٍ منه أي بِمَشْهَدٍ منه... والحَضْرُ: خلافُ البَدْوِ. والحاضِرُ: خلافُ البادي،... الحاضر: المقيم في المَدُنِ والقُرَى، والبادي: المقيم بالبادية، ... ويقال: فلان من أهل الحاضرة وفلان من أهل البادية، وفلان حَضْرِيٌّ وفلان بَدْوِيٌّ. والحِضَارَةُ: الإقامة في الحَضَرِ، ... والحَضْرُ والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ: خلافُ البادية، وهي المَدُنُ والقُرَى والرِّيفُ، سُمِّيَتْ بذلك لأن أهلها حَضَرُوا الأمصارَ ومساكنَ الديار التي يكون لهم بها قَرَارٌ".⁷⁵

⁷³ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص 20.

⁷⁴ عارف، نصر محمد. الحضارة - الثقافة - المدنية، 'دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم'، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1994م، ص41 وما بعدها.

⁷⁵ ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين بن مكرم. لسان العرب، المجلد الرابع، حرف باب الراء، لبنان- بيروت: دار صادر، ط1، 1955م، ص ص 196 - 197.

وغير بعيد عن هذا يذهب الفيروز آبادي في فصل الحاء، حَضَرَ، حُضُوراً وحَضَارَةً: ضِدُّ غَابَ، ... والحَضَارَةُ: الإِقَامَةُ فِي الحَضَرِ،... والحاضِرَةُ: خلاف البادية.⁷⁶

كما أورد الراغب الأصفهاني في معجمه، من أن الحَضَرُ: خِلافُ البَدْوِ، والحَضَارَةُ والحَضَارَةُ: السُّكُونُ بالحَضَرِ، كالبداوة والبداوة، ثم جُعِلَ ذلك اسماً لشهادة مكانٍ أو إنسانٍ أو غيره. قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ (البقرة: 180).⁷⁷

ما يمكن أن يُلاحظ على المدلول اللغوي لفظ الحضارة أنها تتفق على أن الحضارة ضد البداوة، كونها تحصل بفعل عامل التوطن والاستقرار، وتأتي في مقابل البداوة التي خاصيتها التنقل والتّرحال، لكنها لا تأخذ جميعاً بالمعنى الذي يحيل الحضارة إلى معنى الحضور في مقابل الغياب فهناك إغفال لهذا المعنى، وهو الأمر الذي تفتن إليه بعض المفكرين المعاصرين كما سيأتي بيانه لاحقاً.

هذا فيما يخص دلالة الحضارة في اللغة العربية، أما إذا عرّجنا إلى دلالة الحضارة في اللغات الأجنبية -ليس بقصد الخوض في سيرة المصطلح وتأصيل مفهومه في دلالاته الأصلية-،⁷⁸ وذلك بغرض الإشارة بشكل مركز للمصطلحات الواردة في اللغات الأجنبية والتي تُستخدم للتعبير عن لفظ الحضارة والتي تتقاطع معه.

الحضارة والثقافة في اللغة الفرنسية تأتي الحضارة مرادفة للثقافة في الغالب، يبقى أن مفهوم الحضارة أشمل فهي تحوي التكنولوجيا وجميع مظاهر الحياة الروحية، في حين تنحصر الثقافة في الجانب الروحي فقط، بالإضافة إلى أن الحضارة شأن اجتماعي أو جماعي، أما الثقافة فهي قضية جد شخصية لا تلبى دون عمل فردي. أما الألمان: فإنهم يميلون إلى المفارقة بين الحضارة والثقافة، فيعرفون الحضارة بأنها التقدم المادي والتكنولوجيا، والثقافة تحمل المكتسبات الروحية. أما في المجتمعات الأنجلوسكسونية فإنهم يهتمون بمفهوم الحضارة ويستعملونه استعمالاً مزدوجاً شأنه شأن الثقافة.⁷⁹

هذا التمايز في دلالة مفهوم الحضارة، بين اللغات الأجنبية فيما بينها، وكذا في اللغة العربية، يدل على مدى ارتباط المفاهيم بالمنظورات الحضارية والرؤى المعرفية التي تنتمي إليها. ولعلّ هذا ما يفسّر الاضطراب الواضح في التعامل مع المفهوم.

⁷⁶ الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموسُ الخيوطُ. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م، صص 376-377.

⁷⁷ الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن، مراجعة وتعليق: نجيب الماجدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2012م، ص 137.

⁷⁸ أنظر: عارف، محمد نصر. الحضارة - الثقافة - المدنية، مرجع سابق، ص 46 وما بعدها.

⁷⁹ Pau Foulque et Raymond Saint-jean. DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE, Paris.Pres0ses Universitaires De France.1962.p 95.

1-ب - الحضارة في مدلولها الاصطلاحي:

يشير النجار إلى أن المدلول الاصطلاحي للحضارة قد نشأ من معناها اللغوي، فتكون الحضارة بذلك هي ما ينجزه الإنسان من كسوب مادية ومعنوية في ظلّ حياة الاستقرار، وقد وقع اختياره للدلالة على المفهوم الاصطلاحي للحضارة على مفهومين رئيسيين من السياقين العربي والغربي على النحو التالي:

اختار النجار كنموذج لمدلول الحضارة في السياق العربي تعريف ابن خلدون (1336هـ- 1406م) الوارد في مقدمته من أن الحضارة هي حصيلة الحياة المستقرة، لأن البدو هم المقتضرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه، وأن الحضرة هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، وكان اجتماع البدو وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم بالقدر الذي يحفظ الحياة، ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحليين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعه البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضّر.⁸⁰ وفي موضع آخر ركّز ابن خلدون في تعريف الحضارة على ثمار الاستقرار بقوله: "والحضارة إنّما هي تَفَنُّنٌ في التَّرفِ وإحكام الصناعات المستعملة في وُجُوهِهِ ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله".⁸¹

أما في السياق الغربي فقد أورد لنا النجار تعريف الأمريكي ول ديورانت (Will iam james) Durant (1885- 1981م) للحضارة بأنها: "نظام اجتماعي يُعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطوع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها".⁸²

وقد لاحظ النجار أن تعريف ول ديورانت للحضارة يتقاطع مع التعريف الذي قدّمه ابن خلدون في ربطه بين الحياة المستقرة وما ينتج عنها من منجزات، ويبدو أن النجار يقرن بين الحياة المستقرة وما ينتج عنها من منجزات مادية ومعنوية، فيكون الاستقرار شرط لقيام الحضارة.⁸³

⁸⁰ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، ضبط وشرح وتقديم: حمد الاسكندراني، بيروت: دارلكتاب العربي، د ط، 2008م، ص 121- 123.

⁸¹ المرجع نفسه، ص 169.

⁸² ديورانت، ول وايريل. قصة الحضارة: نشأة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، تقديم: محي الدين صابر، المجلد الأول، بيروت: دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م، ص 3.

⁸³ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 21.

وما لفت انتباه النجار أن شرط الاستقرار قد بدأ يسقط من مفهوم الحضارة بوصفه شرط من شروط الحضارة، وذلك بعدما ترسّخ في الأذهان الاقتران بين مفهوم الحضارة والمنجزات المادية والمعنوية على غرار التعريف التالي: "هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء كان الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أو غير مقصود، وسواء كانت الثمرة مادية أو معنوية".⁸⁴

2- المقياس القيمي للتحضّر عند النجار:

يورد الباحثون في مجال الحضارة، أن لفظ الحضارة يستعمل لأداء معنيين مختلفين قلّما يقع التمييز بينهما. المعنى الأوّل فهو الوصفي، أما الثاني فهو المعنى القيمي للحضارة، لكن السؤال المطروح: ما هو مدار كل من المعنيين؟ وما المقياس الذي يحكم بالخيرية أو الفساد فيهما عند النجار؟

2- أ - المعنى الوصفي للحضارة:

يقصد بالمعنى الوصفي للحضارة: "مجموع الحياة التي يجيها شعب واحد أو شعوب عدّة، بما تضمّ من نظم في الحكم وسبل تحصيل المعاش وعلاقات اجتماعية، ومعرفة نظرية وعملية، وقواعد سلوكية وسواها من المقومات التي تتمثل بها تلك الحياة. وجوهر هذا المعنى هو الوحدة التي تسري في هذه المقومات جميعاً وتربطها بعضها ببعض".⁸⁵

ونتيجة لهذا المعنى قد يقع في الأذهان أن المقياس القيمي للتحضّر هو التقدّم المادي. لكن النجار يعتقد أن هذا المقياس ليس بصحيح، ومردّد ذلك إلى سطوة الحضارة الراهنة على النفوس بما بلغت من تطوّر مادي فتكوّن من الانبهار بما جعل بعض الناس يحضرون معنى التحضّر فيها، وسحب الأمر على الحضارات السابقة فأصبح الانجاز المادي عنواناً للتحضّر مطلقاً.⁸⁶

ومبرر ذلك أنه قد تتحقّق لحضارة ما منجزات مادية باهرة، ولكن لا يتحقّق فيها مع ذلك للناس أمن واطمئنان وأخوة وتعاون، بل قد تكون المنجزات المادية ميسرة للحياة من حيث مطالب المادة، ولكنها قد تكون مسببة في نفس الوقت للخوف والاضطراب النفسي والحضارة الغربية اليوم شاهد على ذلك. كما أن المنجزات المادية قد تكون ناتجة عن صنوف من الآلام وألوان القهر يعانيتها منجزوها من الناس في أنظمة من الظلم والاستبداد شأن الأهرامات التي تعدّ من المنجزات المادية العظيمة في الحضارة الفرعونية،

⁸⁴ مؤنس، حسين. الحضارة: دراسة في أصولها وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، بيروت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م، ص 13.

⁸⁵ زريق، قسطنطين. في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1981، ص14.

⁸⁶ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص23.

والحال أنّها شُيّدت على أكتاف العبيد المضطّهدين الذين سُحق منهم الآلاف تحت الأحجار وسيّط الجلادين في سبيل إشباع أبهة الفراعنة.⁸⁷

2-ب- المعنى القيمي للحضارة:

لما كان المعنى الوصفي للحضارة مقترناً بالمنجز المادّي، فإن الدارسون يرجحون الغلبة للمعنى القيمي للحضارة دون تنكر للمعنى الوصفي، ويذكر قسطنطين زريق أن المعنى القيمي للحضارة: "هو الأغلب، إنه المعنى التقييمي الذي به نتوجّه إلى القيم التي تتضمنها الحضارات وتتميّز بها، أو نقارن ونقابل حضارة وأخرى، أو نحكم على الدور الذي تمر به إحدى الحضارات، بهذا المعنى نقول عن حضارة ما أنّها في تقدم أو انحطاط أو في ازدهار أو ذبول، أو نقدر حضارة الإغريق مثلاً فنذكر أنّها فاقت حضارة الهند أو تدنت عنها، إما في مجموعها أو في بعض خصائصها وميزاتها."⁸⁸

ويبدو أنّ النجار بدوره لا يميّز ولا يفصل بين المعنيين، لكن بالنظر إلى المعايير التي رصدها المعنى القيمي فإن التحضّر الحقيقي عند النجار يتحدّد بمدى ما يتحقق للناس من الأمن والاطمئنان والتآخي والتعاون، فأبما تحضّر تحققت فيه تلك المعاني فهو تحضّر حقيقي وأبما تحضّر جلب معه الخوف والعداوة ليس بتحضّر على الحقيقة.⁸⁹

ويشير النجار إلى أنّ هذا المفهوم القيمي للحضارة، قد بدأ يستقر عند نقاد الحضارة الغربية من أهلها أنفسهم أمثال ألبرت اشفيتسر (1875-1965م)، "فالحضارة في تصوّره العام تعني التقدم الروحي والمادّي للأفراد والجماهير على السواء"⁹⁰، كما أنّ هذا المعنى يؤكده أيضاً أرنولد توينبي في إطار وصفه لتاريخ الصدام بين الأرض الأم والإنسان، مؤكداً على أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يقيم في مجال آخر وهو المجال الروحي قائلاً: "لكن بيت الإنسان الآخر، العالم الروحي، هو أيضاً جزء أساسي من الماهية الكلية، وهو يختلف عن المحيط الحيوي في أنّه غير مادّي وغير محدود، وفي حياته هذه في العالم الروحي يجد الإنسان أنّ رسالته هي أنّ لا يبحث عن سيادة مادّية لبيئته غير البشرية بل لسيادة روحية على نفسه."⁹¹ وقال في قيمة هذا البعد: "فإذا فقد الكائن البشري روحه، فإنه يفقد إنسانيته، ذلك بأن جوهر الكيان البشري هو إدراك لوجود روحي خلف المظاهر الطبيعية."⁹²

⁸⁷ المصدر السابق، ص 24.

⁸⁸ زريق، قسطنطين. في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 15.

⁸⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 24.

⁹⁰ اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط 2، 1980، ص 5-6.

⁹¹ توينبي، أرنولد. تاريخ البشرية، الجزء 1، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط 2، 1983م، ص 35.

⁹² المرجع نفسه، ص 36.

وعلى هذا الأساس فإن "للحضارة تاريخاً طويلاً، بدايته استخدام الإنسان البدائي أوّل أداة وأبسطها، لتغيير حياته الطبيعية، واستبداله بما حياة إنسانية: حياة يخرج بها من خضوعه التام للطبيعة، ويفرض عليها شيئاً من تصوراته وإرادته... ولكن الاقتصار على ذلك ليس الحقيقة كلها، فوفاً لذلك إرادة التغيير... والإرادة لا تعمل جزافاً، فهي تتضمن التفكير والتأمل، وهما يستهديان ببعض الثوابت وهذه الثوابت هي القيم التي لا بد منها في التفكير والعمل والإبداع."⁹³

وبناء عليه يكون "معيار التحضّر أمران: جملة الأدوات والأجهزة التي أبدعها الإنسان، والثوابت الفكرية والأخلاقية والفنية التي لجأ إليها في توجيه إرادة تأنيس العالم الطبيعي، وتغييره لمصلحته، وهذا ما نطلق عليه: التقنيات والقيم. وقد وضعنا التقنيات أولاً لأنها أوضح أثراً في الحضارة من الناحية الواقعية، لكن مقامها الحقيقي بعد القيم لأن هذه جوهر إرادة التغيير، وهي بالتالي أسبق من الناحية المنطقية."⁹⁴

وفي الإجمال فإن هذا المعنى يتفق مع التصوّر الإسلامي الذي يتكامل فيه المعيار المادّي والمعياري المعنوي، بدوره فهو لا يخرج عن الطرح العام، هذا الرأي يؤكده فتحي حسن ملكاوي، في كتابه "منظومة القيم العليا" قائلا: "ومن المهمّ أن نؤكد في هذا المقام أنّ دلالات الحضارة أو العمران الحضاري في رؤية العالم الإسلامية التي تتّصف بالتكامل والانسجام لا بد أن تجمع بين البعد المعنوي الذي يُعنى بالمبادئ الفكرية، والنظم الإدارية، والعلاقات الاجتماعية، والقيم الأخلاقية، من جهة والبعد المادّي الذي يُعنى بالتقدّم العلمي، والتطوّر التقني، والعمران المدني، من جهة أخرى. وأن مقياس الحضارة في الرؤية الإسلامية لا يقتصر على الجهة الأولى دون الثانية."⁹⁵

هذه الآراء تؤكّد أن مفهوم الحضارة لا يقتصر على العمران المادّي للعالم، إنّما يتصافر مع العمران المعنوي حتى تتحقق الماهية الحقيقية للإنسان.

3 - طبيعة التحضّر وخصائصه عند النجار:

3-أ- مفهوم الحضارة في الإسلام:

السياقات السابقة لتفسير الحضارة، تعدّ شاهداً أمثل على الالتباس الذي يكتنف مفهوم الحضارة، لهذا اتجه البحث إلى استقصاء دلالة المعنى في القرآن، فقد لاحظ نصر محمد عارف أن جميع معاجم اللغة على الرغم من أنّها تشير إلى استخدام 'حضر'. بمعنى 'شهد' أي الحضور كنفيس للمغيب، والحضارة بمعنى الشهادة، وكأنه هو أصل استخدام المفهوم، أو قرين لفظ حضر، فإن جميع من رجع إلى الأصل اللغوي للفظ بَحَثَ عن الحضارة بمعنى سكنى الحضرة أو عكس البداوة، وعليه فانطلاقاً من الجذر اللغوي 'حضر'

⁹³ شيخ الأرض، تيسير. إرادة الحضارة، دمشق: دار الفاضل، 1991م، ص 23-24.

⁹⁴ المرجع نفسه، ص 24.

⁹⁵ ملكاوي، فتحي حسن. منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

ط 1، 2013م، ص 154.

بمعنى شهد من الحضور الذي هو نقيض المغيب، بحث عن الدلالات القرآنية لهذا المفهوم، فوجد أن حضر في القرآن الكريم تعني شهد، ولعلّ هذا المعنى يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ (البقرة: 180)، وقوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ (النساء: 8)، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: 185)، وجميع هذه الدلالات تؤدّي معنى الشهادة أو الحضور.⁹⁶

ويورد نصر محمد عارف أن هناك أربعة دلالات تتحد لتؤدّي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي وهذه المعاني أو الدلالات لا يمكن تجزئتها وإلا فقدت معناها، وتمثّل هذه المعاني في:

- 1- الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله، والاعتراف بتفرد سبحانه بالألوهية والربوبية، وهي محور العقيدة الإسلامية، وعليها يتحدّد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه.
- 2- الشهادة بمعنى قول الحقّ وسلوك طريق العدل، أو الإظهار والتبيين، أو الإخبار المقرون بالعلم، أو الملاحظة والمراقبة وتعدّد مدخلاً من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة.
- 3- الشهادة بمعنى التضحية والفداء وتقديم النفس في سبيل الله حفاظاً على العقيدة ودفاعاً عن تحرير الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده.

4- الشهادة كوظيفة للأمة: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143)، كما ينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة.⁹⁷

فالشهادة بهذا المفهوم تعني أن الأمة متميزة وقوية وعادلة وتحمي حقوق الآخرين في الاختيار والتخلص من عبادة العباد، وبالتالي وجود نموذج إنساني يمجّد قيم التوحيد والربوبية، وبالتالي فإن دور الإنسان هو تحقيق شرط الخلافة في عمارة الكون وفق المنهج الإلهي، وبالتالي يتحقق حضور الإسلام في الكون.⁹⁸ وتجدر الإشارة إلى أن الوجود هو غير الحضور.⁹⁹

وتبعاً لهذه المعاني الأربعة، فإن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذج إنساني يستبطن قيم التوحيد والربوبية، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحداية خالق هذا الكون وواضع نواميسه وسننه والمتحكم في تسييره، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعميره، كذلك إقامة علاقة مع بني الإنسان في كل مكان على ظهر الأرض أساسها الأخوة والألفة وحب الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة.¹⁰⁰

⁹⁶ عارف، نصر محمد. الحضارة - الثقافة - المدنية، مرجع سابق، ص 57.

⁹⁷ المرجع نفسه، ص 58.

⁹⁸ خليل، عماد الدين. والربيع، فايز. الوسيط في الحضارة الإسلامية، عمان: دار ومكتبة الحامد، ط 1، 2004م، ص 77.

⁹⁹ أنظر: الميلاد، زكي. المسألة الحضارية - كيف نبشرك مستقبلنا في عالم متغير؟، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 2، 2008م، ص 115 وما بعدها.

¹⁰⁰ عارف، نصر محمد، الحضارة - الثقافة - المدنية، مرجع سابق، ص 59.

يبدو أن معنى التحضر عند النجار متأثر إلى حد كبير بالمعنى اللغوي الوارد في معاجم اللغة العربية فيأخذ بشرط الاستقرار ولا يغفل معنى الحضور الذي يحقق للأمة شهودها وذلك في مقابل الغياب، كما استقى هذا المعنى من نصوص القرآن الكريم، وهو ما سيوضحه البحث لاحقاً.

3-ب- مفهوم التحضر عند النجار:

يمكن استجلاء التعريف الإجرائي الذي يعتمده النجار في التأسيس لمفهوم التحضر من خلال المفهوم التالي: "إن التحضر هو وضع من أوضاع الاجتماع الإنساني ذو مواصفات خاصة في علاقة أفراد المجتمع بالأرض التي يعيشون عليها، وعلاقة هؤلاء الأفراد ببعضهم، بحيث تثمر هذه العلاقات كلها نمطاً من الحياة تنمو فيه المكتسبات المادية والمعنوية متلوثة بألوان مختلفة من حضارة إلى أخرى".¹⁰¹

بناء على هذا التعريف يمكن تحديد طبيعة التحضر وإبراز خصائصه الأساسية فيما يلي:

- التحضر خاصية يتميز بها الاجتماع الإنساني، و يتطلب عامل الاستقرار، وهذا ما يؤكد قوله: "وكما يعيش الناس وضعاً من التحضر فإنهم قد يعيشون أيضاً أوضاعاً أخرى لا تحضر فيها، بل هي قائمة على التشتت في العلاقة بين الأفراد، وفي العلاقة بينهم وبين الأرض، فلا يكون استقرار يفضي إلى كسب مادية ومعنوية، إنما هي بداوة وترحال وتوحش يحافظ فيها الناس على الحد الأدنى الذي يحفظ الحياة".¹⁰² وبهذا ينتفي المترع الفردي من التحضر.

- إلى جانب خاصية الاجتماع الإنساني وعامل الاستقرار، يضيف النجار خاصية الاكتساب، وهذا ما يؤكد قوله: "ليس التحضر وضعاً مجبولاً في فطرة الإنسان، فيكون حصوله في الواقع على سبيل اللزوم الذي تحتمه الفطرة، وإنما هو وضع كسبي يستحدثه الإنسان بإرادته الحرة وفق عوامل ذاتية وموضوعية تفضي إليه".¹⁰³

- كما أشار النجار إلى أبرز العوامل المؤثرة في نشوئه وهو عامل الفكرة وبخاصة الفكرة الدينية، التي تصبغ عملية التحضر وتصوغها وتزيدها خصوصية وهو المعنى الذي نجده في وصف النجار للتحضر بأنه يمثل الطور الراقي من حركة الإنسان وهو مفهوم مشرب معنى العبادة لله، إذ هو وجه من وجوه إنجاز الخلافة، والخلافة في جوهرها قائمة على العبادة لله، كما بينه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:56) فالتحضر بهذا المعنى مسيرة إنسانية نحو الله تعالى يقاس بمقياس الكفاءة والأمانة في أداء مهمة

¹⁰¹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص19.

¹⁰² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

¹⁰³ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضر، مجلة التجديد، العدد الأول، السنة الأولى: يناير 1997م/ رمضان 1417هـ، ص

الخلافة بحسب أوامر المستخلف وتوصياته ولا توجد حضارة أخرى تشارك الحضارة الإسلامية في هذا المعنى.¹⁰⁴

يفهم من هذا أن مفهوم التحضّر عند النجار له خصوصيته المستمدة من عامل الفكرة الدينية التي يتقوم بها وهو عبادة وفيه يرتبط عالم الغيب بالتوجه إلى الله بالعبادة في إطار أداء مهمّة الخلافة، وعالم الشهادة والمتمثّل في علاقة الأفراد ببعضهم وبعلاقتهم بالكون أو البيئة.

ثانياً: مقارنة مفهومية بين فقه التحضّر وفلسفة التحضّر:

1- مفهوم فقه التحضّر:

يُراد بفقه التحضّر أمران اثنان:

- الأمر الأول:

ويتعلّق بمجموع الأحكام الشرعية والفقهية لحركة التحضّر، أو للقيام بالمهمّة الحضارية المنوطة بوظيفة الإنسان في الكون والحياة. أي أنّ التحضّر باعتباره فعلاً إنسانياً وفق مضمون محدد وآليات معينة، تتعلق به أحكام مبنوثة في الفقه الإسلامي، على غرار فقه العبادات، وفقه الأسرة، وفقه الأرض، وفقه الإرادة، وفقه الأقليات وغير ذلك. ومن هنا يمكن القول بأن فقه التحضّر يشمل حيزاً نظرياً ومعرفياً جامعاً لمفردات الأداء الحضاري ومشتملاته في ضوء نصوص الدين الإسلامي وأحكامه الفقهية التفصيلية بالخصوص. وتفصيل مقولة فقه التحضّر عند الفقهاء يعرف بمقولة المعاملات ويعرف بمقولة الآداب والأخلاق والمعارف، ويعرف بمسائل تعامل المسلمين مع الآخر، وما يترتب على ذلك من التحوار والاندماج والإفادة من منجزاته وتجاربه، ومسائل الأقليات، ومسائل النهوض والإبداع والفعل التاريخي والحياتي بوجه عام.

ويشكل هذا الفقه أحد المطالب الملحة في الحاضر سواء على المستوى المعرفي والجامعي الذي يهدف إلى تعميق التخصص وتنوع المعرفة كمّاً ونوعاً، أو على المستوى التاريخي والحضاري المبني على الرؤية المعرفية الواعدة والمهادفة إلى تحقيق الوعي بالذات والآخر، ورسم مسار من الاتفاق والتعايش والتسامح والثقافة، وفق أرضية معرفية وحضارية مشتركة محددة المعالم والضوابط والآليات.¹⁰⁵

- الأمر الثاني:

ويتعلّق بالمعرفة الدقيقة والواعية بالعمل الحضاري الذي يقوم به الإنسان المستأنم على رسالة الاستخلاف في الأرض وإعمارها وإنارتها وتزيينها. ويتقرّر المراد بفقه التحضّر من جهتين:

¹⁰⁴ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق ص 52.

¹⁰⁵ الخادمي، نور الدين مختار. أبحاث في مقاصد الشريعة: دراسة مقاصدية لبعض قضايا الاجتهاد والتجديد والمعاصرة والفكر والحضارة والثقافة والمنطق والأصول والفروع، لبنان: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ط1، 2008م، ص 121-122.

2- فلسفة الحضارة: سياق المفهوم

2-أ- تعريف فلسفة الحضارة:

من الواضح أن مصطلح فلسفة الحضارة يتكون من كلمتين: فلسفة وحضارة، والمتفق عليه أنه لا يوجد تعريف جامع مانع للفلسفة يشمل التيارات والمذاهب والنظريات قديمها وحديثها، لذلك سيتبنى البحث المفهوم العام للفلسفة والذي يشير إلى أن الفلسفة في حقيقتها ليست سوى مجموع الأفكار والآراء والنظرية ذات الطابع التأملّي الجرد التي تدور حولها المسائل الكبرى التي تواجه العقل الإنساني. أما الحضارة -فقد سبق الوقوف عند دلالتها المختلفة- وهي تعدّ واحدة من المسائل الكبرى في هذا العصر، ولربما في كل عصر، كونها البؤرة المركزية التي تنضوي تحتها مختلف القضايا التي تواجه الإنسان، سواء في استيعابه لواقعه الحاضر، أو في وعيه لماضيه ودروسه، أو في استشراف مستقبله. وعلى وجه العموم يمكن النظر إلى الحضارة بوصفها مجموعة الإبداعات الفكرية والفنية والتقنية التي يقوم بها قادة الفكر في المجتمع.¹¹⁰

وتبعاً لذلك حدّد إبراهيم محمد تركي الحقل المعرفي الذي تتناوله فلسفة الحضارة بقوله: "فلسفة الحضارة ليست سوى البحث في تعريف الحضارة، وأسباب نشأة الحضارات، وهل هناك حضارة إنسانية واحدة تتخذ مظاهر مختلفة أم أن هناك حضارات متعددة لكل منها شخصيته المستقلة. كما يتضمن البحث في فلسفة الحضارة الحديث عن عوامل تكوين الحضارات، والمقومات الأساسية التي لا بد من توافرها لكي تقوم الحضارة وتزدهر...، كما يتضمن البحث في فلسفة الحضارة الإشارة إلى القضايا الأساسية المطروحة في الوقت الراهن، مثل حوار الحضارات وصدام الحضارات ونهاية التاريخ والعولمة وما إلى ذلك."¹¹¹

كما عرفّ علي عبود المحمداوي مصطلح فلسفة الحضارة في دلالاته المفهومية على أنه: "دراسة الحضارات من ناحية أسباب وجودها وظهورها ومن ثمة عوامل قيامها وديمومتها وأهم أسباب وعوامل الانهيار الذي قد يلحق بها، كل ذلك من وجهة نظر فلسفية تهدف إلى البحث في معناها ونشوتها وانحيارها، والتنظير لما يمكن أن تكون عليه في المستقبل (التنبؤ) وبذلك فهو دراسة ليس لمدى العمران أو الأثر المادي كما أنه لا ينحصر بالفنون والمعارف والإنجازات...، إنما فلسفة الحضارة ستختص بالكل الذي يضم العاملين بالإضافة إلى مستوى الهوية الأكبر الذي يجمع المجتمعات التي تعلن انتماءها لعنوان الحضارة المعينة كالحضارة الإسلامية والحضارة الغربية والصينية وهكذا."¹¹² فلسفة الحضارة حقل معرفي يهتم بالبحث في حيثيات الحضارة من وجهة فلسفية، ويشمل مفهومها، وأسباب قيامها، وعوامل انهيارها،

¹¹⁰ تركي، إبراهيم محمد. في فلسفة الحضارة: قضايا ومناقشات، جمهورية مصر العربية: دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، ط1، 2007م، ص19.

¹¹¹ المرجع نفسه، ص ص19-20.

¹¹² المحمداوي، علي عبود. فلسفة الحضارة الزمن والإنسان، ضمن كتاب: فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، الجزائر-لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية-ناشرون، ط1، 2012م، ص ص590-591.

وسبل استمرارها، بالتنظير لما يجب أن تكون عليه في المستقبل. فتستنتج القانون العام الذي يحكم مسار الحضارة.

2-ب- في السياق التاريخي لمصطلح فلسفة الحضارة:

لقد تطورت الدراسات التاريخية نتيجة انحسار الأنظمة الدكتاتورية وحكم الفرد وبرزوغ الأنظمة الديمقراطية وانعكاسها على الدراسات التاريخية من التأريخ السياسي والعسكري إلى التأريخ للحضارات أو بالأحرى الشعوب ممثلة في علمائها، وأدبائها، وفنانيها، وفلاسفتها، ومفكرها، وكان رائد هذا التحول هو فولتير (1694هـ-1778م).¹¹³

فالنقلة الأولى في الكتابة التاريخية كانت من التأريخ السياسي إلى التأريخ الحضاري، وما تأريخ الحضارة إلا سجل لإنجازات الإنسان في التاريخ متضمناً أوجه النشاط في مختلف المجالات من زراعة وصناعة وتجارة، من فكر وفن وعلم، من مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية. على أن فلسفة الحضارة تختلف عن تأريخ الحضارة اختلاف الفلسفة عن التاريخ، فإذا كان تأريخ الحضارة مجرد وصف وتقرير، كما يتعلق بالتفاصيل والجزئيات، فإن فلسفة الحضارة تحليل وتفسير، وهي تنحو نحو التعميم والكليات، فضلاً عن المقارنة بين الحضارات.¹¹⁴

كما تختلف فلسفة الحضارة عن فلسفة التاريخ فإذا كانت فلسفة الحضارة تستخلص الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة. أي أن فلسفة الحضارة تنتقل من وقائع تاريخية جزئية لتصل إلى أحكام عامة كلية، فمنهجها منهج استقرائي، أما في فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يحتزل العلة الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة عادة يفسّر في ضوءها التاريخ العالمي.¹¹⁵

كما أن تفسير التاريخ إنما يكون وفق فكرة أو نظرية مسبقة تُفسر في ضوءها وقائعه، ففيها انتقال من الحكم الكلي إلى الوقائع الجزئية على خلاف فلسفة الحضارة، إنما تتعلق بالمستقبل ولا تقف بأحداث التاريخ عند اللحظة الحاضرة.¹¹⁶

وعليه تكون مهمة فلسفة الحضارة أن تتسع دراسة التاريخ لما هو أهم من أخبار المعارك وسير الملوك وحوادث البلاط، وأن يتتبع سير العقل البشري ممثلاً في شتى مظاهر النشاط الإنساني.¹¹⁷

إذ تتحدّد فلسفة الحضارة الإسلامية عند النجار على النحو التالي:

¹¹³ صبحي، أحمد محمود وجعفر، صفاء عبد السلام. في فلسفة الحضارة (اليونانية-الإسلامية-الغربية)، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1999م، ص8.

¹¹⁴ المرجع نفسه، ص10.

¹¹⁵ المرجع نفسه، ص14.

¹¹⁶ المرجع نفسه، ص15-16.

¹¹⁷ صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص123.

فلسفة الحضارة الإسلامية = فقه التحضّر الإسلامي + عوامل التحضّر الإسلامي + مشاريع الإشهاد الحضاري

يؤكد النجار بأنه: "على قدر الالتزام بتلك الفلسفة يكون التحضّر متصفاً بالصفة الإسلامية وعلى قدر الإحلال بما يخرج عن تلك الصفة فينحرف عن وجهته التي يوجّه فيها."¹¹⁸ مما سبق يتبين أن العلاقة بين فلسفة الحضارة وفقه التحضّر عند النجار، هي علاقة تداخل تتجلى من خلال اندراج الجزء تحت الكل، ففقه التحضّر بوصفه المنطق الداخلي الذي يحكم الحضارة، فهو يمثل الجزء الذي يشكّل حجر الزاوية ضمن المشروع الفكري الذي تضمنته فلسفة الحضارة عند النجار. وهذه الفلسفة الحضارية هي مدار الفصول التالية من هذه الدراسة.

المبحث الثالث: نماذج تفسيرية من فلسفة الحضارة:

لقد حظي تفسير الحضارة من حيث المآتي، ومسار التطور، والمصير، بقسطٍ وافرٍ من الدراسات، أفرز ذلك العديد من المقاربات التي تدخل في نطاق فلسفة الحضارة، غير أن البحث سيقتصر على بعض النماذج التفسيرية تحديداً دون غيرها، وذلك تماشياً مع ما اعتمده منها النجار في إطار صياغة مشروعه في التحضّر الإسلامي.

أولاً: نماذج تفسيرية للحضارة من السياق الغربي:

2- تفسيرية اشفيتسر للحضارة: والأساس الأخلاقي للحضارة

2-أ- تعريف الحضارة عند ألبرت اشفيتسر:

عرّف اشفيتسر الحضارة في غير موقع من ذلك قوله: "ونستطيع أولاً أن نعرّف الحضارة بصورة عامة فنقول: إن الحضارة هي التقدّم الروحي والمادّي للأفراد والجماهير على السواء."¹¹⁹ كما عرفها بقوله: "إنها جماع كل تقدّم حققه الناس وكل فرد في كل مجال من مجالات العمل ومن كل وجهة نظر، من حيث كون هذا التقدّم يساعد الكمال الروحي للأفراد، فهذا الأخير هو التقدّم كل التقدّم."¹²⁰ يبدو أن اشفيتسر لا يفصل في الحضارة بين جانبيها الروحي والمادي، لكنه يرجح بوضوح كفة الأسبقية والأولوية للكمال الروحي على التقدّم المادّي، بل ويعتبره هو عين التقدّم. ثمّ يتساءل اشفيتسر عن مقومات الحضارة، فيجيب بقوله: "أول مقوماتها أنّها تقلل من الأعباء المفروضة على الأفراد والجماهير والناشئة عن الكفاح في الوجود. وإيجاد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الإمكان مطلب يطلب لنفسه من ناحية، ومن ناحية أخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحياً

¹¹⁸ المصدر السابق، ص 7.

¹¹⁹ اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1980م، ص 34.

¹²⁰ المرجع نفسه، ص 113.

وأخلاقياً، وهو الغاية القصوى من الحضارة. والكفاح في الوجود مزدوج فيجب أن يؤكد الإنسان نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة، وكذلك بين إخوانه في الإنسانية وضدهم. وتخفيف الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية، وجعله يخدم الأهداف المطلوبة بكل دقة ممكنة.¹²¹

وبذلك تكون الحضارة عند اشفيتسر مزدوجة الطبيعة: فهي تحقّق نفسها في سيادة العقل أولاً على قوى الطبيعة، والمتمثّل في تحقيق التقدّم المادّي والسيطرة على الطبيعة، وثانياً تحقّق نفسها من خلال سيادة العقل على نوازع الناس فلا يستخدم بعضهم ضد البعض الآخر.

وفي تصوره أن التقدّم الحقيقي في الحضارة هو النوع الثاني الذي يحقق فيه الإنسان سيطرته على نوازعه. على الرغم من أن كلاً من التقدّمين يُمكن عدّه روحياً، حيث نستطيع أن نعدّ سيادة العقل على القوى الطبيعية تقدماً مادياً لأننا فيه نسيطر على الأمور المادية ونستغلها لصالح الإنسان. أما سيادة العقل على النوازع الإنسانية فهي عمل روحي. بمعنى آخر، عمل الروح في الروح، أي عمل قسم من قوّة التفكير في قسم آخر منها.

أما المقصود بسيادة العقل على النوازع الإنسانية، هو أن الأفراد والجمهير على السواء يجعلون إرادتهم موجهة للخير المادي والروحي للكل، أعني أن تكون أفعالهم أخلاقية، فالتقدم الأخلاقي جوهر الحضارة حقاً وليس له غير معنى واحد. أما التقدم المادّي فهو أقل جوهرية، ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيء في تطور الحضارة. ويدرك اشفيتسر جيداً أن هذا التصور الأخلاقي للحضارة أنه سيبدو غريباً عند بعض الناس بوصفه عقلياً وعفى عليه الزمان.¹²²

2-ب- دافع قيام الحضارة عند اشفيتسر:

تتحدّد مقومات الحضارة عند اشفيتسر بضرورة توفّر نظرية في الكون، أو نظرة إلى العالم، كما يصرح اشفيتسر بأن من أعظم الواجبات الملقاة على الروح هو إيجاد نظرة إلى العالم، ويقصد بالنظرة إلى العالم: "مضمون أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه، أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الذي يعيشون فيه، وعن مكانة الإنسانية والأفراد ومصيرها. ما معنى المجتمع الذي أعيش فيه، وما معنى ذاتي أنا نفسي في هذا العالم؟ وماذا نريد أن نفعل في العالم، وماذا نؤمل أن نحصل عليه منه؟ ما هو واجبنا تجاهه؟".¹²³

أما عن شروط أو بالأحرى مرتكزات هذه النظرة فإن اشفيتسر يؤكد أنها يجب أن تكون متفائلة وأخلاقية، وهو ما يعبر عنه في قوله: "والنظرية في الكون تكون متفائلة إذا كانت تفضل الوجود على اللاوجود وتؤكد الحياة بوصفها شيئاً له قيمة في ذاته. ومن هذا الموقف من الكون والحياة ينشأ الدافع إلى

¹²¹ المرجع السابق، ص 34-35.

¹²² المرجع نفسه، ص 35-36.

¹²³ المرجع نفسه، ص 67.

رفع الوجود إلى أعلى مستويات القيمة بالقدر الذي يكون لنا تأثير في تحقيق ذلك. ومن هنا ينشأ النشاط الموجه إلى إصلاح أحوال الفرد الحية، وأحوال المجتمع والدولة والإنسانية، ومنه تنبثق أعمال الحضارة الخارجية وسيطرة الروح على قوى الطبيعة والتنظيم الاجتماعي.¹²⁴

هذا ويعتقد اشفيتسر أن النظرية الكونية المتفائلة الأخلاقية تتعاون مع الأخلاق على إنتاج الحضارة. ولن تستطيع واحدة منهما بمفردها أن تؤدي الدور. فالتفاؤل يهب الثقة بأن عملية تطور العالم لها هدف روحي حقيقي، وبأن تحسين العلاقات العامة للعالم والمجتمع يهيئ الكمال الروحي الأخلاقي للفرد. والجانب الأخلاقي يسهم في إيجاد القدرة على تنمية الاستعداد العقلي الضروري للتأثير في العالم وفي المجتمع وإحداث التعاون بين كل أعمالنا لكفالة الكمال الروحي والأخلاقي للفرد، مما هو الغاية النهائية للحضارة.¹²⁵

2-ج- أسباب الانحلال الحضارة في منظور اشفيتسر:

يصرح اشفيتسر بأن الحضارة شأنها شأن أية عملية نمو، لا بد أن تبلغ نهايتها بعد مرور فترة معينة من الزمن، فليس لدينا ما نعمله غير أن نسلّم بأن أسباب هذا الانحلال هي أسباب طبيعية تماماً، وعلينا أن نفعل ما في وسعنا للإفادة من ظاهرة شيخوختها الأليمة، التي تشهد بأن الحضارة تفقد تدريجياً طابعها الأخلاقي.¹²⁶

حدّد اشفيتسر الانحلال الحضاري بطريقة عملية من خلال قوله: "ولنبداً فنقرر ثمة حقيقة أولية واضحة للعيان، والخاصية المروعة في حضارتنا هي أن تقدمها المادي أكبر بكثير جداً من تقدمها الروحي، لقد اختل توازنها... لكن حماسنا للتقدم في المعرفة وأسباب القوة التي بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصوراً ناقصاً مُعيباً، فإننا نغالي في تقدير إنجازاتها المادية، ولا نقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حقّ قدره. ولكن الحقائق بدأت تدعونا إلى التفكير إنها تقول بلسان حاد أن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح هي أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها".¹²⁷

أما أسباب الانحلال، حينما تكون الحضارة بسبيل الانحلال فإن ثمة نفس السلسلة من العلل لكنها تفعل فعلها بطريقة سلبية. فيصاب البناء بالتلف أو يتداعى لأن العنصر المتفائل أو الأخلاقي أو كليهما معاً قد انهارا انهاراً الأساس الواهي. ومهما بحثنا فلن نجد أسباباً أخرى تفسّر ما يقع من تغيرات. فكلُّ الأفكار

¹²⁴ المرجع السابق، ص 77.

¹²⁵ المرجع نفسه، ص 78.

¹²⁶ المرجع نفسه، ص 54.

¹²⁷ المرجع نفسه، ص 107.

والمعتقدات التي من هذا النوع تنشأ من الدافع الأخلاقي. فإن كانت هاتان الدعامتان (التفاؤل والأخلاق) متينتين فليس ثمة ما نخشاه.¹²⁸

"ولهذا فإن مستقبل الحضارة يتوقف على ما إذا كان يمكن الفكر أن يصل إلى نظرية في الكون لها ارتباط أكثر أهمية وأشدُّ وثوقاً بالتفاؤل والدوافع الأخلاقية مما كان للنظريات السابقة".¹²⁹

ويؤكد اشفيتسر أنه: "إذا نجحنا في تقرير نظرة كونية فيها يؤكد العالم والحياة على نحو مقنع، فإننا سنستطيع الهيمنة على انحلال الحضارة المتواصل وبلوغ حضارة حية حقة من جديد. وإلا قُدّر علينا أن نشهد إخفاق كل محاولة لوقف الانحلال ولن نسلك السبيل القويم إلا إذا أصبح من الحقائق المسلم بها عامة أن تجديد الحضارة لا يمكن أن يتم إلا بتجديد نظرنا للحياة وإلا إذا قام سعي جديد لإيجاد نظرة كونية".¹³⁰

يبدو بجلاء موقف اشفيتسر الأخلاقي من الحضارة سواء ن حيث تعريفها، أو في تحديد مقوماتها، أو من حيث قيامها وعوامل سقوطها، فأهل الحضارة الغربية قد تنبهوا إلى أهمية الجانب الروحي في بناء الحضارة، هذا الأخير كفيل بتلافي الانحلال.

3- تفسيرية اشبنجلر: (1880-1963م)

3-أ- مفهوم الحضارة عند اشبنجلر:

يتحدّد مفهوم الحضارة عند اشبنجلر بقوله: "إن الحضارات هي تراكيب عضوية، وان التاريخ هو مجموع سيرتها الشخصية. ونحن نقول من وجهة نظر مورفولوجية بان التاريخ الضخم للحضارة الصينية أو الكلاسيكية، يُعادل التاريخ القزم للفرد الإنسان، أو تاريخ الحيوان، أو تاريخ شجرة أو زهرة. وقولي هذا ليس بزعم أو فرضية بالنسبة إلى الرؤيا الفاستية، إنما هو بالنسبة لما ذكرت اختبار وخبرة".¹³¹

كما يذكر: "إنني أميز فكرة حضارة ما، بوصفها المجموع النهائي لإمكاناتها الباطنية، من ظاهرها الحساسة أو مظهرها على صورة التاريخ، كواقعة مكتملة منجزة. وهي علاقة النفس بالجسد الحي، علاقته بتعبيره في عالم النور المدرك لأعيننا. إن هذا التاريخ لحضارة ما هو إلا التحقق المطرد للممكن فيها، وإكمال التحقق وإنجازه يعادل تماماً النهاية، والخاتمة".¹³²

وبهذا المعنى: "فالتاريخ إذاً مكوّن من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشابه الكائن العضوي تمام التشابه، فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء،

¹²⁸ المرجع السابق، ص 79.

¹²⁹ اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، مرجع سابق، الصفحة نفسها 79.

¹³⁰ المرجع نفسه، ص 115.

¹³¹ اشبنجلر، أسوالد. تدهور الحضارة الغربية، ج 1، ترجمة: أحمد الشيباني، لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، ص 213.

¹³² المرجع نفسه، ص 214.

والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات. فإذا كان سياق الحياة واحداً بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد تسير عليه. فإذا استطعنا تعينه بالنسبة إلى واحدة استطعنا أن تعينه بالنسبة إلى بقية الحضارات، وصار من الميسر لنا حينئذ أن نعرف الأدوار التي ستمر بها أية حضارة... كما يكون من الميسر أيضاً أن نتنبأ بما سيجري للحضارة الموجودة الآن على الأرض".¹³³

يفهم من هذا أن التاريخ عند اشبنجلر يتكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وأن كل حضارة منها تشبه الكائن الحي العضوي تمام الشبه، فيكون تاريخ كل حضارة مهما كانت أصالتها وعراقتها، كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجر، وما التاريخ إلا ترجمة لحياة هذه الحضارات.

3-ب- الحضارة عن اشبنجلر منحى النشوء والنمو والفناء:

أرجع اشبنجلر السبب الرئيس في نشأة الحضارة إلى سبب ميتافيزيقي والمتمثل في روح كبيرة، بحيث لا يمكن أن نقف عند اللحظة الزمنية التي تولد فيها تلك الروح في مجتمع ما، إذ يقول اشبنجلر: "إن الحضارة تولد في اللحظة التي توقظ فيها نفس عظيمة الروحانية الأولية (proto spirituality) للإنسانية الأبدية الطفولة، وتعزل نفسها، لتصبح شكلاً مما لا شكل له، وشيئاً محدوداً فانياً مما هو خالد وغير محدود، فتزدهر في تربة رقعة من الأرض محددة لها ومعرفة بما تعريفاً تاماً، حيث تبقى ملتصقة برقعة الأرض هذه شأنها في ذلك شأن النبات، ثم تموت عندما تحقق هذه النفس (التي أيقظتها- المترجم) كامل إمكاناتها في أشكال شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية. (Proto-Soul)"¹³⁴

وقال في شأن نُمُوها: "لكن وجودها الحي وأعني به سياق الحقبات العظمى التي تعرّف وتعرض مراحل الاكتمال، هو صراع شجي بغية صيانة فكرتها (Idea) من قوى الفوضى التي تمهمم خارجها وتدمم داخلها دوغماً وعي، وليس الفنان وحده هو الذي يصارع ويجاهد ضد ما هو مادي وضد اختناق الفكرة في داخله، فلكل حضارة علاقة رمزية عميقة في رمزيتها حتى تكاد تبلغ الصوفية، بالامتداد والفراغ، الذي فيه وبواسطته تناضل كي تحقق ذاتها".¹³⁵

أما في شأن مصيرها فيقول: "عندما تبلغ هذا الهدف (تحقيق ذاتها) وتكتمل الفكرة وكامل محتوى إمكاناتها الباطنية وتنجز وتصبح واقعية في ظاهرها) آنذاك تتصلب فجأة وتفسد وتتسمم وتجمد دماؤها وتخور قواها فتسمى مدنية...، وتغدو حالها كغابة عملاقة مهترئة تشرئب أغصانها النخرة البالية بأعناقها نحو السماء لمئات أو آلاف من سنين".¹³⁶ بهذا المعنى يكون للحضارة دورة تمرّ بها، تبدأ ميلادها بروح

¹³³ بدوي، عبد الرحمن. اشبنجلر، الكويت ولبنان: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1982م، ص101.

¹³⁴ اشبنجلر، أسوالد. تدهور الحضارة الغربية، المرجع السابق، ص217.

¹³⁵ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

¹³⁶ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كبيرة تضح بالإمكانات التي تدفع بها إلى الوجود الخارجي، وتفنى وتموت تلك الحضارة وتفنى عندما تستنفذ الروح كامل قدراتها وإمكاناتها.

3-ج- الدورة الحضارية عند اشبنجلر:

استقى اشبنجلر تصوّر الدورة الحضارية انطلاقاً من طبيعة الحضارة، إذ يقول: "ان كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها، التي يمر بها الفرد الإنسان، فلكل حضارة طفولتها وشبابها ورجولتها وشيخوختها".¹³⁷ وهكذا: "لما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي إبان تطوره. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، أو إن شئت فمثّل أدوار الحضارة بأدوار السنة، وقل حينئذ إن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها. ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص، أو ما لأدوار حياة الإنسان المناظرة لها من خصائص ومميزات".¹³⁸

وبناء على هذا التشابه المنعقد بين الحضارة والكائن الحي أو بينها وبين فصول السنة، يمكن القول أن الحضارة عند اشبنجلر تمر بأربع مراحل قبل موتها، وهي:

أولاً: ربيع الحضارة: وفيها تستيقظ روح تدفع بحضارة ما إلى التاريخ. ويمثّل الدين مصدر هذه الروح، أو ما شابهه من تعاليم روحية أو أخلاقية.

ثانياً: صيف الحضارة: فيه يبدأ تشكّل الفلسفة والعلوم التي تأخذ من هذا الدين الروح الحضارية، وتُشكّل المفاهيم المجردة حول ظواهر الوجود والنفس والإنسان والأخلاق والكون.

ثالثاً: خريف الحضارة: يصبح الدين ميتافيزيقياً قابلاً للدراسة كبقية الظواهر المعرفية، ويفقد السيطرة نهائياً على الأفراد ويبدأ عصر الإيمان بالعلم.

رابعاً: شتاء الحضارة: تكون الروح التي تأسست عليها حضارة من الحضارات قد استفرغت حمولتها على شكل دولّ وعلوم وفنون ومعارف، وتمثّل هذه المرحلة طور المدينة التي تكون إيداناً ببداية نهاية الحضارة.¹³⁹

وبهذا التشبيه والتماثل بين الكيان الحضاري والكائنات الحية، يكون الفناء الحضاري عند اشبنجلر حتمية وليس اختياراً، وفيه تنتفي إرادة الأفراد وقدراتهم على الكسب. وقد تعرض تفسيره للعديد من الانتقادات.¹⁴⁰

¹³⁷ المرجع السابق، ص 218.

¹³⁸ بدوي، عبد الرحمن. اشبنجلر، مرجع سابق، ص 103-104.

¹³⁹ مهور باشة، عبد الحليم. فلسفة التاريخ مدخل للنماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1،

2016م، ص 142-143.

¹⁴⁰ أنظر: صبحي، أحمد محمود. في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 258.

4- تفسيرية تويني للحضارة:

1- انبعاث الحضارة:

يفسّر تويني نشوء الحضارات أو كما يسميها الحضارات المنقطعة من خلال نظرية التحدي والاستجابة.¹⁴¹ إذ تظهر الحضارات نتيجة استجابة لتحديّ صادر أما عن البيئة المادية، وإما عن الوسط البشري، أو عن كليهما، في ظل زعامة أقبليات مبدعة.¹⁴²

2- أقسام التحديات عند تويني:

يقسم تويني التحديات إلى قسمين:

تحديات طبيعية: مثل المناخ، والجغرافيا، والموارد الطبيعية، والموقع الجغرافي وغيرها. والتحديات الطبيعية قد تكون أرضاً صعبة، وزلازل وبراكين وفيضانات، وما شابه ذلك، فالأرض الصعبة تكون دافعاً إلى أن يطور الإنسان قدراته، وأن يشقّ الطرق والقنوات، ويبتكر وسائل المواصلات، وكذلك الأرض البكر الجديدة تدعو الإنسان إلى تطوير قدراته لاستغلالها.

وتحديات بشرية: مثل عدد السكان وأنواعهم وثقافة المجتمعات وطبيعتها. وهناك أيضاً دوافع النكبات، كأن تحدث مأسّ كبيرة في المجتمع، سواءً كانت هذه النكبات بيئية أم من صنع الإنسان، ففي الحالتين يواجه مجتمع ما تحديات كبيرة جداً ولا بد من أن يطور قدراته للتغلب عليها.¹⁴³

3- أنواع التحديات عند تويني:

تنقسم التحديات من حيث مستوياتها إلى ثلاث أقسام رئيسية:

- 3-أ- تحدّ قاس: أكبر من قدرة المجتمع، ولا يستطيع الإنسان أن يقوم بتطوير آليات للتغلب عليه.
- 3-ب- تحدّ ضعيف: غير مستفزّ للإنسان ليطور ذاته، وبالتالي يظلّ الإنسان على حاله من غير تقدّم.
- 3-ج- تحدّ خلاق: وهو الذي يستفزّ طاقات الإنسان، فيكون فيه الإنسان قادرٌ على تطوير آليات للتغلب عليه، وكلّما استجابت الأمة بتنمية قدراتها لمواجهة تحدّ ما، زادت طاقتها. وبذلك يكون المجتمع النامي والمتقدم حضارياً وليد سلسلة التحديات والاستجابات الناجحة.¹⁴⁴

¹⁴¹ تويني، أرنولد. مختصر دراسة التاريخ، ج1، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، 2011م، ص115.

¹⁴² شبل، فؤاد محمد. دراسة للتاريخ لأرنولد تويني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دس، ص9.

¹⁴³ سلطان، جاسم. الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ (أداة فلسفية للتاريخ)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015م، ص47.

¹⁴⁴ المرجع نفسه، ص40.

وفي هذا الصدد يذكر توينبي: "أن أشد التحديات استثارة، ما هو في درجة متوسطة بين إفراط في الشدة ونقصان فيها، لأن قصور التحدي قد يعجز تماماً عن استثارة الطرف المتحدّي، وعلى العكس يحطم إفراط التحدي روح الطرف المتحدّي." ¹⁴⁵ فلكي يكون التحدي إيجابياً ومستنقراً للقوى والطاقات يجب أن يكون التحدي في الوسط الذهبي فلا يكون قوياً جداً فيعجز عن رده، ولا ضعيفاً جداً فيتم فلا يؤبه له. هذا ويرى توينبي أن الذي يقود التحدي هم الأفراد المبدعين والقادة والملمهين والفئة ذات الرؤية والتصور -والتي تطرح رؤية للمستقبل وحراكاً لمواجهة التحديات- هم المعوّل عليهم في عملية المواجهة. فإذا انقادت إليهم الأغلبية قادوا هذه المجتمعات إلى التغلب على ما يواجهها من عقبات. ¹⁴⁶

3- انهيار الحضارات عند توينبي:

وقد أجمل توينبي طبيعة الانهيار الحضاري في ثلاث نقاط:

الأولى: إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة وتحوّل هذه الأقلية -بعد إخفاقها- إلى أقلية مسيطرة.

الثانية: رد الأغلبية على تحكّم الأقلية بسحبها ولاءها والعدول عن محاسنها.

الثالثة: ضياع وحدة المجتمع الاجتماعية. ¹⁴⁷

يدفع التحدي المعتدل إلى استجابة ناجحة يتحقق من خلالها نشوء المجتمعات الحضارية. لكن يبدو أن توينبي أكثر تفاؤلاً من اشبنجلر حول مصير الحضارة الغربية ¹⁴⁸، إذ يقول بإمكانية تجاوز الحضارة الغربية لحالة الانهيار.

1- تفسيرية ول ديورانت:

1-أ - عوامل قيام الحضارة عند ول ديورانت:

يعدّ ول ديورانت من أبرز المؤرخين الذين اهتموا بقضية قيام وسقوط الحضارات في مؤلفه الضخم: "قصة الحضارة"، حيث يرى أن الحضارة مشروطة بطائفة من عوامل هي التي تستحث خطاها أو تعوق مسراها، وتحدّد عوامل التحضرّ عنده في أربعة عوامل اثنان منها إلى الطبيعة وهما: العوامل الجيولوجية والعوامل الجغرافية، وعلى الرغم من أن العوامل الطبيعية لا تخلق المدنية خلقاً، إلا أنها تستطيع أن تبتسم في وجهها وتمهيئ سبيل ازدهارها. واثنان منها يعودان إلى الإنسان وهما: العوامل الاقتصادية والعوامل النفسية وفي نظره أن العامل الاقتصادي على درجة كبيرة من الأهمية، وفيه تتكامل أنشطته المختلفة، وأول صورة تبدّت فيها الثقافة هي الزراعة، ثم تعمل الصناعة على مضاعفة وسائل الراحة والترف والفراغ، وفي المدينة

¹⁴⁵ توينبي، أرنولد. مختصر دراسة التاريخ، ج1، مرجع سابق، ص313.

¹⁴⁶ سلطان، جاسم. الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ (أداة فلسفية للتاريخ)، المرجع السابق، ص50.

¹⁴⁷ شبل، فؤاد محمد. دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي، مرجع سابق، ص22.

¹⁴⁸ مهورباشة، عبد الحليم. فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، مرجع سابق، ص156-157.

يتلاقى التجار، ويتبادلون السلع والأفكار، وعن طريق التجارة تتلاقح العقول، ويرهف الذكاء، وتستثار فيه قوته على الخلق والإبداع.

ويعرج ول ديورانت على العامل الجنسي مفنداً زعم النظرية العرقية، مؤكداً: وليست تتوقف المدنية على جنس دون جنس، فقد تظهر في هذه القارة دون الأخرى أو تلك، وقد تنشأ عن هذا اللون من البشرية أو ذاك، فليس هو الجنس العظيم الذي يصنع المدنية بل المدنية العظيمة هي التي تخلق الشعب، لأن الظروف الجغرافية والاقتصادية تخلق ثقافته والثقافة تخلق النمط الذي يصاغ عليه. ويسترسل ديورانت مؤكداً على أن العوامل المادية والبيولوجية ما هي إلا شروط لازمة لنشأة المدنية، لكن تلك العوامل نفسها لا تكون مدنية ولا تنشئها من عدم.¹⁴⁹

وبناء عليه يكون دور الجنس أو العرق تمهيدي أكثر مما هو إبداعي، وليس الجنس بهذا المعنى هو صانع الحضارة، ولكن الحضارة هي صانعة الشعوب، وهي عملية تقوم على التعاون، أسهمت فيها جميع الشعوب تقريباً، فهي تراث الجميع.¹⁵⁰

كما ينادي ديورانت بضرورة العوامل النفسية الدقيقة، وحددها بوجوب أن يسود الناس نظام سياسي يوفر الأمن ويحفظ النظام، كما ينبغي أن تتوفر وحدة لغوية لتكون بين الناس وسيلة لتبادل الأفكار، أيضاً قانون خلقي يربط بينهم عن طريق الكنيسة أو الأسرة أو المدرسة أو غيرها، حتى تكون هناك في لعبة الحياة قاعدة يرهاها اللاعبون ويعترف بها حتى الخارجون عليها، وبهذا يطرّد سلوك الناس بعض الشيء وينتظم، ويتخذ له هدفاً وحافزاً. وربما كان من الضروري أن يكون بين الناس بعض الاتفاق في العقائد الرئيسية وبعض الإيمان بما هو كائن وراء الطبيعة أو بما هو بمثابة المثل الأعلى المنشود، لأن ذلك يرفع الأخلاق من مرحلة توازن فيها بين نفع العمل وضرره إلى مرحلة الإخلاص للعمل ذاته. وهو كذلك يجعل حياتنا أشرف وأخصب على الرغم من قصر أمدنا قبل أن يخطفها الموت.

وأخيراً لا بد من عامل التربية لكي تنتقل الثقافة على مرّ الأجيال، فلا بد من توريث الناشئة تراث القبيلة وروحها، فيرثون نفعها ومعارفها وأخلاقها وتقاليدها وعلومها وفنونها، سواء كان التوريث عن طريق التقليد أو التعليم أو التلقين، وسواء في ذلك أن يكون المرّبي هو الأب أو الأم أو المعلم أو القسيس، لأن هذا التراث إن هو إلا الأداة الأساسية التي تحوّل هؤلاء النشء من مرحلة الحيوان إلى مرحلة الإنسان.¹⁵¹

¹⁴⁹ ديورانت، ول. قصة الحضارة، المجلد 1، مرجع سابق، ص 3-6.

¹⁵⁰ ديورانت، ول وإريل. **The lessons of history**، ترجمة: علي شلش، جمهورية مصر العربية: دار سعادة الصباح، ط1، 1993م، ص 18.

¹⁵¹ ديورانت، ول. قصة الحضارة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 7.

يتكامل في الحضارة عند ديورانت العامل الطبيعي مع العامل الإنساني وبخاصة عامل التربية فيها الذي يسهم إلى حد كبير في استمرار القيم الثقافية عبر الأجيال، وبذلك يكون للاكتساب والتعلم عن طريق التربية دور هام في ارتقاء الإنسان في سلم الإنسانية والابتعاد عن الحيوانية.

1-ب- أسباب انحلال الحضارات عند ول ديورانت:

يقرّ ول ديورانت بأن: "الحضارة ليست كائناً أبدياً. فهي تولد وتتطور ثم تتحلل وتموت".¹⁵² وعليه فالحضارة مآلها الموت والفناء. ويتوقف مصير الحضارة عند ديورانت بمدى استمرار عوامل قيامها. إذ يؤكد بأنه لو انعدمت عوامل الحضارة سابقة الذكر - بل ربما لو انعدم واحد منها - لجاز للمدينة أن يتقوّض أساسها، فعلى صعيد العوامل الخارجية الطبيعية قد يحدث انقلاب جيولوجي خطير، أو تعيّر مناخيّ شديد، أو وباء يقلت من الناس زمامه، أو زوال الخصوبة من الأرض، أو فساد الزراعة بسبب طغيان الحواضر على الريف، بحيث ينتهي الأمر إلى اعتماد الناس في أقواتهم على ما يرد إليهم متقطعاً من بلاد أخرى، أو استنفاد الموارد الطبيعية في الوقود أو المواد الخام أو تعيّر في طرق التجارة يبعد أمة من الأمم عن الطريق الرئيسية لتجارة العالم.

أما على المستوى الإنساني فقد ترجع أسباب انهيار الحضارة إلى انحلال عقلي أو خلقي ينشأ عن الحياة في الحواضر. بما فيها من منهكات ومثيرات واتصالات، أو ينشأ عن تهمد القواعد التقليدية التي كان النظام الاجتماعي يقوم على أساسها ثم العجز عن إحلال غيرها مكانها أو انهيار قوة الأصلاب بسبب اضطراب الحياة الجنسية أو بسبب ما يسود الناس من ازدياد الكفاح، أو ضعف الزعامة بسبب عقم يصيب الأكتفاء وبسبب القلة النسبية في أفراد الأسرات التي كان في مقدورها أن تورث الخلف تراث الجماعة الفكري كاملاً، أو تركّز للثروة تركّزاً مخزناً ينتهي بالناس إلى حرب الطبقات والثورات الهدامة والإفلاس المالي، هذه في نظره بعض الوسائل التي قد تؤدي إلى فناء المدينة، إذ المدينة ليست شيئاً مجبولاً بل هي شيء لا بد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً، فإذا ما حدث اضطراب خطير في عواملها الاقتصادية أو في طرائق انتقالها من جيل إلى آخر فقد يكون عاملاً على فئائها.¹⁵³

كما يؤكد ول ديورانت أنه إذا كان التعليم يعني انتقال الحضارة وإذاعتها فنحن نتقدم بغير شك. والحضارة لا تورث وإنما يجب تعلمها واكتسابها من جديد على يد كل جيل. وإذا توقّف الانتقال قرناً من الزمان ماتت الحضارة وصرنا همجاً مرة أخرى.¹⁵⁴ إذن يتوقف انتشار الحضارة واستمرارها على قدر كبير من أهميته على التربية والتعليم. والذي يقتضي توفر عنصر الإرادة والإيمان بقوة الهدف.

¹⁵² ديورانت، ول وإريل. *The lessons of history*، مرجع سابق، ص 25.

¹⁵³ المرجع نفسه، ص 7 - 8.

¹⁵⁴ المرجع نفسه، ص 191.

ثانيا: تفسير الحضارة في السياق العربي الإسلامي:

1- تفسيرية ابن خلدون:

يعتبر ابن خلدون من أقدم المفكرين المنظرين القائلين بنظرية التعاقب الدوري للحضارات، قبل أن يقول بها غيره من أعلام الفكر الأوربي الحديث.¹⁵⁵ وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون يميز بين نوعين من العمران البدوي والحضري، حيث يقول: "البدو هم المقتضرون على الضروريّ في أحوالهم...، وأن الحضرة المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروريّ أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية البدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة وهكذا شأن القبائل المتبدية... وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة".¹⁵⁶ هذا الانتقال من البادية إلى الحضارة دفع بابن خلدون للوقوف على مراحل وأطوار الحضارة.

1-أ- المراحل العمرية للحضارة عند ابن خلدون:

يعتقد ابن خلدون أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص، وأن عمر الدولة في الغالب ثلاثة أجيال فيها يكون نموها وتطورها، وهرمها وتخلفها على النحو التالي:

-الجيل الأوّل: وهو جيل البداوة، لم يزالوا على خلق البداوة وحشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشترار في المجد فلا تزال بذلك سؤرة العصبية محفوظة فيهم، فحدّهم مرهفٌ وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون.

-الجيل الثاني: وهو جيل الحضارة، وفيه تحوّل حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك بالمجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقيين عن السعي فيه ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقيين عن السعي فيه ومن عزّ الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع.

-الجيل الثالث: وهو جيل التدهور والانحطاط، وفيه ينسوّن عهد البداوة والحشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنّفوه من النعيم وغضارة العيش فيصبرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم.¹⁵⁷ وعليه فالحضارة تمر بثلاث مراحل عمرية رئيسية ميلاد، ونمو وتطور، ثم يلقها الفناء.

¹⁵⁵ تشيكو، آمنة. مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989م، ص36.

¹⁵⁶ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص123.

¹⁵⁷ المرجع نفسه، ص167-168.

1-ب- أطوار الحضارة عند بن خلدون:

قسّم ابن خلدون أطوار الدولة انطلاقاً من اختلاف أحوالها وخلق أهلها إلى خمس أطوار، حيث قال: "علم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار. وهي: ¹⁵⁸

- **الطور الأول:** وصف بن خلدون هذا الطور بأنه: "طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة. في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تنزل بعد بحالها. ¹⁵⁹

- **الطور الثاني:** طور الاستبداد على القوم والانفراد بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة منيعاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع لجدع أنوف عصبية وعشيرته فهو يُدفعهم عن الأمر ويصدّهم عن موارده، حتى يقر الأمر في نصابه ويُفرد أهل بيته بما يبني من مجده.

- **الطور الثالث:** طور الفراغ والدعة، يتجه فيه صاحب الدولة إلى: "تحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت،... هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدارر أرزاقهم وإنصافهم في أعطيائهم،... وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضعون الطرق لمن بعدهم.

- **الطور الرابع:** وهو طور القنوع والمسالمة، يكون صاحب الدولة قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك، وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

- **الطور الخامس:** طور الإسراف والتبذير، يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطائته، مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنونوا عليه ويتخاذلون عن نصرته مُضَيِّعاً من جنده بما أنفق من أعطيائهم في شهواته وحجَب عنهم وجه مباشرته وتفقدته، فيكون مخرباً لما كان سلفه بينون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه براء إلى أن تنقرض". ¹⁶⁰

¹⁵⁸ المرجع السابق، ص 171.

¹⁵⁹ المرجع نفسه، ص ص 171 - 172.

¹⁶⁰ المرجع نفسه، ص ص 172 - 173.

1-ج -عوامل قيام الحضارة وسقوطها عند ابن خلدون:

بحث ابن خلدون في عوامل قيام الحضارة، وعوامل ضعفها وانهارها، وقد أرجعها إلى عاملين رئيسيين وهما: العصبية والترف، ذكر ابن خلدون في شأن ما تكون به العصبية من : "أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك."¹⁶¹

الدور الرئيس للعصبية يتمثل في الاستيلاء على الملك، ويستدرك ابن خلدون باعتبار أن العصبية منبوذة في التراث الإسلامي، بقوله أن كل عصبية تسعى للملك لا بد أن تغلفها دعوة دينية، لأن الدين له أثر كبير في نفسية الإنسان العربي، فيؤدي الدين إلى اجتماع العرب فيقضي على التنافس بينهم على الرئاسة، كما يسهل انقيادهم وبذلك يحققون الملك ويننون الدول. وفي الوقت الذي تعمل فيه العصبية على نشأة الدولة من خلال التغلب على بقية العصبية الأخرى، فإنها تكون عاملاً لسقوطها، فعندما تهرم الدولة تخفت قوة العصبية لدى أفراد الملك بسبب الترف وعوائده.¹⁶²

ويؤكد ابن خلدون ذلك بقوله: "وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء. فضلاً عن الملك فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب، وإذا انقرضت العصبية قصرّ القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم. فقد تبين أن الترف من عوائق الملك والله يؤتي ملكه من يشاء."¹⁶³

وهكذا حينما تتوارى الدولة، ويفسد عمرانها ويضمحل مجتمعا، تقوم في مكانها دولة جديدة أتت بها عصبية قوية قادمة من البداوة التي تستهوي أهلها الحضارة، فهي غاية لهم يسعون إلى تحقيقها، وبعد أن يصل هؤلاء لهذه الغاية -وهي الحضارة- عقب تأسيس دولتهم ويتمتعون بترفها ونعيمها، تنقلب الحضارة عليهم، فتسبب في سقوط دولتهم وانتهاء عمرانها ومجتمعها. وهكذا تمضي حركة التاريخ في دورة تعاقبية تنطلق من العصبية:

عصبية (بداوة) ← دولة (حضارة) ← استبداد ← وتدهور(ترف) ← عصبية
دولة ← تدهور...¹⁶⁴

¹⁶¹ المرجع السابق، ص 129.

¹⁶² مهورباشة، عبد الحليم. فلسفة التاريخ مدخل للنماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، مرجع سابق، ص 72-74.

¹⁶³ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 140.

¹⁶⁴ النجار، جميل موسى. علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون، العراق: دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2013م،

ص 127.

2- تفسيرية مالك بن نبي للحضارة:

2-أ- مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي:

يعتقد مالك بن نبي أن مفهوم الحضارة يجب أن يتحدّد من وجهة نظر وظيفيّة، وهي تتحدّد عنده بـ: "مجموع الشروط الأخلاقية والمادّية التي تتيحُ لمجتمع معين أن يقدّم 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. فالمدرسة، والمعمل، والمستشفى، ونظام شبكة المواصلات، والأمن في جميع صورته عبر سائر تراب القطر، واحترام شخصية الفرد، تمثّل جميعها أشكالاً مختلفة للمساعدة التي: يريد، ويقدر المجتمع المتحضّر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه."¹⁶⁵

وقد صوّر مالك بن نبي محاولات العالم الإسلامي في التخلّص من التخلف، بالمريض الذي يجهل موطن دائه ومدّة علاجه، فدخل صيدلية الحضارة الغربية طالباً الشفاء مقتصرّاً على علاج الأعراض البادية، غير أن مالك بن نبي يعتقد أن هذا العلاج مستحيل لأنه يعتقد: "إن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن: الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتماً أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها."¹⁶⁶

وعليه فالحضارة حركة بناء وليست عملاً تكديسياً، هذا ما يؤكده أحد الباحثين بقوله: "إن الحضارة هي نتاج حركة ابناء المجتمع بتوازن معنوي- مادي إلى أهداف محددة تحقق ممارسة الدور لهذا المجتمع في تاريخ البشرية، ولكن تكون عملية التحضّر كمن يجرت البحر إذا فهم بعض الناس، أن الحضارة هي استيراد أشياء الأمم الأخرى، أو استعارة فكرها ومنتجاتها، إن في هذا الفهم للحضارة، بذرة موت الطموح الحضاري للشعوب".¹⁶⁷

2-ب- تركيبة عناصر الحضارة عند مالك بن نبي:

لما كانت الحضارة عند مالك بن نبي حركة بناء، فإنه يتوجب أن تتجه إرادة العالم الإسلامي إلى إنجاز مهمة تركيب الحضارة في زمن معين، وفي هذا المسلك يتقرر أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية التالية: ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت.

كما يعتقد أن هذه الصيغة صادقة بالنسبة لأي ناتج حضاري، وتشير هذه الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تتحلل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت. ولكي نقيم

¹⁶⁵ بن نبي، مالك. آفاق جزائرية: للحضارة - للثقافة - للمفهومية، ترجمة: الطيب الشريف، الجزائر: مكتبة النهضة الجزائرية، دس، ص 46-47.

¹⁶⁶ بن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بإشراف: ندوة مالك بن نبي، سورية: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ط4، 1987م، ص 47.

¹⁶⁷ السحمراني، أسعد. مالك بن نبي: مُفكراً إصلاحياً، بيروت: دار النفائس، ط2، 1986م، ص 146-147.

بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها. ومع ذلك فإن هذه الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضاً هاماً هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائياً حيثما توفرت هذه العناصر الثلاثة؟¹⁶⁸ هذا التساؤل تجيبنا عنه عناصر الحضارة.

العنصر الأول: مشكلة الإنسان: يتم حلها بتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ.

العنصر الثاني: مشكلة التراب: وتحل بمعرفة شروط استغلاله في العملية الاجتماعية.¹⁶⁹

العنصر الثالث: مشكلة الوقت: يتم حل مشكلة الوقت من خلال بث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد.¹⁷⁰

العنصر الرابع: الفكرة الدينية: يقول مالك بن نبي: "ومن المعلوم أنه حينما يتدئ السير إلى الحضارة، لا يكون الزاد بطبيعة الحال من العلماء والعلوم، ولا من الإنتاج الصناعي أو الفنون، تلك الإشارات التي تشير إلى درجة ما من الرقي، بل إن الزاد هو (المبدأ) الذي يكون أساساً لهذه المنتجات جميعاً."¹⁷¹، وهذا المبدأ هو ما يطلق عليه مركّب الحضارة، أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، وهو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ.¹⁷²

2-ج- فاعلية المعامل الديني في الدورة الحضارية عند مالك بن نبي:

صاغ مالك بن نبي ثلاثة مراحل للحضارة وتمثل في:

مرحلة سيادة الروح وترويض الغرائز:

في هذه المرحلة يكون الفرد في الحالة التي يطلق عليها بعض المؤرخين المسلمين كلمة: الفطرة أي مع جميع غرائزه كما وهبته إياها الطبيعة، غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه لعملية تكييف تمثل ما يعرف في علم النفس الفرويدي بالكبت. وليس من شأن هذه العملية القضاء على الغرائز، ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، فالحيوية الحيوانية المتمثلة في الغرائز، لم تلغ، لكنها خضعت لقواعد نظام معين. وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في ذاته، ويخضع

¹⁶⁸ بن نبي، مالك. شروط النهضة، مرجع سابق، ص 49-50.

¹⁶⁹ لحرش، موسى. إستراتيجية استئناف البناء الحضاري للعالم الإسلامي في فكر مالك بن نبي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية المطبعة

الجهوية بقسنطينة، 2006م، ص 97.

¹⁷⁰ أنظر: بن نبي، مالك. شروط النهضة، مرجع سابق، ص 145 وما بعدها.

¹⁷¹ المرجع نفسه، ص 55.

¹⁷² المرجع نفسه، ص 50.

وجوده كله للمقتضيات الروحية التي أوجدتها الفكرة الدينية، فيمارس حياته الجديدة طبقاً لقانون الروح.¹⁷³

مرحلة منعطف العقل:

وتمثل أوج الحضارة، وفيها تزدهر العلوم والفنون لاتساع نشاط العقل، غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز. وهنا يمكن أن نلاحظ انخفاضاً في مستوى أخلاق المجتمع، ونقصاً في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية. وحينئذ تشرع الغرائز المكبوحه الجماح بيد الفكرة الدينية سعيها إلى الانطلاق والتحرر وتستعيد طبيعتها غلبتها على الفرد وعلى المجتمع شيئاً فشيئاً.¹⁷⁴

مرحلة انفلات الغريزة:

وهي تمثل مرحلة الانهيار والأفول، وفيها تتحرر الغرائز تماماً. إنه طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً. وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع منحل، يكون قد دخل نهائياً في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة في الحضارة.¹⁷⁵

يجمل مالك بن نبي الدورة الحضارية في قوله: "دورة الحضارة إذن تتم على هذا المنوال، إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين،...، كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحه الجماح."¹⁷⁶

تبرز هذه النماذج التفسيرية للحضارة، أن الحضارات تخضع في نشوتها وفنائها لقوانين وسنن ثابتة وذلك في السياقين الغربي والعربي على حدّ سواء، وهذه العوامل متعددة ومتنوعة وتختلف من حضارة إلى أخرى. فقد تعود هذه العوامل إلى عوامل طبيعية وجغرافية، أو إلى قوى ميتافيزيقية مفارقة كروح أو دين، وقد تعود إلى عوامل إنسانية كتأثير العوامل الأخلاقية أو النفسية، تنفجر كطاقة إبداعية عند الأقلية، أو ردود فعل متكيفة مع طبيعة التحدي الذي يحدتها، أو تحت تأثير العصبية، أو بتأثير من القيم التربوية الناتجة عن التعلم، أو لعوامل اقتصادية تدفع للتعاون والتضامن وغيرها من العوامل.

بعدما ساق النجار هذه النماذج التفسيرية لعوامل قيام الحضارة أراد أن يصوغ عوامل أكثر عموماً وتجريداً بحيث تصدق على ظاهرة التحضّر بصفة مطلقة وهذا ما سيتعرض له المبحث الرابع من هذا الفصل.

¹⁷³ بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع، الجزء الأول: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط1، سورية: دار الفكر، الجزائر:

دار الوعي للنشر والتوزيع، 2013م، ص109.

¹⁷⁴ بن نبي: مالك، شروط النهضة، مرجع سابق، ص76-77.

¹⁷⁵ المرجع نفسه، ص77.

¹⁷⁶ المرجع نفسه، ص78.

المبحث الرابع: المحددات العامة للتحضّر الإنساني عند النجار: أسباب قيام الحضارات وعوامل السقوط
أولاً: العوامل العامة للتحضّر الإنساني عند النجار:

عرّف النجار العوامل العامة للتحضّر بقوله: "هي قانون اجتماعي عامّ تخضع له الحضارات في قيامها وسقوطها مهما كان لونها، ومهما كانت خصائصها ومميزاتها الذاتية".¹⁷⁷ ويضيف مؤكداً بأن: "وضع التحضّر على اختلاف ألوانه محكوم بعوامل وسنن عامة سواءً في حدوثه أساساً، أو في تطوره ونمائه، أو في توقّفه وانحلاله. وهذه العوامل والسنن قد تختلف في المحتوى التفصيلي الذي يلوّن الحضارات بألوان مختلفة، ولكنها تلتقي متوحّدة في عناوينها العامة بحيث لا يكون نشوء لتحضّر، ولا نماء وتطور فيه إلا بفعل تلك العناوين العامة، وكذلك الأمر بالنسبة لارتكاس التحضّر وانحلاله".¹⁷⁸

وهذا معناه أن فعل التحضّر لا يحصل بمحض الصدفة والتلقائية، إنما يخضع لجملة من القوانين التي تحدد الشروط والعوامل التي تدفع لقيامه، وتحكم مسار تطوره، وكذلك يسقط التحضّر وينتكس مسعاها بفعل جملة من العوامل، وهو ما سمي بالعوامل العامة للتحضّر.

وبناء عليه، يعتقد النجار أن كلّ تحضّر محكوم بعوامل بيئية، وعقدية، ونفسية، واجتماعية. ويقدر ما تتوفر شروط معينة في نطاق تلك العوامل بقدر ما ينمو التحضّر ويتطوّر، وعلى العكس من ذلك يكون اختلال تلك الشروط سبباً في التوقف والانحدار.¹⁷⁹

1- أسباب قيام الحضارات في السياق الإنساني العام:

نظراً لتعدد الرؤى والنظريات المفسّرة للحضارة وعوامل نشوئها، ارتأى النجار إمكانية إعادة صياغة تلك العوامل بطريقة أخرى، لتكون أكثر عموماً وشمولاً قائلاً: "يمكن صياغتها بطريقة أخرى تبدو فيها أكثر عموماً وتجريداً بحيث تصدق على ظاهرة التحضّر بصفة مطلقة، دون نظر إلى حضارة بعينها بل إلى زمن بعينه... وبيان ذلك أن كلّ ظاهرة تحضّر إنساني مهما تكن درجتها القيمية لا تتأتى ظهوراً ونمواً واستمراراً إلا باجتماع عوامل أساسية ثلاثة هي: فكرة عن الوجود والحياة، ودافع يجعل تلك الفكرة فاعلة في الواقع، وبيئة طبيعية تستجيب لإرادة التحضّر".¹⁸⁰ وتفصيل ذلك كالتالي:

1-أ - عامل الفكرة:

انطلق النجار في بيانه لعامل الفكرة ودورها في الإنجاز الحضاري من مسلمة عامة مفادها أنه لا يوجد سلوك عملي فردي أو جماعي خارج ما تمليه الغرائز الفطرية إلا ما هو متأثّر من فكرة ذهنية تحدّد طبيعته وغايته مهما كانت منزلة تلك الفكرة في ميزان القيمة. وكذلك شأن الحضارة فهي تنشأ بدافع من الفكرة،

¹⁷⁷ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 6.

¹⁷⁸ المصدر نفسه، ص 19.

¹⁷⁹ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

¹⁸⁰ المصدر نفسه، ص 26.

وهنا يقول النجار: "التحضّر باعتباره مظهراً راقياً للسلوك الجماعي فهو ذا منطلق موحد هادف، لا يمكن بحال أن يحدث إلا منبثقاً عن فكرة دافعة تعتنقها مجموعة ما من الناس، وتُنشئ بدفعها وتوجيهها نمطاً حضارياً مُعيّناً".¹⁸¹

هذا وقد قال النجار في شأن الارتباط الوثيق بين نشوء الحضارة وبين مضامين الفكرة الدافعة إليها، أن الفكرة: "تلك الرؤية الشاملة في تفسير الوجود وفي تقويم حياة الإنسان، انتهاءً بذلك إلى تحديد غاية لهذه الحياة يسعى المجتمع إلى تحقيقها. ومهما يكن من أمر هذه الفكرة قوّة وضعفاً وسداداً وضلالاً فإنها تمثل العامل الأساسي في كل ظاهرة تحضّر، بحيث لا تنشأ حضارة على غير أساس من فكرة".¹⁸²

هذا المنحى قال به الكثير من المفكرين، يشير مصطفى النشار إلى أن: "التقدم الحضاري للإنسان تقوده أفكار، فالحضارة في كل دورة من دوراتها إنما تبدأ بفكرة يبتدعها البشر الذين يقودون هذه الدورة الحضارية أو تلك. وربما تكون الفكرة مجرد عقيدة دينية يؤمنون بها ويستلهموها، وتعمل سواعد البشر لتحويل هذه الفكرة أو هذه العقيدة إلى واقع ملموس يعيشونه...، إنهم يتفاعلون معها ويصنعون إبداعاتهم من خلالها. فتتقدّم الحضارة الإنسانية ككل وفقاً لما يبدعوه وعلى أساس ما يصنعوه من واقع مادي جديد يستمتعون هم بخيراته كما يستمتع به ويضيف عليه من يأتون بعدهم".¹⁸³

وبهذا الصدد يقول مالك بن نبي: "إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضّر الدفعة التي تدخل به التاريخ. ويبيّن هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته. إنّه يتجذّر في محيط ثقافي أصلي يحدّد سائر خصائصه التي تميّزه عن الثقافات والحضارات الأخرى".¹⁸⁴

يبدو جلياً أن النجار يتفق مع مالك بن نبي من اصطباغ الحضارة بلون الفكرة التي تنتجها، ولعلّ هذا ما جعله يحكم بأن مالك بن نبي كان أوضح من توينبي بكثير في إثبات ما للفكرة من أثر في إنشاء الحضارة، وسجّل على نظرية توينبي العامة في قيام الحضارات على قاعدة التحدي والاستجابة أنها تُعطي انطباعاً بأن الحضارة تنشأ عن ردّ فعل آلي أكثر من أنها تنشأ عن فكرة مسبقة شاملة.¹⁸⁵

أما بخصوص طبيعة الفكرة الدافعة للتحضّر ومصدرها، فإن الفكرة قد تكون متأتية من فكرة دينية أي من بيان متعال عن الإنسان، نازل من مصدر غيبي حقيقي أو موهوم، وقد تكون فكرة إنسانية متأتية من

¹⁸¹ المصدر السابق، ص 26.

¹⁸² المصدر نفسه، ص 27.

¹⁸³ النشار، مصطفى. في فلسفة الحضارة "جدل الأنا والآخر نحو حضارة إنسانية واحدة"، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2007م، ص 31.

¹⁸⁴ بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعوب، إشراف وتقديم: عمر المسقاوي، الجزائر: دار الفكر، ط1، 1992م، ص 41.

¹⁸⁵ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 27.

الخيال الأسطوري أو من التأمل الفلسفي، لكن يعتقد النجار: "أن الفكرة الدينية هي الفكرة الأقوى دفعاً إلى إنشاء الحضارة، كما أنها الأدموم في الحفاظ عليها وتمييزها، ولذلك فإن أغلب الحضارات في تاريخ الإنسان، وخاصة منها الحضارات الكبرى هي حضارات ناشئة ومتطورة بأفكار دينية، ... ولا غرو في ذلك فإن الفكرة الدينية يكون لها من العمق في النفس، ومن الشيوخ الجماعي ما يحدث قوة دفع في إنجاز التعمير لا تُحدث مثله الأفكار الخيالية والفلسفية."¹⁸⁶

ولا ينحصر دور عامل الفكرة في الإنشاء الأولي للحضارة فحسب، بل هي أيضاً عند النجار عامل صياغة للبناء الحضاري في جميع جوانبه، بحيث تظلّ بعد الإنشاء الأول تكيف كل التداعيات الحضارية المادية والمعنوية بحسبها، بهذا المعنى تكون الفكرة عامل ضروري في نشوء الحضارة، لكن على الرغم من توفرها لدى مجتمع ما إلا أنها ليست بكافية في إطلاقها لتنشئ التحضّر وتنميته، "بل هي مشروطة في ذلك بشروط، يرجع بعضها إلى ذات الفكرة في قوتها وأصلاتها ونسبتها من الحق، ويرجع بعضها الآخر إلى العوامل والظروف التي توقعها في النفوس موقع الدفع والفاعلية للإنجاز الحضاري."¹⁸⁷

فالفكرة وإن كانت عاملاً ضرورياً للتحضّر إلا أنها مشروطة بشروط ذاتية وأخرى موضوعية لا يكون لها فعل إلا بتوفرها، وهو ما سيأتي بيانه في العناصر الموالية.

2- عامل البيئة الطبيعية:

تُمثّل البيئة الطبيعية في تصوّر النجار: "مسرح التحضّر، فعلى الأرض يكون استقرار الإنسان، ومن مرافقها يرتفق لاستيفاء حاجاته، وتنمية أساليب حياته، وبطبيعة المناخ الجغرافي يكون نشاطها محكوماً انبساطاً وانقباضاً، وعلى أساس الأرض والمناخ تتحدّد حركته في الانتفاع بالتبادل الثقافي والاقتصادي مما يكون له أثر بالغ في التحضّر. وعلى هذا الاعتبار فإن حياة متحضرة للإنسان لا يمكن أن تنشأ أو تنمو إلا على مسرح بيئي مستجيب للاستعطاء في أرضه ومناخه."¹⁸⁸

يتضمّن تصوّر النجار لموقع البيئة من قوانين التحضّر الإنساني إشارةً إلى الشروط التي ينبغي أن تكون عليها البيئة الطبيعية لكي تستجيب لفعل التحضّر، وقد حدد النجار تلك الشروط بقوله البيئة تكون: "عامل تحضّر حينما تتوفر على إمكانية الاستقرار والاستثمار مع توفرها أيضاً على قدر من التآبّي فلا تنفسخ إلا بجهد إنساني يثمر من قبلها العطاء الذي يكون به التحضّر، وذلك حتى يكون فيها ما يستثير همّة الإنسان الذهنية والعملية فيتكوّن لديه التزوع إلى المغالبة، والدافع للعمل والإنجاز، فإذا ما كان منه ذلك باشر البيئة بالاستثمار فتستجيب لجهد، فيحدث من ذلك الجهد والاستجابة البناء الحضاري المادي والمعنوي."¹⁸⁹

¹⁸⁶ المصدر السابق، ص ص 27-28.

¹⁸⁷ المصدر نفسه، ص ص 28-29.

¹⁸⁸ المصدر نفسه، ص 29.

¹⁸⁹ المصدر نفسه، ص 30.

يمكن أن يستنتج من هذا القول، أن النجار إذا كان يؤيد الطرح الذي قدّمه مالك بن نبي بخصوص تأثير الفكرة في نشوء التحضر، فإنه يبدو هنا أكثر ميلاً لنظرية توينبي فيما يتعلق بدور عامل البيئة. إذ يجب أن تكون الظروف البيئية في الحد الوسط بين اليسر الكامل وبين القسوة الكاملة حتى يستطيع الإنسان مباشرة البيئة الكونية استثماراً وإعماراً، ويوضح النجار ذلك بقوله: "إذا كانت الطبيعة على وضع من اللين المفرط بحيث تعطي الإنسان عطاءً مجانياً من مرافق الحياة فإن ذلك يكون عاملاً في الدعة والقعود، وكذلك إذا ما كانت على وضع من القسوة المفرطة فإنها حينئذ تنكسر عليها جهود الإنسان فلا تعطيه من الثمار ما يمكنه من البناء، فتبقى الحياة على وضع البداوة أو قريب منها".¹⁹⁰

ولعل هذا هو أحد المعاني التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى:27)، فانكشف الطبيعة بالرزق انكشافاً كاملاً قد يؤدي إلى عامل يعطل الناس عن التآزر في سبيل البناء الحضاري، وهو ما ينشأ فيهم من بغى بعضهم على بعض فتتلاشى جهودهم في ذلك عوض أن تتكامل لاستثمار الطبيعة.¹⁹¹

وفي هذا الشأن يذهب عماد الدين خليل إلى القول: إننا نرى في العالم تحدياً مناسباً للإنسان، ليس معجزاً ولا هو دون الحد المطلوب لإثارة التوتر البشري للرد، وكأن إرادة الله جل جلاله قد شاءت أن تقف به عند هذا الحد لكي يحقق الإنسان المدى الأقصى الذي يحقق خلافته في الأرض، فلم يشأ الله أن يمهّد العالم تمهيداً كاملاً ويكشف للإنسان عن قوانينه وأسراره بالكلية، لأن هذا نقيض عملية الاستخلاف والتحضر والإبداع التي تتطلب مقاومة وتحدياً ودأباً وإبداعاً، ويسلم الإنسان إلى كسل لا تقرّه مهمّة الإنسان في الأرض، كما أن الله جل جلاله لم يشأ أن يجعل العالم على درجة من التعقيد والصعوبة الطبيعية والانغلاق والغموض، يعجز معها الإنسان عن الاستجابة والإبداع، الأمر الذي يتنافى ومهمته الحضارية التي أنيطت به كخليفة الله على الأرض جاء لإعمار عالم غير مقفل ولا مسدود.¹⁹²

إن عامل البيئة الطبيعية على أهميته، فهو غير كاف لنشوء الحضارة، فقد تكون البيئة الطبيعية في حدها الوسط بين الانكشاف والانغلاق، مع ذلك لا تتطور حياة المجتمع إلى التحضر، وكذلك شأن الفكرة فقد يتوفر مجتمع ما على فكرة تتوفر فيها من حيث ذاتها عناصر القوة، وتنبني على قدر كبير من الحق في شرح حقيقة الوجود وتقدير الحياة، مع ذلك لا يخطو المجتمع خطواته في سلم الحضارة. فما هو المركب الحضاري الذي يتم بموجبه التفاعل بين الفكرة والبيئة الطبيعية ليحصل الفعل الحضاري؟

¹⁹⁰ المصدر السابق، ص31.

¹⁹¹ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

¹⁹² خليل، عماد الدين. حول تشكيل العقل حول تشكيل العقل المسلم، الكويت: مطبعة الفيصل، ط1، 1989م، ص92.

3- عامل الدافع الحضاري:

يشكّل الدافع الحضاري العامل الثالث من عوامل التحضّر، وقد قال النجار في وصفه: "أنّ للتحضّر عاملاً ثالثاً على درجة بالغة من الأهمية هو الدافع الذي يدفع المجتمع إلى البناء الحضاري والاستمرار فيه، وهو عامل يتكوّن في النفوس تكوّنًا جماعياً تكون له قوّة توحيد، كما تكون له قوّة استفار تهبّ بها المجموعة في خطّ مشترك للتعمير والتنمية استثماراً للبيئة الطبيعية، وترقية للكيان الإنساني الفردي والجماعي."¹⁹³

وقد فسّر النجار آلية عمل الدافع الحضاري بأنه عامل تفعيل للفكرة من جهة، وللبيئة الطبيعية من جهة أخرى، بحيث تصير به الفكرة فاعلة في النفس دافعة للعمل من أجل تحقيق الغاية من الحياة، كما يصير به للطبيعة موقع في النفس يدفع إلى اقتحامها لمباشرة استثمارها والتعمير فيها، فتكون النفس الجماعية منفعة بالفكرة من جهة، وبالبيئة الطبيعية من جهة أخرى، فتتفر لتتحقيق الفكرة متخذة من البيئة مسرحاً لذلك التحقيق تستخدم مرافقه ومقدّراته. ويحصل العكس إذا خفت وقع هذا العامل في النفس، وهنا يذكر النجار: "وإذا لم يتوفّر هذا الدافع النفسي الجماعي بقيت الفكرة في الأذهان شاخصة شخوص الأشباح مثل كثير من الأفكار الفلسفية المجردة، وبقيت البيئة الطبيعية مسرحاً للوجود وليست مسرحاً للفعل والاستثمار، فينتفي التحضّر لانتفاء الدافع إليه."¹⁹⁴

وتماشياً مع الدور الذي يؤديه الدافع الحضاري، اتجه النجار إلى توجيه جملة من الملاحظات لأهمّ التفسيرات التي حاولت شرح هذا العامل، فمالك بن نبي وصفه بأنه تسجيل الفكرة في الأنفس، ووصف في موضع آخر هذه الفعالية للأفكار الدافعة للتعمير بأنها الانطباع في النفوس، وعلى الرغم من ضبابية هذا الشرح وانتحائه المنحى الخطابي، فإن مقصده العام أن الأفكار تؤدي إلى بناء حضاري حينما تكون واقعة في النفوس موقف الفعالية والدفع، وقال في شأن شرح توينبي رغم ما في هذا الشرح لعامل التحضّر من معقولية، فإنه ينطوي على شائبة مادية آلية، ويعتقد أن ابن خلدون كان أعمق من شرح عامل الدافع الحضاري تطبيقاً له على الإيمان بفكرة التوحيد الإسلامي في كلّ من المستوى الفردي والجماعي.¹⁹⁵

ولذلك يؤكّد النجار: "إن الفكرة حينما تحلّ في النفوس حلوّاً إيمانياً، يكون حلوّها الإيمان ذلك هو الدافع النفسي للعمل الحضاري، والحلول الإيمانى للفكرة هو إنما هو ذلك الوضع الذي تكتسبه في النفس بالغاً فيها من العمق درجة تصبح بها مسيطرة على كل كيان الإنسان فتوجه قدرات ذلك الكيان توجيهاً موحداً نحو العمل الإنجازي لتحقيقها في الواقع. وكذلك فإن البيئة الطبيعية حينما تحلّ في النفس محلّ الأداة

¹⁹³ النجار، عبد المجيد. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 31-32.

¹⁹⁴ المصدر نفسه، ص 32.

¹⁹⁵ المصدر نفسه، ص 32-34.

المسخّرة من أجل تنفيذ الفكرة في غير ما استنقص أو استهوال فإنها تكون عامل جذب وترغيب لاستثمارها والتعمير فيها".¹⁹⁶

هذا ويشدد النجار على أن الدين هو الذي يكسب الفكرة الدرجة الإيمانية حيث تستشعر النفوس استشعاراً جماعياً قداسة المصدر الذي أملى الفكرة، فتوجّه كل قوى الإنسان في مرضاة ذلك المصدر بتحقيق ما حدّد من غاية للحياة، ولمتازة الطبيعة في النفس، بدليل فكرة التوحيد التي جاء بها الإسلام منتهية إلى ملء الحياة بغاية الخلافة في الأرض، تعميراً مادياً فيها، وتحريراً للإنسان لتكون عبوديته خالصة لله، تلك الفكرة التي وقعت في أذهان البدو من ذوي الفطرة السليمة، فحلّت في نفوسهم محلّ الدافع الذي استنفرهم في قوّة عجيبة لبينوا الحضارة الإسلامية.¹⁹⁷

وفي هذا السياق يذهب طه عبد الرحمن إلى القول: "الروح في الإنسان هي الأصل الذي انشعبت منه كل القدرات والملكات التي يتميّز بها، فإذا نحن أعدنا تربية هذه الروح على هدي الدين، كفانا ذلك الاشتغال الطويل غير المعلوم النهاية ولا الموثوق النتائج بإعادة تربية مختلف هذه الاستعدادات والملكات التي أهال عليها التاريخ أكداً من الترسبات والغشاوات، إذ أن الروح متى تدفق فيها الإيمان وتاقت إلى كمال العمل تحركت الدواعي، والجوارح في إثرها، على مقتضى هذا الإيمان الدفاق الذي يتحقق به التكوثر".¹⁹⁸

فكما يذكر بن خلدون أن العرب قلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوءة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم. وهم أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق.¹⁹⁹

ثانياً: ارتكاس التحضّر الإنساني في بعده العام عند النجار: مسوغاته وعوامله

1- ارتكاس التحضّر: المسوغات

1- أ- مسوغات القول بارتكاس التحضّر ومبرراته:

يشير النجار إلى أن التحضّر لمّا كان وضعاً إنسانياً مكتسباً وفق عوامل وأسباب، فإنه يحمل في نفسه إمكانية تصدّعه وتلاشيته.²⁰⁰ كما رصد جملة من الشواهد التي تسوّغ القول بأفول الحضارة، فقد استشهد بقول ول ديورانت ومفاده أن: "المدنية ليست شيئاً مجبولاً في فطرة الإنسان، كلاً ولا هي شيء يستعصى على الفناء، إنما هي شيء لا بد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً".²⁰¹ كما استند

¹⁹⁶ المصدر السابق، ص 34.

¹⁹⁷ المصدر نفسه، ص 33-35.

¹⁹⁸ عبد الرحمن، طه. من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط 1، 2016م، ص 51.

¹⁹⁹ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 149-150.

²⁰⁰ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 35.

²⁰¹ ديورانت، ول. قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 8.

إلى الشاهد التاريخي الذي يثبت أن تاريخ الإنسان قد حَفَلَ بحضارات كثيرة بلغ بعضها أوج العظمة، ثم لَفَّها الفناء، وأصبحت أثراً، أما حالياً فبعض الحضارات تشهد أطوارها الأخيرة في الانحلال، وبعض آخر يشهد إرهابات ونذر ببداية الانحدار نحو الأفول.²⁰²

2 - انهيار الحضارات بين مترع الجبر والاختيار:

2-أ - الاتجاه القائل بحتمية السقوط الحضاري:

يعتقد النجار أن الملاحظ المسجل حول سقوط الحضارات وتعاقبها كان دافعاً لأن ينشأ بين المؤرخين لها مترع يقول بحتمية السقوط الحضاري، وجعل ذلك طوراً لازماً في حياة التحضّر ليس منه فكاك شأنه شأن فناء الإنسان المحتوم، فاتجه النجار إلى رصد جملة من التفسيرات القائلة بانهيار الحضارة، من ذلك تفسير ابن خلدون للمجتمع البشري يوحي بأنه يتوجّه هذه الوجهة الحتمية، فقد اتخذ الدولة وحدة للدراسة وليست الحضارة، وكان يميل إلى القول بحتمية السقوط، انطلاقاً من أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص. كما برز هذا المترع الحتمي عند اشبنجهر الذي أقام فلسفته في الحضارة على أن الحضارات شأنها شأن جميع القوى الطبيعية تتبع نمطاً مشتركاً من المولد والنمو والانحدار والموت.²⁰³

2-ب - مآل الحضارة والكسب (الإرادة الإنسانية):

في مقابل هذا المنزع الحتمي يوجد مترع آخر يذهب في تفسير التحضّر إلى أن مآل كل حضارة إنما هو مآل مرتبط بالإرادة الإنسانية، فإذا تعلّقت هذه الإرادة بأسباب التحضّر وعوامله فإنه قد يستمرّ باطراد دون أن ينتهي إلى الاضمحلال.²⁰⁴ ومن رواد هذا الطرح تويني الذي رفض الحتمية التشاؤمية اللازمة عن نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى اشبنجهر فهو لا يجد في حركة التاريخ دوراناً رتيباً كدوران العجلة، وإذا كان ايقاع الحركة الفلكية يتولّد عنه الليل والنهار، وكذلك الفصول الأربعة، فذلك وفقاً لقانون فلكي في الطبيعة، وإذا كان ثمة تكرار في حركة القوى التي تحيك نسيج التاريخ البشري فلا يعني ذلك أنه تكرار على نمط واحد، ويرى تويني أن الموت للحضارات السابقة لم يكن قضاءً وقدرًا وإنما كان انتحاراً وهو مصير الحضارة الغربية التي قامت على حرب عالمية ثالثة.²⁰⁵

بالإضافة إلى الدورة الحضارية عند مالك بن نبي، وقد سماها بالدورة الخالدة، لكنه لم يجعلها دورة حتمية المآل إلى الزوال، بل إنه حلّل بها الحضارات الزائلة، وإلا فإن الحضارة يمكن أن تستمر في أمة ما إذا استمرت الفكرة الدينية تحيي فيها غائية معينة.

²⁰² النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 35 - 36.

²⁰³ المصدر نفسه، ص 36.

²⁰⁴ المصدر نفسه، ص 36.

²⁰⁵ صبحي، أحمد محمود. في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 264 - 265.

ويبدو أن النجار يميل إلى الطرح الثاني وهذا ما يؤكد قوله: "وإذا كان منشأ التحضّر الإنساني منشأ إرادياً مكتسباً وليس فطرياً مطبوعاً، فإنه من المعقول أن يكون تداعيه أو استمراره أمراً إرادياً مكتسباً أيضاً. وعلى ذلك فإن أيلولة الحضارة إلى التداعي إنما هي من مكتسبات الإنسان باكتساب أسبابها، ولو تعلقت إرادته بأسباب الاستمرار لما كان للتحضّر اضمحلال."²⁰⁶

3- عوامل تداعي التحضّر عند النجار:

اجتهد مؤرخوا الحضارة في البحث عن الأسباب المفضية إلى تداعي التحضّر، لكن النجار يعتقد أن الأسباب المؤدية إلى التداعي الحضاري تتفاوت في أهميتها، وتتعدّد في أنواعها، ولكن الناظر فيها إذا أرجع بعضها إلى بعض يلفيها لا تخرج عن العوامل الثلاثة التي سبق ذكرها في عوامل التحضّر متمثلة في أحلال تصيب هذه العوامل في شروطها لإنشاء الحضارة ونموها.²⁰⁷ وتمثّل هذه العوامل في:

3-أ- عامل انحراف الفكرة:

ويتمثّل في انحراف الفكرة التي دفعت إلى قيام التحضّر، كأن يؤول تصوّر الوجود إلى تصوّر وهمي خرافي، أو يؤول تصوّر الإنسان ودوره في الحياة وغايته منها إلى مفاهيم تترع مترع الاستنقاص للذات أو مترع التشاؤم واليأس والعيشية. وفي هذا الإطار أقام اشفيتسر فلسفته في تداعي الحضارة على تداعي الفكرة عن الكون والحياة في أذهان أهلها وتقلص البعد الأخلاقي التفاؤلي في تلك الفكرة،²⁰⁸ حيث يقول: "فإذا نجحنا في تقرير نظرة كونية فيها يؤكد العالم والحياة على نحو مقنع، فإننا سنستطيع الهيمنة على انحلال الحضارة المتواصل وبلوغ حضارة حية حقة من جديد. وإلا قدر علينا أن نشهد إخفاق كل محاولة لوقف الانحلال ولن نسلك السبيل القويم إلا إذا أصبح من الحقائق المسلم بما عامة أن تجديد الحضارة لا يمكن أن يتم إلا بتجديد نظرنا للحياة وإلا إذا قام سعي جديد لإيجاد نظرة كونية".²⁰⁹

وتضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى أن تداعي التحضّر يكون بسبب خلل في الفكرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ۗ جَهَنَّمَ يَصَلَوْنَهَا وَيَبْسُرُونَ ﴾ (إبراهيم: 28-29)، وعلى الرغم من خصوصية من نزلت فيهم هذه الآية إلا أن معناها يُحمل على العموم في أحوال المجتمعات التي ينحرف إيمانها إلى الكفر، فبدأت حالهم تنتقل من النعيم إلى البوار، أي من الاستقرار والتحضّر إلى الخوف والغلظة العيش ثم إلى الهلاك في الدنيا والآخرة.²¹⁰ أي أن جذور الانحراف يعود إلى الفكرة ومدى الانفصال عنها.

²⁰⁶ النجار، عبد المجيد عمر. *فقه التحضّر الإسلامي*، مصدر سابق، ص 37.

²⁰⁷ المصدر نفسه، ص ص 37-38.

²⁰⁸ المصدر نفسه، ص 38.

²⁰⁹ اشفيتسر، ألبرت. *فلسفة الحضارة*، مرجع سابق، ص 115.

²¹⁰ النجار، عبد المجيد عمر. *فقه التحضّر الإسلامي*، مصدر سابق، ص ص 38-39.

3- ب - عامل التغيرات البيئية:

تكون البيئة الجغرافية سبباً من أسباب تداعي الحضارة، نتيجة لتغيرات بيئية أرضية أو مناخية ذات صبغة إنقلاية تخرج بها عن الحدّ الصالح الذي به نشأ التحضر وتطور، وقد يكون العامل البيئي سبباً في تداعي التحضر بما تبلغ إليه البيئة من حدّ الفضاظة والغلظة مثل التجلّد والتصحّر والجفاف القاسي والرطوبة المفرطة، وقد يكون متمثلاً فيما تبلغ إليه من حدّ الرخاء والعطاء المجاني، مما يدعو الناس إلى التراخي، ويضعف فيهم روح الجهاد فيكون الفتور في الإنجاز الحضاري.

ولعل هذا المعنى هو أحد مدلولات قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: 27)، فانبساط الرزق من قبل الرخاء المفرط من البيئة الطبيعية يُفضي إلى سبب من أسباب التحلل الحضاري، وهو التظالم والتناحر بين الناس، رغم أنه سبب اجتماعي إلا أنه يضرب بأصل في رخاء البيئة الطبيعية.²¹¹

3- ج - عامل ارتخاء أو فتور الدافع الحضاري:

أرجع النجار أهم أسباب تداعي التحضر وأكثرها انتشاراً في سقوط الحضارات عبر التاريخ، إلى عامل الدافع الحضاري، ومفاده "أن يصيب أهل حضارة ما ارتخاء في الدافع الذي يدفعهم إلى البناء الحضاري وفتور إرادة الإنجاز، إما على المستوى النفسي الفردي، أو على مستوى الإرادة الجماعية، فإذا بالفرد يصيبه انجاس نفسي يقلص فعاليته إلى حدّ كبير، فإذا هو يجترّ حياته دون مبادرة وابتكار، ...، وإذا بالجماعة تتقاطع مشاربها، وتتعارض قواها، فينعدم فيها التحفّز الجماعي الذي تتوحّد فيه القوى في اتجاه واحد فتقوى على الإنجاز والإبداع."²¹²

قد ينشأ ارتخاء الدافع الحضاري من تراجع الفكرة المحرّكة عن موقعها من النفس الذي تحقق به الدفع إلى موقع سطحي تكون فيه موجودة بل ومحفوظة على صحتها في ذاتها، ولكنها غير دافعة ولا فاعلة، ويمكن تفسير التراجع الحضاري بتراجع الفكرة من منزلة تكييف النفس إلى منزلة الإيمان، لأن منزلة تكييف النفس هي التي يكون بها الدفع إلى المبادرة والابتكار والإنجاز، ويترتب على تراجع الفكرة من موقع الدفع في النفس، تراجع في الإرادة الجماعية للتحضر، ذلك أن التكيّف النفسي الذي تحدّثه الفكرة في الفرد يؤوّل به إلى ما يشبه الانصهار في البوتقة الجماعية، وبه تحمّد النوازع الفردية الأنانية فتوجّه، حركتهم توجيهاً فاعلاً بالتعاون الإنجازي، وحينما يضعف التكيّف النفسي بالفكرة فإن نوازع الأنانية تنشط، فإذا بالإرادة الجماعية تشتتت فتصرف القوى إلى التناحر بدل الإنجاز، وفي خضم هذا الصراع يتلاشى الدافع الجماعي إلى البناء الحضاري فيؤوّل التحضر إلى الانحلال.

²¹¹ المصدر السابق، ص 39.

²¹² المصدر نفسه، ص 41.

قد ينشأ ارتحاء الدافع الى التحضّر بسبب من الموقع الطبيعي الذي تحتله البيئة الطبيعية في النفس، ذلك أن البيئة الطبيعية قد تكون قائمة في ذاتها على قدر صالح لإحداث التحضّر وتنميته، ولكن موقعها في النفوس قد يتغيّر من موقع الجذب للتفاعل معها والفعل فيها إلى موقف سلبي منها يفضي إلى مجرد العيش فيها، مثال ذلك المسلمين في عهد إنشائهم للتحضّر الإسلامي كانت البيئة الطبيعية تقع في نفوسهم موقع الوسيلة التي ينبغي استخدامها لتحقيق الخلافة في الأرض، وكان مفهوم التسخير هو الذي تتنزل به الطبيعة في نفوسهم فانطلقوا يستثمرون ما خلُق مسخراً من أجلهم، وبمرور الوقت وبسبب انحسار موقع الطبيعة في النفس، أصبحت الطبيعة موضوع استهلاك لا استثمار، فكان ذلك مظهر انحدار للتحضّر الإسلامي.²¹³

في الأخير خلص النجار إلى نتيجة مفادها: "أن التحضّر ظاهرة إنسانية إرادية، ولذلك فإن قيامها يكون رهين عوامل تدخل في أغلبها ضمن نطاق الإرادة الإنسانية على سبيل التحصيل والكسب، كما أن عوامل تداعيمها أيضاً تدخل في نطاق الكسب الإرادي للإنسان في أغلبها، وبهذا المعنى تدخل ظاهرة التحضّر الإنساني ضمن دائرة محكومة بقانون الأسباب وهي أسباب إرادية وليست حتمية، فإذا شاء الإنسان أن يتحضّر فإنه يتحضّر، وإذا شاء أن ينحدر في حضارته فإنه ينحدر تلك مسؤوليته التكليفية في نطاق القدر الإلهي العام الذي يدور فيه الوجود كله".²¹⁴

هذا الطرح يؤكده عبد الحليم عويس: "ويرى الاتجاه الإسلامي-أيضاً- أن ثمة (حتمية) في التاريخ هي (السنن الكونية الإلهية) لكن هذه الحتمية لا تشمل حركة الإنسان الفرد، ولا تكبل حركة الأمة إن هي قرّرت السير في طريق الحضارة، فالقدرية الاستسلامية لا تحسب على هذا الاتجاه الإيجابي الحركي، ... ويرفض هذا الاتجاه الدورة الطبيعية للحضارة ... والحضارة الإسلامية قادرة على الإفلات من حصار الموت، وعلى البروز في مواقع أخرى أكثر قدرة على حمل رايتهما والتعبير عن فطرتها وأدق مبادئها، لأنها (الحق) الذي يجب أن يبقى في مواجهة (الباطل)".²¹⁵

نتائج الفصل:

في ختام هذا الفصل يمكن حوصلة النتائج التالية:

أولها: ثراء وغزارة الإنتاج الفكري للنجار، وهذا يعكس أنه مفكر يحمل همّ الوطن، والاشتغال بقضايا الأمة الإسلامية، واعى بعمق الرسالة الملقاة على عاتق العلماء، منخرط في أحداث عصره. كذلك بالربط وبالاقتران بين السيرة والآثار يتبين مدى تشعب النجار بالثقافة الدينية الإسلامية، وهي حصيلة التنشئة التي تلقاها النجار الابن عن (الوالد، والأساتذة والمشايخ)، المنفصلة بما قرأ إلى جانب مشواره في التعليم في مختلف مستوياته، ولربما بحكم تدريسه للعقيدة تبلورت لديه الرؤية النقدية تمثّلت في مراجعاته لجملة من قضايا

²¹³ المصدر السابق، ص 41 - 42.

²¹⁴ المصدر نفسه، ص 42.

²¹⁵ عويس، عبد الحليم. فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط1، 1986م، ص19.

الفكر الإسلامي، وكذلك نقده للتصانيف المشهورة لمقاصد الشريعة وتوسيعها بما يتوافق ومستجدات العصر الراهن ومتطلباته من جهة ومتطلبات المهمة التعميرية من جهة أخرى، كما كانت مؤلفات النجار مرآة تعكس العصر، فقد جسدت حال المؤمن الصامد المرابط إذا أصابته مصيبة صبر وشكر وهو ما أعربت عنه تجربته السياسية التي كان من تداعياتها النفي، لكن صلابته النجار الإيمانية جعلته يحوّل النعمة إلى نعمة فالإقامة بالمهجر أتاحت له فرصة رصد واقع المسلمين بالغرب والكتابة عنه، والتأسيس لمشروع الشراكة الحضارية، ورصد تحقيقاته بين الواقع والإمكان كل هذه العوامل أسهمت في إنضاج رؤيته الفكرية وترسيخ القناعة الإيمانية والعقلية بنقل المهمة التعبديّة للإنسان في الأرض، كما أسهمت في بلورة توجهه الإصلاحي المتشبع بروح الثقافة الإسلامية من جهة الناقد للوضع، الهادف إلى تغيير المنكر وهذا ما أفصحته عنه مؤلفاته التي كشفت عن مفكر منشغل بقضايا عصره، ومنفتح على تجارب الكسب الإنساني، بما يتناسب والشرع الإسلامي.

ثانيها: ينشأ المفهوم الاصطلاحي للحضارة عند النجار من معناها اللغوي فهي جملة المكتسبات المادّية والمعنوية التي أنتجها الإنسان في ظل الحياة المستقرة، وهي تقابل البداوة، والحضارة من الحضور وهي ضد الغيب، والحضارة المتوازنة والسليمة تغلب كفة الروح على المادّة، وأن لكل حضارة قوانين تحكم نشأتها وهو ما يصطلح عليه بفقّه التحضّر، أما فلسفة الحضارة فهي حقل معرفي أشمل يدرس الحضارة من زاوية فلسفية ولا يقتصر على تقرير ما هو كائن، بل يتجه إلى تقدير ما ينبغي أن تكون عليه الحضارة ويُنظر لمستقبلها.

ثالثها: تعدّد منظور الرؤى الحضارية التي حاولت تفسير الحضارات، بين قائل بأخلاقية الحضارة وبضرورة سُمّو الجانب الروحي فيها على الجانب المادّي، وبين قائل بحتمية السقوط الحضاري شأنها في ذلك شأن الكائن الحي الذي له دورة ميلاد، ونمو، وفناء، وبين منادٍ باستجابة إرادية ناجحة إزاء تحدّ خلاق، من طرف أقلية مبدعة داخل المجتمع، وبين طرح يحيل الحضارة إلى روح العصبية ورغبة في تحصيل الملك، لا تخلو من انقياد لروح الدين وأثره في الحياة بأكملها، إلى غير ذلك من النماذج التفسيرية التي لا يسع المقال لتناولها.

رابعها: تخضع الحضارات الإنسانية على اختلاف مشاربها وتنوعها عبر إحداثيات الزمان والمكان، في قيامها إلى عوامل ثلاث وهي: فكرة تدفع إلى قيام التحضّر، وبيئة تمثل مسرح التحضّر، وتستجيب لجهد الإنسان بالعطاء، ودافع حضاري يحصل بموجبه تفعيل الفكرة في النفس الفردية والجماعية لتباشر البيئة - لما للبيئة من موقع في النفوس - بالاستثمار. وتنهار الحضارة إذا داخلها اضطراب في هذه العوامل.

بما أن الحضارة عند النجار ليست أمراً فطرياً، فمعنى هذا أنها متعلّقة بإرادة الإنسان وكسبه، هذا ما يمنح الأمل في إمكانية استئناف دورة جديدة في البناء الحضاري، وإذا كان الأمر كذلك ففيم تتمثّل متركبات التحضّر الإسلامي؟ وبالتالي ما هي عناصر فلسفة التحضّر عند النجار؟ هذا ما يجيب عنه الفصل الثاني.

الفصل الثاني:

فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار:

الأسس والقواعد

تمهيد

المبحث الأول: عوامل فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده العقدي

المبحث الثاني: ركائز التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده الإنساني الاجتماعي

المبحث الثالث: عوامل التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده المسدّد للتعامل مع البيئة الكونية

المبحث الرابع: محددات الرؤية الاستخلافية عند النجار بين الوحي ودور العقل

نتائج الفصل

تمهيد:

إذا كان التحضّر الإنساني أمر كسبي يستحدثه الإنسان بإرادته الحرّة، وكانت كل ظاهرة تحضّر على اختلاف ألوانها تدين بوجودها لجملة من العوامل والشروط، وأن مصيرها نمواً وازدهاراً أو جموداً وانحداراً يتعلّق بمقدار الوفاء لتلك العوامل، وأن أي اضطراب أو خلل يصيب تلك العوامل فإن مآل تلك الحضارة هو الفناء. والأمة الإسلامية بوصفها الأمة الوسط الشاهدة على الناس، فيما تتطلع إليه من شهود حضاري لتحقيق رسالتها في الوجود، مطالبة أكثر من غيرها من الأمم من أن تثنى طاقتها الحضارية الكامنة، تلك الطاقة التي أخرجت للوجود حضارة سجلت دخولها لسجل التاريخ من بابه الواسع، حضارة تميزت بالسمة الديني التوحيدي، وتلك الطاقة ما تزال تنبض بالإمكانات والقدرات. هذه الغاية تقتضي ضرورة تحديد عناصر التحضّر الإسلامي المنشود، في أسسه وقواعده، ليستقيم البناء على أسس متينة ويسترشد بقواعد مضبوطة. وعليه يعرج البحث ليتناول: مرتكزات فلسفة التحضّر الإسلامي من منظور النجار.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الحديث عن مرتكزات فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار سواء في تحليلها تاريخياً أو فيما تتطلع إليه من بناء مستقبلياً، لا يستقيم إلا بتحديد عناصر التحضّر الإسلامي وملاحظتها على ضوء تصوّره الكلي الذي يضبط حقيقة الوجود، وغاية الإنسان في الحياة، بالإضافة إلى علاقة الإنسان بالكون، هذا ما يبرّر طرح التساؤل التالي: إذا كانت الأمة الإسلامية تروم تحقيق نهضة حضارية، فما هي عناصر ومرتكزات الحضارة التي تحكم وتؤطر التحضّر الإسلامي المنشود في تصوّر النجار؟ والتي بدورها تتحكم وتحدد مختلف ملامحه وأبعاده؟

الفصل الثاني: فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار: الأسس والقواعد

المبحث الأول: عوامل فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده العقدي:

يذهب النجار إلى أن الحضارة الإسلامية تختصّ من بين الحضارات بفقّه خاصّ بها، هو منطقتها الداخلي الذي حكم نشأتها وتطورها، والذي أصابه بعد فترة من ازدهارها خلل في ترابطه وانسجامه، فأدّى إلى انحدارها وركودها. وكلّ محاولة للنهوض بالتحضّر الإسلامي، وإعادته إلى وضع الشهود، تتطلّب أوّل ما تتطلّب الوقوف على ذلك الفقه، وفهم طبيعته وقواعده ليكون ذلك ميزاناً لتعديل المسار الحضاري تعديلاً يُفضي إلى استئناف الحركة المتريقة بالإنسان من حيث قوامه الذاتي، ومن حيث أوضاعه المادّية.¹

لكن، هذا الفقه لم يحظ بمجهود كبيرة، الأمر الذي يستدعي الوقوف عند المرتكزات المؤسّسة لهذا الفقه، ومن ثمة فإن السؤال المطروح: ما هي عناصر التحضّر الإسلامي والتي تشكّل المنطق الداخلي الذي يحكم تفسير الحضارة في التصوّر الإسلامي عند النجار نشأة ومساراً ومصيراً؟

أولاً: التأصيل العقدي للمنطلقات الفلسفية والأخلاقية لفعل التحضّر عند النجار:

لقد أفصح النجار عن عناصر فلسفة التحضّر من خلال قولته التالية: "إنّ المشروع الحضاري الإسلامي الذي نقدّمه للناس في القرن المقبل هو مشروع موصول في فقه بحال ثلاثة: حبل يصله بالله سبحانه، يستمدّ منه غاية الحياة وهي الخلافة في الأرض، ويجدّد له قوّة الدفع إلى تلك الغاية بما يعمر الحياة بالأمل والعمل. وحبل يصله بالناس، فيجعله شاهداً عليهم شهادة علم وتبليغ وإنقاذ من الضلال والقهر. وحبل يصله بالكون، فيجعله مسرحاً لا ابتغاء الفضل منه، في محافظة عليه، وصون له من أن تناله أيادي العبث بالإتلاف والإسراف."²

وعليه، فإن المشروع الحضاري عند النجار يتفرّع إلى ثلاث محاور كبرى هي: محور الخلافة لله، ومحور الشهادة على الناس، ومحور الانتفاع بالكون وتجنب الإفساد فيه. ولما كان فقه التحضّر الإسلامي متقومّ بالعقيدة الإسلامية، فإنه يتوجّب على البحث الوقوف على الأبعاد الحضارية لهذه العقيدة من خلال تفكيك بنيتها والعنصر الفاعل فيها.

1- بؤرة الفعل الحضاري عند النجار:

ينطلق النجار من مسلمة مفادها أن كل عمل إنما يكون ناشئاً عن فكرة، وكيفما تكون الفكرة يكون العمل، إذ العمل تتريل لها من المجرّد إلى الواقع، "والفعل الحضاري لا يخرج عن هذه القاعدة، فهذا الفعل إنما هو تظهير لرؤية فكرية فلسفية أو عقديّة دينية لتصبح تلك الرؤية المجرّدة واقعاً في الحياة، ويقدر ما تكون رؤية راقية في ميزان الحقّ يكون الفعل الحضاري راقياً في إنجازاته المادّية والمعنوية والعكس صحيح.

¹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 46.

² النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 28-29.

والحضارة الإسلامية في وجوهها المتعدّدة إنما هي ثمرة للعقيدة التي جاء بها الإسلام في الرؤية للوجود والكون والإنسان والحياة، فجاءت منطبعة بطابعها راقية برقيتها في بعدها المادي وبعدها المعنوي".³

1-أ- طبيعة الفكرة عند النجار: المفهوم والخصائص

عرّف النجار الفكرة في عدة مواضع، وبعده صيغ كلّها تصبُّ في نفس الاتجاه، وتتفق على أنّها تشكّل العامل الأساسي في البناء الحضاري، ومن بين هذه التعاريف نذكر قوله: "نعني بالفكرة التي هي عامل أساسي للحضارة في هذا المقام تلك الرؤية الشاملة في تفسير الوجود وفي تقويم حياة الإنسان، انتهاءً بذلك إلى تحديد غاية لهذه الحياة يسعى المجتمع إلى تحقيقها. ومهما يكن من أمر هذه الفكرة قوّة وضعفاً وسداداً وضلالاً فإنّها تمثّل العامل الأساسي في كل ظاهرة تحضّر، بحيث لا تنشأ حضارة على غير أساس من فكرة".⁴

كما عرفها بأنّها: "ذلك تصوّر الذي يحمله الإنسان عن حقيقة الوجود وعن غاية الحياة، بالغة في الفعل الحضاري ذروته حينما تكون فكرة دينية الصبغة. فالتحضّر بما هو جهد جماعي لإنجاز الترقّي المادّي والمعنوي ليس في حقيقته إلا جهاداً مدفوعاً بالتصوّر لحقيقة الوجود، وموجهاً بالغاية من الحياة فهو في مبدئه واطّراده محكوم بتلك الغاية قائم من أجل تحقيقها".⁵

يبدو أن مصطلح الفكرة عند النجار يقابل مصطلح الرؤية الذي يتداوله الفكر المعاصر، وقد اشتغل الكثير من علماء المسلمين القدماء والمعاصرين بموضوع الرؤية الكونية الإسلامية، واستخدموا تسميات متنوعة للدلالة على هذا المفهوم من مثل: التصوّر الإسلامي، والمذهبية الإسلامية، والرؤية الكونية، والمرجعية الإسلامية العليا، والمحاور الكبرى للقرآن، وكبرى اليقينيات الكونية، والنظام الكوني الإسلامي، والنموذج الكوني الإسلامي، وأساسيات الثقافة الإسلامية، وغيرها من المصطلحات المعبرة في عمقها عن حقيقة الرؤية التوحيدية وتصورها للحياة والكون والإنسان.⁶

ومن بين التساؤلات الكبرى التي تحاول الرؤية الكونيّة معالجتها ودراستها: ما الذي يعطي معنى للحياة؟ هل للحياة غاية؟ ماذا يحدث لي بعد مماتي؟ من خلق الكون؟ وكيف بدأ هذا الكون؟ كيف كان هذا الكون قبل خلقه؟ ما الحسن وما القبيح؟ كيف ينبغي لي أن أعامل الآخرين؟ كيف ينبغي لي أن أعيش

³ النجار، عبد المجيد. دور العلماء في نهضة الأمة، البصائر 'ملحق خاص'، الملتقى الدولي الثاني للشيخين العربي التبسي والمجاهد أبو إسحاق إبراهيم أطفيش نموذجاً، بعنوان: العلماء وقضايا الأمة، أيام: 18-19-20 ماي 2016م، برج بو عرييج، ص4.

⁴ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 27.

⁵ النجار، الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 89.

⁶ برغوث، عبد العزيز. الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري، ماليزيا: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط1، 2006م، ص8.

حياتي؟ كيف أعرف؟ ما المستقبل والمصير المفتوح لنا في هذا العالم وبعد مغادرتنا لهذا العالم؟ ما هو التصور أو النموذج كبشر في هذا العالم؟⁷

ويتفق تعريف النجار لمضمون الفكرة مع الرؤية الكونية الإسلامية، الأمر الذي يسوغ للبحث استعمالهما بنفس المعنى، فقد عرّف عبد العزيز برغوث الرؤية الكونية الإسلامية بأنها ذلك: "الإطار المرجعي الجماعي المستخرج من حقائق الوحي وتعاليمه، ويتصف هذا الإطار بالتماسك والنظام والانسجام، كما يتضمن الإجابات النهائية الصحيحة والمتناسقة حول القضايا والتساؤلات الكلية الخاصة بموضوعات: الله والغيب والإنسان والكون والحياة والتاريخ والمستقبل. ويهدف هذا الإطار إلى ترشيد وعي الإنسان الخليفة وحركته الاستخلاقية إلى العقيدة والشريعة والأخلاق المنسجمة مع سنن الله وقوانينه الكونية الشاملة."⁸

أما عن أهمية الفكرة ودورها في الفعل الحضاري، فإن النجار يقول: "هي العامل الأساسي في نشوء الحضارة وتطورها على معنى أن الصورة التي تحصل لدى أمة من الأمم عن حقيقة الوجود والكون والحياة هي التي بحسبها يندفع في الإنشاء الحضاري، وهي التي بحسب طبيعتها تحدّد منحى التحضّر الناشئ، وتطبعه بصبغة خاصة، بل وتحدّد مصيره أيضاً."⁹ فالفكرة أو الرؤية الكونية هي العامل الرئيس الدافع لنشوء الحضارة وتطورها، وبحسبها أيضاً يتحدد مصير التحضّر بقدر الوفاء لتلك الفكرة.

ويؤكد هذه الفاعلية منطقياً من خلال الربط اللزومي بين التحضّر كنتيجة أو كفعل متحقق في الواقع بمدى وضوح السبب والمتمثل في الفكرة بقوله: "إن قوماً لا يملكون تصوراً بيناً لحقيقة الوجود ولا تصوراً بيناً لغاية الحياة لا تنمو حياتهم إلى وضع من التحضّر، بل يبقون على حال البداوة أو ما هو شبيهه بحال البداوة."¹⁰

1-ب- خصائص الفكرة:

حدّد النجار الملامح الكبرى للفكرة التي يقصدها بالنسبة للأمة الإسلامية بأنها: "العقيدة الإسلامية بمفهومها العام فيما تحدّد من حقيقة الوجود على أنه إله مطلق الكمال وعالم مخلوق له ومدبّر بأمره، وفيما تحدّد من غاية للحياة على أنها خلافة الله في الأرض، وفيما تُصوّر من حقيقة الكون على أنه مسرح لاستخلاف الإنسان هيء لارتفاقه."¹¹

أما عن تسميتها ومصدرها فيقرر النجار: "هي فكرة متأتية من بيان الوحي، وليس للإنسان من دور فيها إلا تحصيلها بالفكر والعقد عليها فيه، وذلك مبرّر تسميتها دون أن يكون لاختراعها بالفكر

⁷ المرجع السابق، ص 10-11.

⁸ المرجع نفسه، ص 25.

⁹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 18.

¹⁰ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجدد، مصدر سابق، ص 89-90.

¹¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 18.

مدخل في ذلك".¹² وتنبثق خصائص الفكرة عند النجار من أبعادها التي تحكم الفعل الحضاري بحيث تشكل منطقاً الداخلي، وتمثّل هذه الخصائص في:

- جعل النجار الفكرة رأس العوامل كلّها، ومن شأنها أن تكون قواماً على الحضارة في كلّ مجالاتها وفي كلّ مراحلها، على اعتبار أن الفكرة تحكم مسار نشوء الحضارة واطرادها.

- أن الفكرة في صلتها بالحق والخير - قرباً أو بعداً- هي التي تحدّد قيمة الحضارة الناشئة بها: إنجازاً مادياً، ورُقياً أخلاقياً، فإن كلّ حضارة تصطبغ في منهجها كلّها، وإنتاجها جميعه بلون الفكرة التي منها نشوءها وتطورها.

- يترتب عن ذلك أن الفكرة تشكل في كلّ حضارة فقه خاص بها، يتمثّل في منطق داخلي، تُقام عليه بنيتها، وتُحكم به سيرورتها، انفعالاً بالفكرة التي نشأت منها. هذا المنطق الداخلي الذي يحكم الحضارات يختلف من حضارة إلى أخرى تبعاً لاختلاف الأفكار التي أنشأت كلاً منها، ومن ذلك كان تمايز الحضارات وتنوّعها عبر التاريخ.

- تخضع أية حضارة في تطورها في نطاق نسقتها بقدر وفائها لمنطقها الداخلي الذي يتكوّن به فقهها الخاص، ويقصد النجار هنا بالفقه المبادئ والأصول التي تحكم الحضارة، فإذا ما دخل ذلك الفقه اضطراب فقد آذن نسقتها بالتداعي، وربما آل إلى الزوال.

- إن فهم أية حضارة في مظاهرها المختلفة، والسعي في توجيهها لما فيه تقويم انحرافها، أو بعثها من ركودها كلّ ذلك يتوقف على فهم فقهها الخاص الذي قامت عليه وتطورت، ثم إحياء ذلك الفقه وتقويمه لتعود حركة التحضّر جارية عليه، وكل محاولة لإحياء حضارة ما وبعثها من ركودها خارج ذلك الفقه مآلها الفشل.¹³ وهذا الموقف أكدّه الفاروقي، في كتابه التوحيد: "أن الأمة الإسلامية العالمية الواحدة، لن تقوم لها قائمة ولن تستعيد وصف الأمة الوسط إلا بالإسلام فقد كان هو مبرّر وجودها ذاته منذ ما يربو على أربعة عشر قرناً وبه حدّدت معالم شخصيتها وبه صنّع مصيرها عبر العصور وحدّها رؤية المسلم نفسه خليفة في الأرض بأمر الله تعالى هي التي تصنع منه محرّكاً لعجلة التاريخ الإنساني."¹⁴

- الفكرة هي التي حفظت للأمة كيانها -ولو في حال الغياب الحضاري-، رغم ما تعرضت له الأمة الإسلامية عبر تاريخها من ضروب الحن القاسية كالغزو العسكري والغزو الثقافي وغيرها، مثلما كان للفكرة

¹² المصدر السابق، الصفحة نفسها 18.

¹³ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، التجديد، مصدر سابق، ص 90-91.

¹⁴ الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط2، دس،

هذا الدور ماضياً، تبقى الفكرة قادرة على إهماض الأمة راهناً للاستئناف الحضاري، إذ هي تحمل من مقومات الإهماض ما هو محفوظ لم ينله التغيير والتبديل.¹⁵

أورد النجار في تهميش الصفحة من مجلة التجديد موضحاً ومثبتاً حقيقة الفكرة انطلاقاً من تسميتها المنبثقة عن مصدرها: "أن العقيدة الإسلامية هي الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلامية، وهي في نظره تقابل في العوامل العامّة للتحضّر- كما شرحها فلاسفة الحضارة- عنصر الفكرة، لكن العقيدة لا يصحّ أن يقال عنها إنّها فكرة، وذلك لأن الفكرة إنتاج بشري وهي- أي العقيدة الإسلامية- عطاء إلهي".¹⁶

إن هذا يعني أن النجار يطابق بين مدلول الفكرة ومدلول العقيدة المستفادة من الوحي، علماً أن الفكرة وصف يرتبط ببنية المرجعيات والأنساق الفكرية، فيما تستخدم في مجال العلوم كلمة المفهوم، وفي مجال الفلسفة كلمة المقولة.

ثانياً: عناصر الفكرة العقدية عند النجار:

فلسفة التحضّر الإسلامي مصنوعة بالفكرة العقدية، التي من مبادئها الناظمة حقيقة الوجود وغاية الحياة، والارتفاق بالكون، ولتقتضيات تنظيمية منهجية بحثية يُرجى الحديث عن الكون إلى المبحث الثالث من هذا الفصل.

1 - المنطلقات التأسيسية لحقيقة الوجود:

شغل سؤال الوجود الفكر الإنساني منذ القدم إلى الوقت الراهن، وتعدّدت الإجابات وتنوّعت التفسيرات عبر مختلف الأزمنة والعصور، واختلفت في تحديد مصدره بحسب تفاوت مستوى التقدم الفكري الذي بلغته، وبحسب طبيعة البيئة الطبيعية والاجتماعية التي تنتمي إليها، وكذا بحسب بنية التصوّر الديني الذي يحكم معتقداتها. لكن النجار يعتقد أن البحث في حقيقة الوجود لا يكون بحثاً موفياً بالعرض محققاً للهدف، إذا لم يُطرح طرحاً تأصيلياً ضمن منظومة عقدية فلسفية متكاملة، تتأسس على تصور مبدئي لمهمّة الإنسان والغرض من وجوده في الحياة. وتعدّ الفلسفة في طبيعة المباحث الفكرية التي تناولت موضوع الوجود وإشكالياته، وفكرت فلسفياً ضمن هذا الموضوع.

1-أ- ثنائية الوجود:

قدمت العقيدة الإسلامية جواباً فاصلاً عن سؤال حقيقة الوجود، وأقرت أنّه ثنائية ذات طرفين: طرفها الأول الله جلّ جلاله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً، إن هذه الثنائية أثبتتها الآية الأولى التي نزلت من القرآن الكريم، ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق:1)، حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى. وهذان الطرفان في ثنائية الوجود طرفان متباعدان في الحقيقة الذاتية حيث يتصف الله تعالى بالكمال المطلق، ولا يستطيع العقل البشري أن يعلم من كنه حقيقته

¹⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006م، ص9.

¹⁶ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، التجديد، مصدر سابق، ص92.

شيئاً، في حين يتصف العالم بالنقص والدون إزاءه وهو ذو طبيعة معقولة في إمكان العقل إدراكها وتحصيل حقيقتها.¹⁷ وهذا بخلاف الفلسفات المادية التي تنكر الوجود الإلهي.

لكن هذه البينونة المطلقة في الوضع ليست مؤدية إلى بينونة في مطلق الصلة بين الله والعالم، بل إن الصلة وطيدة بين الله والعالم، فهو الذي خلق كل ما فيه، وهو الذي بقدرته وإرادته: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنْ أَسْمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (السجدة:5)، ويحيط علماً بخفائيه وأسراره: ﴿وَمَا يَعْرِضُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (يونس:61)، ويرعاه بعنايته ولطفه ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك:14).¹⁸

تعتبر هذه الشائبة الوجودية منطلقاً لتفسير الوجود في النطاق العلي إذ مبدأ الوجود العالمي كله، وحرسته إلى مصيره معلول بالوجود الإلهي الأزلي المتعالي، كما تفضي أيضاً إلى تفسير للوجود في النطاق النوعي حيث تسفر عن تقسيم الوجود إلى عالمين متباينين بالطبيعة: عالم الشهادة ويتمثل في الوجود المادي الواقع تحت الإدراك الحسي للإنسان، ومن خصائصه أنه معقول الذات، قابل للشهود الإنساني إذا توفرت أسباب الشهود. أما عالم الغيب فهو عالم ذو طبيعة عقلية معنوية متعالية عن المادة، ولذلك فهو ليس بعالم معقول الذات قابل للشهود الإنساني، بل يدرك الإنسان ثبوته وآثاره فحسب، كالوجود الإلهي، ووجود الملائكة والجن والجنة والنار وغيرها من الموجودات الغيبية، والله تعالى هو وحده الذي يحيط علمه بعالمي الغيب والشهادة جميعاً لقوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:73).¹⁹

2- غاية الحياة:

الإنسان جزء من الكون، فحكمة الله من خلقه مندرجة مبدئياً في حكمة الله من خلق الكون، إلا أن التميز الذي خص به الإنسان في خلقه تترتب عليه وجوه زائدة من الحكمة. فمنذ البداية كان الإعلان الإلهي بخلق هذا الكائن الجديد مُصرِّحاً بوجه من وجوه الحكمة من خلقه، وهو الخلافة في الأرض، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:30)، معنى هذا أن الخلافة كغاية مقترنة بخلق الإنسان. ومما يندرج تحت الخلافة من وجوه الحكمة عمارة الأرض، كما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود:61)، فقد اقترن في هذه الآية استعمار الأرض بإنشاء الإنسان مما يقيم يقوم قرينة على أن عمارة الأرض غاية من غايات خلق الإنسان.²⁰

على أن الحكمة الجامعة من خلق الإنسان، هي عبادة الله، ويمكن أن تُستوحى هذه الحكمة من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:56). إن عبادة الله تعني الخضوع لله الإنابة

¹⁷ النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص ص 40-41.

¹⁸ المصدر نفسه، ص 41.

¹⁹ المصدر نفسه، ص 42.

²⁰ النجار، عبد المجيد عمر. مبدأ الإنسان " الإنسان في العقيدة الإسلامية"، مصدر سابق، ص ص 59-60.

إليه بإظهار عظمته وكرمه وفضله والتسبيح بحمده اعترافاً في كل ذلك بكماله المطلق. وهذه المعاني كلّها متحققة في مطلق العبادة الصادرة عن كافة المخلوقات الإلهية كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء:44).²¹

وتكون الحكمة الإلهية من خلق الإنسان هي التفضّل عليه بالنعمة والسعادة سواءً في حياته الدنيا أو في الآخرة.²² فإذا كان الله تعالى غنياً عن عبادة الإنسان، فإن هذا الإنسان وقد خُلق ليس بغني عن عبادة الله، بل هذه العبادة هي غاية خلقه ومحور وجوده. والقرآن لَمَّا يُعَلِّمُ الإنسان هذه الحقيقة إنما يرسخ فيه أن وجوده مُغنيٌّ بغاية هي التي تمنحه قيمة بحيث يبلغ من الكمال بقدر ما يحقق من تلك الغاية، ويقترّب من العدم بقدر ما يقصر عنها.²³ وحيث لا يكون مجال للإحباط الناشئ عن الجهل بحكمة الوجود: قلقاً ويأساً وخوفاً وعبثاً، وغيرها من الإحباطات الناقضة للوجود الإنساني وفي اعتقاد النجار أن القرآن الكريم قد بيّن الحكمة من الخلق الإلهي للإنسان لترشيده.²⁴

جعل الإسلام غاية الإنسان في الحياة هي أن يحقق الخلافة في الأرض، فتلك هي المهمة التي من أجلها خُلق، والتي بها كُفّف، وعليها يحاسب يوم الدين، وهذه المهمة تتجلى في خلق آدم عليه السلام وهو ما يتضمنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:30)، وليس المقصود بالخليفة شخص آدم فقط، بل المقصود به نوع الإنسان عامّة. وهذه الخلافة في الأرض هي خلافة الإنسان عن الله ليقوم بتنفيذ مراده في الأرض، إذ من معاني الاستخلاف التكليف بتنفيذ الأوامر.²⁵ إن خلق الإنسان مقترن بغاية وجوده في الأرض لأداء مهمّة الخلافة.

2-أ- تعريف الخلافة عند النجار:

الخلافة في الأرض تعني التعمير فيها تعميراً معنوياً بترقي الإنسان في سلّم الإنسانية فرداً ومجتمعاً وتعميراً مادياً باستثمار المقدرات الكونية والانتفاع بها على أسس من العلم بما بنيت عليه من القوانين والسنن، وكلّ ذلك وفق منهج محدّد هو منهج العبادة الذي جاء به الهدي الديني قرآناً وسنة.²⁶ إذ يؤكّد النجار على أن غاية حياة الإنسان في نطاق عقيدة الخلافة، أن يقوم الإنسان بحركة تعمير في الأرض وفق أوامر الله ونواهيه، بحيث يكون في كلّ منشط مادي أو معنوي متّجهاً إلى الله تعالى

²¹ المصدر السابق، ص 60-62.

²² النجار، عبد المجيد عمر. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص 54.

²³ النجار، عبد المجيد. مبدأ الإنسان، مصدر سابق، ص 70.

²⁴ المصدر نفسه، ص 71.

²⁵ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 51-52.

²⁶ النجار، عبد المجيد. معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 25، 2010م، ص 148.

يستجلي مراده ويتحرّاه، ويتبع مرضاته ويجدّ في الفوز بها. بناء على هذا البعد العقدي لغاية الإنسان في الحياة، يأخذ معنى التحضّر عند النجار - في ظل هذا التصوّر - خصائص أخرى تميّزه عن باقي أنماط التحضّر، حيث يصبح مفهوم التحضّر عنده: "هو الطّور الرّاقى من حركة التعمير الإنساني مفهوماً مُشرباً معنى العبودية لله، إذ هو ليس إلا إنجازاً لمهمة الخلافة، والخلافة قائمة على العبادة كما يقرره يفيدته قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات:5).²⁷

كما تجدر الإشارة إلى أن عقيدة الخلافة ليست قائمة على معنى التّعبد بالمعنى الخاصّ المتمثّل في الشعائر المعروفة، وإنما هي قائمة على العبادة بمفهوم عامّ تصير به كلّ حركة الإنسان المادية والمعنوية عبادة لله تعالى، وعليه فإن مهمّة الخلافة هي التي تدفع بالإنسان إلى الاستثمار المادي للكون في أعلى درجاته لتحقيق الرفاه وإحكام السيادة على الأرض، امتثالاً لأوامر الله تعالى. وفي عقيدة الخلافة لا مجال لأي معنى من معاني العزلة، والابتعاد عن عالم المادة، والاقتصار على التّعبد بالمعنى الخاصّ طلباً للخلاص الفردي بعيداً عن خصمّ الحياة الاجتماعية والمادّية هذا المعنى هو الذي يُضفي الخصوصية على فلسفة التحضّر الإسلامي، وهو ما لا نجد له نظيراً في الحضارات الأخرى.²⁸

وعليه فإن مهمّة الخلافة تعني الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض وإجراء أحكامه فيها، وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطاناً في الكون بغاية تطبيق المهمّة التي كلفه بها المستخلف -الله- ائتماراً بما أمر وانتهاء عمّا نهى.²⁹ وهو ما بيّنه رسول الله ﷺ: «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه وخليفة رسوله»³⁰، فالخلفيّة تقتضي أن يكون الهمّ الأكبر للخليفة ترقية نحو مستخلفه، واقترابه منه ليحقق معنى الاستخلاف على الوجه الأفضل بالعمل الدائب والكدح المستديم لترقية ذاته وتنميتها حتى يبلغ من الاكتمال الدرجة التي ذكرها قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلْئِقِيهِ ﴾ (الانشقاق:6).

إن ممارسة الخلافة لا يكون إلا عبر منهاج العبادة التي تعني إسلام النفس في كلّ ما يفعل الإنسان ويذر لما يريد الله ويرضاه عبر الالتزام الكلي بفعل ما أمر وترك ما نهى عنه. وفي ذلك قال الله تعالى في بيان قطعي: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات:56).³¹ كما تعني مباشرة الإنسان للكون الروح والجسم: اعتباراً به واستثماراً لمنافعه وخيراته وكلّ ذلك تكميلاً للذات في بعدها الفردي والجماعي وترقية

²⁷ النجار، عبد المجيد عمر. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 93.

²⁸ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 52.

²⁹ النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص 61-62.

³⁰ رواه عبادة بن الصامت، الكامل في الضعفاء، 7/230.

³¹ النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص 62.

لها في وجهتها إلى الله عبر منهج العبادة.³² إذن تقوم الخلافة على مفهوم العبادة بمعناها العام، فتكون كل حركة الإنسان مادية أو معنوية غايتها مرضاة الله، مما يُفضي إلى التعمير في الأرض معنوياً بترقية الإنسان في سلم الإنسانية، ومادياً في مباشرة الكون.

ثالثاً: مظهرات التحضّر الإسلامي عند النجار: الأسس والقواعد

لئن كان جريان التحضّر الإسلامي على عقيدة التوحيد يتمّ عبر قواعد تُشكّل فيما بينها شبكة مترابطة موجّهة خيوطها من تلك العقيدة، فإن تلك القواعد هي التي يعينها النجار بما أسماه بفقّه التحضّر، وكأنما هي واسطة منهجية بين الفكرة التي هي عقيدة التوحيد وبين مظاهر التحضّر العملية المتمثلة في المنجزات المادّية والمعنوية.³³

وبناء عليه، فإن التحضّر الإسلامي تحكمه قواعد خاصة إذ هو تحضّر خلافي. بمعنى أنه تحضّر متقوم بالمعنى العقدي للخلافة الذي صار به هذا التحضّر حركة يبتغي بها وجه الله تعالى، وبناءً على ذلك يختصّ التحضّر الإسلامي في نشوئه وسيرورته بفقّه خاصٍ يمكن أن نسميه الفقّه الخلافي: "ويعني القوانين المنهجية التي تحكم بناءه وحركته مُستمدّة من المعاني العقدية التي تتقوم بها حقيقة الخلافة، ويقتضي ذلك أن ما يُبذل من سعي لإحيائه وإماضه من ركوده لا يمكن أن يثمر إحياءً ولا إهماضاً إلا من تلقاء هذا الفقّه الخاص الذي سميّه بالفقّه الخلافي، وذلك يجعله أساساً لحركة الإحياء والنهضة".³⁴ وتتمثّل قواعد الاستخلاف في بعدها العقدي فيما يلي:

1: خلافة الترقّي الفردي:

يرى النجار أن من مقتضيات الخلافة في الأرض أن يُجاهد الإنسان في سبيل ترقية ذاته الإنسانية، وذلك بتنمية قدراته الذاتية تنمية مستمرة، كلّ قدرة بحسب طبيعتها فما يعود إلى الرّوح تكون التنمية فيه بممارسة الخير والفضيلة، والخلوص من الأدران الشّهوانية حتى تصفو الروح شيئاً فشيئاً، والترقي في هذا المجال يُقاس بمقدار ما يحصل من ذلك الصفاء. والعقل تكون تنميته بتغذيته بالعلم، وإقداره على الوصول إلى الحقّ عند النظر في موضوعات المعرفة الغيبية والمادية، ورقيّه يُقاس بمدى ما يبلغ من الدّرجات في ذلك. والجوارح تكون تنميتها بإكسابها القوّة في إدراك المحسوسات من جهة، وفي أداء المنجزات العملية من جهة أخرى، ورقيها يقاس أيضاً بما تبلغ من درجة في ذلك.³⁵

³² المصدر السابق، ص 63.

³³ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقّه التحضّر، التجديد، مصدر سابق، ص 92.

³⁴ المصدر نفسه، ص 94.

³⁵ المصدر نفسه، ص 95.

1-أ- مفهوم الترقّي الفردي:

الترقيّ الفردي في حقيقته هو استخراجُ لقدرات كامنة في الإنسان من طور القوّة إلى طور الفعل، وليس هو إكساباً ابتدائياً لتلك القدرات، فالإنسان قد أُودع في فطرته قوى متعددة يشترك في قدر منها جميع الناس، ويتفاوت الأفراد في القدر الباقي قوّةً وضعفاً، وعليه فالترقيّ الفردي يكون بالتحصيل الفعلي للقدر المشترك بالنسبة للجميع، ثم يكون بالتحصيل الفعلي بالنسبة لكل فرد لما هو متفاضل فيه وذلك كله عبر المعالجة التربوية للنفس أو للآخرين.³⁶ لقوله ﷺ: «اعملوا كل ميسر لما خلق له».³⁷

وترقية هذه القدرات إنما تكون ترقية استخلاف إذا كانت موجهة في وجهة العبودية لله وإلا فإنها لا تعدّ في ميزان الخلافة. وعلى هذا الاعتبار فإن إقدار العقل على الوصول إلى الحقّ في مجال المادّة على سبيل المثال إنما يكون ترقية استخلاف إذا كان مندرجاً في إطار تسخير القوانين التي يكتشفها للتعيمير في الأرض وتحقيق الخير للناس ولا تكون ترقية استخلاف لو كان مندرجاً في إطار البحث عن قانون طبيعي لصناعة وسائل الدّمار الشامل التي تخرب الأرض وتغني الناس. وكذلك فإن تقوية الجسم إنما تكون ترقية استخلاف إذا كانت لإحسان العبادة أو استخراج خيرات الطبيعة وتوظيفها لصالح الناس ولا تكون ترقية استخلاف لو كانت مندرجة في إطار العدوان على الناس أو الاستعراض البهلواني الرخيص.³⁸ فالترقية الاستخلافية للقدرات الذاتية يجب أن تكون موصلة بغاية التعيمير في الأرض ابتغاء مرضاة الله، وإلا سقط عنها توصيف الترقية الاستخلافية.

1-ب- قواعد الترقّي الفردي

أجمل النجار القواعد الفقهيّة في الترقّي الفردي فيما يتحقق به التعادل في كيان الفرد بين قدراته المختلفة، بحيث تُرقى هذه القدرات على قانون دقيق من التوازن بينها، فيكون ارتقاء الكيان الإنساني ارتقاءً متكامل فيه على خط العبودية لله كل قوى الإنسان وملكاته دون ميل لبعضها على حساب بعض. ويأخذ القوام هنا معنى العدل بين طرفين، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان:67)، ولاترقّي الفردي تحققات متعدّدة تحصل في ذات الفرد بالمجاهدة المستمرة حتى تصبح للإنسان حالاً راسخة يُمارس بها الحياة كلّها وتكتسب هي بتلك الممارسة درجات من الإحسان تمتد بغير نهاية.³⁹ وتتمثّل فيما يلي:

³⁶ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص54.

³⁷ جابر بن عبد الله، حجة النبي، 45.

³⁸ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص96.

³⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص54.

1-ب-1- القوام التكويني بين المادة والروح:

هو العدل بين عنصري التكوين في الإنسان: المادة والروح، فالذات الإنسانية تتكوّن من هذين العنصرين، كما بيّنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن صَلٰٓصِلٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُۥ سٰٓجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ (الحجر: 28 - 29)، ولكلّ من هذين العنصرين مطالب فطرية تتلاءم مع طبيعته، فالروح تتطلب السمو إلى عالم الخير المطلق وتتوق إلى التحرر من عالم المادة، والجسم المادّي يطلب الشهوة الطينية، ويتوق إلى التحرر من مطالب الروح. وتمثل القاعدة الاستخلافية في تنمية هذا الكيان المزدوج بالعدل بين عنصريه، فترقى الروح بإشباعها من عالم الخير المعنوي: فضيلة ورحمة وعلماً وتقوى، ولكن في غير تعطيل لمطالب الجسم بما يكون مضاناً له وقهراً، ويُرقى الجسم بإشباعه من مطالب المادة، ولكن في غير إسراف يُفضي به إلى الإرهاق من جهة وإلى تعطيل الروح عن تحصيل كمالها من جهة أخرى.⁴⁰

إن العدل بين الطرفين هو الذي يجعل الإنسان موصولاً من جهة روحه بالله تعالى، يقبس من نوره الهدى، وموصولاً من جهة جسمه بالأرض يفعل فيها بالتعمير وفق ذلك الهدى بما يُنمي من قدراته الجسمية الممكنة له من ذلك، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَأَتَّبِعْ فِيمَا ۤأَتٰٓكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ (القصص: 77)، فابتغاء الآخرة يكون بتزكية النفوس وترويضها على العبادة، والنصيب من الدنيا هو تمتيع الجسم بمطالبه المادية في حدود الشرع.

ولو انخرم هذا القوام التركيبي بالميل إلى أحد العنصرين على حساب الآخر، لَسقط الإنسان في أحد وضعين مردولين: إما روحانية مغرقة يضطهد فيها الجسم، فلا يقوى على فعل تعميري، وإما مادية مغرقة تُكلّ الروح عن أن تتصل برّبها لتستلهم هداها، وتصل الإنسان به على حبل من العبادة، وفي كلا الوضعين يتعطل التّرقى في ذات الفرد بل يكون الانتكاس في مجال الخلافة.⁴¹

1-ب-2- القوام بين وسائل المعرفة:

يقصد النجار بالقوام المعرفي العدل بين وسائل الإنسان في المعرفة، فقد ركّبت في طبيعة الإنسان قوى إدراكية مختلفة الأنواع، كآلة العقل، وآلة الحسّ، وأيضاً البصيرة، وكلّها تصله بالعالم الخارجي لمعرفة الحقيقة. ويتّجه الفقه الخلافي هنا إلى ترقية آلة الحسّ بإعمالها في تعرف المحسوسات، وإكسابها الدّربة المطّردة في ذلك حتى ترتقي صُعداً في القدرة على استكشاف مظاهر الكون ورصد دقائقه الحسيّة الظاهرة والخفيّة، بالموازاة مع ذلك تتمّ ترقية آلة العقل بإعمالها في إدراك الدّلالات المجردة للمحسوسات، وإكسابها القدرة

⁴⁰ النجار، عبد الحميد. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 97.

⁴¹ النجار، عبد الحميد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

على النفاذ إلى الحقّ انطلاقاً من تحليل دلالات الحسّ، وارتقاء في إدراك الحقّ المجرد في مجال الغيب أو في مجال الحياة، بحيث يترقى الحسّ والعقل متظاهرين متكاملين بما يمكن الإنسان من التقرب إلى الله بالمزيد من معرفة الحقيقة.⁴²

وحيثما ينخرم هذا القوام بالميل إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، لا تتوفر فرص تحقق الترقّي المعرفي للإنسان، بل يبقى الإنسان في تلك الحال على جهلٍ بالحقيقة في شموليتها، فالمعرفة العقلية دون المعرفة الحسيّة تُفضي إلى مجردات من الفكر مقطوعة الصّلة بالواقع فلا يكون لها غنى في تعميره، شأن الفلاسفة العقلية، والحسّ دون تدبّر عقلي يؤدّي إلى علمٍ سطحيٍّ بمظاهر الكون دون أن تنفذ إلى القوانين والدلائل فلا يكون بها استثمار ولا اعتبار. لكن حينما تتكامل معارف الحسّ مع معارف العقل، بمعزلٍ عن معارف الوحي يتحوّل الإنسان إلى جبارٍ مدمرٍ للإرض لا معمرٍ فيها.⁴³ يقتضي القوام المعرفي تكاملاً شاملاً بين وسائل المعرفة المختلفة التي يسلكها الإنسان، مما يؤدّي إلى التوازن الإيجابي الذي يتحقق به التحضّر الإسلامي المثمر.

1-ب-3- القوام التوافقي مع الآخرين:

يقصد النجار بالتوافق مع الآخرين: "العدل في ترقية ذات الفرد بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي فيه. ففي فطرة الإنسان منزع فردي يدفعه إلى إثبات الذات وتحقيق الفردية الوجودية، وكما أن في فطرة الإنسان منزعاً اجتماعياً يدفعه إلى التآلف مع الآخرين لحفظ ذاته ونوعه، إذ لا يتأتى ذلك إلا بالتآلف الجماعي".⁴⁴ فعلى حدّ تعبير ابن خلدون: "أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنية".⁴⁵

والقاعدة الخلافية هنا تكون بترقية التوافق في الإنسان بـتتمية البعد الفردي فيه بحيث يقوى الاعتزاز بالذات واستشعار قوّة النفس مما يدفع إلى المبادرة والابتكار والفعالية، ولكن ليس إلى الحد الذي يلغي البعد الاجتماعي، ويكون بموازاة ذلك تنمية البعد الجماعي في النفس بحيث تنفسح فيها مساحة للآخرين بما يكون التكافل والتآزر والتعاون. وبهذا العدل بين البعدين في ذات الفرد يكون ترقّيه باستكمال قدرات الإبداع الذاتية من جهة، وتوفير تلك القدرات في نظم اجتماعية يتّجه بها إلى الله في تحقيق الإنسانية والمنجزات التعميرية.

وحيثما يضطرب هذا القوام التوافقي فإن الإنسان يسقط في أحد تطرفين مذمومين: فردية مجحفة تُلغي الآخرين من حساب النَّفس، فيكون التصادم المذهب لريح الجماعة، شأن فرعون الذي استعلى، وقال

⁴² النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 98.

⁴³ المصدر نفسه، ص ص 99-100.

⁴⁴ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 57.

⁴⁵ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 48.

لقومه: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ (غافر: 29)، وهو أيضاً شأن المذهب الفردي السائد في حضارة الغرب والذي يفضي إلى أنانية فردية. وإما أن يُفضي إلى جماعية محففة تدمر في الفرد قدرات الإبداع، وهذا هو شأن المجتمعات التي آل قهر البعد الفردي في أفرادها لحساب البعد الجماعي إلى انهيارها وعودها إلى البؤس والتطاحن.⁴⁶ تعدّ قواعد الترقّي الفردي قواعد ضرورية لإحداث التحضّر الإسلامي، وبدونها تضيع الجهود سدى.

2: خلافة الترقّي الجماعي:

تقتضي مهمة الخلافة في الأرض أن تنهض بها الجماعة، لأنه مهما يكن من ترقّي الفرد في ذاته فإنه لا يقدر في حال التفرد أن ينجز تلك المهمة، فيكون الاجتماع ضرورة حتمية لتحقيق الخلافة. لأن الترقّي الجماعي يزيد على الترقّي الفردي باعتبارات مشتقة من خصوصيات الحياة الجماعية وما يكتنفها من الشراكة في المرافق والمصالح والأهداف. وعليه فهو يستلزم فقهاً زائداً على فقه الترقّي الفردي، وهو فقه إذا أخذ بقواعده ارتقت الجماعة في إحسان الإنجاز لمهمة الخلافة في الأرض اقتراباً من الله تعالى اقتراباً جماعياً، والعكس صحيح في حال اختلال القواعد يؤدي إلى انحراف التحضّر عن صفته الإسلامية.⁴⁷

2-قواعد الترقّي الجماعي:

يتجسد الفقه الخلافي في الترقّي الجماعي في التعارف، لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿ (الحجرات: 13). فالتعارف في هذا المقام إنما هو رجوع الكثرة من الأفراد على تعددهم القبلي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قوام الحياة الجماعية، وما يكون به تحقيق أغراضها، متوجهة في ذلك توجهاً سباقياً للاقتراب من الله تعالى بتحقيق أوامره، وتلك هي التقوى التي ذُيِّلت بها الآية في مقام بيان الهدف الذي من أجله يكون التعارف. وإنما عبّر عن التعاون بالتعارف، لأن هذا أصل لذلك، وهو شرط من شروطه، فهو إطلاق لاسم الشرط على المشروط أو السبب على النتيجة.⁴⁸

وعليه فإن التعارف يشكل القاعدة المحورية التي تحدّد الترقّي الجماعي، في سبيل إنجاز التحضّر الإسلامي، وله مظاهر وتحققات مختلفة نوردها كما يلي:

2-أ-قاعدة تعارف التكافل:

يقصد النجار بتعارف التكافل أن يقوم كل فرد وكل مجموعة في المجتمع مقام الكفيل لكل الأفراد والمجموعات الأخرى على قدر الوسع. وهو وصف لعلاقة اجتماعية يكون فيها الفرد والمجموعة رعاةً للآخرين من الأفراد في اتجاه متبادل رعاية تهدف إلى تمكين ذوي القصور والعجز والحاجات والأرزاء من

⁴⁶ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 100-101.

⁴⁷ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

⁴⁸ المصدر نفسه، ص 59.

الارتقاء إلى حال القدرة على أداء مهامهم، والوفاء بأغراض حياتهم بتخليصهم مما حلّ بهم من العوائق المعطّلة دون ذلك.⁴⁹

فالتكافل الاجتماعي معناه التناصر بين أفراد المجتمع ليسدّ بعضهم حاجات بعض، ويُسند الضّعفاء من الأقوياء، وكذلك التناصر بينهم في القيام بأعباء العمل الصّالح، فيقوّي القادرون منهم على ذلك الضّعفاء فيه، حتّى ينتهي الأمر بهذا وذاك إلى أن تكون الجماعة المؤمنة بريئة من سواقط الأفراد والفئات الذين يعيشون على هامش الحياة: حرماناً من كريم المعيشة، أو عطالة عن العمل الصّالح، و ينخرط الجميع في حقوق الكرامة والكفاية، و في واجبات العمل والتعمير.⁵⁰

وقد يكون هذا التكافل مادياً مثل الإيفاء بحاجات الفقراء والمحتاجين والقصر من لوازم العيش الكريم، كما يكون معنوياً بالمواساة والتسرية عن المأزومين والمنكوبين، وبالتعليم والإرشاد للجهلة والضالين والتنبيه للغافلين. وجماع هذا التعارف ما جاء في قوله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»⁵¹، والتداعي بالسهر ليس في حقيقته العلمية سوى تجند واستنفار جهاز الدفاع في سائر الأعضاء لنجدة العضو المصاب وكشف العطب عنه.⁵²

حينما يفشو تعارف التكافل في المجتمع فإن القافلة الجماعية تكون جهودها متنامية بإسهام جميع أفرادها، أو أغلبيتهم الساحقة، ويقلّ عدد المعطوبين إلى حدّ كبير، فلا يأخذون من الجهد ما يرجع إلى الخلف لمعاناهم، وبذلك تتسارع وتيرة التقدّم في الإنجاز الخلافي، مما يُفضي إلى الخلوص من أكار المآسي الحاصلة بالحاجات والكروب من جهة، وإلى الاقتدار على الإنجاز والفعل من جهة أخرى.⁵³

2-ب- قاعدة تعارف الشورى:

المقصود بتعارف الشورى أن يتطرح أفراد المجتمع قضاياهم ومشاكلهم للتداول فيها: بحثاً وتحليلاً وتعليلاً وإبداء رأي، وأن يكون ذلك سنّة فاشيةً فيهم شاملةً للأفراد كلّهم، ومستوعبة لأمر الحياة جميعها في دوائر متواسعة بحسب تنوع الأمور من جهة، والقدرة على إبداء الرأى والإفادة من قبل المستشارين من جهة أخرى. وقد تنزلت الشورى في النظام الإسلامي بهذا المعنى الشمولي أصلاً من أصول الدّين يتصل أساساً بمبدأ الاشتراك في الاستخلاف على الأرض، وهو ما يتأكّد بالسياق الذي جاء فيه الأمر بالشورى مُقترناً بأمر العقائد وهو الاستجابة لله وبعمود الدّين وهو الصّلاة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا

⁴⁹ المصدر السابق، ص 59-60.

⁵⁰ النجار، عبد المجيد، الإيمان والعمران، إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الثامن، 1417هـ-1997م، ص 78-79.

⁵¹ أخرجه البخاري، مجموع الفتاوى، 6011.

⁵² النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 104.

⁵³ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 60.

لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿38﴾ (الشورى:38)، فتكون الشورى قانوناً للحياة الجماعية كلّها خلافاً لما استقر في بعض الأذهان من أنّها من شؤون السياسة دون غيرها.⁵⁴

إن تعارف الشورى على النحو الجامع يجتدّد طاقات المجتمع في المعرفة النظرية والخبرة العملية، وتتقابل في حوار نقدي يتحصص فيه الحقّ فيما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس، فإذا هي بذلك حركة تقدّمية ترتقي بالجماعة في سبيل مصالحها التي لا تنتظم إلا على أصولٍ من الحقّ، وهي أصولٌ يعز على المستبدّ فرداً أو مجموعة أن يتوصّل إليها باللون الواحد من الرأي كما تشهد بذلك أخطاء المستبدين قديماً وحديثاً هذا من جهة. من جهة أخرى فإنّ شراكة الأفراد في المداولة وإبداء الرأي في أمور الحياة من شأنه أن يشعر الجميع بأنهم من ذوي الشأن والمسؤولية في تصريف الحياة، وأن الوجه الذي وقع الانتهاء إليه وجهٌ شاركوا هم في صناعته بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فتنشأ في النفوس الهمة لتنفيذه بإحسان، ورعايته حال التنفيذ بوجوه الملاحظة والرصد وتجويده بحيث يحقق المصلحة في أعلى درجاتها، ولا يصدّ النفوس عن ذلك صادّ من الاستهتار واللامبالاة. لكن حينما تكون الآراء التي تُعالجها الجماعة بالتطبيق مسقطه عليهم بالاستبداد، فتؤول إلى البوار حتى وإن كانت ذاتها حقاً، وهل بوار المسلمين منذ عهود في مشاريع نهضتهم في الشطر الأكبر منه إلا الاستهتار بما بسبب من الاستبداد المسلط عليها؟⁵⁵

2-ج- قاعدة تعارف التأمّر بالمعروف:

يذكر النجار أن أمة ما قد تتوصّل بالشورى إلى وجوه الحقّ وإلى العزم على تنفيذه، ولكن تطرأ عليها الملبسات الدّاخلية والخارجية، فيصير معطّلاً في الأذهان أو في الأعمال، بل قد يتناوشه الباطل فيحلّ محلّه في موقع أو في آخر. ولتفادي هذا المآل الذي قد يطرأ على المجتمع تأتي قاعدة إسلامية استخلافية حافظة، هي قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي تعني أن يقوم الأفراد والجماعات في نطاق الأمة مقام الحارس الاجتماعي الذي يرصد السيّورة الحضارية للمجتمع، فإذا ما رأى مبدأً مما تعارف عليه الناس قد أهمل بغفلة أو فتور نبّه إليه، وحشد قواه من أجل عودته في الأفهام والأعمال. وإذا رأى مظهرًا من المنكرات الخارجة عن المألوف الذي أقرّه المجتمع نبّه إليه، وبذل ما في وسعه من أجل تغييره.⁵⁶

يتكوّن بهذه القاعدة منزع اجتماعي عامّ يحرس مسار الترقّي الجماعي من أن يفتر أو يزيغ وينحرف، يكون بمثابة جهاز مناعي يعالج ما يصيب الحياة الاجتماعية من حياد عن الخطّ الخلافي، ويوفر لها أسباب السّداد قبل أن تقع في الحياد. وقد اشتمل القرآن الكريم على تقرير متكرّر لهذا المبدأ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٤﴾ (آل عمران: 104-105)،

⁵⁴ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 105.

⁵⁵ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 61.

⁵⁶ المصدر نفسه، ص 62.

لكن حينما يغيب هذا الأدب الاجتماعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ المجتمع يكون عرضة للانتكاس عن مساره في الترقّي، وذلك ما بيّنه قوله ﷺ: «كلاً والله لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر، ولتأخذنّ على يد الظالم، ولتأطرنّه على الحقّ أطراً، أو لتقصرنّه على الحقّ قصراً، أوليضربنّ الله بقلوب بعضكم بعضاً».⁵⁷ فغياب هذه القاعدة في التعارف يؤدي إلى تصدع البناء الاجتماعي باختلاف القلوب، وذلك يفضي إلى نكوس في طريق التحضّر.⁵⁸ وعليه، يتوقف التحضّر الإسلامي بقدر الوفاء لقاعدة التعارف التي تعكس جوهر الترقّي الجماعي.

3: خلافة الترقّي المنهجي:

الإنسان في ممارسة التحضّر يتوقّف على خصال في ذات الفرد تكسبه القدرة على الأداء الفردي، وعلى خصال في ذات الجماعة تكسبها القدرة على حشد الجهود الفردية وتوجيهها وترشيدها لترقية الأداء الجماعي، لكنه يتوقّف أيضاً بصفة أساسية على منهجية في الأداء الحضاري، وبهذا المعنى فإنّ خلافة الترقّي المنهجي تتعلّق بالطرق والأساليب التي يكون بها الأداء الحضاري على مستوى الفكر والسلوك معاً. فقد تتوفر القدرة الذاتية في الأفراد وفي الجماعة، لكن منهج الأداء يكون مختلفاً ضعيفاً فيفضي ذلك إلى خلل في الأداء واضطراب فيه.⁵⁹

3-أ- قواعد الترقّي في المنهج في بعده الخلافي:

جاء في أصول الدين الإسلامي ما يرشد إلى تلك القواعد نظرياً، وما يفضي إليها عملياً، كما جرت الحضارة الإسلامية في عهود ازدهارها على مقتضاها في الواقع، ومن أهمّ قواعد الترقّي المنهجي مع ربطها ببعدها الخلافي الذي يحكمها غاية وتوجيهاً، أورد النجار ما يلي:

3-أ-1- قاعدة التوحيد:

كما هو معلوم أن العقيدة الإسلامية التي هي الفكرة الدافعة للتحضّر الإسلامي تنبني على أساس التوحيد، فهو عمودها الذي تقوم به. والأركان الجامعة للتوحيد هي: الإيمان بوحداية الله تعالى ذاتاً وصفات، ومبدأ في الخلق، ومدبراً للكون، وحاكماً في حياة الناس، ومعبوداً لهم، ومنتهى لكل الكائنات في المصير. وبهذا المعنى فإنّ كلّ حقائق الدين عقدية أو تشريعية تغدو تنبثق من التوحيد راجعة إليه فيكون التوحيد هو روح الدين كلّ الساري فيه مسرى الماء من النبات، أيما موضع انسحب منه أصابه الجفاف وآل إلى التلاشي.⁶⁰ وعلى هذا الأساس فإنّ التوحيد عند الفاروقي يمثّل: "رؤية عامّة للحقيقة وللواقع

⁵⁷ عبد الله بن مسعود، الترغيب والترهيب، 3/231.

⁵⁸ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر الإسلامي، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص 106-107.

⁵⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 63-64.

⁶⁰ المصدر نفسه، ص 64.

وللعالم وللمكان والزمان ولتاريخ الإنسانية ومصيرها".⁶¹ فالتوحيد بهذا المعنى شامل لكلّ مجالات الحياة دون استثناء.

ويتجلى التوحيد في مستويين منهجيين:

أولهما: التوحيد في الفكر: إذ يطبع التوحيد العقدي العقل في سعيه المعرفي العامّ بحيث يجري على مبدأ موحد في التفسير والتحليل، وبذلك يشكّل العقل على خلق النظر تُردُّ فيه الكثرة إلى الوحدة. بمعنى أن التوحيد في الفكر يفسّر الكون ويرجع كثرة موجوداته إلى وحدة العلة، ووحدة القانون، وبهذا الفكر يُفسّر المجتمع أيضاً على أنه في معرض الكثرة في شعوبه وأفراده إنما هو راجع إلى وحدة جامعة بسبب وحدة الأصل ووحدة الغاية، ووحدة المبدأ في تكريم الإنسان. بمقتضى الإنسانية فيه، كما يخضع إلى وحدة في مقياس التفاضل، وهو ميزان التقوى الذي يوزن به الناس جميعاً، ويترتب على هذا وحدة في الجزاء ثواباً وعقاباً. وعلى هذا النحو من المنهج التوحيدي أصبحت العلوم كلّها في دائرة الثقافة الإسلامية على شاكلة من الوحدة والتآلف يمتدّ بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلا ما أدّى إلى الفوز في الآخرة.⁶² فعقيدة التوحيد تطبع الفكر بطابع الوحدة المنهجية في النظر.

ثانيهما: التوحيد في العمل: إذ تطبع عقيدة التوحيد العمل السلوكي بطابع الوحدة المنهجية، بحيث يكون الاعتقاد بوحدانية الحاكم والمعيد موجهاً لأعمال الإنسان كلّها نحو الوجهة نفسها، وهي ابتغاء مرضاة الله تعالى بتحقيق مراده، فإذا تلك الأعمال تصدر عن الإنسان متّحدة في دوافعها، متألّفة في صياغتها، متكاملة في أهدافها ما كان منها فردياً، وما كان جماعياً، وما كان حسيّاً، وما كان معنويّاً.⁶³

هذا المنهج التوحيدي في السلوك العملي يُفضي إليه الاعتقاد بأن العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الدنيا هو في ذات الوقت عمل من أجل الآخرة، فعمل الدنيا وعمل الآخرة وحدة متكاملة لا تناقض فيها. وبهذا الخلق المنهجي في العمل انطلق المسلمون يباشرون الكون بالعمل الاستثماري استكشافاً وتعميراً متوحّدة فيه غاية الدنيا وهي تحقيق المنفعة المادية، وغاية الآخرة، وهي تحصيل الثواب بالتعمير في الأرض.⁶⁴

3-أ-2- قاعدة الشمول:

الشمول يعني أن الإسلام قد بيّن التصوّر السليم للحقائق الأساسية وعناصر العقيدة ودعائم الشريعة، ومنهج الفكر، ومنهج الحياة المنبثق عن العقيدة والتصور، ومنهج البحث عن الحقائق والتعامل معها، كذلك حدّد العلاقة بالكون كلّه بالحياة والأحياء والأشياء وأوضح أنّها مخلوقة لله متصلة به، محكومة بإرادته، كذلك تناول القرآن سائر أوجه النشاط الإنساني، مبيناً حكمها في إطار حقيقة الخلافة الإنسانية في الأرض

⁶¹ الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص52.

⁶² النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر الإسلامي، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص109-111.

⁶³ المصدر نفسه، ص112.

⁶⁴ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص68.

فليس هناك نشاط عبثي أو عدمي أو لا ينطبق عليه وصف ما في إطار هذا المنهج الشامل الذي اعتبر كل ممارسات الإنسان المنبثقة عنه أو المنسجمة معه عبادة، فيأنس الإنسان برّبه ويفارقه أي إحساس بالعدم أو العبث أو الاغتراب، إنه المنهج الرباني للحياة.⁶⁵

الإنسان الخليفة في العقيدة الإسلامية معنيّ بمقتضى عقيدته بالوجود ككلّه وبالحياة كلّها، فهو معنيّ بالوجود الغيبي، فهو مستخلف من قبل الله تعالى استخلاقاً يؤول بالحساب إلى حياة أخرى، فذاتك أساسان غيبيان لعقيدة الخلافة. وهو معني كذلك بعالم الشهادة، إذ أن خلافته تستند على ممارسة السلطنة على الكون المشهود الذي هو مسرح الاستخلاف. وهو معنيّ بالحياة كلّها، فما من شعب من شعاب الحياة إلا والإنسان مطلوب منه أن يمارس فيه الخلافة.

فعالم الشهادة المادّي مبسوط للنظر لتكون فيه الدلالات على عالم الغيب ليعلم به، ولتتمّ باكتشاف قوانينه السلطنة عليه وتسخيرها لإنجاز الخلافة. وعالم الحياة الإنسانية مبسوط للنظر اعتباراً بما كان منها ماضياً، وترشيداً وتسديداً لِمَا هو منها حاضر ومستقبل، لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْأَيْتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: 101)، وهكذا يتسع مجال النظر الإنساني ليشمل كل شيء مرئي وغيبي، وينفسح بذلك لعقل المسلم سعة غير متناهية في مادة المعرفة.⁶⁶ فعندما ينطبع الفكر على شمولية النظر، فإن يضمن السداد في الوصول إلى الحقيقة.

هذا الشمول في النظر هو ما اصطلح عليه طه جابر العلواني بمنهجية الجمع بين القراءتين، فإسلامية المعرفة تتحقق من قراءة كتابين: الكتاب الأول وهو كتاب الوحي المقروء، ونعني به القرآن، والكتاب الثاني وهو كتاب الكون المتحرك الذي يتضمن ظواهر الوجود كافة. فالقرآن العظيم والكون البديع كلاهما يدلّ على الآخر، ويرشد إليه، ويقود إلى قواعده وسننه، فقراءة الوحي بمثابة تنزل من الكلي إلى الجزئي، وبما تُثيحه القدرات البشرية النسبية من الفهم لتنزلات الكلي، وقراءة الكون بمثابة تطلع من الجزئي باتجاه الكلي وفق قدرات البشر النسبية أيضاً على فهم الظواهر، فلا يقع الفصام المزعوم بين معطيات الوحي ونتائج المعرفة الموضوعية، والحال أن الفصل بين القراءتين جعل البشرية تعاني الكثير من أنواع الفصام في مناهجها التربوية ونظمها التعليمية بين علوم الدين والعلوم الكونية.⁶⁷

أما المفكر المغربي طه عبد الرحمن فقد اعتمد مصطلحي النظر الملكي والنظر الملكوتي، وقد فسّر تصادم القِيم داخل المجتمع الواحد بإرجاعها إلى المبادئ التي يقوم عليها النظر الملكي، وهو نظر في الظواهر،

⁶⁵ العلواني، طه جابر. أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1997م، ص20.

⁶⁶ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص70-71.

⁶⁷ العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م، ص15-16.

وهذه المبادئ هي مبدأ التعارض بين العقل والدين، ومبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق، ومبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق، ويعتقد أن هذا الصدام بين القيم لا يمكن أن يندفع إلا إذا تمّ الأخذ بالنظر المملوكوتي، وهو نظر في الآيات الحاملة للقيم، يؤسّس العقل على مبدأ الإيمان، والسياسة على مبدأ الخير، والثقافة على مبدأ الفطرة.⁶⁸

وبخاصية الشمول انتهى التحضّر الإسلامي إلى إبداعات معرفية مشهودة جمعت بين الإبداع في العلوم الطبيعية، وبين الإبداع في العلوم الإنسانية والروحية، بدليل أن الفكر الإسلامي قد استوعب التراث العلمي والفلسفي القديم ونقله للناس، وذلك متأة من شمولية النظر، وهذا خلافاً لما تقوم عليه الحضارة الغربية الراهنة، فهي تبعد من مجال النظر البعد الغيبي والروحي، لذلك فإن عطاءها الأخلاقي فقير جداً، وهو ما يندر بانهايارها وهو ما تنبّه إليه مفكري هذه الحضارة أنفسهم.⁶⁹ بهذا المعنى فإن قاعدة الشمول تسهم في معرفة الحقّ والإمام بكافة جوانبه، وتدفع بفعالية إلى إنجاز الخلافة.

3-أ-3- قاعدة الواقعية:

يشغل الواقع الكوني والإنساني مكانةً هامّةً في النظام العقدي للخلافة، فهذا الواقع هو المنطلق للاستيقان بوجود الله المستخلف وصفاته لتجلي هذه الصفات فيه، وهو المسرح الذي تكون الخلافة دائرة عليه، مما يستلزم من الخليفة استيعاب حقائقه المادّية شرطاً ضرورياً لممارسة هذه المهمة عليه.

وحينما يكون الواقع مادّةً كونيةً وأحداثاً تاريخيةً على هذا القدر من المكانة العقدية، فإن العقل يتّخذ من الواقع منطلقاً أساسياً في بحثه عن الحقيقة لشرح الوجود، ولتحديد مسار الحياة الإنسانية، بحيث تكون المظاهر الكونية هي المادّة التي يجول فيها النظر أولاً بالملاحظة والتحليل للوصول إلى دلالتها الغيبية على حقيقة الوجود الإلهي من جهة، وللوصول إلى النواميس التي تحكمها في تركيبها وتصاريها من جهة أخرى، ويكون واقع الحياة الإنسانية في تجارها الماضية، وفي ملاساتها وأحوالها الجارية هي المادّة التي يتّخذها العقل منطلقاً في تقديره للوجوه التطبيقية لأحكام الشرع المتلقاة بالوحي، بل لتحديد تلك الأحكام أساساً حينما تكون اجتهادية وفق القواعد الكلية للشرع.

وهذه القاعدة تفسّر ازدهار المنهج التجريبي عند المسلمين، فقد اتجه المسلمون منذ انفعولوا بتعاليم القرآن الكريم، إلى أن يباشروا الحياة بفكر واقعي في جميع المجالات كما تشهد به العلوم التي أنتجوها وقامت عليها حضارتهم. فقد كان المنهج الواقعي آنذاك ثورة منهجية في المعرفة مقارنةً بالثقافة اليونانية التي تقوم على المنهجية الصورية التي تهمل الواقع وهو ما يبدو جلياً في المنطق الصوري.⁷⁰

⁶⁸ عبد الرحمن، طه. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م، ص43.

⁶⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص72.

⁷⁰ النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضّر الإسلامي، مجلة التجديد، مصدر سابق، ص117-119.

3-أ-4- قاعدة نفرية الإنجاز:

إن مهمة الخلافة تستغرق الحياة كلها وليست محدودة بحيز زمني أو بقدر من العمل، ولما كانت الخلافة تكليف فإنه يستتبعها حساب وهو مقتضى قوله ﷺ: «لا تزول قدما عبدي يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع: عمره فيما أفناه، وعن عمله ما عمل به، عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه»⁷¹، فتلك مقدرات منحها العباد لينجزوا بها مهمة الخلافة وسيسألون عنها فيما إذا كانت قد أُستثمرت في ذلك فينالون الثواب والعكس صحيح إن أهدرت يكون العقاب. هذه المعاني حينما تتمثلها نفوس المؤمنين، فإنه من شأنها أن تكسبهم روحاً منهجية في سعيهم الإنجازي للتحضر يمكن وصفها حسب النجار بأنها روح نفيرية.⁷²

وعندما تحصل هذه الحال من الاستشعار الدائم لأمر الخلافة، فإن ذلك من شأنه أن يستنفر في الذات كامل قواها الذهنية والنفسية والمادية للاستجابة لمتطلبات هذا الأمر الجلل، والمضي في انجازه بقوة، ولما كان الانجاز للتحضر لا يأتي للإنسان باعتباره فرداً، فإن الأمر يستدعي تعبئة جماعية للجهود والطاقات، حتى يهبّ الناس كافةً للمساهمة بأقدار متنوعة في الإنجاز، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة:122)، فهو تنادٍ جماعي تقوم فيه كل فرقة بجزء من مهمة التحضر، فإذا الحصيلة نفير عام يشترك به جميع الأفراد للوفاء بهذه المهمة الجماعية في نفس الآن. وتجدد الإشارة إلى أن المضي في طريق الإنجاز الحضاري ليس مضيّاً على التراخي، بل هو مضيٌّ مستحثٌّ، يؤخذ الأمر فيه بقوة، وذلك ما يقتضيه الأمر القرآني في مثل قوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأعراف:171)، وقوله ﷺ: «وإذا استنفرتم فانفروا».⁷³

ولعلّ أول مشهد رمزي بدأ فيه بوضوح منهج النفير، مشهد التأسيس للمسجد النبوي بالمدينة، حينما تداعى المسلمون كافة لبناء المسجد الحديدي في حركة جماعية نفر فيها كل منهم لإنجاز جزء من البناء. وما كانت تلك الحركة كلها إلا باستشعار الهدف العظيم الذي دعاهم إلى البناء، إنه تأسيس الرمز الأول للمجتمع الناهض برسالة جديدة للعالمين.⁷⁴ قاعدة نفرية الإنجاز ضرورية في منهج التحضر الإسلامي حتى لا تضيع جهود الفئة النخبوية سدى.

مما سبق يتبين أن البعد العقدي يُشكّل حجر الأساس في بناء فلسفة التحضر الإسلامي، وتشكّل قواعده المحور الناظم لهذا البناء، لذا اهتم النجار ببيان القواعد المشكلة لمبدأ الاستخلاف بوصفه مبدأ أساسياً

⁷¹ عبد الله بن مسعود، المعجم الأوسط، 9/155.

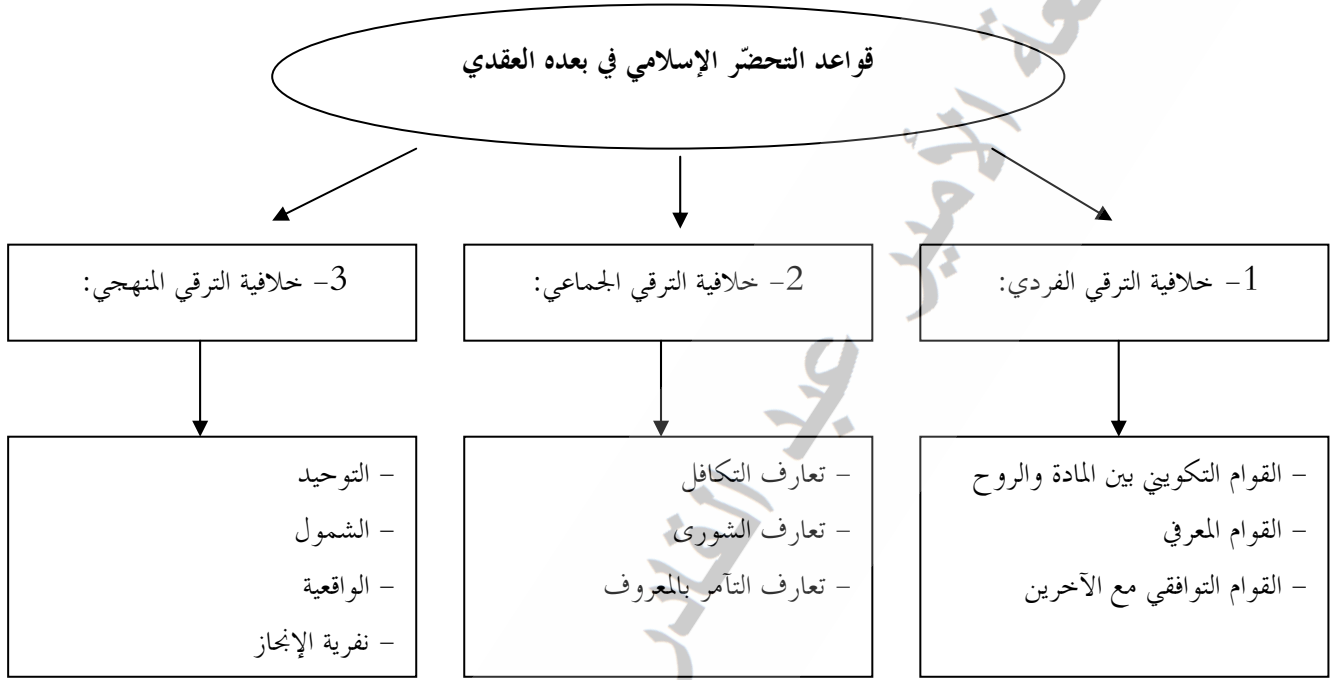
⁷² النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص75.

⁷³ عبد الله بن عباس، صحيح البخاري، 1834.

⁷⁴ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص ص76-77.

في مرتكزات فلسفة التحضّر الإسلامي الذي لا نظير له في الحضارات الأخرى، وتتجلى في ثلاثة قواعد: استخلاف الترقّي الفردي، واستخلاف الترقّي الجماعي، واستخلاف الترقّي المنهجي. كما هو موضح في المخطط التالي:

من إعداد الباحثة



المبحث الثاني: ركائز التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده الإنساني والاجتماعي:

أولاً: محورية سؤال الإنسان في العقيدة الإسلامية

1- نحو إعادة موضوعة الإنسان في الفكر العقدي: من منظور حضاري

يذهب أحد المفكرين إلى أنه: "إذا شئنا أن نتكلم على الحضارة كان لا بد لنا من استدعاء الإنسان إلى أذهاننا: فالحضارة لا يمكن تصورها من دون الإنسان، والإنسان ليس إنساناً من دون الحضارة... إننا إذا ما فحصنا عن أساس الحضارة، كان لا بد من أن نرتد بالتفكير إلى صيرورة الوجود، حيث انفصل الإنسان بوجوده عن الطبيعة كائناً عاقلاً مريداً".⁷⁵

الإنسان هو صانع الحضارة، فعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الكون، إلا أنه يتبوأ في المنظومة العقدية أسمى منزلة بين جميع المخلوقات، فهو الكائن المكرم الذي سُخر الكون له ليؤدي مهمته في الوجود. وتبرز مكانة الإنسان من خلال ما يلي:

⁷⁵ شيخ الأرض، تيسير. إرادة الحضارة، مرجع سابق، ص7.

1-أ- تفضلية الخلق:

أفاض القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في الحديث عن خلق الإنسان الأوّل آدم عليه السلام، وهو الأمر الذي لم يحظ به أيّ مخلوق آخر، وفي ذلك دلالة على علوّ الشأن وجمالة القدر. وهو ما يتجلى في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَتْلِيَ مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص:75)، فالآية تشير إلى أن الإنسان خُلق بيدي الله علامة على التّشريف والتعظيم له، إذ أنّ العظيم الشأن المقدر للأمر والمسيطر عليها لا يتولّى بيديه إلا الأمر الكبير القدر الرفيع القيمة، وهذا المعنى متحقّق في الآية.⁷⁶

وفي العقيدة حُدّدت الحكمة من خلق الإنسان بأنها عبادة الله، وإذا كانت عبادة الإنسان لله لا يتعلّق بها نفع في حقّ الله تعالى، إذ هو المستغني عن كلّ نفع، فإنها تكون بالضرورة عبادة من أجل نفع يتعلّق بالإنسان نفسه، فيؤول الأمر إلى أن الحكمة من خلق الإنسان إن هي إلا التفضّل الإلهي عليه بالنفع الدنيوي والأخروي، يقول الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون:115)، فما من فرد إنساني إلا وهو مخلوق لأجل أن يسعد وينعم.

وحيثما يستقرّ هذا المعنى العقدي في ذهن المؤمن به، "فإذا هو ساعٍ بهذا الدافع العقدي لأن يربط في الواقع بين الإنسان وبين السعادة بالعمل التلقائي على جلب ما به تكون السعادة ودفع ما به يكون الشقاء، ويستقرّ هذا المعنى في النفس حتى يصبح في مجموعة المسلمين نزوعاً راسخاً إلى إسعاد الإنسانية متمثلة في كلّ فرد منها بالسعي في إنقاذها من عوامل البؤس المادّية والمعنوية، وإتاحة الفرص لها كي ينالها النعيم في الدنيا والآخرة".⁷⁷ وهذا بخلاف بعض الفلسفات التي ترى أن وجود الإنسان في الحياة وجود عبثي،⁷⁸ وما يترتب عنها من الاستهتار بقيمة الحياة.

1-ب- تكريم الذات الإنسانية:

بما أن قد خلق من أجل التفضل عليه بالسعادة فإن من مستتبعات ذلك أن خصّ بالتكريم في ذاته بمقتضى إنسانيته المطلقة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي آتْبَرٍ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء:70)، والتكريم يعني النفاسة والرفعة والعزة وعلوّ الشأن، وانتفاء معاني الخسّة والذلّ، ويبدو هذا التكريم أوّل ما يبدو في رمزية سجود الملائكة لآدم كما صورّه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة:34)، فسجود الملائكة للإنسان الممثل في آدم وهم أشرف الخلق وأطهرهم دال على القيمة الذاتية

⁷⁶ النجار، عبد المجيد. عقيدة تكريم الإنسان وأثرها التربوي، مجلة المسلم المعاصر، مصدر سابق، صص 113-114.

⁷⁷ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، صص 85-86.

⁷⁸ أنظر: كامو، البير. الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1983م، ص20.

العليا لهذا الكائن الجديد، كذلك العقاب الشديد الذي ناله إبليس متمثلاً في اللعن بسبب رفضه الاعتراف بهذه القيمة التي خصّ بها الإنسان دال على رفعة الإنسان وعلو شأنه.⁷⁹

حينما يستقرّ هذا المعنى من التكريم في نفوس المؤمنين فإن ذلك يكون فيهم خلقاً من الاحترام للذات الإنسانية والعمل على حفظ كرامتها، ويتكوّن من ذلك بعد إنسانيّ عام يجعل التحضّر الإسلامي يقوم على السعي لتأكيد الكرامة الإنسانية وحفظ حقوق الإنسان مطلقاً عن اعتباراته العارضة.⁸⁰

1-ج- تحميل الأمانة:

لقد عبّر القرآن الكريم عن هذا التكليف الذي حمّله الإنسان بالأمانة وذلك في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72)، والتكليف هو تحميل للأوامر والنواهي بطلب رعايتها والحذر من الإخلال بها، إن التكليف بهذا المعنى من شأنه أن يؤثر في البناء الفردي والاجتماعي للإنسان، وأن تؤثر على وجهته في التحضّر وقواعده فيه.⁸¹

"والتكليف إنما هو تكليف بمهمّة في الحياة هي إنجاز الخلافة في الأرض، وهي مهمّة تستغرق كل الحياة الدنيا، ثم هي تمتدّ إلى الحياة الأخرى بالحساب والجزاء. وهذه العقيدة تشيع في النفس زخماً من الهمة والعزم، كما أنها تشيع فيه الأمل والتفاؤل، إذ يفسح للمكلف مدى واسع للإيفاء بمهمّته المكلف بها، وهي مهمّة ليس لها حدّ تقف عنده، بل هي ارتقاء مستمر نحو الكمال في الأداء إلى آخر الحياة حينما تردّ الأمانة بالموت الذي ينتهي عنده التكليف".⁸²

التكليف ليس له مظهر فردي فحسب، بل له وجه جماعي أيضاً، وهو ما يدفع إلى حشد جماعي يلتف فيه المؤمنون حول بعضهم، ويتجهون في نفس الآن إلى الناس ليدخلوهم في رحابهم كي يتعاضدوا في أداء الأمانة.⁸³ وعليه فإن المكانة التي يحظى بها الإنسان في العقيدة الإسلامية هي الدافع للشهادة على الناس.

ثانياً: الأبعاد الحضارية للشهادة على الناس

1-:الدلالة المفهومية للشهادة على الناس

إذ كان الدين خطاباً لجميع بني الإنسان يتوجّه إليهم بالتكليف ويبيّن لهم طريق الفلاح في الدنيا والآخرة، فإن المهمة الرسالية التي كان يقوم بها الأنبياء أوكلت إلى الأمة الإسلامية فكانت هي المكلفة

⁷⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 87-88.

⁸⁰ المصدر نفسه، ص 89.

⁸¹ المصدر نفسه، ص 91.

⁸² المصدر نفسه، ص 92.

⁸³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بتبليغ هذا الدين للناس أجمعين إلى يوم الدين، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: 108).⁸⁴

في هذا السياق يرى عمر عبيد حسنة أن مهمّة المسلم في هذا العصر، وفي كل عصر، تتحدّد بقدرته على تحمّل الإسلام وتربية نفسه عليه وأخذها به، وعلى الأداء وذلك بالقيام بعملية البلاغ المبين، فهي حياته في الدنيا ونجاته في الآخرة، لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ نُجِيبَنَّكَ مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ۗ إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَتِي ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ (الجن: 22-23)، لذلك فإن فهم عملية البلاغ وإدراك أبعادها، والصبر عليها، والحكمة في أدائها، والقدرة على إِبصار وإنضاج وسائلها وما يمكن أن يترتب عليها من مسؤوليات وتكاليف قضية على غاية من الأهمية.⁸⁵

بما أن الإسلام عالمي الهدف، فإن الحضارة التي تنشأ به ليست بالحضارة المنكفئة على ذاتها حبيسة لدائرة المجتمع الإسلامي فحسب، بل هي حضارة تجعل من همومها الانتشار بين الناس، ومن ثمة فإن لها بُعداً إنسانياً عاماً كمبدأ أساسي من مبادئها، وبناء عليه يكون للتحضّر الإسلامي فقهه الخاص في بعده الإنساني والمتعلّق بالموقف من الناس عامّة. وعلى أساس هذا الفقه يكون امتداد التحضّر الإسلامي إلى الدائرة الإنسانية العامة امتداداً استيعاباً ليلحق الجميع بالدائرة الإسلامية حسب مبدأ العالمية.

يشير النجار إلى أنه ربما يكون الأصل الجامع لهذه القواعد مضمناً في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143)، يرتبط معنى الشهادة على الناس في الدنيا، -بالنظر في دلالاتها اللغوية وفي سياق الآية- ارتباطاً عالياً مع الوسطية، ويتبين "أنها تمثل منهجاً متكاملًا في التعامل الحضاري للمسلمين مع الآخرين من الناس. فالشهادة في ظاهرها هي الإخبار عن أمر وقع العلم به لإقامة حق يتوقف عليه ذلك الإخبار".⁸⁶

1- أ- مفهوم الشهود في اللغة:

جاء في مادة (شهد) الشاهد العلم الذي يبين علمه، خبر قاطع، شهد أولوا العلم بما ثبت عندهم وتبين، شهد بمعنى يبين ما يعلمه وأظهره، الشهود هو الحضور، وهو الإبلاغ والرسالة.⁸⁷ وبهذا يتضمن المعنى اللغوي للشهادة عدة دلالات، وهي: الحضور، والعلم، والبيان، والتبليغ.

ولاستجماع صفة شهادة الأمة الإسلامية على الناس لهذه المعاني اختار النجار عبارة الشُّهود الحضاري للدلالة على أن التحضّر الإسلامي المقصود، والذي هو: "مفهوم مُفَعَّمٌ بمعاني الشُّهود السابقة

⁸⁴ النجار، عبد المجيد. البلاغ الحضاري، مصدر سابق، ص 59.

⁸⁵ حسنة، عمر عبيد. نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، تقديم: محمد الغزالي، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر بباتنة، 1985م، ص 82.

⁸⁶ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 83-84.

⁸⁷ أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. ابن منظور. لسان العرب، المجلد الثالث (خ- ذ- ص)، بيروت: دار صادر، ص 238-240.

... فهو تحضّر قائم على العلم بحقائق الوجود غيباً وشهادة، وهو ظاهر في منجزات عملية حاضرة في حياة الناس مؤثرة فيها، وهو مبين للعالمين ومبلّغ إليهم حقائقه ومنجزاته على سبيل تعميم الخير للناس كافة، ثمّ إنّه محقق للأمة عزّها ومناعتها".⁸⁸

لهذا يحمل الاقتران بين الشهود وأسباب التحضّر الإسلامي عند النجار معنىً معيارياً، "إذ هو يحدّد الأوصاف التي ينبغي أن يكون عليها التحضّر الإسلامي المنشود بناءً على المبادئ العقدية، واستنارة بالتجربة التاريخية للتحضّر الإسلامي. فالأمة الإسلامية هي أمة شاهدة على الناس، ... وذلك بمقتضى تحملها للإسلام ديناً، إذ هو دين يقوم على قيم العلم والعمل والتبليغ للناس جميعاً، والتحضّر الذي يدعو إليه إنما هو تحضّر متقومّ بهذه القيم".⁸⁹

2- مفهوم الشهادة على الناس عن النجار:

تعدّ الشهادة على الناس من مقتضيات التدبّين بالإسلام، وبهذا المعنى يكون الشهود الحضاري بالنسبة للأمة الإسلامية تكليفاً بالتدبّين، وهو فرض جماعي، أي أن الأمة جعلت مكلفة بالوسطية والشهادة على الناس، فإن هي وفّت بذلك التكليف تحقّق لها الشهود الحضاري واستحقت المدح والتمجيد، وهي إن أخلّت به تخلّف ذلك الشهود فلا تستحقّ منهما إلا بقدر ما هي أمة مسلمة بإطلاق، ويلحقها من المؤاخذة بقدر ما تخلّف به من الشهود الحضاري.⁹⁰

لكن هذا التكليف مبني على الاختيار حيث يقول النجار: "إن الشهود الحضاري تكليف عامّ للأمة الإسلامية مبني على الاختيار الحرّ شأن سائر التكليف، ومحكوم بقوانين وسنن في تحقيقه، فإن اجتمع فيه الاختيار وأتباع القوانين والسنن تحقّق في الواقع، وإن تخلّف أحدهما تخلّف وقوعه، فهو إذن مندرج ضمن القدر الجماعي للمسلمين في الجهاد. مظهره جهاد النفوس، وجهاد التعمير في الأرض، وعلى قدر إخلاص هذا الجهاد يكون تحقّق الشهود".⁹¹

يعتقد النجار أن مصطلح الشهادة على الناس يحدّد مهمّة الأمة الإسلامية إزاء البشرية، ومسؤوليتها نحوها، ودورها في الترقية الروحية والمادية للإنسان. إنه إذن "بعد حضاري كامل يشتمل عليه هذا المصطلح يجدر بالدارسين بيانه في صورة تركيبية متكاملة لإشعار الأمة بمسؤوليتها فيما جعلها الله به شاهدة على الناس، عسى أن يكون ذلك من محركات نزوعها لأداء هذه الشهادة في بعدها الحضاري من جديد، وكذلك لبيان البديل الإسلامي لنمط المسؤولية إزاء الأمم مستخلصاً من مصطلح الشهادة على الناس في

⁸⁸ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص10.

⁸⁹ المصدر نفسه، ص11.

⁹⁰ المصدر نفسه، ص11.

⁹¹ المصدر نفسه، ص126.

عصر تبتت فيه مسؤولية الأمم الكبرى على العالم على النحو الذي نراه اليوم من واقع الهيمنة والاستبداد والغزو المتعدد الأنواع تحت أسماء مزيفة لعل من آخرها شعار النظام العالمي الجديد".⁹²

إنه إذن مصطلح ينبغي أن يتخذ شعاراً لتعبئة الأمة من أجل نهضة حضارية تبوئها لأن تكون شاهدة على الناس كما أراد الله لها أن تكون، وكأن العالم اليوم وقد أرهقته شهادات الجور والزور من قبل أمم أخرى يشترّب لشهادة الأمة الإسلامية بالمعاني الحضارية.

ثالثاً: قواعد التحضّر الإسلامي في التأسيس للشهادة على الناس:

إن الموقع الذي يتبوّزه الإنسان في العقيدة الإسلامية تنعيماً بالخلق، وتكريماً للذات، وتحميلاً للأمانة، هو الذي سيكون منطلقاً لفقه الشهادة على الناس.⁹³ وتمثّل هذه القواعد فيما يلي:

1- قاعدة شهادة العلم:

يقصد النجار بشهادة العلم في سياق جعل الأمة الإسلامية شاهدة على الناس، أن تكون الأمة قائمة في عقيدتها وفي عملها على السعي الدائم للعلم بالحقائق وتأسيس الحياة عليها، بعيداً عن كل منزع خرافي أو وهمي أو أسطوري في تصوّر الوجود والحياة. وذلك ما يفسّر تلك الدعوة الدؤوب إلى العلم التي جاءت مبثوثة في تعاليم الدين بشكل لا يوجد له نظير في أي دين آخر. وهذا العلم الذي تكون به الشهادة على الناس هو علم ممتدّ في دوائر متكاملة، يتكوّن من امتداده في مجموعها وضع معرفي للأمة الإسلامية تتمكّن به من أن تُشعّ على البشرية بالرفع والخير، وترجع دوائر العلم الذي تكون به الشهادة، في معرض كثرتها إلى دوائر ثلاث: الدين، والكون، والإنسان.⁹⁴ وفيما يلي بيان تفصيلها.

1-أ- شهادة العلم بالدين:

يتأسّس العلم بحقيقة الدين على العلم بمصدره المتمثّل في نصوص الوحي قرآناً وحديثاً، من حيث مقتضيات الفهم لما فيها من المحتوى الذي هو حقيقة الدين، سواء كان ذلك متعلّقاً بالدلالات اللغوية، أو بمناسبة النزول، أو بالمقاصد العامّة من الدين، أو بالنظر التكاملي في النصوص. فإذا تمّ العلم بتلك المقتضيات وجد العقل طريقاً إلى تحصيل تلك الحقيقة الدينية. العلم بالدين لا ينحصر في العلم التخصصي الدقيق، ولا هو العلم الذي يقتصر على نخبة قليلة من العلماء، بل هو أيضاً القدر المشترك من المعرفة الصحيحة بالدين التي يقوم عليها عامّة المسلمين مشتملة على أصوله العقديّة التي يكون بها تصوّر الإيمان للوجود، وعلى مقتضياته السلوكية عبادة وأخلاقاً ومعاملة.

⁹² النجار، عبد المجيد عمر. مخطوط الشهادة على الناس، ص 18-19، رسالة عبر البريد الإلكتروني، يوم: 2017/03/29م، على

الساعة: 05:47.

⁹³ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 93.

⁹⁴ المصدر نفسه، ص 93-94.

ويضيف النجار أن العلم بالدين يقصد به العلم الذي يصدّقه العمل، فيظهر عياناً في السلوك الفردي والجماعي، وتتوجه به الحياة الفكرية والسلوكية في واقع الممارسة، لأن العلم النظري الذي لا تصدّقه الجوارح فإنه في ميزان الشهادة على الناس، علم زائف لا خير فيه، بل قد يؤول إلى شهادة عكسية تنفّر ولا تقرب لما يقع في نفوس الآخرين من أن هذا العلم لا يجد سبيلاً إلى توجيه الحياة في الواقع. لكن حينما يكون العلم على قدر من العمومية في الأمة، ويكون علماً عملياً، فإنه يجعل من الأمة الإسلامية أمة إشعاع نوراني، يستضيء به الناس، وينجذبون إليه ليستقروا في دائرة إشعاعه.⁹⁵

1-ب- شهادة العلم بالكون:

الكون أثر من آثار الله منظور، كما أن الوحي أثر من آثاره مقروء، فهما كتابان لله: مقروء ومنظور،⁹⁶ ومن النظر في الأوّل يتأتى العلم بالدين، ومن النظر في الثاني يتأتى العلم بالكون، وكلاهما يؤدي إلى العلم الأكبر وهو العلم بالله انطلاقاً من آياته المسموعة والمنظورة.⁹⁷

كما يشمل العلم بالكون الوجوه التطبيقية التي تسخر بها العناصر الكونية في ذاتها وفي القوانين الرابطة بينها لتصاغ في آلات تستخدم في استثمار موجودات الكون، والانتفاع بمراقفه، واتقاء مضاره، وكذلك لتصاغ في طرائق وأساليب يتمّ بها تنمية ثروات الكون وتجديدها وصيانتها من النفاذ بالاستهلاك الإنساني أو بعود عناصرها بعضها على بعض بالفناء.

كما يتجاوز العلم بالكون في التحضّر الإسلامي الطابع المادّي، إلى معنيين آخرين نكاد لا نجد لهما نظيراً في أي تحضّر آخر وهما: الدلالة الغيبية للعلم الكوني، من مثل وجود الخالق الذي خلقه، واتصافه بالعلم والحكمة والتدبير من خلال مظاهر النظام والدقة والعظمة في الكون، وصولاً في ذلك إلى العلم بالله والإيمان به، فالعلم بالكون بهذا المعنى يصير وسيلة وغاية في نفس الوقت، فهو غاية لمعرفة حقيقة الكون للانتفاع به، ووسيلة للتحقق بالألوهية. أما المعنى الثاني: فهو الغاية التي من أجلها يكون العلم، تلك الغاية التي ينبغي أن تكون محضّة لخير الإنسان ونفعه دون أن يشوبها شيء من المضارة في العاجل والآجل، فإذا كان العلم بالكون مما يراد منه إلحاق الضرر أو التسبب في الفساد مثل العلم ببعض العناصر لأغراض سحرية، أو لأغراض تدميرية كما هو واقع في بعض العلوم، فإنه بمقياس التحضّر الإسلامي لا يُعدّ من العلم بالكون، بل هو مستشنع مستبعد من دائر العلم.⁹⁸

⁹⁵ المصدر السابق، ص 95-96.

⁹⁶ أنظر: العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية وال عمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، لبنان: دار الهادي

للطباعة والنشر والتوزيع، دس، ص 103 وما بعدها.

⁹⁷ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 97.

⁹⁸ المصدر نفسه، ص 96-98.

1-ج- شهادة العلم بالناس:

لئن كانت الشهادة على الناس تحمل معنى إنقاذياً للآخرين يخرجهم من الضلال إلى الهدى، ومن الضيق إلى السعة، ومن الضنك إلى الخير والسعادة، فإن هذا المعنى الإنقاذي يستلزم من بين ما يستلزم العلم بالناس الذي يراد إنقاذهم علماً يمكن من التأثير فيهم، ويسر استدراجهم إلى الخير. والعلم بالناس علم متعدد العناصر يشمل مستويات متعدّدة من المعرفة تلتقي كلها لتكوّن علماً متكاملًا. فهو يشمل العلم بالإنسان المطلق من حيث طبيعته في التركيب، ومن حيث مداخله النفسية والفكرية التي منها يكون الإقناع والاستمالة، كما يشمل العلم بالقوانين والسنن الاجتماعية التي تحكم المجتمع الإنساني في أسباب قوته وضعفه، وازدهاره وانحداره، ولا تفهم حركة التاريخ للشعوب والحضارات الإنسانية إلا بالعلم بهذه القواعد والسنن.

بالإضافة إلى ذلك يشمل العلم بالشعوب والمجتمعات في واقعها العيني تاريخياً وآنيًا، وذلك من حيث طبائعها وخصائصها الحضارية والثقافية وتركيباتها الاجتماعية. ومن مجموع هذه العناصر يتكوّن العلم بالناس ويتشكل عنصراً من عناصر الشهادة، إذ كيف يمكن أن يسعى التحضر الإسلامي في هداية الآخرين من الأمم والشعوب دون علم بما هي عليه من طبائع وأحوال؟⁹⁹

وغير بعيد عن هذا ذهب مالك بن نبي إلى تحديد شروط رسالة المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، حتى يتسنى له إنقاذ نفسه، وإنقاذ الآخرين، بأنه يجب على كل مسلم: "أن يعرف الآخرين، وألا يتعالى عليهم، وألا يتجاهلهم، وهنا يجب أن تحلّ عقدة عرفها، وهي أن المسلم يزهد كثيراً في عالم النفوس مما يتصل بالآخرين، لا يجوز للمسلم أن يجهل ما في نفوس الآخرين، ولا يجوز أن يتعالى على الآخرين، ولا أن يتسامى عليهم بدعوى أنه أعدّ للجنة وأعدّ للكريم، يجب عليه أن يعلم ذلك لأمرين لا لأمر واحد، إما لكي يتقي شرهم عن معرفة وإدراك لكل معطيات نفوسهم، وإما لتبليغهم إشراق الإسلام وإشراق الهداية الإسلامية".¹⁰⁰ هداية الآخرين يستلزم العلم بأحوال وطباع الأمم الأخرى، حتى يسهل استمالتهم والتأثير فيهم، وتأدية واجب الإنقاذ للآخرين.

2- قاعدة شهادة التبليغ:

يمثل العلم مرحلة أولى في الشهادة على الناس، ولكنها مرحلة غير كافية، لأنها تبقي العلم حبيس الصدور أو يقتصر على دائرة ضيقة من المختصين، ولا يجد له سبيلاً إلى الشيع والانتشار في الدائرة الواسعة من الأمة ثم في الدائرة الأوسع من الأمم. ولذلك فإن الشهادة على الناس لا تتم إلا بالتبليغ لخصيلة العلم تبليغاً يتوسع في دوائر مركزها الأمة الإسلامية وامتدادها في سائر الأمم.

⁹⁹ المصدر السابق، ص ص 99-100.

¹⁰⁰ بن نبي، مالك. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، الجزائر: دار الفكر، ط1، 1991م، ص 60.

إذ من واجب الأمة الإسلامية أن تبليغ هذا الدين للناس كافة، وأن توقفهم على حقائقه في ذاته، وعلى ثماره التي أثمرها في دوائره الأولى من العلوم وتطبيقاتها، ومن كل وجوه الخير التي أثمرها، وهو المبدأ الذي جاء في قوله تعالى: ﴿ هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ ۗ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (إبراهيم:52)، وعلى هذا المبدأ انبنى التحضّر الإسلامي فكان تحضّر تبليغ للخير علماً وعملاً، وأصبح ذلك قاعدة من قواعد فقه التحضّر الإسلامي، وتبليغ أي حقيقة أو فكرة يتمّ باستيفاء مرحلتين متكاملتين،¹⁰¹ هما:

2-1- شهادة التبليغ البياني:

إن بيان العلم قيمة إسلامية عقدية، فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ مِمَّا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴾ (آل عمران:187)، ويقول ﷺ: «من كتم علماً نافعاً جاء يوم القيامة ملجماً بلحماً من نار».¹⁰² وبيان العلم هو إظهار الحقائق على تنوعها، وإفشاؤها بين الناس على الصورة التي تيسّر لهم الانتفاع بها في حياتهم، ومن آداب هذا البيان أن يكون بياناً ابتدائياً تلقائياً على سبيل المبادرة والترع، غير متوقّف على السؤال.¹⁰³

هذا التبليغ البياني وإن كان يتم بصفة تلقائية ابتدائية، فإن بيان الحقيقة يوجب اتخاذ الأساليب والطرائق التي تمكّن من البيان على الوجه المفيد النافع للناس، وذلك يتسع لما لا يتناهى من الطرائق المتزايدة بتطور الحياة وأساليبها، وجامع ذلك ما قاله الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه: 'حدثوا الناس بما يعرفون'. وقد كان لهذا التبليغ الحضاري أثر عظيم في انتشار العلم والعمران في أقاصي الأرض، لكن في مقابل هذا السخاء الإسلامي في بيان العلم، يزعم أهل حضارة الغرب أن العلوم فيها تشاع بين جميع الناس، وتنتشر على أوسع نطاق، إلا أن الحقيقة الجلية اليوم أن أهل هذه الحضارة يحجبون الكثير من العلوم وتطبيقاتها عن سائر الشعوب، ويسامون مساومات فظيعة في الإفراج عن بعض منها.¹⁰⁴

2-ب- شهادة التبليغ الدعوي:

إذا كان البيان خطوة ضرورية في الدعوة، فإنه قد يقتصر على بسط الحقيقة وعرضها بما تصبح به بيّنة فتتضح لناظرها، وتنجلي للواقف عليها. ولكن هذا الناظر قد يكتفي بالفهم والتصور الصحيحين، دون أن ينفعل بالحقيقة انفعالاً إيمانياً تصير به مؤثرة في أسلوب حياته العملية بتطبيقاتها في مسالك أعماله، إذ يتوقّف هذا الانفعال على تبليغ دعوي زائد على التبليغ البياني. ودعوة الناس إلى الحق سواء كان علماً دينياً

¹⁰¹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص102.

¹⁰² أبو هريرة، المعجم الأوسط، 5/108.

¹⁰³ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص103.

¹⁰⁴ المصدر نفسه، ص ص105-106.

أو كونياً هي مبدأ ديني أساسي، غايته تحقيق منفعة العباد، والنفع لا يتم إلا بالإيمان الانفعالي بالحقائق لتصبح تلك الحقائق دينية وكونية فاعلة في السلوك، مؤثرة في الأعمال.

وقد حملت الأمة الإسلامية هذا الواجب الدعوي إزاء الناس، وكلفت بدعوتهم إلى الخير تكليفاً دائماً، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، فالأمر بالدعوة إلى الخير أمر عام للأمة كلها، وهو أمر غير مقيد بزمان أو مكان، بل هو عام فيهما.¹⁰⁵

وجماع المقتضيات المنهجية في التبليغ الدعوي يتضمنه قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)، ويندرج تحت الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالحسنى من المعدّات والوسائل ما لا ينحصر عدداً وكيفاً، وذلك نظراً لتغاير أحوال المخاطبين وتطورها عبر الزمن، فيكون لكلّ حال ما يناسبها من الخطاب في معدّاته ووسائله، وتجدر الإشارة إلى أن القاعدة العامة في التبليغ الدعوي هي أن يكون المبلّغ على علم بالمبلّغ إليه من حيث طبيعته الثقافية والنفسية، ومن حيث تركيبته الاجتماعية والسياسية، وأن يكون على علم بالمدخل التي منها يكون التأثير فيه.¹⁰⁶ تعدّ قاعدة التبليغ من أبرز مظاهر الشهادة على الناس، فهي تضطلع بمهمة تبيين الحقّ والدعوة إليه.

3- قاعدة شهادة العدل:

لفظ العدل اسم جامع للوسطية والتسوية، قال الراغب الأصفهاني: "العدل هو التقسيط على سواء".¹⁰⁷ بمعنى أن يكون العادل مسوياً بين الأقساط، وكان نسبته منها نسبة الوسط الذي لا يميل إلى أيّ منها، ومن هذا المعنى تفرّعت معانٍ فرعية مادّية ومعنوية. يرى النجار أن الشاهد العادل هو الذي يحكم بموقع وسطي بين الفرقاء، فإذا هو يعطي لكل ذي حقّ حقه سواءً في نسبة الوقائع والأوصاف إلى أهلها كما هو في الواقع دون اعتبار لميل ذاتي، أو في توصيل الحقوق والمستحقات إلى محالّها بناءً على الوقائع والأوصاف.

وبناءً على هذا المعنى يكون المقصود بأن الأمة الإسلامية شاهدة على الناس شهادة عدل هو: "أنّها تقف منهم موقفاً وسطاً تكون فيه كالمركز بالنسبة لجميعهم لا تميل في مبادئها إلى من تطرّف ذات اليمين أو ذات الشمال، بل هي أمة وسط بينهم جميعاً. ثم هي تقف من الناس موقف العدل في الحقوق، تعيّن الحقوق لأصحابها من الناس، وتعمل على إيصالها إليهم سواء كانت هي طرفاً في ذلك فتسلك مسلك النصفية، أو لم تكن طرفاً مباشراً فتسلك مسلك الحكم والنجدة".¹⁰⁸

¹⁰⁵ المصدر السابق، ص 106-107.

¹⁰⁶ المصدر نفسه، ص 110.

¹⁰⁷ الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 343.

¹⁰⁸ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص 112.

ولما كان العدل على هذه المترلة الرفيعة في الأمة الإسلامية، فقد شخص العتاس الأسباب الداخلية للمأزق الذي يواجه المسلمين إلى أزمة واحدة وهي: "انعدام الأدب، وأعني بذلك انعدام النظام والانضباط (discipline) على مستوى الجسم والعقل والروح، ذلك الانضباط الذي يستطيع كل أحد بمقتضاه أن يعرف ويدرك مقامه المناسب في علاقته بنفسه وبالمجتمع وبالأمة... ففقدان الأدب يعني فقدان العدل".¹⁰⁹

ويضيف مؤكداً أن الإنسانية بصورة عامة كي تدرك وتعرف النظام العادل فإنه: "سبحانه قد وهب أنبيائه ورسله والأتقياء من الناس من ذوي البصيرة والحكمة والمعرفة بذلك النظام ليتولوا هم إرشاد الإنسانية إليه وتعريفها به لكي تعمل وفقاً لمقتضياته أفراداً ومجتمعات وهذا التوافق مع ذلك النظام إنما هو عين حصول الأدب بحيث تكون نتيجته تحقيق العدل".¹¹⁰ إذن تُلقى مهمة العدل ونشره على مستوى الإنسانية على عاتق أبناء الأمة المسلمة، وتتجلى شهادة وسطية الأمة الإسلامية على الناس في مستويين، هما:

3-أ - شهادة العدل الوسطي:

الوسطية تعني العدل والخيار، وقد جعل الله تعالى الأمة المسلمة، في موقع العدل المتمثل في الوسطية، لتكون من ذلك الموقع متمكّنة من الشهادة على الناس، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِيَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: 143)، لأن الشاهد على الشيء لا بد أن يكون عارفاً به، ومن كان متوسطاً بين شيئين فإنه يرى أحدهما من جانب وثنائيهما من جانب آخر، أما الذي يكون في أحد الطرفين فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر، ولا يعرف حال الوسط أيضاً. وتتجلى مظاهر العدل الوسطي في الأمة الإسلامية خاصة بين الأديان والمذاهب والفلسفات القديمة منها والحديث، فهي في الغالب تمثل تطرفات متقابلة في تفسير الوجود توجيه حياة الإنسان، فتميل إلى هذا الجانب أو ذاك، وتنحرف عن الوسط القوام الذي يقع فيه الإسلام.¹¹¹

في ظلّ هذه التطرفات الحاصلة بين المذاهب والفلسفات، تأتي هذه الوسطية، فتتحقق في مجالات عديدة تتقابل فيها المذاهب، ويتوسط فيها المبدأ الإسلامي، مثل التقابل بين الدنيا والآخرة، وبين العقلانية والحسية، وبين الشحّ والتبذير وغيرها من المتقابلات.¹¹² فالموقع الوسط هو الموقع العدل، وبه تتحقق شهادة الأمة الإسلامية على الناس فهي سبيل نشر الحق.

¹⁰⁹ العتاس، سيد محمد نقيب. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000م، ص126.

¹¹⁰ المرجع نفسه، ص128.

¹¹¹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص113.

¹¹² المصدر نفسه، ص115.

3-ب- شهادة العدل في الحكومي:

إذا كان العدل في الحكم هو معاملة الناس بالسوية بحيث ترجع الحقوق إلى أهلها، ويمنع المعتدون عليها من الاستئثار بها دون أهلها، فإن شهادة العدل في الحكم هي الالتزام بالعدل القاضي بالتسوية بين الناس في حقوقهم، ومنع التعادي فيهم تعادياً يفضي إلى جور بعضهم على بعض، فالواقف على العلاقات بين الناس إذا كان موقفه موقفاً لرعاية العدل بينهم وحماية لحقوقهم فهو شاهد عدل في حكمه، وإذا كان واقفاً موقفاً للامبالاة مما يدور من الجور، أو موقف المعين عليه المسهم فيه فهو شاهد جور وزور. وقد جاءت التعاليم الإسلامية تأمر بشهادة العدل في الحكم بين الناس، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: 58).¹¹³

بمقتضى هذا الأمر فإن الأمة الإسلامية في ممارستها الحضارية مطالبة بأن تكون شاهداً بالعدل في أحكامها سواء تعلق ذلك بأحكامها الداخلية أو في علاقة حاكمها بمحكومها، أو في علاقة أفرادها وفتاتها بعضهم ببعض، أو تعلق بصلاحتها بالناس عامة، أو في موقفها من الوضع الإنساني العام في علاقات بعضهم ببعض. وبذلك يكون للشهادة بالعدل مظاهر ومستويات، ولعل من أهمها:

- الشهادة بالعدل في وصف المحكوم عليهم، من حيث أوضاعهم ووقائعهم وأحوالهم، ومن حيث أقوالهم وآرائهم ومعتقداتهم، والتثبت في ذلك والتحري قدر الوسع، فإن الحكم بالعدل يقتضي العدل في هذا الوصف.

- الشهادة بالعدل في تعيين الحقوق لأصحابها بناءً على شهادة الوصف، وتأسيساً على قيم المساواة والصفة، واعتباراً لحقوق الإنسان وكرامته.

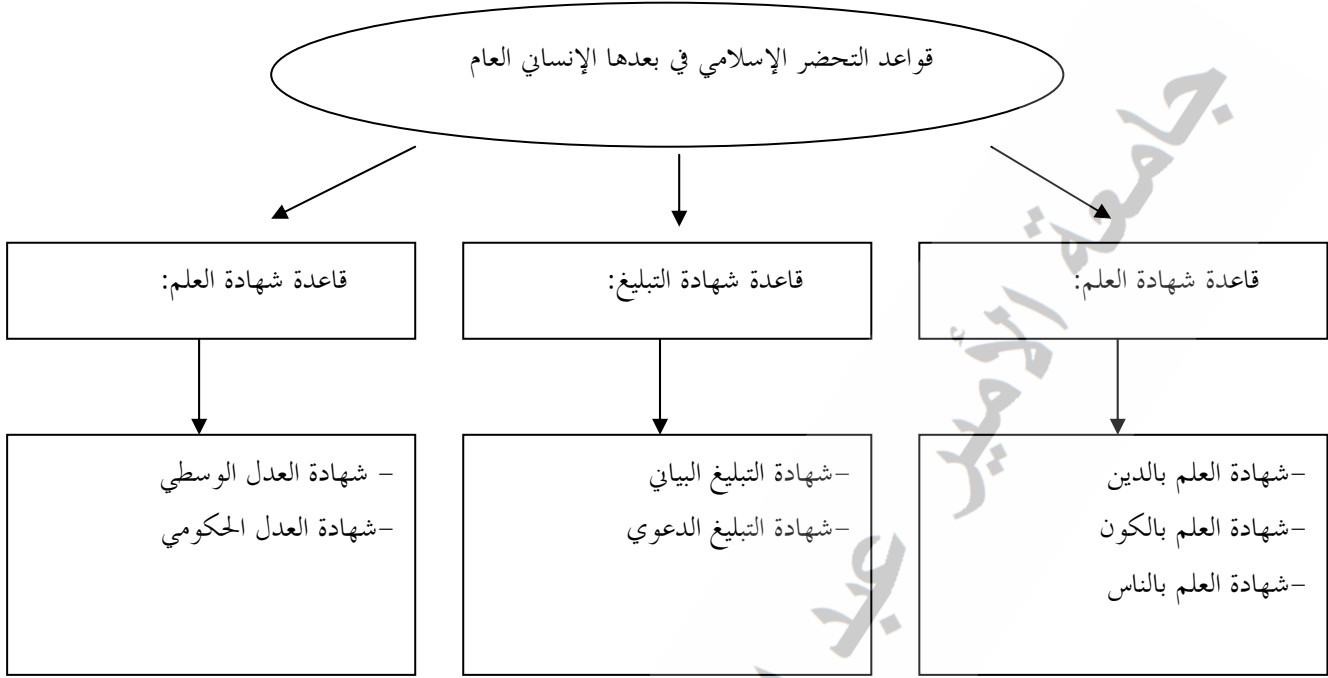
- الشهادة بالعدل في المستوى التنفيذي الذي ترد فيه الحقوق إلى أصحابها في الواقع بعد ما يقع تقرير الحكم وتعيينه نظرياً بناءً على شهادة الوصف.¹¹⁴

يقوم التحضر الإسلامي - إلى جانب الخلافة لله - على أساس الشهادة على الناس، وهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها من التصور العقدي للإنسان الذي خصّ بتشريف في خلقه وتكريم وتسخير للكون ليقوم بمهمته الوجودية. إنها شهادة تنطلق من تصور عقدي للإنسان الذي خلق للنعمة، وكرم تكريماً، وحمل الأمانة تعظيماً. وبناء على ذلك فإن التحضر الإسلامي يشهد على الناس شهادة العلم بحقائق الدين والكون والناس، ثم شهادة التبليغ للعالمين لتلك الحقائق تبليغ إنقاذ وإصلاح ونشر للخير، ثم شهادة عدل في الموقع الوسطي بين المتطرفات في الأفكار والسلوك، ليكون ذلك الموقع مثوبة لمن ترهق فطرته مسالك التطرف، وشهادة عدل في الحكم بين الناس بالتعامل المتساوي معهم، وبرد جائرهم عن مظلومهم، ونصرة المستضعفين والمقهورين.

¹¹³ المصدر السابق، ص 117.

¹¹⁴ للتفصيل، أنظر: المصدر نفسه، ص 118 - 119.

ويمكن توضيح قواعد الشهادة على الناس بالمخطط التالي (من إعداد الباحثة):



المبحث الثالث: عوامل التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده المسدد للتعامل مع البيئة الكونية:

أولاً: التصور العقدي لعلاقة الإنسان بالكون:

يشغل الكون عند النجار مكانة هامة في عملية التحضّر، لأن الحضارة عنده في وجه من وجوهها ما هي إلا ثمرة من ثمار علاقة الإنسان بالكون، وهنا يذكر النجار أن: "الكون بعناصره المتنوّعة هو المسرح الذي يمارس عليه الإنسان التحضّر، وهو في ذات الوقت المادة التي يصنع منها حياة التحضّر في بعدها الحسّي أساساً، وفي بعدها الروحي أيضاً".¹¹⁵

ظاهرياً يبدو تعامل الإنسان مع الكون تعاملاتاً تلقائياً، لكن النجار يؤكد بأنه تعامل محكوم بتصور ايديولوجي يتمثل في الصورة العقدية التي يحملها الإنسان عن الوجود عموماً. حيث يكون البعد العقدي للكون في ذهن الإنسان هو المسير لتصرفاته الحياتية إلى حد كبير.¹¹⁶

إذ يعتبر البعد العقدي للكون عنصراً أساسياً في التحضّر من حيث نشوؤه وتطوره أساساً، ومن حيث صبغته ومنحاه، وتختلف هذه القواعد من حضارة إلى أخرى باختلاف التصورات الايديولوجية حتى يمكن القول أن لكل حضارة فقهاً في التعامل، والتحضّر الإسلامي فيما يراد له من استئناف مستقبلي يختصّ بفقّه مميز في تعامله الكوني، وهو مشتق بصفة أساسية من الصورة العقدية للكون التي جاء بها القرآن الكريم متميزة عن الصور في الأديان والفلسفات الأخرى.¹¹⁷ ولا شك أن هذا الفقه هو الذي أفضى إلى

¹¹⁵ النجار، عبد المجيد. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق ص 125.

¹¹⁶ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

¹¹⁷ المصدر نفسه، ص 126.

النمط المخصوص للحضارة الإسلامية، وهو أيضاً ما يتوقف عليه تحضر في المستقبل يتصف بالصفة الإسلامية.

1- أسس علاقة الإنسان بالكون:

جاءت التعاليم الإسلامية حافلة بالبيان لعلاقة الإنسان بالكون، من الناحية المبدئية العقدية، ومن الناحية الإجرائية لتحقيق الخلافة. في هذا السياق يؤكد النجار بأن: فهم قواعد التحضر الإسلامي في تحليلها تاريخياً، أو في بنائها مستقبلياً متوقف على الصورة العقدية التي صورها الإسلام بين الإنسان والكون. بالرجوع إلى القرآن الكريم يتبين لنا أن الصورة العقدية للعلاقة بين الإنسان والكون تقوم على ثلاث عناصر أساسية.

1-أ - وحدة الإنسان والكون:

من مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون وحدة المآتى والمصير: فكلّ منهما ناشئ من العدم بالإرادة الإلهية، إذ الله ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان:2)، وكذلك كل منهما يتحرك إلى نهاية محتومة وهي الرجوع إلى الله والمصير إليه ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُ رَبُّ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (المائدة:18)، وفيما بين هذا المبدأ يشترك الإنسان والكون في عناصر التكوين، فالإنسان رغم ما يبدو عليه من مفارقتة للجماادات إلا أنه ناشئ مثلها من تراب ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ﴾ (الحج:5)، كما أنه يشترك مع كافة الدواب في عنصر الماء كمادة للخلق ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ خَلَقَ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنْ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النور:45) وغيرها من وجوه الوحدة.¹¹⁸

إن الاعتقاد بوحدة الإنسان والكون يترك أثراً نفسياً طيباً - من انتفاء لمشاعر الخوف والعداء التي تنأتى من اعتقاد الغربة والتناقض - إزاء الكون فهو الشرط الأول لصنع مناخ نفسي تستعد فيه نفس الإنسان للإقبال على الكون والانفتاح عليه، والتعامل معه بتلقائية ويسر، إذ تختفي حالة التوتر والجزع التي تؤدّي إلى تعطيل الطاقة الإنسانية.

بدليل أنه لما خفي على الإنسان في بعض الأحقاب من تاريخه حقيقة وحدته مع عناصر الكون ضلّت به السبل في التعامل معه، وذلك ما يبدو في سيرة المتألهين من البشر الذين ظنوا أنهم لا تربطهم مع الكون رابطة، كما كان من أمر فرعون، وأيضاً ما يبدو في تلك المذاهب التي بُنيت على التناقض والفرقة بين الإنسان والطبيعة المادية التي تزعم أن المادة الكونية تنتمي إلى الحسنة وتستحق الحقارة، فسقطت في حياة

¹¹⁸ النجار، عبد الحميد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص55.

إنسانية منزوية عن الطبيعة غارقة في الاستبطان الروحي، لأن الإنسانية الحقّة عندهم تتحقّق في نبذ الكون المادّي، وهو ما مارسه الإشراقيون وغلاة المتصوّفة.¹¹⁹

1-ب- رفعة الإنسان:

إن مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون لا تتعدى في دلالتها معنى الاشتراك بينهما في جزء من الطبيعة بحكم الانتماء لنفس الطرف من ثنائية الوجود، ويبقى مع ذلك البون بينهما شاسعاً في القيمة الذاتية. وقد جاء القرآن الكريم مبيناً لهذه الحقيقة لما خصّ به الإنسان عن سائر الموجودات بالرفعة والتميّز، ووضعه في المكانة العليا من سلّم التفاضل القيمي للمخلوقات وهو ما يتجلى بوضوح في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء:70).¹²⁰

وفي هذا السياق يقول حسن الترابي: "إن تصوّر السيادة البشرية على الطبيعة يورث الإنسان تقديراً خاصاً لمركزه في الوجود ولموقفه تجاه الطبيعة. فمهما هالته مظاهرها وقواها لم يكن له أن يذلّها أو يعبدّها، بل حقّه أن يتخذ منها موقفاً فاعلاً يقتحم مجالها ويغالبها بعلمه وجهده من أجل إذلالها هي لإرادته، وتعبيدها لغرضه".¹²¹

1-ج- تسخير الكون للإنسان:

إن حقيقة رفعة الإنسان وعلوّ شأنه قد أدت إلى حقيقة عقائدية أخرى هي تسخير الكون للإنسان، فلمّا كان الإنسان يشترك مع الكون في وحدة تركيب مادي فإنه يكون بذلك مهيباً لأن يتفاعل معه تفاعل انتفاع، إذ التجانس شرط في الانفعال. ولما كان أرفع منه شأنًا وأعلى قيمة فإنه سيكون هو المنتفع منه، وسيكون الكون مهيباً لهذا النفع، وجاءت التعاليم القرآنية تؤكد أن الكون كلّهُ مسخّر للإنسان مذلل لاستثماره، واستغلال مرافقه.¹²² من ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الجنّ:12).

2- معادلة الفعل الحضاري بين الإنسان والبيئة:

إلى جانب تأكيد القرآن الكريم على أن الكون بأكمله مسخّر للإنسان كعامل لترشيد الإرادة الإنسانية ودفعها إلى الفعل المنمّي للحياة، فإنه حرص كذلك على أن يُقيم في نفس الإنسان معادلة دقيقة

¹¹⁹ النجار، عبد المجيد. "الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية"، المسلم المعاصر، العدد: 77، 1995م، ص 17.

¹²⁰ النجار، عبد المجيد عمر. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 21.

¹²¹ الترابي، حسن. الإيمان أثره في حياة الإنسان، الكويت: دار القلم، ط 2، 1979، ص 52.

¹²² النجار، عبد المجيد عمر. قيمة الإنسان، مصدر سابق، ص 74-75.

بين الشعور باستعظام الكون واستغلافه، وبين الشعور بأنه مسخر له التسخير الكلي مما يؤدي إلى استسهاله وانتظار عطائه المجاني.¹²³

وتتمثل تلك المعادلة الدقيقة فيما أشعر به القرآن الكريم من أن الكون مسخر للإنسان الذي هو قادر بما أوتيته من عقل وحرية اختيار على أن يكون السيد الفاعل في الكون، في إطار تحقيق غايته في الحياة، وتكتمل المعادلة بما أشعر به القرآن في نفس الوقت من أن هذا الكون المسخر ليس هو بالمُمهد التمهيد الكلي الذي يجلب للإنسان المنافع في حالة قعوده وانطوائه، حيث يؤكد النجار على أن التسخير إنما هو تسخير في حال الإقبال والفعل، وهو بالتالي مشروط بالجهاد الدائم والمكابدة المستمرة، نجد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: 27).¹²⁴

يبدو مما تقدم أن الانتفاع بالكون يبدأ بخطوة أولى هي الدافع النفسي الذي يتكوّن بالتصوّر الصحيح للكون وعلاقة الإنسان به، وقد جاءت التعاليم الإسلامية ترشد تلك الدافعية وتعمّقها وتثيرها باستمرار حتى تكون حاضرة في النفوس حضوراً مباشراً بالإضافة إلى حضورها بالاعتقاد حضوراً غير مباشر.¹²⁵

بهذا التصوّر العقدي لعلاقة الإنسان بالكون وحدة واستعلاءً وتسخييراً، ترشد علاقة الإنسان بالكون بالدرجة التي تعمق في النفوس حقيقة الصلة بالكون، مما يدفع إلى إحداث التحضر وتنميته.

ثانياً: المقاربة الحضارية في مباشرة البيئة الكونية عند النجار بين الانتفاع والارتفاق:

1- محور الانتفاع بالكون:

التَّفَعُّ في اللغة هو ما يُستعانُ به في الوصول إلى الخيرات وما يتوصّل به إلى الخير فهو خير، فَالتَّفَعُّ خَيْرٌ وَضِدُّهُ الضَّرُّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ (الفرقان: 3).¹²⁶ إذ تتوقّف حياة الإنسان في وجودها على مرافق الكون من ماء وهواء وغذاء، وقد هُدي بالفطرة إلى الانتفاع بتلك المرافق. ويستعمل النجار هنا الانتفاع بمعنى: طلب ما فيه خير من الكون والسعي في الانتفاع به.¹²⁷

¹²³ النجار، عبد المجيد. "الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية"، المسلم المعاصر، مصدر سابق، ص 32.

¹²⁴ النجار، عبد المجيد. قيمة الإنسان، مصدر سابق، ص 92-93.

¹²⁵ النجار، عبد المجيد. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق ص 137.

¹²⁶ الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 521.

¹²⁷ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص 132.

يقصد النجار باصطلاح ارتفاق الانتفاع السعي الإنساني الإرادي المكتسب الذي يبذله في الانتفاع بالكون فيما فوق السعي الفطري لحفظ الحياة، وذلك لإقامة التحضّر والمضيّ فيه درجات تطول أو تقصر، بمعنى أن ارتفاق الانتفاع يتجاوز الاستجابة الفطرية لسدّ ضرورات البقاء.¹²⁸

وللتحضّر الإسلامي منحى خاص في الانتفاع بالكون، وهو منحى متكوّن بالتصوّر العقائدي، الذي يشكّل في نفوس المسلمين التزوع إلى الانتفاع كمظهر نفسي إرادي، كما يشكّل أيضاً القواعد العملية في إجراء الانتفاع على الواقع الكوني، وهذه القواعد اعتبرها النجار قواعد فقهية في التعامل الحضاري للإنسان إزاء الكون في مجال الانتفاع.¹²⁹

1-أ- أنواع الانتفاع:

يتمّ الانتفاع بالكون في محورين رئيسيين: أحدهما روحي والآخر مادي على النحو الآتي:

1-أ-1- الانتفاع الروحي بالكون:

المقصود بالروح هو ما يقابل الجسم المادي في الإنسان، فالعنصر الروحي فيه تعود إليه جملة من القوى والملكات مثل العواطف والمشاعر والحواس الباطنية والمدارك العقلية، وكل ما يعود إلى هذه العناصر بخير فهو يدرج ضمن الانتفاع الروحي، وذلك في مقابل الانتفاع المادي الذي هو خير يحصل لمادة الجسم، مع التسليم بأن العلاقة بين الروح والجسم علاقة وثيقة، مما يجعل الانتفاع الحاصل لأحدهما حاصلًا للثاني. فإذا كان الانتفاع بالكون عامّةً إنما يعني تحصيل خير يرقى الإنسان في إنجاز مهمة وجوده الخلاقة في الأرض، فإن الانتفاع الروحي يندرج في هذا المعنى ليصبح شاملاً لكلّ ما يحصله الإنسان في مباشرته للكون مما من شأنه ترقية قواه وملكاته الروحية في وجودها الفردي والجماعي فيصير به أقدر على التقدّم في الإنجاز الخلافي، وقد حدّد النجار معاني الانتفاع الروحي. معنيين هما: الانتفاع المعرفي والانتفاع الجمالي،¹³⁰ وبيانهما يكون على النحو الآتي:

أولاً: محور الانتفاع المعرفي:

تعدّ معرفة الحقيقة كمال روحي، وقد استقرّ عند الناس أن العلم كمال والجهل نقص، وبهذا المعنى فإن المعرفة نفع للإنسان من حيث ذاتها بقطع النظر عن آثارها المادية، كما أن نموّ الحياة الإنسانية في حركة التحضّر لا يتمّ إلا بها. فالمعرفة شرط أساسي للترقيّ الإنساني سواء على محور الذات الفردية والجماعية أو محور التعمير في الأرض، وهي بالتالي شرط في إنجاز الخلاقة في الأرض. فهناك تلازم بين حركة التحضّر والمعرفة، والكون هو الجملى الأكبر للحقيقة التي تنفع الإنسان، إنه خزّان للعلوم المختلفة الأنواع، ولعلّ هذا

¹²⁸ المصدر السابق، ص 132.

¹²⁹ المصدر نفسه، ص 133.

¹³⁰ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 138-139.

ما يفسر الموقف القرآني الذي يوجه بتأكيد وتكرار إلى أن يباشر الإنسان مظاهر الكون بالنظر والتأمل لينفذ إلى الحقائق من خلاله.¹³¹

ويرقى هذا التوجيه القرآني لمباشرة الكون بالانتفاع المعرفي إلى أن أصبح يمثل نظرية متكاملة في المعرفة، تقوم على اعتبار الواقع المادّي للكون هو المنفذ الضروري للمعرفة، وهو المنطلق الأساسي لتحصيلها، والابتعاد عن هذا السبيل في طلب العلم يفضي في أكثر الأحوال إلى الضلالات والأوهام.

وعليه، فإن طريق الحقيقة عند النجار، يبدأ بجمع المادة المحسوسة، ثم بعمل العقل فيها لينفذ إلى القوانين والدلالات النظرية، وذلك ما يشير إليه القرآن باطراد في مقامات التعرّض لمسؤولية الإنسان في النفاذ المعرفي إلى الحقيقة حينما يقرن وسائل الحسّ إلى العقل بما يفيد في تقديمها عليه أسبقيتها في عملية المعرفة بتوجيهها إلى مظاهر الكون المحسوسة كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَحْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78)، وقوله في: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 36).¹³²

وينتج النفع المعرفي ثلاث أنواع من العلم، تتضافر كلها لترقية الإنسان ترقية روحية شاملة، وتمثّل

في:

1- معرفة المادة الكونية:

إن معرفة المادة الكونية يتمّ بالتوجه إلى مادة الكون للوقوف على حقيقتها الذاتية، هذا العلم بالحقيقة الكونية من شأنه أن يشيع في النفس الطمأنينة والأمن، إذ تعرف الأسباب التركيبية والقانونية لسيرورة الكون في أحداثه ومنقلياته، فلا يبقى مجال لتفسيرات الخرافة والأوهام والطيرة، وما في حكمها مما يثير في النفوس الخوف واليأس والتشاؤم، وكلّها أمراض تعرقل مسيرة التقدم الروحي للإنسان. ومثال ذلك ما نبّه القرآن الكريم إليه مقام الاستنكار على فرعون وملئه الذين انحطت نفوسهم بأوهام التطيّر التي يفسرون بها ظواهر الكون،¹³³ يقول جل جلاله: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ ۗ أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرْتَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 131)، ونبّه النبي ﷺ الناس حينما ظن الناس أن الشمس كسفت لموت ابنه إبراهيم، فقال مصححاً العلاقة المعرفية بالكون: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى ينجلي»¹³⁴.

¹³¹ المصدر السابق، ص 139.

¹³² المصدر نفسه، ص 140.

¹³³ المصدر نفسه، ص 141.

¹³⁴ المغيرة بن شعبة، صحيح البخاري، 1043.

2- معرفة الاعتبار:

بما أن الكون هو مسرح الحياة الإنسانية، يشهد مسيرة تاريخ المجتمعات والشعوب، ويسجل آثارها في ضلالها وهداها، فإنه بذلك شاهد على التجربة الإنسانية في التحضر، ينطق بالكثير من العبر فيما انتهت إليه حياة السابقين من مآل الفوز أو الهلاك، بناء على مسالكهم لطرق الحق والباطل، إذ تتجلى في الكون حقائق القوانين الاجتماعية، ونواميس التصرفات الحضارية للأمم والشعوب.¹³⁵

ويشكل العلم بهذه القوانين نفع كبير للإنسان، إذ هي عبرة يهتدي بها إلى مسالك الصواب، ويعتصم بها عن مسالك الضلال، وقد وجه القرآن النظر إلى مشاهد الكون ذات الدلالات الاجتماعية والحضارية، وذلك ما يبدو في الحث على السير في الأرض والتأمل في آثار السابقين لتبيين آثار الهلاك الذي أصاب الظالمين والمكذابين بدعوات الأنبياء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (آل عمران: 137)، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكُنُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (فاطر: 44).

كما يقدم الكون عبراً اجتماعية في مشاهد واقعية من آثار الشعوب السابقة على سبيل التخييل والتمثيل، ومن أمثال ذلك ما جاء في قوله تعالى في تمثيل أحوال المعرضين عن الدعوة الحق، وما يؤول إليه حالهم من البوار مع توفر دواعي الاهتداء: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيُّ فُهُمٌ لَا يَرْجِعُونَ﴾ ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْغَعُهمُ فِيءِ آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 17-20)، وتلك منفعة جليلة تحصل بمباشرة الكون بالتأمل ولو على سبيل التصوير التمثيلي.¹³⁶

3- معرفة الاعتقاد:

جاء في القرآن ما يوجه النظر إلى مشاهد الكون، -بصفة صريحة أو ضمنية- إلى دلالة العقديّة، حتى أصبح الكون هو الآية الكبرى التي ينبغي أن يستهدي بها العقل لإدراك حقيقة الوجود الغيبي، وصارت بذلك معرفة الكون لا تكتمل حلقاتها إلا إذا تواصل فيها إدراك الظواهر مع إدراك القوانين التي تحكمها، مع النفاذ إلى العلل والأسباب الحقيقية التي ترجع إليها تلك الظواهر والقوانين. ومن أمثلة ذلك التوجيه القرآني من معرفة مشاهد العظمة والدقة والتنظيم في موجودات الكون إلى حقيقة عليتها المتمثلة في الوجود

¹³⁵ النجار، عبد المجيد عمر. فلسفة التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص 141.

¹³⁶ المصدر نفسه، ص 142.

الإلهي: ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خَلِيلَهَا أَنْهَرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلَا أَكْثَرُ لَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النمل: 61).¹³⁷

وفي هذا السياق يذهب العطاس إلى القول: "إن الطبيعة ذات مغزى كوني، وهي تستوجب احترامها وتقديرها لأجل صلتها الرمزية بالله عز وجل".¹³⁸

إن الوقوف على الدلالة العقديّة للكون انتفاع روحي عظيم، لأن الإنسان مرّكب من عنصري المادة والروح، ولو اقتصر على المعرفة الماديّة للكون فإن علاقته بالكون يصيبها الخلل، فإذا امتدت روحه إلى البعد الغيبي من وراء المادّة الكونية أشبعت بحسب طبيعتها بمعرفة ذلك الغيب، فيتمّ التوازن الإنساني في علاقته بالكون، ويفضي ذلك إلى نموه المطرد في مجاله الروحي بما يتأتى له من الإشباع، فهو إذن سبيل معرفي إلى الاكتمال الإنساني.¹³⁹

لقد وجهت التعاليم الإسلامية الإنسان إلى الانتفاع المعرفي بمعرفة المادة الكونية، ومعرفة الاعتبار، ومعرفة الاعتقاد، وهذه الحلقات العلمية المتكاملة في المباشرة المعرفية للكون قامت الحضارة الإسلامية في جانب من جوانبها الروحية.

ثانياً: محور الانتفاع الجمالي:

من الملكات الإنسانية ملكة الإحساس الجمالي، وهي التي بها يتنعم الإنسان بمظاهر الجمال المتنوّعة المبتوثة في الكون، ويرتقي من خلال ذلك التنعم إلى آفاق رحبة من الحياة الروحية. وقد جاء القرآن الكريم يوجه الإنسان إلى مباشرة الكون مباشرة انتفاع جمالي، ذلك ما يبدو في عرض مشاهد الطبيعة عرضاً تصويرياً يبرز فيها مسحة الجمال، ومما يندرج في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنًا أَلْسَمَاءَ أَلْدُنْيَا بَرِيَّةَ الْكَوَاكِبِ﴾ (الصفّات: 6)، هذه المشاهد الجمالية وغيرها في القرآن كثير تدعو الإنسان إلى علاقة أبعد من علاقة الاختبار الحسي لظاهر المادة، وأبعد أيضاً من الاستنتاج العقلي للدلالة المحددة، إنها علاقة التمازج الوجداني بين الإنسان بحاسته الجمالية وبين الكون بمظاهر الإبداع الإلهي فيه، فيتحوّل الكون من مجرد موجود خارجي إلى عامل في يغذي في داخل الإنسان فطرة إلهية وينميها بما يغرس من معاني المحبة والرفقة واللفظ، فإن متعة الجمال من شأنها أن تربي النفوس على هذه الخصال.¹⁴⁰

لهذا جاءت المشاهد الجمالية في القرآن الكريم توجه دوماً إلى الانتفاع الجمالي بالكون توجيهاً يرتقي به إلى آفاق المطلق المجرد، ويصرفه عن النزوع المادّي، فإذا بمشاهد الكون الجمالية تعرض دوماً في معرض البيان للإبداع الإلهي إظهاراً للقُدرة والحكمة، أو إبداءً للمنة، أو إثباتاً للوحدانية. وهذا من شأنه أن

¹³⁷ المصدر السابق، ص 143

¹³⁸ العطاس، سيد محمد نقيب. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 64.

¹³⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 144 - 145.

¹⁴⁰ المصدر نفسه، ص 147 - 148.

يحفظ الانتفاع الجمالي بالكون في حطّ التنمية الروحية للإنسان ويعصمه من التقهقر إلى حضيض الشهوات المادّية.¹⁴¹

رغم أهمية الانتفاع الروحي بالكون في محورية المعرفي والجمالي بوصفه الإطار المرشد للتحضر، فإنه يبقى بحاجة إلى الانتفاع المادي لأن بدونه لا تنمو الحياة في اتجاه العمران.

1-ب- الانتفاع المادي بالكون:

يقصد النجار بالانتفاع المادي بالكون استثمار ما في الكون بمظاهره المختلفة من مرافق، وتوجيهها لما فيها مصلحة الإنسان من غذاء وكساء وسكن وتنقل، وكل ما من شأنه أن يوفر الراحة والرفاه، ويسرّ الحياة. فالانتفاع المادي بالكون يتجاوز السعي الفطري لسدّ ضرورات الحياة إلى السعي الواعي لاستخراج المنافع من مكانها المستترة، وتسخيرها في تنمية الحياة المادية، وذلك عبر جهود فكرية وعملية تهيء المادة الكونية للانتفاع. فتعاليم القرآن الكريم ما فتئت توجه الإنسان توجيهاً مباشراً إلى الانخراط الكثيف في مناكب الكون بقصد استثمار مرافقه، والانتفاع بمقدراته في بناء الحياة وتميئتها، وقد سمي ذلك بالابتغاء من فضل الله، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الجمعة:10).

ويؤكد النجار أن السعي في الكون لاستثماره والابتغاء فيه، واجب ديني يندرج ضمن المهمة التي من أجلها خلق الإنسان وهي الخلافة في الأرض، وهذه الخلافة لا تتحقق إلا بالتعمير المادي، وهذا الأخير لا يكون إلا بالاستثمار لمرافق الكون، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولاً فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ (الملك:15)، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُمُ وَالزَّيْتُونَ وَالزُّمَانَ مُتَشَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام:141-142)، فكأن المعرض عن الأكل من رزق الله العازف عن الانتفاع بمنافع الكون يصدر في ذلك على نزعات شيطانية، وكفى بذلك بياناً لوجوب الابتغاء من فضل الله المبثوث في الكون.¹⁴²

1-ب-1- قواعد و شروط الانتفاع المادي بالكون:

وقد ضبط الانتفاع المادي بالكون بشروط، وهي تمثل فقها للتحضر الإسلامي، وهي:

-قاعدة التأطير العقدي:

¹⁴¹ المصدر السابق، ص 148.

¹⁴² المصدر نفسه، ص ص 150 - 151.

وذلك بأن تدرج كل المساعي في مباشرة الكون بالانتفاع في إطار من العقيدة بأن يوجّه فيما تقتضيه تعاليمها، وما ترسمه من غايات وأهداف. فإذا ما وضع الانتفاع المادّي بالكون في هذا السياق، فإنه يصبح مأخوذاً مأخذ الوسيلة إلى غاية، لا مأخذ الغاية في حد ذاته، فليست المتعة المادية فيما يعود به الكون على الإنسان من الرفاه هي الغاية التي ليس وراءها غاية، وإنما هي وإن كانت مشروعة بل مطلوبة فهي موجّهة لغاية وراءها هي الاقتراب من الله تعالى بالتزام أوامره ونواهيه لتحصيل مرضاته.¹⁴³

- قاعدة تقنين الانتفاع:

المقصود به ممارسة الانتفاع المادي بالكون من خلال القوانين التي بني عليها في طبيعة مادّته وكيفيةها. فالكون كله ركّب على سنن وقوانين ثابتة، تضبط طبيعة موجوداته، كما تضبط تحولاتها وعلاقتها ببعضها. والمطلوب من الإنسان أن يباشر موجدات الكون بالمعالجة ليستخرج نفعها من وراء ظواهرها. وتقتضي تلك المعالجة المعرفة العلمية بسنن الكون وقوانينه، وتفسير ظواهره ومنقباته على أساس تلك المعرفة بعيداً عن كل لون من ألوان الوهم من مثل الطيرة والكهانة والتنجيم وما في حكمها من الأوهام. ثم تعامل عناصر الكون في المباشرة الاستثمارية التطبيقية وفق تلك المعرفة النظرية. واختلال هذه القاعدة في التعامل الانتفاعي مع الكون يؤدي لا محالة إلى ضياع الجهود سدى.¹⁴⁴

- قاعدة تثمير موارد الكون:

الكون يزخر بالموارد النافعة للإنسان، إذ هو مخلوق من أجله في الأساس، وهذه الموارد النافعة منها ما هو جاهز للنفع إما بمجرد الأخذ كالشمس والهواء، أو بالأخذ بضرب من المعالجة كالمعدن وثروات البحر والبر من الحيوانات وغيرها، ومنها ما هو كامن لا يتأتى نفعه إلا بالتوليد، وكل من هذين النوعين من الموارد يتطلّب من الإنسان في سبيل الانتفاع به ضرباً من الجهد التثميري الذي لا يتأتى النفع إلا به. يتمّ تثمير موارد الكون الجاهزة بحفظها وصيانتها، وتعهداها بالرعاية أن يصيبها التلف أو التشويه، أو يطالها العبث فتهدر في غير منفعة. إذ موارد الكون ملك لله على وجه الحقيقة ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: 189)، بل هي بمقتضى ملكية الله لها تشبه أن تكون ملكاً استخلافياً للناس جميعاً عبر الأجيال المتتابعة، وهو ما يدعو أن يعاملها الجميع بالصيانة المستمرة، وذلك ضرب من التثمير لها، إذ تحفظ على هيئة تكون بها مثمرة نافعة. أما تثمير الموارد الكونية الكامنة فإن الإنسان مدعو في التحضّر الإسلامي إلى سياسة التوليد والتنمية فيها، حتى أن التشريع الإسلامي جعل ملكية الأرض وهي أم الموارد رهينة بتثميرها وتميئتها.¹⁴⁵ كما جاء في الحديث الشريف: «من أحبب أرضاً ميتة فهي له».¹⁴⁶

¹⁴³ المصدر السابق، ص 151-152.

¹⁴⁴ المصدر نفسه، ص 153-154.

¹⁴⁵ المصدر نفسه، ص 155-156.

¹⁴⁶ ابن عمر، نخب الأفكار، 12/446.

وفي هذا السياق يقول العطاس: "إن على الإنسان أن يتعامل مع الطبيعة تعاملًا أساسه العدل، بحيث لا بد أن يكون هناك تناغم وانسجام بينه وبين الطبيعة وإذ قد أوثمن الإنسان على التصرف في مملكة الطبيعة من الله عز وجل مالكتها الحقيقي، فإن عليه أن يرعاهما وأن يستفيد منها، لا أن يدمرها ويشيع الفوضى فيها، وإذا كانت الطبيعة كتاباً كبيراً مفتوحاً فإن علينا أن ندرك دلالة كلماته لكي نتبين معانيها ... وأن نتلقى ما تنطوي عليه من دروس وتوجيهات بوصفها إرشاداً لنا إلى الاستخدام النافع لنعم الطبيعة بطريقة ندرك بها حكمة بارئها سبحانه".¹⁴⁷

2- محور الرفق بالكون:

2-أ- تعريف الرفق بالكون:

يستخدم النجار عبارة "ارتفاق الكون" كترجمة عامّة لفقه التحضّر الإسلامي في التعامل الكوني،¹⁴⁸

فقد جاء في مادة رفق: أن الرفق ضد العنف، وارتفق به: أي انتفع واستعان.¹⁴⁹ فهو يشير إلى معنيين أساسيين يحكمان علاقة الإنسان بالكون في التصور الإسلامي، وتجري عليهما مباشرة الكون في بناء التحضّر وهما: الرفق الذي هو اللطف بالشيء ضد العنف، والانتفاع والاستعانة.

إذ يقصد النجار بالرفق بالكون، التعامل مع الكون تعاملًا يقوم على الحفاظ على مقدراته ونظمه وموجوداته، والحيلولة دون كل ما عسى أن يكون فيه إتلاف لها أو تحريف عن غايتها في استتباب الحياة ونفع الإنسان. وإذا ما تعطل هذا التعامل، وآل الأمر إلى العيث في الكون بالفساد، فإن ذلك يكون حائلاً دون القيام بمهمّة الخلافة سواء في جانبها التعميري في الأرض، أو في جانب الترقّي الإنساني ذاتياً واجتماعياً، فكلاهما لا يتم إلا في بيئة كونية سالمة من الفساد.¹⁵⁰

كما يعني الرفق بالكون أيضاً تصرفاً للإنسان إزاء الطبيعة في سعيه الحضاري يقوم على احترامها وإكرامها، وذلك بالحفاظ عليها في تراكيبها ونظمها التي أحكمت لنفع الإنسان، وصيانتها عن أن تعرّض للتحريف أو الإتلاف والتحطيم، وكذلك بالاستهلاك منها في سبيل البناء الحضاري استهلاكاً رشيداً مصوناً عن الإسراف المخلّ بمقدراتها مما قد يكون له أثر سلبي على نظامها في الانتفاع عبر الأجيال والآماد.¹⁵¹ يحمل الرفق بالكون دلالة المعاملة الحضارية الإنسانية الأخلاقية الراقية إزاء مقدرات الكون باستغلالها استغلالاً رشيداً، دون إتلاف ولا فساد.

¹⁴⁷ العطاس، سيد محمد نقيب. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 65.

¹⁴⁸ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 127.

¹⁴⁹ أبي الفضل جمال الدين بن مكرم، بن منظور. لسان العرب، المجلد العاشر (ق-ك)، بيروت: دار صادر، ص 118.

¹⁵⁰ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 157.

¹⁵¹ المصدر نفسه، ص 158.

2-ب- تأصيل الرفق بالكون في التحضر الإسلامي:

لئن كان الكون هو مسرح خلافة الإنسان التي هي مهمة وجوده، فإن التصرف فيه تصرف الرفق به يكون من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبذلك يلحق النجار الرفق بالكون بمهمة الخلافة في الأرض في حكم الوجوب المفروض على الإنسان، والرفق بالكون مؤصل في التحضر الإسلامي على أصليين هما:

أولهما تأصيل عقدي: لأن مهمة الخلافة لا تتحقق إلا في نطاق الرفق بالكون، وهو ما يفهم من جعل الإفساد في الأرض الذي هو نقيض الرفق بالكون صفة نفاق في قوله تعالى: ﴿مِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (البقرة: 204-205)، فالفساد في الآية اعتبر من نواقض الاعتقاد الصحيح، إذ هو من مظاهر النفاق، فيكون بالضرورة الرفق بالكون والحفاظ على مقدراته من مظاهر العقيدة الصحيحة.

ثانيهما تأصيل أخلاقي: يبدو في التقرير الديني لأواصر القربى بين الإنسان والكون متمثلاً في إثبات وحدة التكوين المادي بينهما، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ﴾ (الحج: 5)، تلك الوحدة تنشأ عنها علاقة ودية بين الإنسان وموجودات الكون عبر عنها النبي ﷺ متحدثاً عن أحد في قوله: «هذا جبل يحبنا ونحبه»¹⁵² ويترتب على تلك العلاقة الودية سلوك ودي من قبل الإنسان نحو الطبيعة، فيه إكرام لها كما قال النبي ﷺ في مقام الحث على ذلك: «أكرموا بني عماتكم النخل»¹⁵³. وعلى هذين الأصلين تأسس الفقه الإسلامي في التعامل مع الكون بالرفق.¹⁵⁴

2-ج- محاور الرفق بالكون:

يتجلى الرفق بالبيئة الكونية كفقه للتحضر الإسلامي من خلال محورين أساسيين هما: محور الرفق الصياني، ومحور الرفق الاستهلاكي:

- محور الرفق الصياني:

إن البيئة الكونية قدّرت في عناصرها وفي تركيبها ونظامها بحيث تستجيب لنفع الإنسان، إذ هي خلقت أساساً من أجله، وذلك هو مصداق قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةَ وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: 20)، وتبعاً لهذا المعنى فإن على الإنسان في مباشرته للكون أن يعمل على صيانة مقدراته التي عليها خلق، وأن يحافظ عليه في نظامه الذي ركّب عليه، منتفعاً به في

¹⁵² أبو حميد الساعدي، صحيح البخاري، 1481.

¹⁵³ سلمان الفارسي، السلسلة الصحيحة، 2/556.

¹⁵⁴ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضر الإسلامي، مصدر سابق، ص 156-158.

حدود ذلك النظام المقدر لمصلحته، إذ الله تعالى لم يخلق عنصراً من عناصر الكون، ولا رتب من كفاءاته إلا وفق حكمة أرادها، ويجمع من مفردات تلك الحكمة الصلاح الكوني الأشمل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان:2). يعتبر القرآن الكريم التدخل الإنساني في نظام البيئة الكونية بتحريفه عن أغراضه الصالحة إفساداً في الأرض.

ولهذا بني الفقه الإسلامي في التحضر على مبدأ صارم في صيانة البيئة الكونية والحفاظ عليها في عناصرها ونظامها كما قدرها الله تعالى، ومنع أي تصرف من شأنه أن يعود بالخلل على المسار الطبيعي لبيئة الكون.¹⁵⁵ وهذا الرفق بالكون رفق صيانة - كما جاء في التعاليم الإسلامية - على ضربين هما:

أولاً: الرفق بالصيانة من التلف:

إن لكل عنصر من عناصر الكون دوراً محدداً خاصاً به في تهيئة البيئة الكونية لنفع الإنسان، وهو ما يسمّى اليوم بالتوازن البيئي، ولعل ذلك أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَواسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ (الحجر:19)، فالوزن في الآية من معانيه تقدير كل عنصر من عناصر الكون بحيث يفضي بالبيئة الكونية إلى هيئة تحقق للإنسان النفع والصلاح، لكن التصرف بالإتلاف لعناصر الكون الموزونة هو تصرف يفضي بالضرورة إلى الإخلال بما يؤدي إليه وزنها من التوازن، ويفضي بالتالي إلى الإخلال بالنفع الذي يحققه ذلك التوازن للإنسان.

لذلك جاء في التعاليم الإسلامية المنع القاطع لهذا التصرف الإتلافي في التعامل مع البيئة الكونية، ومما يندرج في هذا المنع القاطع ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة:205)، ومن أدلة المنع الإتلافي البيئي قوله ﷺ: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض»¹⁵⁶ وقوله أيضاً في مقابل ذلك: «غفر لإمرأة مومس مرت بكلب على رأس ركي يلهث، قال: كاد يقتله العطش، فنزعت خفها فأوثقته بخمارها فترعت له الماء، فغفر لها بذلك».¹⁵⁷ فمآل الأولى إنما كان بسبب إتلافها لمخلوق من عناصر البيئة عبثاً، ومآل الثانية كان بسبب حفاظها على مخلوق من تلك العناصر أن يهلك في غير نفع.

وينوّه النجار أن هذه الأحكام وإن بدت في ظاهرها جزئية محدودة، ولكن عند النظر إليها معمّمة تبدو دلالتها الحضارية في الرفق بالكون على قدر كبير من الأهمية. إن هذا الفقه الصياني هو الذي وضعه أبو بكر رضي الله عنه، موضع التقنين حينما حدّد لجيشه سبل التعامل مع البيئة التي يطأها الغزو، وهو

¹⁵⁵ المصدر السابق، ص 159-160.

¹⁵⁶ أخرجه البخاري ومسلم، صحيح البخاري، 3318.

¹⁵⁷ أخرجه البخاري ومسلم، صحيح البخاري، 3321.

الموقف الذي كثيراً ما تبرر فيه تصرفات الإهلاك لمقدرات البيئة، وتعد من ضمن المسموح به في منطلق الحرب عند كثير من الأقوام. وفي ذلك دلالة على فقه عامٍّ يحكم تصرف الإنسان في كل المواقف حرباً وسلاماً إزاء الطبيعة، وذلك ما جاء في وصيته الشهيرة ليزيد بن أبي سفيان أحد قواد جيشه وهو يشيعه لفتح الشام، ومن بين ما جاء فيها: "لا تقتلن امرأة ولا صبياً، ولا كبيراً هرمًا، ولا تقطع شجراً مثمرًا، ولا تحرقن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تغرقن نخلًا ولا تحرقنه، ولا تغلوا، ولا تجبنوا".¹⁵⁸

ثانياً: الرفق بالصيانة من التلوث:

يكون الفساد في الأرض أيضاً بتلويث البيئة تلويثاً تقذف فيه عناصر مسمومة تستحضر استحضاراً، أو تنجم بالإهمال والتراكم، فإذا بها تُفضي إلى تعطيل العناصر الكونية الطبيعية في ذواتها أو في كيميائها وروابطها عن أن تؤدي دورها النفعي، بل قد تتحوّل إلى إضرار بحياة الإنسان، أو إعاقة عن القيام بدوره في التعمير. ولئن كان تلويث البيئة الطبيعية قضية لم تعرف في حجمها الخطير إلا في العصر الحديث، فإن في التعاليم الإسلامية من الأحكام المتعلقة بالحفاظ على البيئة من التلوث ما إذا نظر إليه نظرة تعميم تخرجه من شكله الجزئي إلى مغزاه العام تبين أنه يؤلف أدباً حضارياً في صيانة الطبيعة من الفساد الذي تسبب فيه أساليب التلوث المختلفة.

ولعلّ من أبين تلك الأحكام ما جاء من تشريع يوجب على الناس الطهارة في حياتهم كلها، وقد ارتقت الأوامر في هذا الشأن إلى درجة أصبح التطهر جزء من العبادة في الشرع الإسلامي، ومما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۖ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ (المدر: 4-5)، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: 222)، ويعتقد النجار: "أن الطهارة بهذا المفهوم الشامل هي المظهر الأول الأساسي لحفظ البيئة من التلوث، ولك أن تصوّر مقدار ما ينشأ من ضروب العفونة والتسمم عند الإخلال بطهارة الأبدان والثياب والمنازل والأحياء، إن تلك واحدة من أكبر مشاكل التلوث التي تعاني منها المدن الكبرى في عالم اليوم".¹⁵⁹

ومن الأحكام الإسلامية ذات الدلالة في هذا الخصوص، ما ورد من آداب تصريف الفضلات الإنسانية، ومن تلك الآداب ما جاء في قوله ﷺ: «نهى عن أن يبال في الماء الراكد»،¹⁶⁰ لما يفضي إليه من العفونة والتسمم. إن هذه الأحكام الشرعية في الطهارة بمفهومها الموسع يمكن أن نعتبرها ذات دلالة هامة في الرفق بالبيئة الطبيعية، وعلى هذا الفقه الجزئي في التعامل البيئي يمكن أن يقاس فقه أوسع وأشمل ليتعدى الحكم الإسلامي إلى التشريع الوجوبي لحماية البيئة من كلّ ما فيه تلويث لها من أنواع الغازات

¹⁵⁸ المصدر السابق، ص 160-162.

¹⁵⁹ المصدر نفسه، ص 163.

¹⁶⁰ حابر بن عبد الله، صحيح بن حبان، 281.

والأدخنة والنفايات التي تؤدي إلى تعطيل الطبيعة عن أداء وظيفتها التي خلقت لأجلها مقدرة لنفع الإنسان.¹⁶¹

- محور الرفق الاستهلاكي:

لَمَّا كانت مرافق الكون قد خلقت من أجل الإنسان فإن المطلوب منه أن ينتفع بها في حدود ما يلبي حاجته الحقيقية في الانتفاع دون أن يتصرف إزاءها تصرفاً استهلاكياً يزيد عن حاجته، إذ الإسراف في الاستهلاك منها بما يفضي إلى إرهاقها في غير طائل يعجل بإنضابها مما يكون له الأثر السيئ على التوازن البيئي من جهة وعلى التناسب بين المرافق وبين أجيال البشرية المتعاقبة. هذا الإسراف الاستهلاكي بما يفضي إليه من إفقار لها في غير نفع للإنسان يعدّ في فقه التحضّر الإسلامي ضرب من التعدي على البيئة وضرب من التعنيف لها، كما يعتبر إفساداً في الأرض.¹⁶²

في هذا المعنى جاء النهي الشرعي عن التبذير والإسراف، في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: 31)، وقال: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۚ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: 26-27)، فالإسراف أو التبذير هو الإنفاق في غير حق، أي في غير ما فيه منفعة للناس. لأن الإنفاق في نهاية المطاف هو إنفاق من مقدّرات الطبيعة، فكلّ حاجات الإنسان مشتقة منها، فيكون النهي عن التبذير هو نهيًا عن التبديد لمقدّرات البيئة الطبيعية في غير ما يعود على الإنسان بالنفع الحقيقي.¹⁶³

ومن الأحكام ذات الدلالة في هذا السياق، ما جاء في التعاليم النبوية من النهي عن الإسراف في الماء عند التطهر، فقد قال عبد الله بن عمر -رضي الله عنه-: «مرّ رسول الله ﷺ بسعد وهو يتوضأ، فقال ما هذا السرف يا سعد؟ فقال: أو في الوضوء سرف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار». ¹⁶⁴

بناء على ما سبق، يقوم التحضّر الإسلامي في شقّه المتعلّق بالبيئة الكونية على أساس عقدي قوامه خلافة الله في أرضه بالتعمير فيها، وتجنب الإفساد فيها، هذا ما يقتضي من الإنسان مباشرة الكون لتحصل الانتفاع المادي دون إغفال للقيم الروحية في خضم هذا التعامل، ابتغاء مرضاة الله، وهذا يستلزم أن يكون الإنسان في سعيه الحضاري في تعامله مع البيئة محكوم بمبدأ الارتفاق.

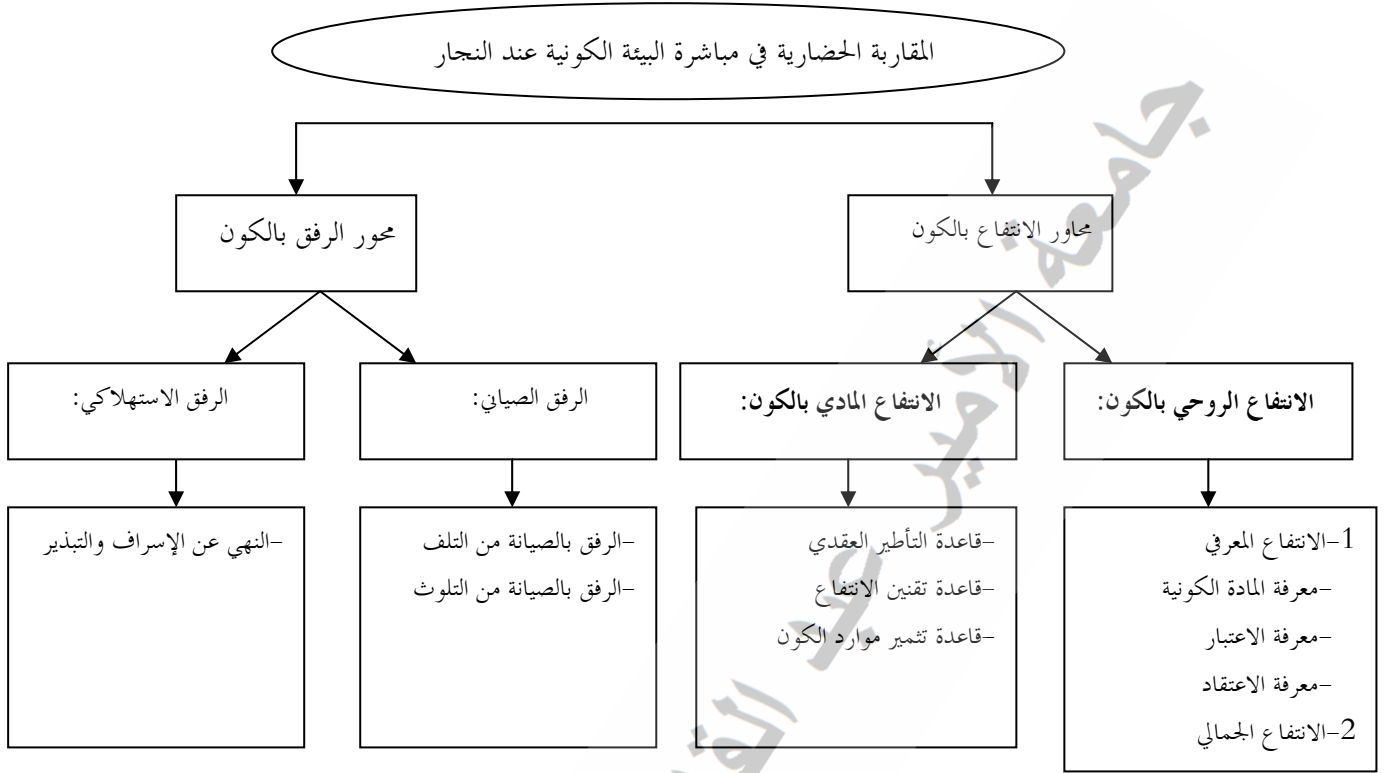
¹⁶¹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي، مصدر سابق، ص 164.

¹⁶² المصدر نفسه، ص 165.

¹⁶³ المصدر نفسه، ص 166.

¹⁶⁴ عبد الله بن عمر، الكافي الشاف، 168.

مخطط من إعداد الباحثة



المبحث الرابع: محددات الرؤية الاستخلافية عند النجار بين الوحي ودور العقل:

أولاً: طبيعة منهاج الخلافة بين الوحي والعقل:

لما كانت الغاية من حياة الإنسان هي الخلافة فإن وظيفة الخلافة: "ستمثل المحور الذي تتراجع إليه كل منازعة في الفكر والسلوك، والخيط الذي ينتظم كل حركة وسكون في حياته، وهي بهذا المعنى تكون منهاجاً شاملاً في التصرف الإنساني سواء في سياسة نفسه فرداً ومجتمعاً، أو في تعامله مع الكون، أو في صلته بخالقه، إذ حقيقة الخلافة كما تقدم ترقية الذات الإنسانية عبر التفاعل مع الكون على خط العبودية لله".¹⁶⁵

ويشير النجار إلى أن المنهاج النهائي للخلافة قد ضبطته نصوص القرآن والحديث كمظهرين متكاملين للوحي لقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۗ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة:48). هذا المنهاج النهائي هو الذي سيظل الموجه الأبدي للإنسان فيما ينبغي أن يعتقد

من حقيقة الوجود، وفيما ينبغي أن يسلك في تصريف الحياة".¹⁶⁶

¹⁶⁵ النجار، عبد الحميد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص ص 65-66.

¹⁶⁶ المصدر نفسه، ص 66.

هذا التحديد لمنهج الخلافة الذي اشتمل عليه الوحي اختلف في التفصيل والإجمال بين مجال وآخر من مجالات الحياة، كما أن الحياة الفعلية للإنسان في تطورها عبر الزمن ينشأ فيها من الصور المستأنفة والأوضاع المستجدة ما لا يجد ما يغطي تفاصيل تصريف حياته أو افتقاره إلى أصل المنهاج جملة، فيجد الإنسان نفسه يواجه المصير دون منهاج للخلافة تقوم حدوده على أساس من الوحي. في مقابل ذلك زوّده الله تعالى بالعقل وجعله أساساً للتكليف بالخلافة لما ركّب فيه من قدرة على إدراك الحق وتحمل الأمانة، نوّه به، ودعا الإنسان إلى جعله رائداً في تحري الحقيقة، وأساساً في تحقيق الخلافة. وهنا يتساءل النجار: أفلا يكون هذا العقل منبعاً ثانياً للحقيقة يصاغ منه منهاج الخلافة: استكمالاً لما وقف عنده منبع الوحي، وتأسيساً حينما لا يبلغ عطاء ذلك المنبع؟¹⁶⁷ بمعنى ما دور كل من الوحي والعقل في التأسيس للخلافة؟

1- حقيقة الوحي وخصائصه:

1-أ- في مفهوم الوحي:

الوحي لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور: أن الوحي هو: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقىته إلى غيرك".¹⁶⁸ أما الوحي في أصل معناه عند النجار: "هو تلك الطريقة في العلم التي يتلقى بها النبي من الله تعالى تعاليم الرسالة التي اختير لتبليغها إلى الناس، قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: 51)، ولكنه أصبح يطلق أيضاً على التعاليم باعتبار مضمونها من المعاني كما هو الأمر بالنسبة للحديث الشريف، أو باعتبار مضمونها وألفاظها كما هو الأمر بالنسبة للقرآن الكريم".¹⁶⁹

وقد أطلق على الوحي في هذا المعنى أسماء أخرى متعددة تختلف في وجهة التسمية، ولكنها تلتقي كلّها عند معنى التعاليم الدينية التي مصدرها الله تعالى، ومُبلّغها إلى الناس النبي المرسل. ومن بين هذه الأسماء: **السمع**، باعتبار أن هذه التعاليم مسموعة للإنسان من قبل الأنبياء، **والنقل**، باعتبار أنها منقولة عنهم، **والشريعة**، باعتبار أنها مشرعة من قبل الله، **والنص**، باعتبار أنها منضبطة في نصوص نازلة من قبل الله تعالى.¹⁷⁰

وقد أجمل الجابري معنى الوحي في التصور الإسلامي في ثلاثة مستويات نوردتها كالتالي:

¹⁶⁷ المصدر السابق، ص 67-68.

¹⁶⁸ ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، المجلد الخامس عشر (و-ي)، بيروت: دار صادر، ص 397.

¹⁶⁹ النجار، عبد المجيد عمر. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، مصدر سابق، ص 68-69.

¹⁷⁰ المصدر نفسه، ص 69.

- المستوى الأول: الوحي بمعنى الإلهام والتسخير، سواء تعلق الأمر بالجماد مثل قوله: ﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ (فصلت:12)، أو بالحيوان كقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ (النحل:68) أو بالإنسان كقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ (القصص:7)، وهذا النوع كان معروفاً عند العرب واشتهر بالإلهام.

- المستوى الثاني: وهو الكلام من وراء حجاب، كقوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ (النساء:164) هذا النوع تعرفه اليهود، ويدخل في هذا من معهود العرب، الكهانة والسحر والعرافة وما أشبهه، مما يكون تنبأوا بواسطة حجاب مثل قراءة الكف وقراءة الفنجان وغيرها.

- المستوى الثالث: من مستويات الوحي هو أن يبعث الله ملاكاً رسولاً، هو جبريل عليه السلام ينقل كلام الله إلى رسول البشر سيدنا محمد ﷺ ليبلغه للعالمين.¹⁷¹

على وجه العموم، مهما اختلفت أسماء الوحي فإنها تتفق في استخدامها لتدل على تعاليم الله إلى رسوله المنضبطة في نصوص القرآن والسنة لتبليغها للناس.

1-ب- خصائص الوحي:

يشتمل الوحي عند النجار " قرآناً و حديثاً خصائص أصلية تعتبر معرفتها قاعدة ضرورية في فهم ما فيهما من التعاليم، و نورد فيما يلي أهم هذه الخصائص"¹⁷²:

أ- إن الوحي كله قرآناً و حديثاً إلهي المصدر، ولا مدخل لذات النبي فيه بوجه سوى التحمل والتبليغ للناس. أما القرآن فهو إلهي المصدر لفظاً ومعنى، وأما الحديث فهو إلهي المصدر في معناه دون لفظه ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم:3).

ب- الوحي قرآناً و حديثاً منه ما هو قطعي الورد أي ثبتت له صفة الوحي على وجه القطع، ومنه ما هو ظني الورد، أي ثبتت له صفة الوحي على سبيل الظن. وقطعي الورد هو القرآن كله، وما تواتر من الحديث، والظني ما سوى ذلك من الحديث، وهو فقط الذي يحتمل نظراً من وجهة ثبوته.¹⁷³

ج- حقائق الوحي مطلقة غير خاضعة للتعقيب الإنساني في ذاتها، "وسواء أكان الوحي قطعياً أو ظنياً في ثبوته فإن تعاليمه في ذاتها مطلقة القيومية على الإنسان، غير خاضعة بحال لتعقيبه، ودوره إزاءها إنما هو دور الاستجلاء فحسب، قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب:36). وأما التعقيب على أحاديث الأحاد في مجال

¹⁷¹ الجابري، محمد عابد. مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م، ص ص 112-113.

¹⁷² النجار، عبد الحميد عمر. فقه التدين فهماً وتديلاً، الرياض: الزيتونة للنشر والتوزيع، ط2، 1995م، ص 46.

¹⁷³ النجار، عبد الحميد عمر. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص69.

العقيدة فليس تعقيباً على الأحكام الواردة فيها، بل هو تعقيب على الظنية في ثبوتها دون أن يكون تعقيباً عليها في ذاتها".¹⁷⁴

د- بعض ما جاء في الوحي منسوخ ببعض آخر، فالقرآن قد ينسخ القرآن والحديث، والحديث قد ينسخ الحديث، وهذا النسخ قد يكون في اللفظ وقد يكون في الحكم. كما قد يكون إسقاطاً لتكليف، وقد يكون إبدالاً له إلى ما هو أغلظ وأحف.

هـ - ما جاء في الوحي لا يخالف قضايا العقل أي مبادئه بل هو جارٍ على مقتضاها، وما يظن أنه مناقض للعقل ليس إلا متعالياً عن فهمه دون أن يكون مناقضاً له.

و- ولهذا كان الوحي ممحّضاً للحكم في أجناس الأفعال (كحلية البيع وحرمة الربا)، أما أفراد تلك الأفعال المتعلقة بالزمان والمكان فإن الأحكام تتعلّق بها بواسطة النظر العقلي حيث يتم إرجاعها إلى أجناسها المناسبة.¹⁷⁵

ز- خطاب الوحي كلي للناس كافة، وهو ما يقتضي أن تكون عمومية الخطاب مطلقة من قيود الزمان والمكان والتبويض.

ح- الوحي منضبط في نص يجري على أساليب العرب في القول، فاستكشاف معانيه يكون على أساس تلك الأساليب.

ط- من الوحي ما هو قطعي الدلالة، يحتمل معنى واحداً، وقد يكون ظني الدلالة يتردّد بين وجوه محتملة تتسع لها أساليب العرب في القول.¹⁷⁶

2- حقيقة العقل وخصائصه:

العقل: وسيلة للإدراك والتمييز والحكم، إذ لا يتسع المجال لتتبع تطوّر المسار الدلالي للفظ العقل فلسفياً لذا نكتفي بالعقل المقصود عند النجار: "هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها تحمّل أمانة الخلافة، والتي على أساسها حوّط بالوحي ليتحمّله فهماً وتطبيقاً".¹⁷⁷

وهذا المفهوم يتّجه إلى تحديد وسيلة إلهية للكشف عن الحقيقة هي الوحي، ووسيلة إنسانية هي العقل الذي يتسع بهذا المفهوم ليصبح مستجمعاً لكل قوى الإدراك والتمييز في الإنسان وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء:36).

¹⁷⁴ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التدين فهماً وتزيلاً، مصدر سابق، ص31.

¹⁷⁵ النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين العقل والوحي، مصدر سابق، ص70.

¹⁷⁶ المصدر نفسه، ص 71.

¹⁷⁷ المصدر نفسه، ص72.

لقد جعل الله هذا العقل مناطاً للتكليف، وهذا يعني ابتداءً أن منهج الخلافة بأسره متأسس على العقل الإنساني في تنزيله على الأرض، فهو وسيلة ذلك التنزيل ولولاه ما كان وجد منهج للخلافة أصلاً، وهو ما يقتضي استيعاب الوحي المجرد من جهة وتكميل ما تركه للتفصيل بحسب المنقلبات المستمرة من جهة أخرى، والعمل على سوق هذا وذلك على سبيل التنفيذ العملي من جهة ثالثة. وقد حثّ القرآن الكريم على استعمال العقل في كثير من الآيات القرآنية، لأن النظر العقلي هو الفاتحة الضرورية لتحمل المنهج الخلافي طيلة الحياة.¹⁷⁸

ثانياً: دور العقل في إنجاز الخلافة:

يتأسس دور العقل في إنجاز الخلافة على ثلاث محاور رئيسية هي: الفهم، والصياغة، والإنجاز.

1- محور الفهم: ويمر بدوره بمرحلتين: الفهم والتنزيل

1-أ- مرحلة دور العقل في فهم الوحي:

الفهم عند النجار هو: "فهم الدين باعتباره تعاليم هادية للحقّ. وفهم الواقع الإسلامي الذي يُراد إصلاحه. فلمّا كان هذا الفهم شرطاً ضرورياً للتدين وجب أن يؤصل فيه البحث من جهة كونه فهماً لأجل التنزيل، وما يقتضيه ذلك من أسس للفهم ومن قواعد فيه، سواء فيما تعلق بفهم تعاليم الدين من أصولها، أو بفهم واقع المسلمين في مكوناته المتشابهة وأبعاده المختلفة".¹⁷⁹

وعليه فإن مرحلة الفهم تتعلّق: "بتعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبيّن المراد الإلهي المضمّر في ذلك المظهر، والنص ليس إلا رمزاً لغوياً يدل على أحكام تحدّد ما ينبغي أن يكون في الفعل الإنساني باعتباره جنساً يعمّ الإنسان في الزمان والمكان، ومهمّة العقل في هذا هو تحري هذه الأحكام وتحصيل صورها ليكون منهج الخلافة حاضراً في الذهن جاهزاً للتنزيل الواقعي".¹⁸⁰

1-ب- أسس الفهم العقلي:

يعتمد العقل أساساً تهديه إلى الفهم، وأي اختلال في هذه الأسس يؤدّي إلى انحراف عن فهم المراد الإلهي، ومن بين هذه الأسس ما يلي:

- الأساس اللغوي: ومعناه تحريّ قانون اللسان العربي في التعبير، إذ الوحي نزل بهذا اللسان.
- الأساس المقاصدي: إن لله تعالى مقاصد في وحيه تتعلّق بالإنسان ترمي إلى تحقيق مصلحة الإنسان الشاملة وضمن سعادته في الدنيا والآخرة.
- الأساس الظرفي: ضرورة المعرفة بأسباب النزول أحداثاً في الزمان والمكان ومعرفة أحوال العرب وعاداتها حال نزول النص.

¹⁷⁸ المصدر السابق، ص 73.

¹⁷⁹ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التدين فهماً ونزيلاً، مصدر سابق، ص 20.

¹⁸⁰ النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص 89-90.

-الأساس التكاملي: من الضروري على العقل وهو يتفهم المراد الإلهي من الوحي أن يردّ أوله على آخره وآخره على أوله حتى يخلص من هذا النظر المتكامل إلى فهم المراد الإلهي في الوحي.
-الأساس العقلي: يقصد به ما توصل إليه العقل الإنساني من علوم ومعارف نتيجة النظر والبحث فهذه العلوم والمعارف يمكن أن تكون أساساً لفهم المراد الإلهي في نصوص الوحي.¹⁸¹

1-ج- الاجتهاد العقلي في الفهم:

ينهض العقل بعمل اجتهادي يروم منه تحقيق المراد الإلهي، من خلال النصوص مصاغاً في أحكام تتعلّق بأفعال الإنسان فيما ينبغي أن تكون عليه، وهذه العملية الاجتهادية تحفّ بها صعوبات جمة يرجع بعضها إلى أصل الرمزية في اللغة، ويرجع بعضها إلى أوضاع النصوص مترددة بين القطعية والظنية، والحقيقة والمجاز، والإجمال والتفصيل، والعموم والخصوص. ويرجع بعضها إلى اعتبارات التعديّة في إلحاق ما لا يشمل النص بما يشمل على أساس من القياس، أو على أساس من تحري المصلحة. كل هذه المصاعب تستلزم المزيد من الثبوت وبذل الجهد في تبين المراد الإلهي.¹⁸² وعليه - تبعاً لهذه المصاعب - فإن عمل العقل يختلف في تفهم النص باختلاف النص ذاته.

1-ب- مرحلة التزليل: دور العقل في تزليل الوحي

يهدف التزليل إلى جعل ذلك المراد الإلهي الذي حصلت صورته في الذهن قيماً على أفعال الناس الواقعية بحيث تصبح جارية على مقتضاه في الأمر والنهي. فدور التزليل إذاً يتعلّق بالوصل بين الوحي والواقع، على معنى تبين المسالك والكيفيات التي يأخذ بها الوحي مجراه نحو الوقوع، ويأخذ بها الواقع مجراه نحو التكيف بالزامات الوحي.¹⁸³

1-ب-1 - أسس التزليل:

لدور العقل في تزليل الأحكام أساساً ينبغي أن يقوم عليها لإصابة الحق في إجراء الوقائع بحسب النصوص، وترجع هذه الأسس إلى أصليين رئيسيين: العلم بمقاصد الأحكام، والعلم بالواقع.

-العلم بمقاصد الأحكام:

تمثّل مقاصد الأحكام عند النجار المقاصد التي أراد الله أن تتحقّق خلافة الإنسان على أساسها. وجماع هذه المقاصد تحقيق مصلحة الإنسان وخيره في الدنيا والآخرة.¹⁸⁴

¹⁸¹ المصدر السابق، ص 54-58.

¹⁸² أنظر: النجار، عبد الحميد عمر. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مصدر سابق، ص 101 وما بعدها.

¹⁸³ المصدر نفسه، ص 115.

¹⁸⁴ المصدر نفسه، ص 117.

- العلم بالواقع:

المقصود بالواقع هنا الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها، فهذه الأفعال الواقعة في مختلف مناحي التصرف في صبغتها الفردية والجماعية لا يمكن أن تُنزل عليها أحكام الوحي لتوجيه مجراها إلا بعد حصول العلم بما علماً يشمل مختلف أحوالها. وذلك العلم لا يحصل إلا بالدراسة والتحقيق في مختلف الجوانب ما خفي منها وما ظهر. ومن تلك الجوانب طبيعة الأفعال في ذاتها وتفصيل أحداثها. ومنها دوافعها وأسبابها المباشرة منها وغير المباشرة التي تضرب بجذورها في أعماق النفس وفي تركيبة المجتمع. ومنها الآثار والنتائج التي تنشأ عن هذه الأفعال ما كان منها قريباً ظاهراً، وما كان بعيداً وخفياً.¹⁸⁵ فالجهل بمقاصد الشريعة وبالواقع الإنساني يؤدي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام.

2- محور الصياغة:

لمّا كانت مجريات حياة الإنسان الفردية والاجتماعية كثيرة التغير، وكان على الإنسان أن يلائم بين أطوار حياته المتغيرة وبين أحكام الدين التي لا تنص إلا على الكليات، فإن ذلك يقتضي عمل اجتهادي مستمر هو أقرب إلى الفتوى ولكنّها فتوى في أوضاع عامة لا في أحداث شخصية جزئية. وفي هذا الاجتهاد تُصاغ من أحكام الدين العامّة منظومة من وجوه تلك الأحكام وكيفياتها ومقاصدها من شأنها أن توجه الأوضاع المستحدّة بما يحقق المصلحة وهي غاية الدين.

فالصياغة اجتهاد دائم لجعل الحياة تتحقّق على سمت ديني مع تغاير أنماطها وملابساتها. ومن أهمّ الأسباب المرشدة للصياغة: الواقعية، والتكامل، وتحري المقاصد،¹⁸⁶ وفيما يلي بيان تفصيلها.

- مبدأ الواقعية في صياغة الشريعة:

المقصود بالواقعية نظم الأحكام الدينية نظماً يتكوّن منه نسق مخصوص يقدر لمعالجة وضع واقعي من أوضاع المسلمين، فتراعى فيه خصوصياته وملابساته، بحيث يكون ذلك النسق منصبّاً على ذلك الوضع بذاته يقوم وجهته وفق هدي الدين، وهو بذلك يشبه أن يكون فتوى في شكل موسّع متعدّد العناصر تتعلّق بواقع معيّن وتبنى بحسبه، وقد لا تصبح صالحة إذا ما تغيّرت معطيات ذلك الواقع وأسبابه.¹⁸⁷

- مبدأ التكامل في صياغة الأحكام الدينية:

إن واقع الحياة من طبيعته التفاعل المستمر بين عناصره المختلفة، فما هو اقتصادي يؤثر فيما هو اجتماعي ويتأثر به، وكذلك الأمر بالنسبة لكل المجالات الأخرى. وقد تحصل للإنسان مصلحة في جانب

185 المصدر السابق، ص ص 120

186 المصدر نفسه، ص ص 171-172.

187 المصدر نفسه، ص 180.

من جوانب حياته، إلا أنها تكون مجحفة بجانب آخر فتؤدي فيه إلى ضرر، ولذلك فإن المعيار النهائي للمصلحة هو غلبة النفع على الضرر بعد التقييم العام لما يؤول إليه فعل ما من أثر فيهما معاً.

وعليه حينما يُراد تطبيق الأحكام الدينية على الأوضاع الواقعية العينية، تواجه المسلم مشكلة التوفيق بين منطوية الفقه المجرد، وبين منطوية الواقع الجاري، وفي سبيل التوفيق بين الأحكام المجردة والوقائع الجارية بما يدفع حياة المسلم إلى ما يحقق المصلحة ويدراً المفسدة ينبغي صياغة الأحكام بالنسبة لكل وضع واقعي مخصوص صياغة يؤخذ فيها بعين الاعتبار انعكاساته على مختلف جوانب ذلك الوضع، بحيث تتكامل المصلحة فيها، ولا يؤدي تحقيق نفع في بعضها إلى حصول ضرر في بعضها الآخر يفوق ذلك النفع.¹⁸⁸

- اعتبار مآلات المقاصد:

لكل حكم من الأحكام الدينية مقصد يهدف إلى تحقيقه في حياة الناس، وبتحققه في الواقع تتحقق للإنسان منفعة أو تدرأ عنه مفسدة. والرابطة بين الحكم ومقصده رابطة تلازم على مستوى التجريد، فما من حكم إلا له مقصد إليه يفضي، ومن أجله وضع، ولذلك فإن اعتبار المقاصد في الأحكام لا يكفي فيه الاجتهاد النظري الذي يهدف إلى الكشف عن الأحكام في منطويتها التجريدية، بل لا بدّ من مرحلة اجتهادية ثانية عند صياغة الأحكام بقصد فهمتها لمعالجة الواقع، وهي مرحلة يتم فيها اعتبار المقاصد في الأحكام على مشخّصات الأحداث، فيكون رجحان الظن بحصولها أو تخلفها ميزاناً في صياغة الأحكام بقصد إدراجها في خطة المعالجة الإصلاحية اعتماداً لما يرجح الظن بتحقيق مقصده في الواقع من الأحكام، وعدولاً بوجه من وجوه العدول عما يرجح الظن أنه لا يحقق مقصده لأغراض تلمّ بالواقع المراد إجراء الأحكام عليها.¹⁸⁹

3- محور الإنجاز:

3-أ- تعريف الإنجاز:

يقصد النجار بالإنجاز: "التطبيق الفعلي للأحكام الدينية على واقع الحياة،... إنه الممارسة الفعلية في السلوك للأحكام التي وقع فهمها ثم وقعت صياغتها للتطبيق... إن الإنجاز هو العملية الألتصق بالواقع في مشخّصاته، والأكثر اتصالاً بتفاصيله وجزئياته".¹⁹⁰ فالإنجاز يتعلق بالممارسة الفعلية والاحتكاك بالواقع. إن خصوصية مرحلة الإنجاز تستلزم فقهاً خاصاً بما يميّز عن فقه الفهم، وفقه الصياغة، لأن فقه الإنجاز: "يهدف إلى أن يتم تطبيق الأحكام الدينية تطبيقاً تتحقق به المصلحة، التي تعدّ عموداً للفهم وعموداً

¹⁸⁸ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التدين فهماً وتزيلاً، مصدر سابق، ص 191-193.

¹⁸⁹ المصدر نفسه، ص 201-203.

¹⁹⁰ المصدر نفسه، ص 207.

للصياغة. ويقوم هذا الفقه على مراقبة الأحكام في تطبيقها على الأعيان من حيث ما تثمر من نفع مقصود لها أو ما يبور من ثمرها، وعلى ضوء ذلك يقع التصرف بما يضمن ثمرة المصلحة وما يحول دون بوارها".¹⁹¹

3-ب- شروط الإنجاز:

ليست شروط الإنجاز فرصاً تُتاح بصفة تلقائية، وإنما هي شروط تجعل جعلاً، ويسعى إلى توفيرها سعياً، وهذه الشروط ترجع إلى شرطين أساسيين وهما:

- شرط الوعي والاقتناع:

يعتقد النجار بأنه لكي تأخذ الأحكام الدينية طريقها إلى الإنجاز كمشروع إصلاحية متكامل لا بد أن يتوفّر لدى الناس المراد تطبيقها فيهم قدر أدنى من الوعي والاقتناع. "أما الوعي فهو الفهم الجملي لمجموع التشريع من حيث حقيقته وطبيعته، ومن حيث أهدافه. وأما الاقتناع فهو التصديق بأحقيقته، واليقين من نجاعته في الإصلاح".¹⁹²

إن المسلمين اليوم لا يعيشون عهد جاهلية كما يظنّ بعض الناس، بل يعيشون حياة طابعها العام إسلامي، ولكن مظاهر جاهلية تغشى بعض جوانبها، هذه العطالة في تطبيق الشريعة في مجالات عدة من حياة المسلمين ليس سببها الجهل أو الكسل، بل بسبب من اقتناع مذهبي بأن الدين ينحصر سلطانه في دائرة الفرد الذاتية، ولا أمر له ولا نهي في مجال العلاقات الاجتماعية العامّة، وتلك هي العلمانية. هذا الوضع الذي تعطلّ فيه إنجاز القسم الكبير من تعاليم الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تقوم فيه دعوة إلى الإنجاز إلا بالعمل أولاً على توفير المناخ النفسي والثقافي الذي يتمّ فيه الإنجاز، وإلا فإنه سيكون كالنبتة التي تزرع في تربة غير ملائمة فلا تلبث أن تؤوّل إلى الذبول.¹⁹³

إذ توجد محاولات تعميمية مثل مقولة أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. لكن النجار يرى أنه: "مما نحسبه فقهاً إنجازياً ناجحاً في الإقناع بالشريعة الإسلامية والتنوعية بها أن تؤخذ بالبرهان على موضوعها على درجتين متكاملتين: درجة تعالج فيها بالتبشير منظومة متكاملة، ودرجة تعالج فيها أنظمة جزئية بحسب مجالات الحياة. أو أحكاماً تفصيلية بحسب ما تثيره من توتّر تطبيقي في ساحة الواقع".¹⁹⁴

- شرط التأطّر الاجتماعي:

إن الإسلام دين اجتماعي غايته أن يؤدي الإنسان مهمة الخلافة في إطار اجتماعي. فمن شروط إنجاز التعاليم الإسلامية توفر مناخ اجتماعي يكون إطاراً صالحاً للإنجاز. ويقصد النجار بالمناخ الاجتماعي الصالح: "توفّر حد أدنى من الترابط الاجتماعي بين الأفراد المتعايشين في رقعة مشتركة تنظمه سلطة سياسية

¹⁹¹ المصدر السابق ، ص 209.

¹⁹² المصدر نفسه، ص 213.

¹⁹³ المصدر نفسه ، ص 214.

¹⁹⁴ المصدر نفسه، ص 217.

جامعة، ويكون بذلك ضمناً لأن يجد الحكم الشرعي عند الإنجاز سرّياً في أثره الصالح بين الجسم الغفير من الناس دون أن يموت في مواطن قيامه إذا صحّ أن يكون له قيام".¹⁹⁵

ويمكن أن نمثّل هذا المناخ الاجتماعي بترابط الجسم الحي، وكما يصاب الجسم بأدواء تخلّ بالترابط بين أعضائه، وتؤدي إلى ضياع الأغراض التي يقوم بها كل عضو حيث لا تنفذ إلى سائر الجسم. فكذلك يصاب المجتمع بمثل هذه الأدوية، فتتفكك الرابطة الاجتماعية، وتتراخي الأوصال بين الناس، ولا تكون للشريعة ذات الغرض الاجتماعي فعالية تذكر في تحقيق أهدافها. لأن الأدوية التي تصيب المجتمع تقعد به عن الانصلاح، فيكون الناس ركاباً تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، لا يربطهم خيط جامع من انتماء موحد لكيان الأمة، وكأنهم ركاب سفينة جمعتهم الأقدار، ولكل مشربه فلا يلتقي مع الآخرين إلا بالأجسام.¹⁹⁶

3-ج-آداب الإنجاز:

يقصد النجار هنا بالآداب المعنى المنهجي، أي الأسس المنهجية التي ينبغي مراعاتها في إنجاز الشريعة، والتي يتكوّن منها فقه إنجازي يفضي إهماله إلى حرج قد يكون شديداً، وينتهي بالتالي إلى إعاقة الشريعة أن تؤدي أغراضها في الإصلاح. وهي آداب تقتضها طبيعة الواقع الإنساني الذي يراد فيه الإنجاز،¹⁹⁷ وتمثّل فيما يلي:

- قاعدة المرحلية والتدرج:

يعتقد النجار أن الفقه الصالح لنجاح التغيير المطلوب أن يتمّ التحوّل من الباطل إلى الحقّ على مراحل متدرّجة، فيتمّ الانسلاخ من الأوضاع المعهودة شيئاً فشيئاً، وتزلّ الأحكام الدينية لتوجيه الأوضاع الجديدة شيئاً فشيئاً، ضمن خطة محسوبة تتدرج مراحلها بما يضمن متاباً صادقاً عمماً يقع الانسلاخ منه من أحكام الباطل، وإقبالاً راسخاً على ما يقع فيه من أحكام الدين، وتمثّل حكمة التدرج في عدة وجوه أهمها رفع الحرج الذي يكون بالانتقال الفجائي من حال إلى حال، بسبب تمكن الإلف والعادة من النفس مما يصعب معه الانقلاب من حال إلى حال يضادها مرة واحدة، كذلك أن في التدرج تمرّساً وخبرة بما يقع إنجازها يساعد كثيراً على إنجاز ما ينتظر أن ينجز، ومنها أيضاً أن ظهور الآثار النافعة لتطبيق بعض الأحكام يدعو إلى الانخراط في خطة الإصلاح الشاملة، فتكون مسيرة الإنجاز المتتابع مجلبة للمهتدين باطراد، وبذلك يعم النفع، وهو غاية الدين.¹⁹⁸

¹⁹⁵ المصدر السابق، ص 223.

¹⁹⁶ المصدر نفسه، ص 223-224.

¹⁹⁷ المصدر نفسه، ص 230.

¹⁹⁸ المصدر نفسه، ص 231-233.

ويشير النجار إلى أن هذا التدرج يحتاج إلى فقه عميق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية ليكون ترتيب المراحل في إنجاز أحكام الشريعة مبنياً على الحكمة في تداعي الانصلاح مرحلة بعد مرحلة، كما يحتاج إلى فقه عميق بالمعطيات الواقعية لكل بيئة من البيئات الإسلامية حتى ترتب المراحل بحسب تلك المعطيات التي قد تنطوي على عناصر مختلفة تستدعي اختلافاً في الترتيب المتدرج بينها، فيكون بذلك التدرج مختلفاً بين هذه وتلك بحسب اختلاف الأحوال.¹⁹⁹

- قاعدة التأجيل والاستثناء:

يقصد بالتأجيل العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين، وإسقاط العمل به في ذلك الظرف حتى يحين ظرف آخر مناسب يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق. أما الاستثناء فهو إسقاط تطبيق الحكم الشرعي في حق عينة من عينات الأفراد أو الحالات في حين يطبق على سائر العينات الأخرى. ويعدّ كل من التأجيل والاستثناء قاعدة فقهية في تطبيق الشريعة يؤدي التغافل عنها عند إجراء الأحكام على واقع الحياة إلى حرج شديد قد يذهب بالمقصد الذي من أجله وضعت تلك الأحكام.²⁰⁰

- قاعدة جماعية الانجاز:

إن الطابع الاجتماعي للدين الإسلامي يجعل المسؤولية في تطبيق أحكامه مسؤولية جماعية في أغلب تلك الأحكام. وإذا استثنينا بعض الواجبات التعبدية التي يتحمّل المسلم مسؤولية فردية في أدائه فإن سائر الأحكام الأخرى لا يتم إنجازها على الوجه المطلوب إلا بمسؤولية جماعية من قبل عموم الأمة، وقد شرّح في الإسلام مبدآن أساسيان لضمان هذه المسؤولية الجماعية في تطبيق الأحكام الدينية: مبدأ الخلافة التي هي جمع بين الدين والدولة، على معنى أنها سلطان سياسي غايته تطبيق الشريعة في حياة الناس، والمبدأ الثاني هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أنيط بعهدة مجموع الأمة كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، وهي مسؤولية مباشرة للجماعة الإسلامية في إنجاز التشريعات الإسلامية تكمل سلطان الخلافة في إنفاذ ما يتعلق بها من المهام التطبيقية.²⁰¹

وإذا كانت الدولة الحديثة مسيطرة على مساحة كبيرة من مجالات الحياة، فإن الأمة قد أتاحت لها اليوم وسائل للعمل الانجازي، وهو ما يمكنها من القيام بدورها الهام في إنجاز خطة الشريعة إنجازاً جماعياً مثمراً. كأشكال من التنظيمات الشعبية، والأحزاب والجمعيات والهيئات، والمؤسسات الاقتصادية والثقافية

¹⁹⁹ المصدر السابق، ص 235.

²⁰⁰ المصدر نفسه، ص 239.

²⁰¹ المصدر نفسه، ص 245-247.

والاجتماعية. حيث يمكن أن تبني كل مؤسسة خطة شرعية في مجال تخصصها، وتحرك بإنجازه في الواقع لتصنع منه نموذجاً حياً لتطبيق الإسلام في واقع الحياة.²⁰²

نتائج الفصل:

في نهاية هذا الفصل يمكن استخلاص جملة من النتائج نوردها كما يلي:

أولها: تقوم فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار في بعدها العقدي، على بيان حقيقة الوجود، التي فصل فيها البيان الإلهي بشكل قطعي مع نزول أول آية من الوحي، وتمثل الوجدانية الحقيقية المحورية للمنظومة العقائدية الإسلامية. الوجود الإلهي هو المبدأ لكل وجود حيث يرجع إليه كل شيء في الكينونة، وفي الحركة وفي المصير: خلقاً وتديراً وسيطرةً وحكماً خلافاً للفلسفات الوجودية. كما تتحدّد الغاية من الحياة بتحقيق مهمّة الخلافة في الأرض.

ثانيها: كما تقوم فلسفة التحضّر الإسلامي في بعدها الإنساني على إعادة الاعتبار للإنسان من حيث مبدأ خلقه وغاية وجوده، حسب ما أوردته العقيدة الإسلامية، من أنه خلق مكتمل الصورة مؤهلاً للتكليف بخلاف فلسفة التطور. فجوهر خلافة الإنسان تنحصر في الاقتراب من الله عبر منهاج العبادة، لتحقيق الشهادة على الناس بعناصرها.

ثالثها: تتّجه فلسفة التحضّر الإسلامي في بعدها الكوني على اعتبار الكون مسرح لإنجاز التحضّر، وذلك بالسعي الإرادي الذي يبذله الإنسان في سبيل الانتفاع بمقدراته، انتفاعاً مادياً وروحياً، مع ما يقتضيه هذا التعامل من الرفق بالكون حفاظاً على موجوداته أو إتلافها فيكون الإصلاح بدل الفساد مظهر من مظاهر التعمير في الأرض.

رابعها: منهج الخلافة بأسره متأسّس على العقل الإنساني في تنزيله على الأرض، فهو وسيلة ذلك التزليل ولولاه ما كان وجد منهج للخلافة أصلاً. ومهمة العقل في إنجاز منهاج الخلافة تمر بثلاثة مراحل متكاملة وهي: مرحلة الفهم، ومرحلة الصياغة، ومرحلة الإنجاز.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه، إذا كانت هذه العناصر هي الأسس المشكّلة لفلسفة التحضّر الإسلامي، فبم فسّر النجار وضع الغياب الحضاري في الأمة الإسلامية؟ وهو مدار الفصل التالي.

²⁰² المصدر السابق، ص 249-250.

الفصل الثالث:

عوامل الغياب الحضاري في الواقع الإسلامي الراهن

تمهيد

المبحث الأول: واقع الأمة الإسلامية ومعوقات التحضّر الإسلامي

المبحث الثاني: اختلال التحضّر الإسلامي عند النجار على مستوى الرؤية

المبحث الثالث: الخلل على مستوى المنهج: التمظهرات والأسباب

المبحث الرابع: خلل في الإرادة الحضارية: توصيف المظاهر وتشخيص الأسباب

نتائج الفصل

جامعة الأمير
الملك سعود
الاسلامية
العلوم
للعلوم
الإسلامية

تمهيد:

بما أن الحضارة الإسلامية قد قامت على أساس الفكرة العقدية فيما حدّدت من رؤية الإنسان لحقيقة الوجود، ولغاية الحياة، ولعلاقته بالكون، ولما كانت الأمة الإسلامية تتوفّر على مقومات تحضّرها - مثلما انتهى إليه الفصل الثاني - لأن الله حفظ هذا الدين، من هنا تتأسس مشروعية تجديد النظر في سبيل الانطلاق الحضاري الإسلامي، ولهذا كان ولازال مطلب البناء الحضاري الإسلامي، من أكبر الرهانات المطروحة على ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، - لاسيما في ظلّ الواقع الراهن الذي آل إليه وضع الأمة الإسلامية-، لكن ما يلفت الانتباه أن الحديث عن عوامل النهضة يجيلنا لزوماً إلى تحديد أسباب الانحطاط الحضاري في العالم الإسلامي، فما هو ميرر هذا الترابط عند النجار؟

بالإضافة إلى أنه ثمة أسئلة جوهرية بات طرحها أمراً ضرورياً ليتسنى لنا فتح أفق الحديث عن عوامل البناء الحضاري في العالم الإسلامي اليوم، ويأتي في مقدمة هذه الأسئلة السؤال المحوري التالي: أين تلمّس النجار عوائق التحضّر التي ساهمت في استمرار وتعميق حالة الغياب الحضاري في واقع الأمة الإسلامية؟ أو بصيغة أخرى فيم تتمثّل عوامل الانحطاط الحضاري حسب النجار؟

مقارن للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: عوامل الغياب الحضاري للأمة الإسلامية في الواقع الإسلامي

المبحث الأول: واقع الأمة الإسلامية ومعوقات التحضر:

أولاً: مسوغات البحث في عوائق التحضر الإسلامي في الواقع الراهن:

1- في مشروعية البحث في عوامل الغياب:

في إطار المشروع الفكري الذي طرحه النجار والمتأسس على الفكرة الإسلامية في شرحها لحقيقة الوجود، وغاية الحياة، ولحقيقة صلة الإنسان بالكون، والمؤطر في منهج الرؤية الشمولية، والتنزيل الواقعي، والنظر النقدي، الموجه بقيم التوحيد، أتجه النجار إلى فحص الآليات التي من شأنها أن تساهم في تحريك الأمة نحو الاستئناف الحضاري، ويأتي في مقدمة هذه الآليات: ضرورة الوقوف عند أسباب وعوامل وضع الغياب الحضاري الذي تشهده الأمة الإسلامية.

يعتقد النجار أنه لئن كانت الفكرة القرآنية هي سبب تحضر الأمة الإسلامية، فإن هذا السبب لَمَّا تراخى وقعه في النفوس -فكراً وتفكيراً وتنفيذاً-، آل الشُّهود الحضاريُّ تدريجياً إلى حال غياب، وإذا كان الاستئناف الحضاري يتوقف على عودة السبب إلى موضع الفعل الدافع إلى الإنجاز، فإن النجار قد انتهى إلى الإقرار بأن عملية الاستئناف الحضاري تقتضي النظر في واقع الأمة، والكشف عن العوامل المتسببة في وضع الغياب وهذا ما يؤكد بقوله: "ولعلَّ أوَّل ما يستلزمه تفعيل الفكرة القرآنية في الأمة لإحداث نهضتها هو الوقوف على واقع هذه الأمة، وتحليل الأسباب التي تجعلها في وضع غياب حضاري، وتُعيقها عن أن تنهض للاستئناف، فالعلم بهذا الواقع في أسبابه وعمله هو العامل الأوَّل من عوامل نهضتها، إذ العلم بالمرض هو أوَّل عناصر العلاج. وحينما يتم ذلك العلم كعامل أوَّل من عوامل إلهاض الأمة، فإنه على ما نحسب تتلوه عوامل أخرى أساسية".¹

بالتأسيس على هذا القول، فإن البحث في عوائق تحضر الأمة المسلمة، يمثّل عند النجار، أوَّل عامل من عوامل نهضتها ولدرجة أهميته وشدة تأثيره فيها، أُفردت ببيان مستقل، أمّا بقية العوامل الأخرى فقد خُصَّص الفصل الرابع لبيانها والتفصيل فيها بدورها.

لقد استرعى واقع الأمة الإسلامية اهتمام العديد من المفكرين، نظراً لِمَا آل إليه من ضعف وتخلّف، وقد قال في وصف هذا الواقع إسماعيل راجي الفاروقي في مقدمة كتابه التوحيد قائلاً: "حقيقة أن الأمة الإسلامية العالمية هي بواقعها الراهن في عالم اليوم في وضع تعيسٍ لا تُحسد عليه، بالمقارنة بغيرها من الأمم. ومن المفارقات الغريبة أن هذه الأمة تجمع بين كونها الأمة الأكبر عدداً من حيث عدد المنتميين إليها، والأكثر من حيث العُدّة المادّية، لكونها أغنى الأمم في الأراضي والموارد، وفي الثروة الفكرية من مدخلي حيازتها أعظم تراث، وتفردها بعقيدة متمشية مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، مما يجعلها هي الأقدر

¹ النجار، عبد المجيد. عوامل الشُّهود الحضاري، مصدر سابق، ص 10-11.

على نظيراتها على الحياة.² فالأمة الإسلامية تعيش مفارقة غريبة ورهيبة، بين ما هي عليه، وبين ما ينبغي أن تكون عليه.

وجاء في وصفه لحالة التخلف قوله: "يبدُ أن تلك الأمة تتمثل من الجانب المقابل واحداً من أضعف مقومات النظام العالمي الراهن، وتقع في مكانة متدنية على هرم ذلك النظام. وصورتها من هذه الزاوية هي صورة أمة ممزقة بين تشكيلة متباينة من الدول القومية المنقسمة على نفسها، والمتخاصمة مع الأمم الأخرى المجاورة لها، العاجزة عن إنتاج ما تستهلكه وما تحتاج إليه، وغير القادرة على الدفاع عن نفسها في مواجهة خصومها، أعدائها...، وتعبير آخر، فإن الأمة الوسط الشاهدة على غيرها من الأمم،...، غدت على عكس ما كلفها الله تعالى، بأن أصبحت أمة يتكالب عليها كل من هبَّ ودبَّ من الأمم تكالب الأكلة على القصة. وباتت أمة متواضعة الإسهام في العصور الحديثة، وإن كانت ذات ماضٍ عتيق قدمت فيه إسهامات مهمة في المعركة التي تخوضها الإنسانية على الأرض ضد المرض والفقر الرذيلة والبغضاء والعقوق."³ فهذا هو المشهد العام الذي أصبح يُطبق قبضته على واقع الأمة المسلمة اليوم.

هذا الواقع هو ما يبرر مسعى العديد من المفكرين، لتشخيص أسبابه ومن ثمة اقتراح مخرج لعلاجها، لأن: «رحلة العلاج - كما هو ثابت في علم الطب - تبدأ من دقة تشخيص المرض وتوصيفه، وأيُّ جهد يُبدل دون الانطلاق من هذه الدقة هو جهد ضائع لا فائدة منه، بل هو جهد يُبعد بيننا وبين إدراك الهدف المنشود. فما لم نُحسن قراءة الأسباب التي أوصلتنا إلى ما نحن عليه، ونضع أيدينا على جذور المشكلات، ونتدبر في أعماق الظواهر والأعراض، لنفهم ونحلل ونفقه سنن الله المعنوية والمادية معاً، فنسئل ندور في حلقة مُفرغة من الشكوى من مرارة الواقع وبؤسه، دون الاهتمام إلى الدواء الناجع، والبلسم الشافي.»⁴ وعليه، فالأمة الإسلامية في مسيس الحاجة لتحديد بؤر تخلفها، لتلمس سبل الأخذ بأسباب نهضتها، للخروج من متاهة الحلول الجزئية، والسطحية، فتغفل الداء، فيسممها الدواء، فتتعطل الأعضاء، وتعجز عن الأداء.

ونظراً لأهمية البحث في هذه الأسباب فإن النجار يشير إلى ضرورة التفرقة بين أسباب الغياب الحضاري وبين العوامل الدافعة للنهوض حيث يقول: "وربما يحسن أن نفرق أيضاً بين العوامل والأسباب التي تشدُّ الأمة إلى وضع غيابها الحضاري، وبين تلك التي من شأنها أن تدفع بها إلى طريق النهوض، فإن الأولى هي مكبّلات تعوق دون الانطلاق، ولكنها إذا ما نُزعت قد لا يحدث الانطلاق الفعلي ولكن تحدث القابلية للانطلاق، وأمّا الانطلاق الفعلي فيحتاج إلى أسباب وعوامل أخرى هي أسباب النهوض.

² الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص33.

³ المرجع نفسه، ص33.

⁴ السنوسي، السنوسي محمد. إضاءات في الوعي "مداخل أساسية .. وقضايا شائكة"، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2015م، ص24.

وعلى هذا المعنى يمكن أن نعتبر الأولى أسباباً وعوامل للغياب، وأن نعتبر الثانية أسباباً وعوامل للشُّهود⁵. فالنجم يفرق بين عوامل الغياب، وعوامل الحضور أو الشهود.

وبناء عليه، اتجه النجم إلى تحديد الفرق بين عوامل الغياب وعوامل الشهود، كونه قد لاحظ أن بعض الباحثين يخلطون بين الأمرين، لذلك يعتقد بأنه لا بدّ: "للباحث أن يُفرد كلاً منهما بالتحليل، خاصّة وأن الكثيرين ممن يتصدون لهذا البحث يخلطون بين الأمرين، ويتوهمون أن عوامل النهضة منحصرة في رفع عوامل التخلف الحضاري، بحيث إذا ما أُزيلت أسباب التخلف حدث النهوض الحضاري مباشرة دون أسباب أخرى دافعة، وهو تصوّر غير صحيح، ... كما بيناه آنفاً... علماً بأن العلاقة قائمة بين الأمرين، فعوامل النهوض متوقّفة في فعلها على إزالة العوائق، كما أن زوال العوائق متوقّفة في فعله على عوامل النهوض، فكل منهما متوقّفة على الآخر، وليس أحدهما بكافٍ وحده."⁶

هذا الموقف يؤكده مالك بن نبي الذي يقول: "هذه الملاحظات تدفعنا إلى أن ننتقد مسلك بعض الباحثين حين ينظرون إلى ظاهرة (الحضارة) منفصلة عن ظاهرة (الانحطاط)، وإن العالم الإسلامي لفي ميسس الحاجة في هذه النقطة إلى أفكار واضحة تمهدي سعيه نحو النهضة ولهذا فإن ممّا يهمنّا في المقام الأوّل أن نتأمّل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه."⁷

فهذا الملحظ استرعى انتباه المفكرين الذين يحملون همّ الأمة الإسلامية، بالنظر لهذه المسوغات والسياقات، بات لزاماً على المهتمين بالشأن الحضاري في العالم الإسلامي، أن يتدارسوا بعلم العوامل التي ساهمت في تعميق حالة الغياب الحضاري للأمة المسلمة، والوعي بتجزّراتها ومفاصلها وتأثيراتها وامتداداتها، والتفرقة بينها وبين عوامل استئناف النهضة الحضارية، للتحكم في شريان القلب النابض الذي يضخ بتدفق رهيب جرعات التخلف في شرايين الأمة ويغذيها تسيباً وتقهقراً وتخاذلاً، لهذا عمد النجم بادئ ذي بدء بتحديد عوائق التحضر الإسلامي في الواقع الراهن وتحليلها.

2: أسباب الغيبة الحضارية عند النجم:

يذهب عماد الدين خليل إلى أن: "إن ظاهرة الانهيار الحضاري وفشل معظم محاولات التغيير والإصلاح منذ منتصف القرن الماضي وطيلة العقود الأولى من القرن العشرين على مستوى الفكر والتنظيم والجهاد وتزايد ضغوط وتحديات الحضارة الغربية المتفوقة وقيادتها السياسية والمذهبية .. دفعت المعنيين بواقع

⁵ النجم، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 16.

⁶ المصدر نفسه، ص ص 16-17.

⁷ بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إشراف: ندوة مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص ص 28-29.

الأمة الإسلامية ومصيرها إلى إعادة النظر في المعطيات السابقة، والبحث عن بدائل أكثر قدرة على الفعل، والخروج بالأمة من حالة الانكسار والتوحد، من أجل استعادة الدور الحضاري الضائع.⁸ وبناء عليه، يتفق أغلب الدارسون على ضرورة البحث في أسباب تخلف المسلمين وضعفهم، ولعل المقصود بضعف المسلمين ما يصوره الطرح التالي: "نعني بضعف المسلمين: كونهم في حالة لا يرضاها الله تعالى لهم، ولا تشكل نتيجة للعمل بالإسلام. والعمل بالإسلام -ويا للأسف- غير قائم في بلاد المسلمين حيث نجح أعداؤه في إقصائه عن المجالات العامة كالسياسة والاقتصاد والتعليم وغيرها، فترتب على ذلك واقع بلغ غاية السوء".⁹ فهذا الرأي يعزي ضعف المسلمين إلى انسحاب قيومية الإسلام من مجالات الحياة المختلفة فيما يعرف بالعلمانية.

أما البعض فقد أرجع الوعي بأسباب التخلف بإرجاعه إلى عوامل خارجية، من ذلك الرأي القائل: "باتت محاولات الإصلاح الفردية والجماعية بكل تنوعاتها الفكرية والسياسية والتربوية، والدينية منها والوضعية، تتقاسم هموم الإجابة على سؤالين محوريين، هما: ما أسباب تخلفنا؟ وما الحل الأمثل والأنسب لتجاوز هذا التخلف؟ وغني عن التذكير، بأن وعينا بالتخلف لم يكن نتيجة عوامل داخلية، ولا وليد إرادة نقد ذاتية، بل هو نتيجة صدمة خارجية جعلتنا نُدرك تخلفنا ليس قياساً إلى ما ينبغي أن نكون عليه كأمة ذات رسالة حضارية كونية، بل قياساً على ما عند الآخر لمحاكاته ومجارته."¹⁰ هذا الرأي اقتصر على العوامل الخارجية، وأغفل العوامل الداخلية، وهي نظرة جزئية وضيقة، فالحاجة ماسة لشمول النظر، وعمق التبصّر، وصواب التقدير.

وعليه، أرجع النجار جملة الأسباب التي عمّقت وضع الغياب الحضاري الذي تعيشه الأمة الإسلامية اليوم إلى ثلاثة عوامل أساسية كبرى، يُجملها في قولته: "يرجع أحدهما إلى الفكرة التي تُعمّر أذهان المسلمين عن الوجود والكون والحياة، ويرجع الثاني إلى الطريقة المنهجية التي بها يفكّرون لتنفيذ القناعات والرؤى في واقع الحياة، ويرجع الثالث إلى الحالة النفسية التي هم عليها، من حيث مردودها على الإرادة المنجزة قوّة وضعفاً، ودفعاً وانخذاً، إذ التحضّر لا يتحقّق إلا بفعل الإرادة الحرة الفاعلة التي تُحوّل العزائم إلى أحوال واقعية تجري بها الحياة، فإذا ما تراخت الإرادة آلت الأفكار والمناهج إلى البوار."¹¹

⁸ خليل، عماد الدين. مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 204.

⁹ الزين، سميح عاطف. عوامل ضعف المسلمين، لبنان: دار الكتاب اللبناني، ط7، 1985م، ص 11.

¹⁰ مفتاح، الجيلاني بن التهامي. فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، لبنان: دار الكتب العلمية، والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا للنشر، ط1،

2011م، ص 8.

¹¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 17.

إذن يتحدّد وضع الغياب الحضاري الذي آل إليه وضع العالم الإسلامية كما يصوّره النجار، بثلاث مؤشرات رئيسية وهي: خلل شوش الرؤية، وانحراف حاد بمنهج التفكير، وخلل عطل الإرادة الفاعلة، وهو ما سيأتي بيانه على مدار المباحث التالية من هذا الفصل.

المبحث الثاني: اختلال التحضّر الإسلامي عند النجار على مستوى الرؤية:

أولاً: الرؤية في المنظور الحضاري: توصيف الواقع الإسلامي:

1- في تلازمة الرؤية والتحضّر:

يقصد النجار بالرؤية في هذا المقام الفكرة، حيث سيتمّ اعتماد مصطلح الرؤية كدريف لمصطلح الفكرة أي بنفس المعنى، وقد عرف النجار الرؤية بأنها: "ما يقع في الأذهان موقع الاقتناع من رؤى تفسّر الوجود والكون والحياة، ... على معنى أن 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 التحضّر الناشئ، وتطبعه بصبغة خاصة، بل وتحدّد مصيره أيضاً".¹² وعليه يتحدّد التحضّر في نشوئه ومصيره بمدى الاقتناع الذي تحوزه وتحثه الرؤية - في تفسيرها لحقيقة الوجود، والكون والحياة - في أذهان أبناء الأمة الإسلامية. وأن كل حضارة تنشأ بدافع من فكرة معينة، أي رؤية تحكم مسار الحضارة نشأة، وتطوراً، ومصيراً، وتحدّد هذه الرؤية بالنسبة للأمة الإسلامية بالعقيدة الإسلامية.

حين فحص النجار الرؤية ليتبين ما تنطوي عليه من قوّة إنشائية للتحضّر، سجّل النجار وجود انحراف وتفاوت في حقيقة الرؤية بين ما جاء بها الوحي (الأصل)، وبين ما هو حاصل اليوم في عقول عامّة المسلمين من هذه الفكرة. ويتمثّل هذا التفاوت في خلل أصاب عناصر أساسية من الفكرة الحقيقية، لكن على الرغم من أن هذا الانحراف وإن لم يبلغ في قدره العام من الفداحة ما يُخرج من الدائرة الإيمانية في ميزان الاعتقاد، فالأمة باقية على صراط الإسلام، لكنه بلّغ مبلغ التأثير السلبي في قوّة الإنشاء الحضاري، فكان ذلك الخلل سبباً من الأسباب التي تشدّ الأمة إلى واقع الغياب الحضاري، وعائق من عوائق الانطلاق.¹³

هذا الملاحظ قال به المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد في وصف ما تعانیه حتى الحضارة العالمية، فهذه الأخيرة قد بدأت تعاني منذ منتصف القرن التاسع عشر من فراغ روحي تمثل في عدة مظاهر، أبرزها سيطرة الاتجاهات الوضعية التي علقت مسألة الوعي الديني في تجربة الإنسانية، استناداً إلى فلسفة العلوم الطبيعية، وحرية العقل الليبرالي، وبذلك تراجعت مقولات الوحي والدين لتحتل حيزاً تراثياً غير فاعل في

¹² النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، المصدر السابق، ص 18.

¹³ المصدر نفسه، ص 19.

توجيه حياة الإنسان المعاصر، وبُغية معالجة هذه الأزمة الروحية على مستوى العالم، فلا بد من اكتشاف وجود الفعل الغيبي في حركة الواقع وصورته".¹⁴

وعن أهمية الرؤية وضرورتها وفعاليتها، يقول عبد الحميد أحمد أبو سليمان: "وبعد هذه القرون من محاولات التقليد والمحاكاة الفاشلة أصبح واضحاً كوضوح الشمس أنه مهما توافرت الوسائل واشتدت المعاناة فإنه لن يتبدل الحال، ولن تُستخدم الوسائل، ولن تستقيم الأمور ويعتدل الميزان، إذا لم تكن هناك رؤية كونية حضارية تُعطي الإنسان المسلم معنىً حقيقياً إيجابياً للوجود، وغايةً وهدفاً دافعاً لهذا الوجود، تكون بمثابة المحرك والدافع للفعل والعطاء والحركة الإيمانية الإصلاحية".¹⁵ فأبو سليمان يتفق مع النجار، من أن حصول التحضر رهين بمدى وضوح الرؤية في الأذهان، فهي التي تعطي الدفع لعجلة الإعمار والإصلاح.

وقد شخص داء الأمة الذي أدى إلى انحراف في فكرها ونفسيته ووجدانها الذي أثر في الإنسان المسلم فرداً أو جماعة وساهم في تعويق جهود الإصلاح إلى جملة من التشوهات والانحرافات في فكر الأمة وثقافتها، حيث يقول: "أن أول هذه التشوهات وأخطرها كان تشوّه الرؤية الكونية الإسلامية، التي تشكل إطار فكر الأمة وثقافتها، بحيث لم تعد رؤيةً كونيةً توحيديةً شموليةً إيجابيةً قادرةً على أن تُقدم الدليل والهداية الكلية لفكر المسلم وضميره وعلاقته ونظمه".¹⁶ مثلما يؤدي وضوح الرؤية إلى الإعمار، مثلما يؤدي تشوّهها إلى إعاقة الإعمار، فينتشر الفساد والدمار.

ويذكر في موضع آخر: "وما لم يكن هناك رؤية حضارية إيجابية توفر الغاية والدافع، فلن تتحرك الأمة، ولن يتحرك الإنسان، ولن تُفيد الآلات والأدوات والوسائل والتهديدات والإرشادات والنصائح، مهما كانت وفيرة، ومهما كانت جيدةً وفعالةً، مثلها في ذلك مثل آلة مفككة إلى قطع، فالبِرعِم من أن كل جزء غالٍ وثمين، وفي حالة جيدة، نهتمُّ به ونقدِّره، فإنه لن يؤدي مهمته، ولن يُثمر إنتاجاً، إذا لم يوضع في رؤية كيانه الكلي القادر على الإنتاج والحركة".¹⁷ فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على تلازمة عملية التحضر بمدى وضوح الرؤية أو تشوّهها.

ثانياً: مظاهر الخلل في الرؤية عند النجار:

تتجلى أبرز مظاهر انحراف الرؤية عند عبد الحميد النجار في ثلاث عناصر وهي:

¹⁴ حاج حمد، محمد أبو القاسم. أبستمولوجية المعرفة الكونية الإسلامية المعرفة والمنهج، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004م، ص30.

¹⁵ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية "المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2009م، صص18-19.

¹⁶ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أثمار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها "الجدور الثقافية والتربوية"، الوم أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م، صص47-48.

¹⁷ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية "المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، مرجع سابق، ص19.

1 - انحلال مركزية التوحيد:

تمثل وحدانية الله تعالى عند النجار: "جوهر الفكرة الإسلامية كلّها، والنقطة المركزية التي تمتدّ خيوطها جامعة لكل الجزئيات والفروع، فما من موجود إلا وهو راجع في علته إلى الله تعالى، وخاضع في سيرورته لتدبيره، وما من مسلك من مسالك الحياة إلا وهو راجع بسبب إلى أمره ونهيه، وما من نزوع بالفكر أو بالقلب أو بالفعل إلا وهو مشدود إلى الله يبتغي مرضاته."¹⁸

وقد أيد هذا الطرح الكثير من المفكرين فهم يجمعون على أن غياب مفهوم التوحيد عامل رئيس في تدهور الحضارة الإسلامية فالتوحيد هو عصب التصور الإسلامي للكون والحياة والوجود والإنسان، ونقطة الارتكاز الأساسية فيه، وهو في حالة تألقه وصفائه وحيويته، وانطباقه الباهر على المعطى القرآني والنبوي، يفعل المعجزات، فهو بالنسبة لحركة المسلمين في العالم بمثابة الدافع والهدف في الوقت نفسه، وهو بهذا ينطوي على قدرة مدهشة في تنزيل مطالبه وحيثياته على كل مفاصل الحياة الإسلامية ومفرداتها، فيبينها وفق رؤيته ويصبغها بالصبغة الإلهية التي تميّزها عن معطيات الآخرين. ولقد كانت حضارة الإسلام، في مساحات واسعة منها انعكاساً أميناً للتوحيد الذي كان يُشكّلها، فينفخ فيها الروح، ويدفعها للسيرورة والتنامي.

فإذا كان التوحيد هو نقطة ارتكاز في الرؤية الإسلامية، فإن أي خلل يصيبه ستكون له نتائج وخيمة على مختلف صعد الحياة: "ومن الطبيعي أن أي خلل يصيب مفهوم التوحيد، أو عُبار قد يعلق به، يقود بالضرورة إلى حالة السلب المقابلة التي تملأ الفراغ والفجوات بأوهامها وظنونها، وهي في هذه الحالة استدعاء لمختلف صنوف الشرك والصنمية والطاغوتية، التي تبتز الإنسان المسلم وتستلب روحه وقدراته الفعالة، وتهدر حرته وكرامته، وتفقدته - بالتالي - القدرة على الفعل والإبداع والعطاء، كما أنها تُفقد الأداء الحضاري وحدته وتماسكه وتميزه، وتدفعه إلى المزيد من الترهّل والتفكك والسكون."¹⁹

هذا وقد افترض النجار بأنه: "لو تصوّرنا الفكرة الإسلامية كما ينبغي أن تكون حالة في ذهن المسلم تصوّراً حسياً لبدت لنا دائرة كبيرة مركزها وحدانية الله، ومن ذلك المركز تنطلق دوائر متتالية تنتظم عليها كل عناصر الفكرة وأجزائها، فلا يكون شيء منها إلا وهو ناشئ من الوحدانية ومرتبطة بها ارتباطاً متيناً."²⁰ وبهذا يحتل التوحيد النقطة المركزية الناظمة لعناصر الرؤية في التصور الإسلامي.

وفي إطار المقارنة بين المسيحية والإسلام أقرّ غارودي في كتابه وعود الإسلام بقدرة التوحيد حيث يقول: "تلك الاختلافات العميقة، الجوهرية، بكل ما تحتمله في الكيفية التي نحيا بها الله في حياتنا الخاصة، ليس في وسعها مع ذلك، أن تخفي عن بصرنا وبصيرتنا مركز الإسلام وروحه الحية: التوحيد الذي تُفنى

¹⁸ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 19.

¹⁹ خليل، عماد الدين. والربيع، فايز. الوسيط في الحضارة الإسلامية، عمان: مرجع سابق، ص 305-306.

²⁰ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 19-20.

باسمه كل وثنية، الخطيئة الأولى والأخيرة بالنسبة للمسلم. فـ 'لا إله إلا الله' هذا الإثبات الأساسي للإيمان الإسلامي الصحيح يقصي الصنمية،... التي تفرخ وتتكاثر في مجتمعاتنا: صنم النمو، صنم التقدم، صنم التقنية العلمي، صنم الفردانية وصنم قوة الأسلحة والجيش... يذكرنا الإسلام، 'لا إله إلا الله'. الله أكبر. وإننا لنعرف بالتأكيد ما لهذا اليقين في العقيدة من قوة هدم وتحرير... تلك التي تستطيع نقل الجبال من مواضعها".²¹

وقد كان من نتائج الاختلال الذي أصاب الرؤية الكونية الشاملة الواضحة بروز تشوهات خطيرة فقد: "أسهمت في ذبول روح الإسلام وقوة دفعها في رؤية الأمة، ومكنت لعوامل التخلف في كيانها كي تفعل فعلها، بحيث تخدم طاقة التجدد فيها، وتسلم الأمة إلى حالة من السلبية وانعدام الوزن، وتُقتل فيها كل إرادة للبحث والتنقيب والتجدد والدفع، وتُسلم نفسياتها وكيانها إلى منحدرات المحاكاة والتقليد، ويُهدم فيها معنى الجماعة والأمة وتكافلها، وتنهار مؤسساتها، وتمزق وحدتها".²²

وقد كشف النجار في توصيف الهيئة التي تنتظم عليها الفكرة في الأذهان، في الوضع الإسلامي اليوم، مبيناً أن وضع مركزية التوحيد قد داخله الاضطراب، فإذا بوحدانية الله أصبح لها موقع يساوي مواقع الصور وسائر الأفكار الجزئية، فهي قد ترحزحت من مركز الإشراف لتحتل في الذهن ركناً مستقلاً بنفسه، فلا تكون ممتدة إلى سائر الأركان الأخرى، إذ يؤكد النجار إن حقيقة التوحيد اليوم كما هي عند عامة المسلمين فكرة مجردة تكاد تتمحّض لصورة الذات الإلهية المنفردة بصفة الألوهية، نافية في الأذهان تعددية الإله، وواقفة عند ذلك الحدّ في الفعالية والتأثير.

بانحلال مركز التوحيد، أصبحت الفكرة لا ينتظمها ناظم، ولا يربطها رابط موحد، وعلى هذا النحو من التشتت ترى قطيعة بين صورة الدنيا وصورة الآخرة، وبين الدين والدولة، وبين العبادات والمعاملات الاجتماعية، حيث يرتبط أحد الطرفين بحقيقة التوحيد فيما ينقطع الآخر عنها، ويكون ندّاً موازياً لها.²³

وتعبيراً عن رفض هذا الفصل الذي من شأنه أن يُعمّق بُعد الأمة الإسلامية عن الإسلام يذكر عبد الوهاب المسيري بأنه: "لم يكن نبي الإسلام مجرد نبي بعثه الله، ولكنه كان أيضاً قائداً سياسياً لـ"شبه الجزيرة العربية". فهو لم يقدم رؤية جديدة للحياة فحسب، لكنه حارب لتحرير العبيد وتحقيق هذه الرؤية في التاريخ. لذلك كان العبد "بلال"، وهو من أوائل المهتدين، مؤمناً بالدين الجديد ومقاتلاً في سبيل الحرية،

²¹ غارودي، روجيه. وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: دار الرقي، - والقاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1985م، صص 217-218.

²² أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أمّيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها "الجدور الثقافية والتربوية"، مرجع سابق، ص 49.

²³ النجار، عبد الحميد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 20.

وبالاختصار، فإن الفصل بين الفكر الديني والأخلاقي من جهة، وبين التطبيق الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى، ليس من الإسلام".²⁴

وعليه، وفي المحصلة لمّا غاب من الفكرة الإسلامية التي تُعمر عقول أفراد الأمة اليوم الجهاز المركزي الذي ينظّم كل الصور والأفكار والرؤى ويشرف عليها ويوجهه، والتمثّل في حقيقة التوحيد، غدت تلك الفكرة شتاتاً، فصم عروة الاتساق التي تسلك الجميع نحو الغاية الموحدة، وتحشد الكل نحو الوجهة المشتركة، بل أصبحت هذه العناصر كثير منها يشاكس بعضها بعضاً، ويناقض بعضه الآخر، ولكنها تحشر في نفس الذهن، ويراد لها عن وعي أو عن غير وعي أن تكون مصدراً واحداً للحياة، وكان لذلك أثر بعيد في الإعاقة عن الانطلاق الحضاري.²⁵ فيما أن التوحيد هو عصب التصور الإسلامي للوجود والكون والحياة، فإن أي خلل يصيبه سيؤثر على عطاء المنفعلين بعناصر الرؤية.

2 - قصور الرؤية عن غاية الحياة:

شكّل مطلب غاية الحياة هاجساً فكرياً لدى الأديان والمذاهب عبر العصور، فأتماط الحياة المقدمة من المذاهب والفلسفات انتهى بعضها إلى الدعوة إلى الانتحار، وبعضها انتهى إلى نشر اليأس القاتل في النفوس، وبعضها قنع بهذه الحياة الدنيا وقبع فيها، وقال: ما بعدها من حقيقة، وبعضها حرّف كلام الله، وسخر آياته لمصالحه وغاياته، وبعضها ولّى ظهره لهذه الحياة آملاً في حياة أخرى، فحرم نفسه من معارض الجمال التي أبدعها خالقه في سبيل أن يلقي عوضاً عن هذا واعتقد أن تصحيح فهمنا للنظرة للحياة ثم ربطها بالآخرة سير في الاتجاه الصحيح.²⁶ يبدو أن هناك بوناً شاسعاً في تمثّل غاية الحياة بين الأديان والمذاهب، أما الرؤية الصائبة لغاية الحياة الدنيا ووصلها بالحياة الآخرة، فإن هذا المطلب لا يكتمل معناه إلا في إطار المنظومة القيمية الإسلامية.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أن تصوّر الإسلام لغاية الحياة يختلف عن تصوّر غيره من الأديان والفلسفات، وقد قال أنور الجندي في شأن تميّز غاية الحياة في المنظومة القيمية الإسلامية مقارنة مع غيرها من الرؤى بأنه: "تقوم الفلسفات المادية الغربية على أساس النظرة الإنسانية التي تجعل من الإنسان مبدأ وغاية وتجعل هذه الحياة: هي الحياة الأولى والآخرة. هذه النظرة لا تتفق مع نظرة الثقافة العربية الإسلامية، التي تجعل من هذه الحياة مرحلة أولى لها ما بعدها بكل ما يترتب على ذلك من مواقف اجتماعية

²⁴ المسيري، عبد الوهاب. الفردوس الأرضي "دراسات و انطباعات عن الحضارة الأمريكية"، مصر: تنوير للنشر والإعلام، ط1، 2014م، ص121.

²⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، صص20-21.

²⁶ جعفر، محمد كمال. معنى الحياة وقيمتها بين الإسلام والأديان والمذاهب الأخرى، مجلة الأمة، العدد الثالث والخمسون، السنة الخامسة، جمادى الأولى 1405هـ شباط (فبراير) 1985م، ص70.

وأخلاقية ودينية وما يتصل بها من علاقات ومعاملات وسلوك وقيم تختلف اختلافاً كبيراً عما هو قائم في الغرب".²⁷

لقد تضمّن القرآن جواباً حاسماً وفصلاً في الرؤى التي تقوم على انشطارية الحياة من حيث إنكار الغيب والبعث، كون أن "الحقيقة المؤكدة وهي: 'تكامل الإسلام' فقد أسقط الإسلام الحاجز بين الحياتين: الحياة الدنيا وحياة الآخرة، وأنهى هذا الصراع الدامي بينهما كأتهما عدوتان لدودتان. قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص: 77).²⁸

لكن رغم السداد والصواب الذي ترومه غاية الحياة في الثقافة الإسلامية، فإن هذه الأخيرة قد داخلها اضطراب، وفي هذا الشأن افترض النجار بأنه لو تسنى لنا القيام باستبيان أو صبر أراء يرصد غاية الحياة يشمل أفراد المسلمين في واقعنا الراهن، فإننا نحصل يقيناً على إجابات في أغلبها تائهة، إمّا حائدة عن الخطّ الذي يتّجه إلى الغاية الصحيحة أصلاً، وإمّا قاصرة عن أن تدرك الغاية وإن كانت على الخطّ الموصل إليها. وهي في كل الأحوال تُعبّر عن قصور في رؤية المسلمين من بلوغها فتكون لهم غاية.²⁹

وقد وصف عماد الدين خليل تغييرٍ منحى غاية الحياة في جملة من التساؤلات اللادعة: "ماذا يتبقى من إنسانية الإنسان إذا تحوّلت كافة مؤشرات فاعليته، ونشاطه، صوب تحقيق مصالحه الخاصة؟ ماذا يتبقى لو سعى كل فرد، وكل جماعة، وكل طبقة إلى أن يكون هدفها الأول والأخير هو ضمان مصالحها؟ ماذا لو تحوّل لحن الحياة المتدفق، المتنوع، المبدع، ذي الطبقات العديدة والأصوات الغنية المتوافقة إلى إيقاع رتيب، مملّ، واحد، يضرب على وتر المصلحة: ولا شيء غير المصلحة؟"³⁰

ثم يجيب عن هذه التساؤلات قائلاً: "إن الحياة ستفقد .. طعامها، ربما سيزيد الإنجاز، ويتناول البنيان، ولكن الحياة ستفقد طعامها .. لأن الذي سيتحقّق هو تحوّل خطير في مجرى التجربة البشرية صوب أنماط المجتمعات الحشرية المنتجة: النحل .. والنمل .. ودود القز .. فهناك تنظيم مبدع .. واقتصاد منتج .. وعمران مدروس .. ولكن لا شيء وراء مصلحة هذه المجتمعات في ضمان طعامها وتكاثرها .. لا مطامح ولا أشواق .. ولا نوازع روحية أو جمالية أو أخلاقية .. لا شيء على الإطلاق".³¹

وقد أورد في وصف هذا البعد الواحد الطاغوي على فكر الإنسان ونتائجه على الحياة قائلاً: "لكأها عملية غسيل مخ كبيرة شاملة تجري على مستوى العالم كله.. تنتزع من الدماغ البشري، والنفس البشرية كافة خصائصهما الإنسانية، التي تميزهما عن عوالم الحشرات والأشياء .. وتعيد تركيبهما من جديد لكي لا

²⁷ الجندي، أنور. إطارٌ إسلاميٌّ للصَّحوة الإسلاميّة: قراءة في ميراث النبوة، مصر: دار الفضيلة، ط1، 2000م، ص 153.

²⁸ المرجع نفسه، ص14.

²⁹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص21.

³⁰ خليل، عماد الدين. مؤشرات إسلامية في زمن السرعة، الموصل-العراق: دار بن كثير، دت، ص35.

³¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ينبضاً إلا بالمصلحة.. ولا يعمل إلا في نطاق المعرفة القريبة المباشرة.. إن منطق المصالح الرهيب هذا يُدمر في الإنسان كافة أبعاده المتميزة الأصيلة.. ولا يبقى منه إلا بُعداً واحداً ذلك الذي يجعله يُصنف ضمن مجتمعات النمل والنحل ودود القز؟³² إن اقتصار غاية الحياة على مطالب الحياة الدنيا فقط، ينزل بها إلى مصاف حياة الكائنات الحية الحيوانية التي لا تتعدى مطالبها إشباع الحاجات البيولوجية.

ولعل أصدق برهان على القصور الذي أصاب غاية الحياة -حسب النجار- عند المسلم اليوم، هو المناهج التربوية المعتمدة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، يقول: "ففي مجال التربية عُيِبَ الهدف الأعلى للتربية كما رسمته التعاليم الإسلامية، وهو تكوين الإنسان الخليفة في الأرض، المتحقق بعبادة الله، كما جاء قوله تعالى يحدّد وحدة الغاية لحياة الإنسان: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: 56)".³³ فهذه المناهج التربوية، تحدّد في الغالب في فواتيحها الغاية من التربية التي وُضعت لتحقيقها تلك المناهج، وهي نفسها الغاية من الحياة التي تُربى الأجيال من أجل تحقيقها، فتصوغ أهدافاً للحياة من مثل: تحقيق المواطنة الصالحة، وتحقيق الانسجام الاجتماعي، وبلوغ القدرة على تحصيل الرزق، وتحقيق الذات، وبلوغ الحد الأقصى من القدرات الإنسانية.³⁴

وقد فسّر أنور الجندي الخلل الوارد في مناهج التربية بإرجاعه إلى: "سيطرة النظريات الغربية (الفرنسية والإنجليزية والأمريكية) على المدرسة، وفرضت أسلوبها، وتجاهلت تماماً أي اعتبار للعربي أو للمسلم، وإنما حاولت أن تشكّل هذا الدارس وكأنه غريب تماماً عن بيئته وثقافته. وكانت ظاهرة الانفصال عن الدين والأخلاق هي أبرز معالم المناهج الدراسية."³⁵ وليس بخفي ما خلفه افتقار التربية الحديثة إلى مناهج تربوية تأخذ غاية الحياة فيها بقبس من آيات القرآن، من آثار سلبية هذا ما يؤيده الكيلاني فقد اتجه إلى القول: "كان لحرمان أصول التربية الحديثة من آيات كتاب إلهي صحيح آثار سلبية تمثّلت في اضطراب التصوّر الإنساني للكون والنشأة والحياة والمصير. ولذلك لم ينتفع إنسان التربية الحديثة بثمار النظر العلمي والبحث التجريبي إلا في الاستهلاك المادّي. وبدل أن يقود هذا البحث إلى رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس فقد وقع تحت سيطرة التكنولوجيا وتطبيقاتها المادية واستعبده عقلياً ونفسياً واجتماعياً".³⁶

³² المرجع السابق، ص 37.

³³ النجار، عبد المجيد عمر. المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص 59.

³⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 21.

³⁵ الجندي، أنور. التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام (الموسوعة الإسلامية العربية '16)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1975م، ص 114.

³⁶ الكيلاني، ماجد عرسان. مناهج التربية الإسلامية والمربون العاملون فيها، لبنان: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1995م، ص 116.

يرى النجار أن الفكرة التي تعمّر عقل الأمة اليوم قد قصرت أن تمتدّ بوحي إلى غاية تحقيق الخلافة في الأرض، خلافة تقوم على العبودية لله، ومثّلة في الترقية الدؤوب للإنسان فرداً ومجتمعاً في مضمار الروح: فضيلة وعلماً، وحرية وعدلاً، وفي مضمار المادة: تنعماً بالطيبات، وانتفاعاً بمرافق الكون، وكل ذلك في نطاق إنساني عامّ يحدّده معنى الشهادة على الناس، وكلّ ذلك أيضاً في وجهة خطّها مستقيم، ونهايتها الله تعالى فيما يحقّق رضاه.

كما يعتقد أن من أبرز مظاهر الخلل عند الكثير من المسلمين للغاية من الحياة، ما أصاب تلك الرؤية من حَوْلِ أحدث ازدواجية بين غاية الحياة في الدنيا وغاية الحياة في الآخرة، فإذا هم يرون أن الغايتين متباينتان متناقضتان، وإذا هم يقدّرون أن الغاية في الآخرة وهي تحصيل النجاة تكون باعتزال الدنيا والزهد فيها وإلغاء العمل فيها تعميراً للأرض وشهادة على الناس، وأكثر هؤلاء في صفوف الأمة من المتصوفة بالسلوك أو الفكر.³⁷

إنّ الحياة الدنيا في العقيدة الإسلامية ليست سوى مرحلة من الوجود الإنساني، وهي المرحلة القصيرة المنقوصة. أمّا الوجود الحقيقي فهو في حياة أخرى بعدها ممتدة لا يطالها الفناء، ولكنّ العلاقة بين الحياتين قائمة، وهي علاقة الزرع الذي يكون في الحياة الدنيا بالحصاد الذي يكون في الحياة الأخرى، ومن ثَمّة فإنّ الموت الذي هو مصدر خوف وهلع ورعب عند مَنْ يُنكر الحياة الأخرى يُضحّي في العقيدة الإسلامية سبباً للكمال.³⁸ وبناء عليه، يكون الموت ضروري لكمال الإنسانية، لأنّه سبب للانتقال من حال أوضاع إلى حال أرفع، فجعل الموت إنعاماً، كما جعل الحياة إنعاماً، وذلك أن الحياة الآخرة نعمة لا يمكن الوصول إليها إلاّ بالموت. فالموت نعمة، لأنّ السبب الذي يُتوصّل به إلى النعمة نعمة.³⁹

إن الإيمان بالخلود يفتح أبواب الأمل، ويسدّ أبواب اليأس والقنوط، فيندفع الإنسان في الإنشاء الحضاري مادّةً وروحاً، بما يُحقّق من سيطرة على موارد الكون، وسيطرة على نوازع الهوى، إنجازاً في ذلك للخلافة التي ينال بها أرقى الدرجات في الخلود.⁴⁰

لهذا يقرّ النجار بأن التصوّر الحقيقي لغاية الحياة التي جاءت بها التعاليم الدينية، حدّدها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: 162) والتي تحدّد غاية الحياة بتحقيق العبودية لله وابتغاء مرضاته، بل تجعل ذلك غاية الممات أيضاً.⁴¹ غاية الحياة في ظل الرؤية الإسلامية، غاية سامية، تؤكّد أن الوجود الحقيقي للإنسان عبادة وتعمير، مما يحفز المسلم على السعي وحسن العمل.

³⁷ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 22.

³⁸ النجار، عبد المجيد عمر. "عقيدة تكريم الإنسان وأثرها التربوي"، مجلة المسلم المعاصر، مصدر سابق، ص 131.

³⁹ الأصبهاني، الراغب. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين "الإنسان: وجوداً، وقيمة، وغاية"، مرجع سابق، ص 200-201.

⁴⁰ النجار، عبد المجيد. قيمة الإنسان، مصدر سابق، ص 48-49.

⁴¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 22.

3- ضعف الصلة بالكون:

يمثل الكون عند النجار ركناً أساسياً من أركان الرؤية الإسلامية للوجود، ومن خلالها تبرز تلك الصلة المتينة التي تربط الإنسان بالكون، فالبيئة الكونية هي المسرح الذي يتم عليه إنجاز الخلافة. حينما استكشف النجار رابطة الكون بالإنسان، ومترلته في نفسه كما هي قائمة في الفكرة التي تعمّر أذهان عامة المسلمين اليوم، لاحظ أنه قد أصابها وهنٌ كبير، فقد أصبحت تلك الفكرة مجرد صورة باهتة خفيفة الوقع، هامشية الموضوع في مجمل ما يعمّر الأذهان من الرؤى والأفكار، وذلك كله بسبب انحلال أو ضعف في كثير من الخيوط التي كانت تشكّل الرابطة التي تربط الإنسان بالكون في الفكرة التي أسّسها القرآن الكريم، والتي استقرّت عند أجيال الشهود.⁴²

يذكر الكيلاني في شأن مترلة الكون أن: "الوحي والكون جزءان في سفر إلهي واحد: أحدهما يقدم آيات القرآن، والجزء الثاني يقدم آيات الله في الآفاق والأنفس،...، فالكون محتبر يتحقّق الإنسان فيه من 'صحة' ما أخبر به الوحي ويطمأن إلى 'صدق' ما جاء به الرسول محمد ﷺ ففي الكون يشهد الإنسان دقّة خلق الكائنات وقوانين وجودها وتقلّب أحوالها، ويتحقّق من خلال ذلك من عظمة التربية الإلهية لعوالم الإنسان والحيوان والنبات والجماد. وهذه علوم إذا شهدها الإنسان بعقله وحسّه عرّف معنى أن الله 'رب العالمين'، وصدق ما تلقاه سمعه من الوحي وأدرك ضرورة انفراد الله بالحب والعبادة".⁴³

لكن رغم هذه المكانة التي يشغلها الكون في المنظومة العقديّة، إلا أن النجار قد لاحظ أن صورة الكون في أذهان المسلمين اليوم تشهد ضعفاً كبيراً، وعلى عدة مستويات أوردتها كما يلي:

أولها: ضعف الصلة مع الكون عقدياً: إذ لا تحمل صورة الكون اليوم في أذهان المسلمين البعد العقدي باعتبار ما في الكون من آيات على وجود الله وصفاته، فيكون النظر فيه، والتعامل مع عناصره وقوانينه مذكراً بالله تعالى واصلاً للإنسان به وصلاً متجدّداً بتجدّد التعامل مع مظاهر الكون، وإنما أصبحت تلك الصورة صورة مادّية تقف عند حدّ الظواهر ولا تتعدّها إلى الدلالات إلا في القليل. يتحلّى هذا في المناهج التعليمية لعلوم الطبيعة كما هي مقرّرة في النظم التربوية للعالم الإسلامي، التي تكاد تخلو من كل توجيه عقدي لآيات الطبيعة، فهي مجرد وصف للمادة في تركيبها وقوانينها، فلا يكون لها أيّ دور في الوصل بين الإنسان وبين الله بطريق آيات الطبيعة، فهي صورة حافة ميّنة تخلو من الرابطة العقديّة.⁴⁴

ثانيها: ضعف الصلة المعرفية بالكون: أضحت الصلة المعرفية بالكون صلة ضعيفة في التصوّر الكوني عند المسلمين، فقد استقرّ في الأذهان منذ زمن أن العلم الحقيقي الجدير بالاعتبار إنما هو العلم بالدين، أما

⁴² المصدر السابق، ص 24.

⁴³ الكيلاني، ماجد عرسان. فلسفة التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1987م، ص ص 117-118.

⁴⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 24.

العلم بالكون فهو في درجة ثانوية، لا تبلغ مبلغ الضرورة، ولعلّ من مظاهر الاستهانة بالصلة العلمية بالكون ما يعامل به البحث العلمي في العالم الإسلامي من استهانة في التخطيط والتمويل وإدراج في نظم التعليم وبرامجه.

ثالثها: ضعف الصلة الانتفاعية بالكون: وصفها النجار بأنها صلة واهية، فقد ترسّب في الذهن الإسلامي العامّ اليوم، أن يُنظر لمن يمارس الزراعة نظرة الدون، وكذلك الشأن بالنسبة لكل من يمارس العمل الانتفاعي المباشر من البيئة الكونية، في مقابل ذلك تحظى الأعمال المكتبية والوظيفية والتجارية بالاحترام والتقدير⁴⁵. هذا الوضع يخالف قوّة تلك الرابطة في الفكرة الإسلامية التي تبرز في الموقف النبويّ الذي قَبّل فيه النبي ﷺ يد رجل خشنت بضرِب المسحاة قائلاً: «هذه يد لا تمسها النار أبداً»⁴⁶.

لذلك يذهب أبو سليمان إلى أن: "العقل المسلم مدعو من منطلق الخلافة إلى تسخير الكون والكائنات لما فيه نفع، نفع له، ونفع الكون والكائنات من حوله، ومدعو إلى العلم بأسراره، وتسخير هذا العلم لما فيه الخير. والعقل المسلم من منطلق الخلافة هو صاحب الشأن والكلمة في الكون، ومُطالب بالسعي والإعمار، وبالعلم والإعمار والتسخير يُحقّق الإنسان مهمّته في الأرض ويبلغ غايته"⁴⁷.

أجمل النجار تجليات الخلل الذي أصاب الرؤية التي تُعمر أذهان المسلمين اليوم، في ثلاث مظاهر رئيسية، أولها: انحلال مركزية التوحيد، ثانيها: قصور الرؤية عن تمثّل غاية الحياة، ثالثاً وأخيراً ضعف الصلّة بالكون عقدياً، ومعرفياً، وانتفاعياً.

ثالثاً: أسباب خلل الرؤية عند النجار:

بعدما فحص النجار موقع الرؤية كما تتبدى في أذهان المسلمين اليوم، اتجه للبحث في الأسباب التي بدورها أعاقَت الرؤية عن العودة إلى الوضع الصحيح، أي لتطابق الأصل، وقد أرجعها إلى ثلاث أسباب رئيسية، وهي:

1 - ضعف الصلّة بالوحي:

من المتفق عليه، أن مصدر الرؤية الإسلامية هو الوحي متمثلاً في نصوص القرآن والحديث، وهي مصدرية ببناء لمادّة الرؤية في كلياتها وجزئياتها، وأيضاً مصدرية طاقة لحفظ ذلك البناء، والإبقاء على تأثيره وفاعليته في النفوس، وتجدر الإشارة إلى أن الرؤية لا تستمد أحقيتها وقوّتها من ذاتها فحسب، وإنما هي تستمدّ ذلك أولاً باعتبار مصدريتها من الوحي، وهذه خاصية تمتاز بها الأفكار الدينية من بين الأفكار

⁴⁵ المصدر السابق، ص25.

⁴⁶ أنس بن مالك، تاريخ بغداد، 7/353.

⁴⁷ أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص130.

الموجهة للحضارات، وتمتاز بها على وجه الخصوص الرؤية الإسلامية نظراً لمبدأ الشمول الذي يقوم عليه الإسلام، والذي يُعطي للفكرة المُنشئة للتحضّر تكاملاً وقوة دفع.⁴⁸

يذهب النجار إلى أن المتأمل في الوضع الإسلامي اليوم من حيث صلة المسلمين بمصدر الوحي في بناء الرؤية التي تُعمر أذهانهم، وفي استمداد قوّة الدفع والفعالية فيها، يجد أن هذه الصلّة تشهد حالة ضعف شديد، ومن مظاهر ضعف الصلّة نجد أن نسبة ضئيلة من المسلمين اليوم يُشكّلون رؤاهم في حقيقة الوجود القائمة على التوحيد، وفي غاية الحياة وفي العلاقة بالكون الاستمداد المباشر من القرآن والحديث، ثم يتعهدون تلك الرؤى ويفعلونها بالاتصال المستمر بهما كمصدر وحيد ودائم للفكرة الإسلامية.

هذا ويضيف النجار أنه إذا ما تجاوزنا عائق الاتصال المباشر بالوحي، والمتمثل في الأمية التي تشمل العدد الأكبر من المسلمين اليوم إلى النظر في برامج التعليم التي يُفترض أن تكون طريقاً لوصول المسلمين بالقرآن والحديث، نجد أنها لا تكاد تقوم بدور في هذا الشأن، فهي في الغالب وفي أحسن الأحوال تقف عند حدّ المفاهيم الأخلاقية وشعائر التعبّد، دون أن تُقويها بحيث تصبح هي القناة الأساسية التي من خلالها تتأسس فكرة الأجيال على الفهم المباشر العميق لمضامين الوحي في الأركان الأساسية التي تبني عليها.

إلى جانب أن التعليم السائد في العالم الإسلامي تغلب عليه الصبغة العلمانية على الصبغة الدينية، هذا الأخير إذا نظرنا فيه وجدنا خطأ الوصل بين المتعلمين وبين الوحي أحسن وأقوى، إلا أننا لا نظفر في ذلك بوصول يكون به المتعلم بالغاً مقاماً يبني فيه أفكاره عن الوجود والكون والحياة بالأخذ المباشر من القرآن والحديث بحيث يكون هذا المصدر هو مصدره الأوحد في ذلك، وهو مرجعه فيه عند البناء، أو عند المقارنة والتمييز. ومثال ذلك مقررات المادة العقدية في هذه النظم التعليمية، نجد أن مفاهيم التوحيد وما يتصل بها تستند إلى آيات وأحاديث، لكن في غير شمول وعمق بحيث يتخذ القرآن والحديث المرجع الأصلي في كل بيان مادة ومنهجاً، فتكون حقيقة الوجود صورة قرآنية خالصة مستخلصة بالفهم العميق، والاستقراء الشامل.⁴⁹

2- تقليد الموروث:

يعتبر تقليد الموروث سبب ناتج بدوره عن ضعف الصلّة بالوحي كمصدر لبناء الرؤية مما ترك المجال واسعاً لأن تُتخذ الآراء والشروح والاجتهادات المتراكمة عبر العصور مصدراً بديلاً عن الوحي لبناء الرؤية عن الوجود والكون والحياة، وبذلك أصبح الموروث عن السابقين من المجتهدين والنظار محلّ محلّ المصدر الأصلي في استمداد الرؤى والأفكار. فيقوم الموروث مقام واسطة بين المسلم وبين الوحي، يوجّه الأفهام ويصوغها على نحو قد لا يكون هو النحو الصحيح المقصود من الوحي.

⁴⁸ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص26.

⁴⁹ المصدر نفسه، صص26-27.

يشهد الوضع الحاصل بالنسبة للكثير من المسلمين اليوم، بضعف الصلة بالقرآن والحديث مما جعل الخطّ السائد في بناء الصورة الفكرية هو خطّ التقليد للموروث من الآراء المنحدرة من الأجيال الإسلامية المتعاقبة، بدليل المؤلفات والكتب التي وُضعت لغاية تعليمية أو تربوية عامّة بهدف تشكيل الرؤية الإسلامية في عقول المسلمين، فإن هذه المؤلفات تنبسي في معظمها على آراء وأفهام السابقين من الأشخاص والفرق أكثر مما هي منبئية على معاني القرآن والحديث بصفة مباشرة، وإذا ظفرت فيها بشيء من الآيات والأحاديث فإنها غالباً ما تُردُّ استشهادات على آراء وأفهام ومؤيدات لها، لا منطلقات أساسية منها تنبع تلك الرؤى والأفهام.⁵⁰

وقد برّر النجار موقفه هذا بأن أفهام السابقين من الأجيال الإسلامية وإن انطلقت في بناء الرؤى والأفكار من القرآن والحديث، إلا أن الآراء والصور التي ينتهون إليها لا تكون في حقيقتها إلا أفهاماً لهم، واجتهادات في تبين المعاني تتأثر في بنيتها أو في ترتيبها أو في صياغاتها بمعطيات ظرفية من الواقع المعاش في انعكاسها على طرق الفهم، أو على تنظيم المفهوم وتوجيهه وتفعيله.⁵¹

وقد عبّر عن سلبية هذا السبب أبو سليمان عبد الحميد بقوله: "ومن أمثلة قصور الممارسة المنهجية أيضاً إضفاء القدسية على أقوال الصحابة والتابعين وعلماء السلف رضوان الله عليهم، وإلحاق أقوالهم واجتهاداتهم بالسنة والوحي رغم تأكيدنا النظري أنه لا قداسة إلا للوحي. وانقلب إجلالنا لأولئك الرجال إلى مفهوم قدسية يحول أحياناً بيننا وبين الإصلاح والنمو ولم يترك لنا إلا الخيار بين التقليد أو الانفلات والضياع."⁵² معنى هذا أن أفهام السابقين وإن كانت منبئية على معاني القرآن والحديث بصفة مباشرة، فإنها في حقيقتها مرتبطة بإحداثيات زمان ومكان معينين، وبالتالي لا يمكن سحبها على الواقع القائم.

3- التأثير بالوفاة:

إن ضعف الصلة بالوحي كمصدر للرؤية أدى أيضاً إلى التأثير بالوفاة، من الآراء والتصورات الطارئة من الفلسفات والنظم الخارجة عن النطاق الإسلامي كله، فقد تعرضت الأمة الإسلامية في العصر الحديث إلى غزو ثقافي عنيف، فتسرّبت إلى ساحتها رؤى وأفكار في ذات موضوع الرؤية الإسلامية مما يتعلّق بحقيقة الوجود والكون والحياة من قبل الفلسفات السائدة التي تقوم في مجملها على الفكرة المادية، وإن كانت تظهر بمظاهر مختلفة.⁵³

وقد أدرك خطورة هذا السبب العديد من المفكرين، وبحثوا في عوامله وأسبابه، وقد قال الندوي في هذا الشأن: "أكثر قادة البلاد عادوا لا يربطهم رباط بهذه اللغة الإيمانية والحمية الإسلامية، وقد ضعفت

⁵⁰ المصدر السابق، ص 28.

⁵¹ المصدر نفسه، ص 29.

⁵² أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1995م، ص 13.

⁵³ النجار، عبد الحميد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 29-30.

الصلة بينهم وبين مصادر الإيمان، إنه جيل قد نشأ في أحضان الحضارة الأوروبية ومراكز الثقافة الأجنبية والتعليم الغربي العلماني في بلادهم، وكليات التربية العسكرية في عواصم أوروبا،... وانقطع الخيط الذي كان يربطهم بالمجموعة الإسلامية وبالجمهير المسلمة، واستبدلوا به خيطاً سياسياً، والأوروبيون يعرفون أن هذا الخيط إذا نفع وأفاد في بلده، فإنه لا ينفع في بلد إسلامي".⁵⁴

وقد وصف أبو سليمان الوافد على أنه غزو ثقافي مركب، وهو المسؤول عن تشتت مسيرة الأمة الإسلامية نحو التحضر، وقد أسماه بـ 'منطلق التقليد الأجنبي' أو ما يسميه 'بالحل الأجنبي الدخيل' وهو يمثل مجموعة الحلول المستوردة جوهرياً من التجربة الغربية المادية الحديثة بكل أشكالها الفردية والشمولية والعلمانية والإلحادية (الرأسمالية والماركسية). وقد اعتبر أن هذا المنطلق هو المنطلق الذي مازال مسيطراً على مقدرات الإصلاح وإعادة التنظيم الاجتماعي على ساحة العالم الإسلامي وعلى توجهات حركة الأمة منذ أكثر من قرنين، وبتبنيه بدأت دورة الفراغ والضياع في رحى التقليد الأجنبي سعياً في نقل المعرفة والخبرة والعلوم الفنية والتقنية الأجنبية.⁵⁵

هذا وقد أرجع أبو سليمان سرّ فشل منطلق التقليد الأجنبي الدخيل إلى أن لكل أمة تكوينها في قيمها وعقائدها ومفاهيمها ولها دوافعها ونفسياتها وتاريخها، شأنها في ذلك شأن مكوناتها من بني الإنسان، فإذا لم يتم التعامل معها بفهم تلك الجوانب ومن خلال تلك المكونات والدوافع فإنه من الصعب تحريكها أو تحريك مكامن القوة والكفاح والبناء فيها. فما يحرك كائناً إنسانياً قد لا يحرك كائناً إنسانياً آخر، وكذلك الحال بالنسبة للأمم، ولكل أمة دوافعها التي تتحرك على أساس منها، ومن الخطأ تجاهل دوافعها وأولوياتها والاندفاع نحو التقليد الأعمى في خطط العمل والإصلاح دون إدراك واعٍ مبصر لخصوصيتها ولما بين الأمم من ميزات وفروقات.

كما أوضح ما أفرزه تبني منهج التقليد من سلبيات: "وما يزال العالم الإسلامي على مرّ القرون - مع تجربة التقليد الأجنبي الدخيل - مريضاً مُمزقاً متدهوراً في صورته العامة، وما تزال الهوة الحضارية بينه وبين بلاد العالم المتقدمة تزداد عمقاً واتساعاً لغير مصلحته".⁵⁶

هذا ويشكّل التأثير بالوافد عند النجار ظاهرة ملحوظة ذات أثر ملحوظ في الإعاقة عن النهوض الحضاري، ويبلغ أثر هذا السبب بالخصوص عند شقّ من المسلمين ليس كبيراً في عدده ولكنه كبير في موقعه من مراكز السلطان السياسي والتربوي والثقافي، وتلك هي شريحة العلمانيين على اختلاف درجاتهم في العلمانية بين رفض للدين أصلاً باعتباره قضية باطلة، وبين حصره في الشأن الشخصي، وحصره عن

⁵⁴ الندوي، أبو الحسن علي. واقع العالم الإسلامي: وما هو الطريق السديد لمواجهته وإصلاحه، مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1،

1997م، ص24.

⁵⁵ أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ص24-26.

⁵⁶ المرجع نفسه، ص29.

بجال الحياة العامّة. وعند هذه الشريحة أُصيب ركن التوحيد في منظومة الرؤية الإسلامية بخللٍ كبيرٍ أدى إلى هدمها كلية عند الشقّ الأوّل منها، وإلى تضعفها عند الشقّ الثاني، وعليه انحسر التوحيد في أذهانهم إلى توحيد ذات الله تعالى فحسب وانحسر من كل مجالات الحياة الأخرى لتبني هذه المجالات في معزل عن توحيد الله تعالى ومقتضياته.

وقد أصبحت الفكرة التي يحملها العلمانيون هي القيمة على شؤون التربية في العالم الإسلامي، وهي القيمة أيضاً على مشاريع النهضة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، هذا الخلل الذي أصاب ركن التوحيد امتدّت تداعياته، إلى ركن غاية الحياة، فأصبحت هذه الغاية لا تشمل البعد الأخلاقي بمعناه الشامل، وتاهت بين توجهٍ إلى الله في شعائر التعبد، وبين انصراف عنه في كل شؤون الحياة الأخرى.⁵⁷

أما عن عموم المسلمين في الأمة الإسلامية، فإنهم بدورهم تأثروا على نحوٍ من الأنحاء بالوافد من الأفكار، ومن ذلك ما أصيب به التوحيد الشامل في الأذهان من تقلصٍ في أبعاده، بتأثير من الدعاية السياسية والثقافية للعلمانية المهيمنة، فالكثير منهم يقرون في نفوسهم أن الدين لا علاقة له بالسياسة والاقتصاد، لـمّا يرون من إبعاده عنهما في النظام السائد بينهم، فتلك لوثة وافدة أصابت فكرة التوحيد في أذهانهم، وإن تكن على غير منهجية مؤصلة شأن الشريحة العلمانية، وكذلك ركن غاية الحياة خالطه عند الكثيرين من معاني الترف والاستهلاك والملاذّ المادية كغايات كثيرة ما تحجب الغاية الحقيقية التي هي الخلافة في الأرض والتعمير فيها، وهو تأثر بالمدّ المادّي الوافد من فلسفة الغرب الغازية.⁵⁸

إذن، أرجع النجار أسباب الخلل الذي شوش الرؤية الإسلامية في أذهان المسلمين إلى: ضعف صلة المسلمين بالوحي أولاً، وإلى تقليد الموروث ثانياً، وثالثاً وأخيراً إلى التأثير بالوافد.

رابعاً: اختلال الرؤية وتأثيراتها على وضع الغياب الحضاري:

بما أن الحضارة ليست في حقيقتها إلا تظهيراً للرؤية، أو هي صدى لها وانعكاس لها في الواقع. فإنه بقدر ما تكون الرؤية أصيلة في ذاتها، متمكّنة في عقول أهلها بقدر ما يظهر ذلك في فعاليتها في الإنشاء الحضاري، وبقدر ما يُصيبها في الأذهان من اضطراب وتشويش، وبقدر ما تخفّ درجة تمكّنها بقدر ما تقلّ درجة فعاليتها، فيظهر ذلك تراجعاً وانتكاساً في التحضّر.⁵⁹

لقد خلف الخلل الذي أصاب الرؤية، أثراً كبيراً في إعاقة المسلمين عن الانطلاق في سبيل الاستئناف الحضاري، ويمكن تبين هذا الأثر على النحو الآتي:

⁵⁷ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص30.

⁵⁸ المصدر نفسه، ص31.

⁵⁹ المصدر نفسه، ص31.

1- أثر تشتت الرؤية في ارتخاء الإرادة الحضارية:

يقصد النجار بتشتت الرؤية، انحلال في مركزية التوحيد، هذا الانحلال في النسق التوحيدي للرؤية الإسلامية أفضى إلى تشتت واضطراب في وحدتها، فإذا هي جزئيات من الرؤى متجاورة لا ينظمها مركز ثقل موحد، تتراجع إليه الأجزاء.⁶⁰

بالبناء على هذا المعنى لاحظ النجار أن وضع الأمة الإسلامية اليوم يشير إلى أن الرؤية التي تعمّر الأذهان بها هي مشتتة في نظمها، متقاطعة في عناصرها، مفتتحة للمركز المجمع لقواها متمثلاً في مركزية التوحيد، لقد خفّ وزن الفكرة على ساحة النفس، وأصبح وقّعها لا يبلغ مبلغ الدفع، فإذا بالنفوس لا تتحرك لتنجز مقتضيات الرؤية في الواقع: شهادة على الناس وتعميراً في الأرض، إنه ارتخاء في الإرادة الحضارية، معيق لها عن أن تنطلق في البناء. بدليل المشاريع العلمانية التي يُراد بها أن تكون خطة للنهوض، إنها مشاريع ثقافية واجتماعية واقتصادية بُنيت على منظومة فكرية لا علاقة لها بالتوحيد، ثم سوّقت هذه المنظومة سياسياً وإعلامياً لتحلّ في الأذهان ضمن الرؤية التي تحملها الأمة، فلما وُجّهت الأمة للإنجاز الحضاري وفق المشروع العلماني لم يستطع هذا المشروع في مستوى الرؤية أن يجد من القوة ما يترسخ به في النفوس، فيدفع إلى تحريك الإرادة لتنطلق مُوجّهة الكيان الإسلامي الفردي والجماعي لتحقيق التعمير، وإنجاز البناء.⁶¹

2- أثر قصور الرؤية في تصوّر غاية الحياة:

تُمثّل غاية الحياة عند النجار: "الطاقة التي تدفع المؤمن بها إلى العمل الإنجازي في سبيل تحقيقها في الواقع. وحينما تكون الغاية من الحياة حالة في الذهن على قدر كبير من الوضوح والسموّ فإنها تكون أيضاً على قدر كبير من قوّة الدفع إلى العمل الإنجازي في الواقع".⁶² والعكس صحيح، بمعنى أنه إذا كانت غاية الحياة غير واضحة في الأذهان فإنها تؤدي إلى البوار.

إن قصور تصوّر غاية الحياة عند المسلم كما هي في الرؤية الإسلامية، أفضى إلى قصور الهمة عن أن تدفع بهم إلى الإنجاز الجادّ الباني للتخصّر، فإذا بهم يقنعون في حركتهم بما يحقق لهم مطالب حياتهم القريبة التي تلي ضرورات العيش، ولا يجدون فيما ورائها ما يشحذ عزائمهم للإنتاج والبناء، بل إن كثيراً منهم يقنعون في ذلك بالحدّ الأدنى من مطالب العيش زهداً في الدنيا، واستصغاراً لقيمة الحياة فيها، وهو وجه آخر من أوجه القصور في إدراك الغاية متمثلة في التعمير في الحياة الدنيا باعتباره طريقاً إلى الفوز بالآخرة.

⁶⁰ المصدر السابق، ص32.

⁶¹ المصدر نفسه، ص33.

⁶² المصدر نفسه، ص34.

أما أهل الغرب لما تحددت غاية الحياة عندهم بوضوح في تحقيق الرفاه المادّي، فانطلقوا ينجزون التعمير في الأرض تعميراً مادياً، على نحو ما هو قائم في حضارتهم اليوم، لكنّ المسلمين لم يحققوا من ذلك، ولو باعتباره جزءاً منقوصاً من التحضّر الإسلامي، إذ غمّ عليهم أن يكون التعمير في الأرض غايةً للحياة لا باعتباره وجهاً من وجوه الخلافة ولا باعتباره طريقاً لتحقيق الرفاه كما هو شأن أهل الغرب. إن القصور في إدراك الغاية نكص بالهمة من أن تندفع لبناء التحضّر.⁶³

إن ضعف الرؤية للغاية العليا من الحياة، انعكس سلباً على ذلك التعمير الذي اندفعوا فيه، فالجهود تتوجّه في غير وجهتها الصحيحة، والطاقات تُهدر في غير ما يقرب من الهدف الحقيقي. بالإضافة إلى غفلة المسلمين عن غاية حياتهم المتمثلة في إنقاذ الإنسان والعمل على ترقّيه، باعتبار ذلك يندرج ضمن الشهادة على الناس التي جعلهم الله أمةً وسطاً من أجلها. إن قصورهم عن تصوّر هذه الغاية أثر في عجزهم عن الترقّي المادّي والمعنوي. وعليه فقد كان للخلل الذي أصاب الأمة في تصورها لغاية الحياة أثر بالغ في إعاقتها عن النهوض.⁶⁴

3- ضعف الصلّة بالكون كأثر لتشتت الرؤية:

تتوقّف درجة فعالية الإنسان في الكون، ومقدار إقباله عليه بالاستثمار والتعمير، بمقدار صلته بالكون عقدياً ومعرفياً واتفاعياً. فالضعف في هذه الصلّة يجعل من الأرض في عين من ضعفت فيه، مسرحاً لمجرد العيش، وتمضية الزمن، فيغادرها كما جاءها إلا أن يكون آخذاً ما يسدُّ ضرورات الحياة، بل قد يتعدّى الأمر ذلك إلى ضروب من التعامل مع البيئة الكونية بالاستهتار والتبديد والإفساد، فتغادر الأرض خراباً وقد جيئت بكراً مثقلة بأسباب العطايا. والعكس صحيح، ويظهر هذا الأثر على عدّة مستويات:

على مستوى العلاقة العقدية بالكون: يشهد الواقع الإسلامي اليوم بضعف صلة المسلمين بالكون، وهو ما أدّى إلى ضعف تفاعلهم معه، وفعاليتهم فيه، فقد أوشك أن يختفي البعد العقدي في هذه العلاقة، إذ لم يعد قائماً في الأذهان عند التعامل مع المظاهر الكونية أن تلك المظاهر هي آيات لله، كلّما ازداد التأمل فيها لمعرفة حقائقها ازداد القرب من الله، وقوي الإيمان به، فيكون ذلك السير في الأرض لهذه الأغراض ضرباً من العبادة لله تعالى. لما خفّت هذا المعنى في الوعي الإسلامي أصبح الكون لا يُثير في المسلم حافزاً للإقبال عليه. إذ الحافز العقدي هو أقوى الحوافز، وبه انطلق المسلمون الأوائل في الأرض والبحر للبحث والتقصّي انفعالاً بالدعوة القرآنية التي جعلت من مظاهر الكون طريقاً لمعرفة الله.⁶⁵

كما أن ضعف العلاقة المعرفية بالكون: أدّى إلى ضعف الفعالية الاستثمارية إذ صار الكثير من المسلمين يطلبون العطاء الكوني المجاني اتكالاً، أرضاً وبراً وبحراً بغير ما تقتضيه السنن التي لا يكون العطاء

⁶³ المصدر السابق، ص35.

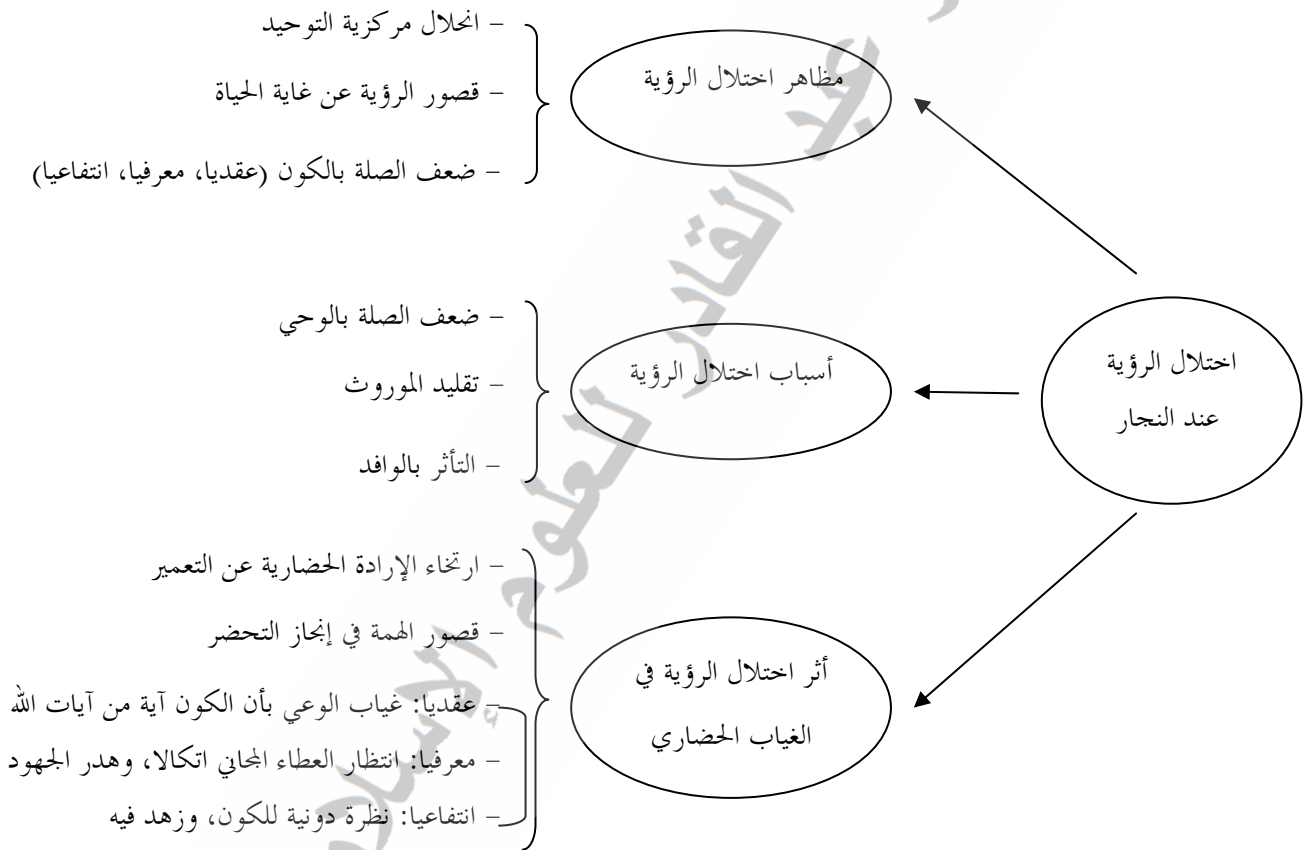
⁶⁴ المصدر نفسه، ص36.

⁶⁵ المصدر نفسه، ص37.

إلا بالعمل من خلالها، وفي غياب العلم بالسنن والعمل من خلالها انتهى الأمر بأغلب المسلمين إما انتظار العطاء الكوني المجاني اتكالا، وإما إلى هدر في الجهود المبذولة.

أما على المستوى الانتفاعي الاستثماري فقد أفضى ضعف الصلة بالكون عند شق آخر من المسلمين إلى النظر إلى الكون نظرةً دونيةً، باعتباره مظهراً مادياً للعالم الفانية، فيزهدون فيه، لأن مباشرة المقدرات الكونية بالعمل الاستثماري يندرج عندهم ضمن الأعمال الخسيسة، فانحطَّ إذن كسبهم من التعمير إلى أدنى الدرجات، وانتهى بهم الأمر إلى الانسحاب من الكون باعتباره مسرحاً لممارسة الخلافة.⁶⁶

وعليه يمكن القول إجمالاً أن اختلال الرؤية الإسلامية - مثلما ينبغي أن تكون عليه في الأذهان - شكّل بالفعل عائقاً كبيراً، أعاق المسلمين عن الانطلاق الحضاري، على جميع المستويات.



اختلال الرؤية في واقع الأمة المسلمة عند النجار
(مظاهرها، أسبابها - آثارها). (مخطط من إعداد الباحثة)

⁶⁶ المصدر السابق، ص 38.

المبحث الثالث: الخلل على مستوى المنهج: التظاهرات والأسباب

أولاً: اختلال مبدأ الواقعية: في تفكير الأمة المسلمة:

1- المنهج: تجسير للرؤية لتصير واقعاً حضارياً:

بعدما فرغ النجار من رصد وتحليل عوائق التحضر في العالم الإسلامي على مستوى الرؤية، عمد إلى الكشف عن الخلل المنهجي في الواقع الراهن للمسلمين فكراً وسلوكاً. لأن المنهج هو مَعْبَر للرؤية لتصير واقعاً. وهذا ما يؤكده بقوله: "إن الفكرة هي قناعة في الأذهان تدفع إلى أن تصير واقعاً في الحياة، فتظهر حينئذ مجسّمة للتحضر في الواقع. ولكن صيرورتها واقعاً، لا يكون إلا عبر منهج يعالج به ذلك المشروع ليصبح منجزاً في الواقع، وذلك لأن الفكرة لا تمرّ بذاتها مباشرة لتصبح إنجازاً عملياً، وإنما تصاغ في مظاهر مختلفة من الأوضاع التي تُجرى في الواقع، فتكون إذن الفكرة سارية في واقع الحياة من خلال تلك الأوضاع." 67

فهناك علاقة وثيقة بين صيرورة الرؤية إلى واقع حضاري وبين المنهج الذي تُصاغ به لتطبق في الواقع، وهنا يقول النجار: "الفكرة الدافعة إلى التحضر قد تعالج بمنهج صحيح فتدفع إليه، وتثمر في البناء الحضاري، وقد تعالج بمنهج مختل فإذا هي رغم أحقيتها في ذاتها لا تثمر في الواقع شيئاً، أو لا تثمر فيه إلا قليلاً. وكم هي تلك الأفكار القيمة السامية التي لا يكون لها وجود إلا في الأذهان بسبب من عُقم منهجي في تحويلها إلى واقع معاش، وذلك هو شأن المدن الفاضلة، والمثل العليا التي تغتت بها فلسفات ومذاهب وأديان كثيرة، لكنها لم تتحول إلى واقع حضاري بسبب من خلل في منهج التحويل في أغلب الأحوال." 68

إذن يشكّل المنهج عنصراً أساسياً في هُوض التحضر الإسلامي وازدهاره، علماً بأن المنهج الذي تنجز به أية حضارة يكون لا محالة متأثراً في بنيتها بالفكرة تأثراً كبيراً، حتى ليتمكن القول إنه صنيعه لها، وأثر من آثارها فالإنسان تكون طريقة تفكيره متكيفة إلى حد بعيد بطبيعة الفكرة التي تملأ ذهنه. 69

التأمل في المنهج الذي ينتهجه المسلمون اليوم فيما يرومون إليه من مسعى للنهوض، يقف فيه على مظاهر من الخلل سواء على مستوى التفكير أو على مستوى التطبيق، بالإضافة إلى القصور الذي تعاني منه تلك الرؤية في دفعها الحضاري، يتعزّز بقصور في المنهج الذي تعالج به لتصير واقعاً، وإذا هي بسبب ذلك لا تُثمر في الواقع من التحضر حتى بقدر ما هي عليه من عناصر الحق المشوبة بالخلل.

وتتمثل أهم مظاهر الخلل المنهجي في واقع الأمة الإسلامية اليوم، في تقدير النجار إلى ما يلي:

67 النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 39.

68 المصدر نفسه، ص 39-40.

69 المصدر نفسه، ص 40.

2- اختلال الواقعية: بين المفهوم والتحقق الواقعي

يقصد النجار بالواقعية في هذا المقام: "اعتبار الواقع المادّي والواقع الإنساني عنصراً أساسياً في صياغة مشاريع النهضة وتطبيقها، بحيث يقع الانطلاق منه في بناء الصياغة أساساً، كما يقع الرجوع إليه باستمرار في تعديل تلك الصياغة وتحسينها، وفي تطبيقها الفعلي".⁷⁰ أما اختلال الواقعية فإنه يقصد بها: "إهمال هذا الواقع إهمالاً كلياً أو جزئياً عند صياغة المشروع الإصلاحي وتطبيقه، والاكتفاء في ذلك كلياً أو جزئياً بصياغة نظرية تتعامل مع التصوّرات الذهنية، وتتخذها منطلقاً أساسياً بعيداً عن معطيات وعناصر الواقع الذي يُراد علاجه".⁷¹

وعليه، يتحدّد مفهوم الواقعية عند النجار بوصفه مبدأ أساسياً في المنهج الذي يعالج الرؤية لتصير واقعا، بأن يتخذ المشروع الإصلاحي من عناصر الواقع المادّي منه والإنساني منطلقاً أساسياً في صياغة المشروع الحضاري عبر مختلف مراحلها وتطوراتها.

وفي هذا السياق يتوجّه الطيب برغوث إلى توضيح المقصود بالواقعية الإسلامية بأنها معرفة الواقع، كما هو من غير زيادة عليه، أو إنقاص منه، وتحقيق موقف الشرع منه. ثم محاولة تغييره بوسائل مكافئة وأساليب ناجعة، تحقّق المصلحتين الشرعية والمجتمعية، أو الفردية، من غير إفراط يوقع الناس في الحرج، ولا تفريط تضعيع به المحافظة على حدود الشرع ومحارمه.⁷²

وبهذا المعنى فإن الواقعية الإسلامية تختلف وتتميّز عن النزعات الواقعية السائدة اليوم، تمايزاً كبيراً وأساسياً، ذلك لأن هذه الأخيرة، جاءت كرد فعلٍ عنيفٍ ومتطرّفٍ ضدّ ما كان سائداً في الغرب الصليبي في قرونه الوسطى. من نزعات رومانطيقية مغرقة في المثالية والخيال، تُهمل واقع الأرض وتعالى عليه وتُفرّ منه إلى وقائع ذاتية حاملة، تُعَوّض بها على ما كان يُصيبها من الإحباط والفشل، ويلحقها من الحرمان المادّي والأدبي، في بيئات تحكمها وتوجهها مذاهب وفلسفات، أقل ما يقال عنها أنها لا تلائم فطرة الإنسان.⁷³

ولا يخفى أن القرآن الكريم والحديث النبوي قد أحدثا في العقول ثورة منهجية في المعرفة خصوصاً وفي البناء الثقافي عموماً، لمّا وجّه الإسلام العقول إلى العالم المحسوس والمتمثّل في آيات الكون وفي حياة الناس وجعله مصدراً للمعرفة، ومنطلقاً أساسياً في بناء الإصلاح، وتكوّنت من ذلك ثقافة جديدة ينطلق فيها العقل الإسلامي في مشروع التحضّر صياغة وتطبيقاً من واقع الحياة، وهو ما ظهر جلياً في: المنهج

⁷⁰ المصدر السابق، ص 41.

⁷¹ المصدر نفسه، الصفحة نفسها 41.

⁷² برغوث، الطيب. الواقعية في الدّعوة إلى الإسلام "ضرورتها - السبيل إليها"، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر، ط1، 1984م، ص 27.

⁷³ المرجع نفسه، ص 24.

التجريبي للعلوم الكونية، وفي المنهج الواقعي للعلوم الفقهية والعقدية، وهو ما دفع بالتحضّر إلى أوج الازدهار.⁷⁴

وعن أهمية هذا المبدأ 'الواقعية' يقول عماد الدين خليل: "ليس المهمّ هو وضع فكرة (مهندسة) رائعة، وصياغة مذاهب تبهر بجمالياتها وعلاقتها الرياضية وتناظر زواياها .. الأبحار .. إنّما المهمّ هو مدى (واقعية) هذه الفكرة، وإمكان تنفيذ معطياتها على مستوى النفس والجماعة البشرية والعالم .. بعبارة أخرى ليس المهمّ رسم مثاليات معلقة في الفضاء، وتنبؤات تشقّ حجب الغيب صوب عالم لا ظالم فيه ولا مظلوم .. إنّما الأهمّ من ذلك تغيير واقع الحياة البشرية نفسها".⁷⁵

لكن على الرغم من هذه الأهمية التي يحظى بها مبدأ الواقعية، فقد انتهى الوضع بالمسلمين اليوم بل ومنذ زمن في هذا الشأن إلى اختلال الواقعية كطريقة منهجية في الفكر والسلوك فيما يمارسون من تفكير لبناء تصورات الإصلاح، وفيما يمارسون من سلوك لتنفيذها، فإن ذلك: "المنهج يميل بصفة جليّة إلى التغاضي عن الواقع الذي تجري به الحياة الإسلامية، وإلى صناعة صور إصلاحية لتقومه في معزل عنه، ودون أخذ بحقائقه ومعطياته إلا في شأن قليل، ثم تنزيل تلك الصور عليه بصورة قسرية في الغالب لا تراعي حقائقه أو معطياته أيضاً، فإذا حصيلة ذلك كلّها اتصاف المنهجية باختلال بين في صفة الواقعية، وبنزوع إلى المثالية المجرّدة في محاولة الدفع للنهوض".⁷⁶

3- مظاهر اختلال مبدأ الواقعية:

ويمكن تبيّن تجليات اختلال مبدأ الواقعية بوصفه خاصية منهجية، وآثارها على التحضّر فيما يلي:

3-أ- الزهد في النظر الواقعي:

قام النجار برصد عدة مستويات تتجلى فيها مظاهر عزوف الذهنية الإسلامية عن النظر الواقعي من عدة منطلقات على النحو الآتي:

هناك شقّ كبير من المسلمين ترسّب في أذهانهم فكرة أن الواقع المحسوس من مظاهر الكون ومن حياة الناس هو واقع مرذول، فينبغي الزهد فيه ما أمكن، والفرار منه إلى العمل الآخروي الذي لا يمرّ من خلال الواقع وإنّما من خلال الزهد فيه، وقد اعتبر النجار هذا المنزع مفهوم صوفي، يزهد في الواقع من منطلق عقدي مغلوّط. كما حدث عند شقّ كبير من المسلمين منزع من العزوف عن الواقع من منطلق آخر ترقّعي، وهو حال بعضاً من طبقة المتعلّمين إمّا تعليماً تقليدياً، وإمّا تعليماً عصرياً، لأسباب يعود بعضٌ منها إلى السياسة الاستعمارية، ويمكن أن نلاحظ هذا النوع من الزهد في الواقع بالترقّع عليه في النخب

⁷⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص41.

⁷⁵ خليل، عماد الدين. آفاق قرآنية، لبنان: دار العلم للملايين، ط2، 1982م، ص159.

⁷⁶ النجار، عبد المجيد. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص41-42.

الثقافية المبتوثة اليوم في العالم الإسلامي ممثلة في أحزاب سياسية، أو في اتجاهات ثقافية وأدبية، أو في جماعات وظيفية مكتبية. وشق آخر هالم ما عليه واقع المسلمين من الفساد والانحراف فرفضوه رفضاً جميلاً، وصرفوا النظر عنه في يأس باعتباره شراً كلاً، وهذا موقف انتهت إليه جماعات مغالية في تجريم الواقع من منطلق ديني، وجماعات أخرى مغالية رفضت الواقع من منطلق ثوري ماركسي في الغالب باسم التقدمية والتحرر وما شابه ذلك من الشعارات.

وقد التقت هذه المظاهر كلها رغم تغير منطلقاتها على موقف مشترك في الابتعاد عن واقع الحياة الإسلامية حسيًا ونفسيًا، هذا الموقف أفضى إلى الابتعاد عنه ابتعاداً دراسياً معرفياً، وهو ما يتجلى في ذلك الفقر المدقع الذي تعانیه المكتبة الإسلامية اليوم من الدراسات الواقعية لحياة المسلمين، حتى أن المحتاج إلى علم في ذلك يجد أنه لا مناص له من أن يرجع إلى بحوث ودراسات أنتجها الفكر الغربي، لدرجة أن أهل الغرب يعلمون من الأحوال الواقعية للمسلمين أكثر مما يعلم المسلمون أنفسهم عن أنفسهم.⁷⁷

وقد حوصل النجار هذا المظهر بقوله: "إنه إذن مظهر من منهجي يتمثل في عزوف الفكر الإسلامي الراهن عن الدراسة الواقعية للحياة الإسلامية خصوصاً والحياة الإنسانية عموماً دراسة تعتمد النظر الوصفي والتحليلي العميق، والاستعاضة عن ذلك في الغالب بالنظرة الجمالية ذات المنزع التقديري الذي يصل مباشرة إلى الرفض العام دون الوقوف العلمي على التفاصيل والأسباب، وهو خلل يبين في صفة الواقعية باعتبارها منهجية تفكير وسلوك تداعت منه أخلال أخرى".⁷⁸

3-ب- المثالية السلفية:

يقصد النجار بالسلفية في هذا السياق العيش وفق الأنموذج السالف من تجربة التحضر الإسلامي، ولا علاقة لها بالسلفية المعهودة كوجهة في الفهم العقدي، انجهدت الذهنية الإسلامية اليوم نتيجة العزوف عن الواقع إلى البحث عن أنماط مثالية من الحياة تكون محطّ بحث ودرس، ثم تكون مصدر استمداد لتغيير الواقع الراهن، وانتهى الأمر بالكثير من المسلمين إلى الهروب من هذا الواقع الراهن لنمط الحياة الإسلامية إلى العيش في مثال من سالف الحياة الإسلامية على عهد الشهود الحضاري.⁷⁹

وكتيراً ما أسيء في هذا النطاق فهم القول المأثور عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، توهماً لكون المقصود هو الأنموذج الواقعي للتجربة الإسلامية الأولى، والحال أنه هو المبدأ العقدي العام الذي يحمله القرآن والحديث، أو هو مع ذلك الفقه المنهجي الذي على أساسه حصل التحضر الإسلامي.

⁷⁷ المصدر السابق، ص 42-43.

⁷⁸ المصدر نفسه، ص 44.

⁷⁹ المصدر نفسه، ص 45.

إن هذه المثالية تحوّلت في أذهان شقّ كبير من المسلمين إلى معنى منهجي مغلوّط، حيث أصبحت التجربة السلفية الواقعية حالة في الذهن محلّ المثال الذي ينبغي أن يُحاكَم إليه الواقع الراهن، فيوجّه بحسبه، ويتّخذ منه هو المادة الوحيدة في كل تغيير لهذا الواقع بصفة آلية وفي غير اعتبار لأحكام هذا الواقع، وهي في نظر النجار منهجية محتلّة في التعامل مع الواقع تُناقض المنهجية الصحيحة التي انتهجتها التجربة السلفية في التحضّر، التي تتّخذ من الواقع منطلقاً للإصلاح، أما المثالية السلفية فهي تتّخذ منطلقاً من تجربة ماضية في غير اعتبار للواقع.⁸⁰

3-ج- المثالية الغربية:

إن الانصراف عن الواقع كمنطلق للدرس في سبيل الإصلاح، مثلما أفضى بالبعض من المسلمين إلى منزع منهجي يقوم على المثالية السلفية، فإنه قد أفضى ببعض آخر إلى منزع مثالي أيضاً، تمّ استدعائه من حضارة الغرب، ذلك أن هؤلاء رفضوا الواقع الإسلامي، وتكوّنت في أذهانهم صورة مثالية لنمط من الحياة، هو الكفيل بإحداث التحضّر والتقدم فيه، وهو نمط الحياة الغربية الذي يُحدث بالفعل التحضّر في بلاد الغرب وينمّيه ويتقدم به. وقد تطوّرت هذه الصورة المثالية من صورة معرفية إلى صفة منهجية في التفكير والسلوك. يندرج في هذا الإطار أصحاب النزعة العلمانية المنبثون في العالم الإسلامي، والذين يحتلّون مراكز هامّة في مواقع القرارات التغييرية النظرية والعملية في مختلف مجالات الحياة. وتعبيراً عن عمق الانحراف المنهجي عن صفة الواقعية، عقد النجار مقارنة بين المثاليتين: السلفية والغربية، فالأولى مهما يكن من إمكان مغايرتها لمقتضيات الواقع الإسلامي الراهن فإن صلتها بهذا الواقع غير مبتوتة، إذ العامل المنشئ لهما هو عامل مشترك والمتمثل في الرؤية الإسلامية، أما المثالية الغربية فهي منبّتة عن هذا الواقع لأنها متأتية من أصول فكرية لا صلة لها به في جوهر تركيبه.⁸¹

وقد كان لاختلال الواقعية أثر بالغ في الإعاقة عن الانطلاق الحضاري باعتباره خلافاً في منهجية التعامل مع الواقع الذي يُراد تغييره من حيث التفكير أو التطبيق. لأن النجار يعتقد أن من بين شروط نهضة أية أمة من الأمم أن يتكوّن فيها وعي منهجي تتّجه به العقول إلى النظر الدارس لواقع الأوضاع التي تعيشها، فتُحلّل تلك الأوضاع، وتُقف على عناصرها وملابساتها، وتحدّد الأسباب والعلل التي أفضت بها إلى التخلّف وتعوقها عن الانطلاق، وبناء على هذا الدرس يتّضح الداء المعيق، وهو الشرط الضروري لبناء تصوّر لخطّة العلاج، ثم لتطبيقها في الواقع. وبناء عليه، حينما تروم الأمة أن تنهض من كبوتها، وتسلك في ذلك مسلكاً مثالياً تفقز فيه فوق واقعها لتصوغ حلولاً لعجزها من مثل في الأذهان، فإنها ستظلّ تراوح

⁸⁰ المصدر السابق، ص ص 46-47.

⁸¹ المصدر نفسه، ص ص 47-48.

مكافئها، إذ تلك الحلول سوف لن تصادف عللها لتشفيها، فهي علل غير مشخصة أصلاً، وهي حلول غير مصاغة بحسب مقتضياتها.⁸²

إن المتأمل في واقع ما يجري في الساحة الإسلامية من محاولات الإصلاح يكشف أن هذا الواقع تتنازعه صورتان رئيسيتان تختلفان في المنطلق، ولكنهما تشتركان في مساحة هامة من المنهج: الصورة الأولى: فهي ما يمكن أن نسميه بالمشروع الإسلامي للنهضة، وهو مشروع تغلب عليه العمومية والإطلاقية، إنه مبني على التعاليم الكلية التي ورد بها الوحي، وأساس من الاجتهادات الفقهية التي جاءت في التراث، وأما الواقع الذي تجري به حياة المسلمين فهو يكاد يكون مُهملاً في ذلك البناء. وهو بهذا مشروع ينم على عقلية اختلّت فيها المنهجية الواقعية مهما تكن الأسباب في ذلك. كما أن هذا المشروع لم تُنح له فرصة التطبيق الفعلي الشامل تحت ظلّ من السلطان السياسي، حتى يُرى مداه الفعلي في قدرته على الدفع على التحضّر أو عجزه عن ذلك.

أما الصورة الثانية: فهي ما يمكن أن نسميه بالمشروع العلماني، أصحابه يُخرجون الدّين من دائرة الفعل الاجتماعي العامّ ويقصرونه على الشّأن الشخصي، فهو مشروع مصاغ في أساسه خارج دائرة الرؤية الإسلامية في شمولها، بل هو من تديبر العقل المستقلّ اشتقاقاً في الأكثر من الأنموذج الغربي في التحضّر كمثل يُحتذى به، وهو لذلك يُغفل المعطيات الواقعية للوضع الإسلامي الراهن، من عناصر ثقافية ونفسية واجتماعية، وإن كان يدّعي أنه يقوم على الدرس المفصّل للواقع المادّي في حياة المسلمين. على العموم إن هذا المشروع السائد في العالم الإسلامي منذ ما يقارب القرن، قد أظهر عجزه، فالبلاد الإسلامية ترسفت في قيود الاستبداد وانتهاك حقوق الإنسان، وتستورد غذائها الضروري من وراء البحار.⁸³

تعذّ الواقعية عنصر أساسي في المنهجية الإسلامية وتعبيراً عن ذلك يؤكد عماد الدين خليل: "وبين هذا وذاك، بين النظريات (التجريدية) التي لا يمكن إنزالها من سماء (المثال) إلى أرض (الواقع) وبين الممارسات البدائية الارتجالية الفجة التي لا يمكن الارتفاع بها عن مستنقعات الواقع إلى سماء (المثال).. يقف الإسلام - كتنصميم نهائي كامل للديانات الكبرى المزلّة إلى الأرض - يحمل إعجاز التوافق بين ضرورات الواقع ونسب المثال الباهرة... لا لكي يمارس خيالاً وسحراً وطوباويةً وتنجيماً،... وإنما لكي يستمدّ من مجموع الوقائع والعلاقات التاريخية الأدلّة والقناعات والسنن والنواميس التي على ضوئها ما خابت تجربة بشرية عرفت موضع أقدامها في الأرض ورفعت رأسها إلى السماء".⁸⁴ فالواقعية صفة منهجية على درجة كبيرة من الأهمية، يتوجب مراعاتها في صياغة المشاريع الإصلاحية، أما إذا أغفلت هذه الصفة كلياً أو جزئياً لسبب أو لآخر، فسيكون مآل المشروع الفشل.

⁸² المصدر السابق، ص ص 48-49.

⁸³ المصدر نفسه، ص ص 49-51.

⁸⁴ خليل، عماد الدّين. آفاق قرآنية، مرجع سابق، ص ص 161-162.

ثانياً: اختلال السببية في منهج التحضر الإسلامي

1- اختلال مفهوم السببية بين المبدأ والتحقق الواقعي

يقصد النجار بالفكر السببي: "الفكر الذي يقوم على ربط الأسباب بالمسببات، والنتائج بالمقدمات، ويقدر أن النتائج لا تكون إلا من أسبابها المخصوصة سواء في مجال الطبيعة، أو في مجال الحياة الإنسانية، وتتفني معه تبعاً لذلك كل التفسيرات الخرافية والأسطورية التي تهدر السببية، وتفخر بالنتائج إلى أسباب وهمية لا صلة لها بأسبابها الحقيقية"⁸⁵.

أما اختلال الفكر السببي فيقصد به: "تجاوز القانون السببي في التفكير، بحيث يصبح في ربطه بين المقدمات والنتائج ينسب النتائج إلى غير مقدماتها الحقيقية، ويضع مقدمات يرتب عليها نتائج لا يمكن أن تحصل منها لمخالفتها لطبيعتها، وقد يشتد الاختلال في الفكر السببي حتى يصل إلى درجات الفكر الخرافي الوهمي، وقد يخفّ إلى أن يكون مجرد غفلة عن الرابطة السببية في بعض الأحوال التي تكون فيها تلك الرابطة على وضع من الخفاء."⁸⁶

وقد جاء الإسلام ليرسخ مفهوم السببية كقانون طبيعي واجتماعي، في نطاق ما ارتضاه الله تعالى من نمط تديير الكون، وفي تصريف شؤون الحياة، من ذلك قوله تعالى في شأن ذي القرنين الذي مكّن الله تعالى له في الأرض باتباعه الأسباب: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ فاتّبع سبباً ﴿الكهف: 84-85﴾. وقد أصبح هذا التعليم القرآني في قانون السببية سيرة فكرية للمسلمين، حيث فهموا أن الطبيعة في تفاعلاتها المختلفة، وفي وجوه استثمارها لمصلحة الإنسان تجري على سنن ثابتة قائمة على قانون الأسباب، كما فهموا أن الحياة الإنسانية في هوضها وركودها، وفي نجاحها وبوارها إنما تخضع لأسباب ثابتة في الطرفين، فبدلوا الجهد في الكشف عن تلك الأسباب.⁸⁷

يؤيد عماد الدين خليل خاصية السببية ودورها في المنهج في قوله: "نحن نعرف اليوم كم يؤدي 'المنهج' دوراً خطيراً في حركة الإنسان الفكرية.. والحضارية عموماً.. ونعرف أنه دون 'منهج' فليس ثمة طريق يوصل إلى الأهداف مهما بذل من جهد وقدم من عطاء.. والنقلة المنهجية التي أتيح للعقل المسلم أن يتحقق بها، وأن يتشكل وفق مقولاتها ومعطياتها نذكر السببية"⁸⁸.

وذكر في شأن السببية أيضاً، ودورها من خلال التمعن في نسيج كتاب الله الذي نجد فيه كيف منحت آياته البيّنات: "العقل المسلم رؤية تركيبية للكون والحياة والإنسان والوجود.. تربط وهي تتأمل وتبحث وتُعّين وتتفكر، بين الأسباب والمسببات.. تسعى إلى أن تضع يدها على الخيط الذي يربط بين

⁸⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 51.

⁸⁶ المصدر نفسه، ص 52.

⁸⁷ المصدر نفسه، ص 52.

⁸⁸ خليل، عماد الدين. مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم، ط 1، 2005م، ص 26.

الظواهر والأشياء، لقد أراد القرآن الكريم ... التأكيد على ضرورة اعتماد هذه الرؤية السببية للظواهر والأشياء من أجل الوصول إلى معجزة الخلق ووحداية الخالق سبحانه.. إذ بدون هذه القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات فإن العقل المؤمن لن يكون قادراً على التحقق بالقناعات الكافية، ولن يكون بمقدور آيات الله المنبثقة في الطبيعة والعالم والوجود أن تحدث فينا هزة الإيمان العميق المتمخض دوماً عن اكتشاف الارتباط المحتوم بين معجزة الخلق وبين الخالق".⁸⁹

ويورد أيضاً في هذا السياق: "إن الكون الذي هو تعبير عن إبداع الخالق، تحكمه قوانين واحدة، وأسباب واحدة، ونواميس واحدة، تصدر عن إرادة واحدة، ولن يتحقق فهمه أبداً ما لم يُنظر إليه من خلال رؤية عقلية، تعرف كيف تجمع وتلم، وتختزل وتركب.. وصولاً إلى الحقائق التي تبغيها.. إن الكشف عن (السببية) والأخذ بشروطها المنهجية كسب كبير للعقل البشري، وإضافة قيمة مكنّته من إعادة التشكل في صيغ أكثر قدرة على العطاء والإبداع".⁹⁰

2- مظاهر اختلال الفكر السببي في واقع المسلمين:

تتجلى بعض مظاهر الخلل كما هي قائمة في واقع المسلمين حسب النجار، فيما يلي:

2-أ- اختلال البعد العقدي للسببية:

يتحدّد الإطار العقدي للسببية، في حقيقة التوكّل على الله، لأن التوكّل على الله إنما هو توكلّ متأسس على الأخذ بالأسباب التي ارتضاها ناموساً للكون والحياة، ذلك لأن الله تعالى هو المعتمد في كل نتيجة من نتائج الأعمال، إذ هو القيوم على كل شيء، ولكن اعتماده للنتائج جعله وفق السنن التي وضعها ناموساً عاماً للخلق، وعليه فمن توكلّ عليه بالتزام سننه كانت نتيجة عمله الفلاح، ومن سار على غير سننه فإنه في الحقيقة لم يتوكلّ عليه لأنه خالف سننه، ولذلك فإن نتيجة عمله تكون الخسران نتيجة الإخلال بالتوكّل على الله التوكّل الصحيح⁹¹، هذا المعنى يتضمنه قوله ﷺ: «لو أنكم توكلتم على الله حقّ التوكّل لرزقكم». ⁹² معناه أن حقّ التوكّل هو التزام الأسباب التي أمر الله بالتزامها، وذلك هو الطريق إلى الرزق المترتب على التوكّل الحقّ.

وقد حدد أبو سليمان توصيف التوكّل في قوله: "إن التوكّل هو إيمان القلب المؤمن بقدرة الله وحكمته وعدله والقبول بقضائه وقدره، وتوكّل القلب إنما يأتي من إيمانه بالغيب. والتوكّل هو أن يتعامل المسلم مع الكليات الربانية في الحياة من منطلق الثقة بالله والرضا والتسليم في عواقب الأمور على ما قضى

⁸⁹ خليل، عماد الدين. حول تشكيل العقل المسلم، الكويت: مطبعة الفيصل، ط1، 1989م، ص38.

⁹⁰ خليل، عماد الدين. مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص27-28.

⁹¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص53.

⁹² أخرجه الترمذي، مختصر المقاصد، 2344.

الله وقدر. وخلاصة عقيدة المسلم ومنهج عقليته بشأن الكليات الربانية في الحياة هي أنها كلّها في عواقبها خير، فهي خير بالشكر على النعمة وهي خير بالصبر على الابتلاء.⁹³

لاحظ النجار أن البعد العقدي للسببية والمتمثل في حقيقة التوكل قد أصابه خللٌ عند الكثير من المسلمين، إذ يتوهم هؤلاء أن الله تعالى يهبُ الفلاح في الأعمال دون أن تمرّ هذه الأعمال بطريق سننه في الكون القائمة على السببية. ونتيجةً لهذا التوهم إمّا يقعدون عن العمل أصلاً، أو يعملون على غير منهج الأسباب، ومنتظرون في ذلك العطاء الإلهي المجاني دون التزام التوكل الحقيقي. وهذا الموقف هو موقف التواكل، أي انتظار النتائج دون ممارسة الأسباب على وجهها الصحيح.⁹⁴

كما يتحدد معنى التواكل بأنه: "التقصير في أداء السعي وبذل الجهد وتدبر الأمور وهو بذلك فساد في العقيدة وعصيان لأمر الله سبحانه وتعالى ومخالفة لمقتضى الفطرة السوية للإنسان في وجوب السعي في الحياة بالأسباب لتحقيق النفع والإصلاح والإعمار."⁹⁵

يعتقد النجار بأن الصوفية الغالية قد أسهمت بقدر وافر في التفكير التواكلي المنافي للسببية، وقد تأثرت به جموع عريضة من المسلمين، إذ يؤثرون القعود على السعي بالتعمير في الأرض أو يسلكون إليها أسباباً وهمية، ثم هم ينتظرون مدداً إلهياً من الرزق والرخاء والنصر، فإذا بهم ينتهون حتماً إلى بوار في ذلك كله، وإذا هم يشدّون الأمة إلى واقع تخلفها فلا تنطلق في أسباب النهوض. وربما تطوّر الأمر عند البعض إلى موقف أشدّ خطأً وأفدح فشلاً، وهو الاعتقاد بأن اعتماد الأسباب ضرب من الشرك لأن الفاعل الوحيد هو الله واعتماد الأسباب هو اعتماد على غير الله. هكذا تنتهي هذه الغفلة عن أن الأسباب إن هي إلا من صنع الله وتيسيره وسنته في التدبير، فاعتمادها إنما هو اعتماد على الله لا شرك به، وبذلك تنتهي هذه الغفلة إلى الإعراض الفعلي عن ممارسة الأسباب، وانتظار الرزق والنصر بالتواكل، مما عمّق أثر هذا العائق المنهجي على قيام النهضة.⁹⁶

كما انتهى بعض من الناس إلى وضع من الإيمان بالأسباب والعمل بحسبها، دون النظر في النتائج إذ هي من فعل الله، يعتقد النجار أن هذا التصوّر وإن كان صحيحاً في ذاته إلا أنه كثيراً ما يُفسي بأساءة تصريفه إلى الإعراض عن مراجعة الأعمال في حال فشلها، ومعلوم أن التحقق من صحة الأسباب لا يكون إلا بمقارنة النتائج بمقدّماتها، فإذا لم تقع تلك المقارنة، استسلاماً للنتائج كيفما كانت كان ذلك مدخلاً كبيراً

⁹³ أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 29.

⁹⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 54.

⁹⁵ أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 29.

⁹⁶ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 54-55.

للتوهم في الأسباب الحقيقية، والمضي في ذلك التوهم للوصول إلى النتائج الخاطئة، وكثير من المسلمين يقعون في هذا الخلل، وتبور نتائج أعمالهم به فلا يسهمون في الدفع إلى النهوض، بهذا الخلل المنهجي.⁹⁷

في مقابل هذا الخلل العقدي القائم على إهدار الأسباب وانتهاج التواكل، يقوم خلل آخر مناقض له، ويتمثل فيما يتصوره البعض من أن الأسباب هي العاملة بذاتها في النتائج دون أن يكون للقيومية الإلهية مدخل في ذلك، في هذا التصور يغيب البعد العقدي تماماً، وإذا بما مادية صريحة سواء كانت عن غفلة أو عن وعي وقصد. وهذا حال بعض المسلمين اليوم المتأثرين بالمترع الثقافي الغربي القائم على التصور المادي للكون والحياة. وحينما يمارس هؤلاء مساعيهم في إنهاض الحياة الإسلامية بهذه الصورة من السببية المستقلة عن الإرادة الإلهية، فإنهم يتيهون في مسلك ليس فيه من التوكل على الله دافع لممارسة الأسباب، وكثيراً ما ينتهي هؤلاء في مسارهم السببي المادي هذا إلى إحباط في التنمية المادية، وإلى فشل في التنمية الإنسانية فردياً واجتماعياً.⁹⁸

وبناء عليه، نتج عن اختلال البعد العقدي للسببية، ترك سبل التوكل المتأسس على الأخذ بالأسباب التي وضعها الله في الكون، والركون إلى التواكل، وفي ذلك تقصير وفساد في العقيدة في وجوب السعي في الحياة والأخذ بالأسباب لتحقيق الفلاح.

2-ب- اختلال البعد الفكري للسببية:

تتمثل أهم مظاهر الخلل في الفكر السببي والتي يعاني منها المسلمون اليوم في ضعف الحسّ السببي بصفة عامة، وذلك ما هو مترجم في الزهادة في مساعي الكشف عن قوانين الطبيعة وقوانين الاجتماع، وهو ما يدلّ عليه الإهمال البين للبحث العلمي في البلاد الإسلامية، والذي يقابله في الغرب حسّ مرهف بالسببية يدلّ عليه ما يُعطى من أولوية مطلقة للبحث العلمي، وما ينفق من أجله من أموال طائلة.

باختصار فإن شقاً كبيراً من المسلمين يفتقرون إلى عقلية البحث العلمي الذي هو تعبير عن الحسّ السببي، إذ هو في حقيقته بحث عن العلاقات السببية في الطبيعة والحياة. والبحث العلمي المقصود هنا حسب التجار ليس ذلك الضرب العميق المتخصّص من البحث الذي يُسند إلى مراكز معينة تقوم به على وجه الدقة، ولكن مقصوده هو ذلك الضرب من المنطقية في الترتيب والتصنيف لعناصر أي مشكلة أو ظاهرة، بحيث تُكتشف من خلاله العلاقة السببية بين عناصرها، ويكون ذلك أساساً للفهم، ثم أساساً للحلول المطوّرة للحياة، فهذا الضرب من المنطقية تفتقر إليه كثير من العقول الإسلامية اليوم.⁹⁹

وقد عمد التجار إلى شواهد مستمدة من الواقع الفكري للمسلمين، مثال ذلك موقف المزارع المسلم البسيط في أي موقع كان حينما يرى خللاً يصيب محصوله الزراعي، فإنه غالباً ما يفسّره بإصابات

⁹⁷ المصدر السابق، ص55.

⁹⁸ المصدر نفسه، ص56.

⁹⁹ المصدر نفسه، ص ص57-58.

ظاهرة من جراء عوامل مناخية، ولا ينفذ إلى الأسباب الحقيقية التي تكون في الأغلب إلا عوامل خفية من الجرائم أو فقر الأسمدة. أمّا في أعلى مستوى من المتعلمين من موقف أولئك الذين يفسرون مشاكل المجتمع وظواهره السلبية بعوامل خارجية تصنعها جهات معادية على سبيل الدسّ والنكاية، لكن الأسباب الحقيقية لتلك المشاكل والظواهر إن هي إلا أسباب تضرب في ذات المجتمع نفسه، ولكن لا يقع إليها اهتداء. وفي الحصلة فإن هذا الخلل يُفضي بالحركة الإسلامية العامة إلى اختلاط السبل أمامها، فإذا بما تخطى كثيراً في تشخيص الداء، وتخطى تبعاً لذلك في توصيف الدواء، فيظلّ الجسم رهين العلة غير قادر على النهوض.¹⁰⁰

ثالثاً: اختلال الشمولية في منهج التحضّر الإسلامي:

1- الشمولية عند النجار رصد تاريخي وإسقاط راهني:

يقصد النجار بالشمولية: "التصرّف نظراً وعملاً بحيث يكون الإنسان مشرفاً على دائرة واسعة يرى فيها الأبعاد في كل الجهات، ويرتّب العناصر الجزئية وفق مبادئ كلية، فإذا النظر يشمل أكثر ما يمكن من المعطيات التي يستبين من خلالها الحقيقة، فيضمن إصابتها بأكثر قدر ممكن، وإذا العمل يُبنى على تقدير لأوسع ما يمكن من آثاره وتداعياته، وكل ذلك في شمولية تدرج فيها الجزئيات في الكليات، وينفصح فيها التعامل المعرفي والسلوكي إلى دائرة واسعة من محيط الإنسان".¹⁰¹

أما اختلال الشمولية، فالمقصود بها هو: "أن يكون الإنسان في سعيه لمعرفة الحقيقة يقتصر على القدر القليل من معطياتها التي تستبين من خلالها، فإذا هو لا يدركها أو لا يدرك إلا الجزء القليل منها، وكذلك أن يكون في سعيه لتحقيق الخير بسلوكه، لا يرى من آثار ذلك السلوك إلا ما هو قريب منه ظاهر دون تداعياته وآثاره البعيدة التي قد تكون على عكس ما يراد من خير... فينشأ من ذلك اضطراب في التقدير، وقصور في الأداء لما يحقّق المصلحة للإنسان".¹⁰²

وقد عبّر عماد الدين خليل عن القيمة المنهجية لعنصر الشمولية التي كثيراً ما يُغفل عنها بقوله: "إن بعض مثقفينا قد ابتلوا -للأسف- بالنظرة التجزئية للمواقف والأفكار والأشياء وعُدِموا الرؤية الشمولية التي لا يتمّ -بدونها- تقييم موضوعي لأية قضية من القضايا المتجددة في ميادين الفكر والحياة".¹⁰³ وهو ما يؤكده النجار معلقاً على هذا الاختلال قائلاً: "إن سلوك مسلك الجزئية في النظر والتقدير، بحيث تُبنى الأحكام وتُطبق بناء على معطيات جزئية، واعتباراً لدائرة ضيقة، فينشأ من ذلك اضطراب في التقدير، وقصور في الأداء لما يحقّق المصلحة للإنسان".¹⁰⁴

¹⁰⁰ المصدر السابق، ص ص 58-59.

¹⁰¹ المصدر نفسه، ص 59.

¹⁰² المصدر نفسه، ص ص 59-60.

¹⁰³ خليل، عماد الدين. آفاق قرآنية، مرجع سابق، ص ص 83-84.

¹⁰⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 60.

وبناء عليه عدّ أبو سليمان أن الشمولية أمر ضروري في البحث الاجتماعي لكونها: "تهدف إلى فهم الظواهر وإدراك أسبابها الخفية الأساسية، وإن النظر الجزئي في مثل هذه المجالات المعقد التكوين، المتعدّد الأسباب كثيراً ما يضلّل الباحث ويخل بأوزان الظواهر ومواقعها وآثارها، ويبسّطها تبسيطاً مخلاً تنتج عنه تصورات لا أساس لها من الواقع، ويجعلها أقرب ما تكون إلى الخيالات والأوهام... ولذلك فإن معالجات أزمة وجود الأمة، وأسباب قصور أدائها، وضعف أداء شعوبها وأبنائها، وعجز مشروعها الحضاري عن أن يحقق أهدافه السامية، على مدى قرون عديدة، يوجب على الباحث اعتماد أكبر قدر من الشمولية التحليلية في البحث بشأن كل ما يمكن أن يتعلّق بظاهرة التمزق والعجز والتخلّف التي تعاني منها الأمة."¹⁰⁵

وقد كان الفكر الإسلامي على عهد الازدهار متكوّناً بالتربية القرآنية تكوّنًا شمولياً، حيث كان يُوسّع من مادّة نظره لتشمل كل شيء ممكن في عالم الشهادة وعالم الغيب دون أن يكون أيّ من ذلك محجوراً عليه في سبيل البحث عن الحقيقة، بالإضافة إلى أنه كان يُشرف في تقديراته على مساحة واسعة تستبين فيها الآثار والتداعيات لكل تقدير فيتلافى إلى حدّ كبير التناقضات التي تُفضي إلى اضطراب الأعمال، بل إلى أيلولتها إلى الضرر من حيث قُصد منها النفع. هذا وقد كانت هذه الشمولية في الفكر الإسلامي عاملاً أساسياً من عوامل الثراء في الآراء والسداد فيها مما كان محفزاً أصلياً للتحضّر والازدهار.¹⁰⁶

2- اختلال الشمولية: توصيف المظاهر ورصد الآثار:

أخذت صفة الشمولية في الفكر الإسلامي في الاختلال بعد بضعة قرون من استقرارها، وذلك ضمن الانحدار العام للفكر الإسلامي حتى آلت إلى وضع من الانحلال واستقرت عليه زمناً، وتجلّى أهمّ مظاهر الاختلال في الشمولية وآثارها السلبية في:

2-أ- جزئية المادة المعرفية:

يعتقد النجار أن الفكر الإسلامي الراهن يغلب عليه ضيق ومحدودية في المادّة التي تتخذ منطلقاً للنظر المعرفي في سبيل الوصول إلى الحقائق، فإذا النظر المعرفي ينتهي في كثير من الأحيان إلى خطأ في التقدير أو ضعف فيه، إذ هو اقتصر على معطيات محدودة لا تُستوفي الحقيقة من خلالها، بل قد يقع الانتهاء إلى نقيضها. فهناك شق من المسلمين اليوم يبحث عن الحقيقة من خلال ما تركه الأسلاف من التراث، دون توسيع مجال البحث ليشمل ما يزخر به الواقع من الأوضاع والأحداث، ويشمل أيضاً الكسب الإنساني العام من المعارف والعلوم، فتكون نتيجة ذلك البحث فكرة ناقصة من حيث هي على سبيل المثال تمثل رأياً كان مناسباً لظروف وأوضاع كانت سائدة في الزمن الذي أنتج فيه التراث، ولكنه فقد في الأوضاع

¹⁰⁵ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، دمشق: دار الفكر، 2004م،

ص ص 23-24.

¹⁰⁶ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 60.

والظروف الجديدة كثيراً من عناصر الصواب فيه، ولو توسّعت مادّة النظر لتشمل المستجدّات إلى جانب التراث لكانت النتيجة أوفق وأقرب إلى الحقّ.¹⁰⁷

وهو حال الفكر السائد في بعض الحركات الإسلامية وكانت النتيجة أن انتهى هؤلاء الذين يسلكون هذا المسلك إلى نمط من المشروع يقترحونه لتطوير الحياة الإسلامية لا يستجيب لمقتضيات تلك الحياة وملابساتها، ولا يستفيد من الكسب المعرفي المستجد لأن هؤلاء نظروا في مساحة محدودة من مادّة النظر، هي مساحة التجربة التاريخية للتحضّر الإسلامي، من خلال التراث، ولكن غفلت عن مساحة هامة من مادّة النظر وهي مساحة الواقع جعلت تلك الصورة التي انتهوا إليها لا تحمل من عناصر الحقّ ما يكفل تطوير الحياة الراهنة، وإن كانت حملت من تلك العناصر ما طور الحياة الماضية، فهي لا تفلح في الإحياء والتطوير بسبب من الجزئية في النظر المعرفي.¹⁰⁸

في مقابل ذلك فإن شقاً آخر من المسلمين يبحثون اليوم عن الحقيقة لتطوير الحياة من خلال ما هو سائد من نظم في العالم المتطوّر مادياً متخذين منه مادّة للبحث والنظر يكادون يقتصرون عليها، ولم يوسّعوا مساحة البحث لتشمل التجربة التاريخية للتحضّر الإسلامي، وتشمل التركيبة الواقعية للأمة الإسلامية في بعده الثقافي والنفسي والاجتماعي، حيث يستخلصون من تلك المادة المحدودة لنظرهم صورة يقترحونها لإنهاض الحياة الإسلامية ويحسبون أنها هي الحقيقة، في حين هي لا تحمل من عناصر الحقّ ما يؤهلها لإنهاض الحياة.

ولما قصر النظر على الواقع الغربي، وأهملت التجربة التاريخية والواقع الإسلامي، فكانت النتيجة هي قصور الصورة التي انتهى إليها النظر عن أن تحقق تحريك الحياة نحو التحضّر، لأن جزئية النظر والبحث لا تتمر إلا التصوّرات القاصرة عن أن تؤدي إلى نفع لأنها لا تحمل من عناصر الحقّ ما يقوى على التحريك إلى ما فيه نفع. بخلاف التحضّر الإسلامي على عهد التحضّر، فقد كانت شمولية النظر، وسعة مادته مفضية إلى الصورة الحق التي تصنع التحضّر، وهذا خلاف فكر التجزئة السائد اليوم، والذي لا يصل بنظره إلا إلى أشتات من الحقائق غير متكاملة، فلا تكون لها قدرة على تحريك التاريخ الذي لا يحركه إلا الحقّ المتكامل، وذلك واحد من الأسباب التي تشدّد الواقع الإسلامي إلى ما هو عليه من الركود، وتعوّقه عن الانطلاق.¹⁰⁹

2-ب- جزئية التقدير الزمني:

يشير النجار إلى أن حصر المجال الزمني الذي يتحرك فيه الفكر ليقدر الأحكام في مجال ضيق، يجحف بالنتيجة المتوصّل إليها، لأن أي حكم من الأحكام التي يُقصد منها التأثير الإيجابي في الواقع لا يتحقّق مقصده إلا إذا قُدّر على أساس من رقعة زمانية واسعة تتناول الماضي استفادة وعبرة واتعاضاً،

¹⁰⁷ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 61.

¹⁰⁸ المصدر نفسه، ص 61-62.

¹⁰⁹ المصدر نفسه، ص 62-63.

والحاضر معطيات وأوضاعاً يقصد علاجها، والمستقبل آثاراً ومضاعفات، والعكس صحيح، فإذا اقتصر بناء الحكم على تقدير جزء محدود من الزمن كأن يكون الماضي وحده أو الحاضر وحده أو المستقبل وحده، فإن التجزئة الزمنية تكون عامل ضعف إن لم تكن عامل خطأ في بناء الأحكام.¹¹⁰

حينما شخّص النجار واقع الفكر الإسلامي اكتشف أنه: "مُصاب عند كثيرين بهذه التجزئة الزمنية التي تنتفي فيها النظرة الشاملة للزمن عند التفكير في أمر ما، أو عند العمل بعمل ما، ويسود فيها الاقتطاع الزمني لمرحلة معينة تُتخذ مجالاً للنظر التقديري، ويقتصر عليها في تقرير فكرة من الأفكار أو حكم من الأحكام، فإذا بتلك الفكرة أو ذلك الحكم لا يستجيب لما وضع لإصلاحه وإحيائه من الأوضاع بسبب من التجزئة الزمنية."¹¹¹

عموماً فإن الفكر السائد اليوم في واقع المسلمين يفتقر إلى الحسّ المستقبلي، بمعنى أنه لا يجعل مساحة الزمن المستقبلية جزءاً أساسياً وضرورياً في تقدير الأحكام وتخطيط المشاريع، بل هو كثيراً ما يهملها مقتصرًا على مساحة الحاضر أو الماضي، بدليل أن فكرة الدراسات المستقبلية والمراكز المختصة لها تعتبر خاصية من خصائص الفكر الغربي، في حين هي فكرة غريبة عن الساحة الإسلامية. ونتيجة لإهمال مساحة الزمن المستقبلي فإن الفكر الإسلامي الراهن في كثير من تقديراته لا يثمر شيئاً بفوات زمنه الحاضر، فإذا جاء المستقبل سقط التقدير وضاعت الجهود، مثال ذلك تخطيط الشوارع والعمارات لا تُبنى نظراً وعملاً على مقتضيات المستقبل من التضخم السكاني والتطور الاجتماعي والثقافي، بل تُراعى فيها أوضاع الحاضر أو ما هو قريب منه، وبعد سنوات تضيق عن أن تفي بالحاجة، فتكون المشاكل الحادة والمعاناة الشديدة لأهل تلك المدن تعطل حياتهم عن الإنتاج المطلوب.¹¹²

يشغل الحسّ المستقبلي حيزاً ضعيفاً في عموم الفكر الإسلامي، لدرجة أن شقّ كبير من المسلمين يكادون يُسقطون من المجال الزمني - في تقدير الأحكام - الحاضر أيضاً، ولا يُيقون من الزمن في نطاق التقدير إلا الماضي وحده، وهم الذين يبحثون عن الحلول في التاريخ، ليس على سبيل العبرة والاتعاظ، ولكن على سبيل اتخاذ الماضي مقياساً للأحكام وفيصلاً في تقديرها، فإذا هم حينما يفكّرون في قضية ما يريدون لها حلاً يقتطعون من الزمن فترة الماضي ليفصلونها عن الحاضر والمستقبل في مآلاته. ويتمثل هذا المنزاع من بين ما يتمثل في منع الاجتهاد وغلق أبوابه، هذه التجزئة لعناصر الزمن تفضي إلى تشتت الرؤية وإضاعة الطريق إلى النهضة.

في مقابل هذا المنزاع اتجه شقّ آخر إلى اقتطاع الحاضر من الزمن، والاقتصار عليه في تقدير الأفكار والأحكام وإسقاط الماضي من دائرة التقدير، وهؤلاء هم المفتونون بالتحضر الغربي، فقد استقر في

¹¹⁰ المصدر السابق، ص 63.

¹¹¹ المصدر نفسه، ص 64.

¹¹² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أذهانهم أن ماضي الأمة الإسلامية ليس فيه ما ينفع حاضرها ويعمل على تحريكه، بل لعله يشده شداً إلى واقع التخلف، ولذلك ينبغي اقتطاع هذا الماضي وإهماله من دائرة النظر لتطوير الحاضر، والاقتصار على الحاضر في دائرته الإنسانية العامة لاستخلاص العلاج من تلك الدائرة والمتمثل في مظاهر التحضر الغربي وأماطه، ثم حملها على واقع المسلمين لإحداث النهضة فيه. فهذا المنهج التجزيئي للزمن يقطع فيه بعضه عن بعض، فتغيب عنه إذن معطيات تاريخية للأمة الإسلامية لا يمكن بحال أن يقوم تقدير صحيح لإصلاح حاضرها إلا بإدخالها في دائرة النظر الإصلاحي.¹¹³

2-ج- جزئية النظر التقديري:

الفكر الإسلامي في واقعه يعاني من اختلالات جراء تجزئة المادة المعرفية والاقتصار على القليل منها في البحث عن الحقيقة، بالإضافة إلى التجزئة الزمنية في تقدير الأحكام، كما أنه ينطوي على خلل آخر يتمثل في "تجزئة النظر والبحث في القضايا والمشاكل لتقدير الأحكام فيها، بحيث تُفصل تلك القضايا عن بعضها في سياق النظر فيها دون أن تكون مرتبطة بغيرها في نسق متكامل يحكمه إطار يشمل القضايا جميعاً، ويتصل النظر في بعضها بالنظر في الأخرى حتى لا تتناقض النتائج، بل تتكامل ويؤازر بعضها بعضاً."¹¹⁴

إن الوجهة الإسلامية الملتزمة بشمولية الإسلام لئن كانت تؤمن بهذه الشمولية مبدأ عقدياً إلا أنها كثيراً ما تُخلُّ بها إجراءً منهجياً. ولك أن تلمس ذلك في مظاهر متعدّدة في التفكير والسلوك يبدو فيها تفاصل بين القضايا في طرق بحثها، وهو ما ينتهي غالباً إلى تناقض في أحكامها. ومن الأمثلة المعبرة عن هذه التجزئة في النظر التقديري ما نلمسه عند البحث في جزئيات الأخلاق وجعلها مادة للدعوة ومقياس للإلتزام الديني، لكن يتم في معزل عن قضية كليات الشريعة، وعن مقتضيات الدعوة في ضوء الواقع الراهن، يجعلون مثلاً من سنة إرسال اللحية قضية دعوية مشدّدة، والحال أن هذه السنة أصبحت في كثير من البلاد الإسلامية مادة تجريم يساق مستنوها إلى السجون، أو يوضعون موضع الظنة والتضييق الشديد، البعض يعطي لقضية مصافحة المرأة، شأنها كبيراً والحال أن الكثير من المسلمين ينصدون عن الدين انصداداً لو ووجهوا. تمثل هذه القضايا، والنتيجة تُواجه الدعوة الانتكاس وهي الأمر الكلي بسبب مشاكل جزئية يسع الداعية التأجيل في الدعوة إليها.¹¹⁵

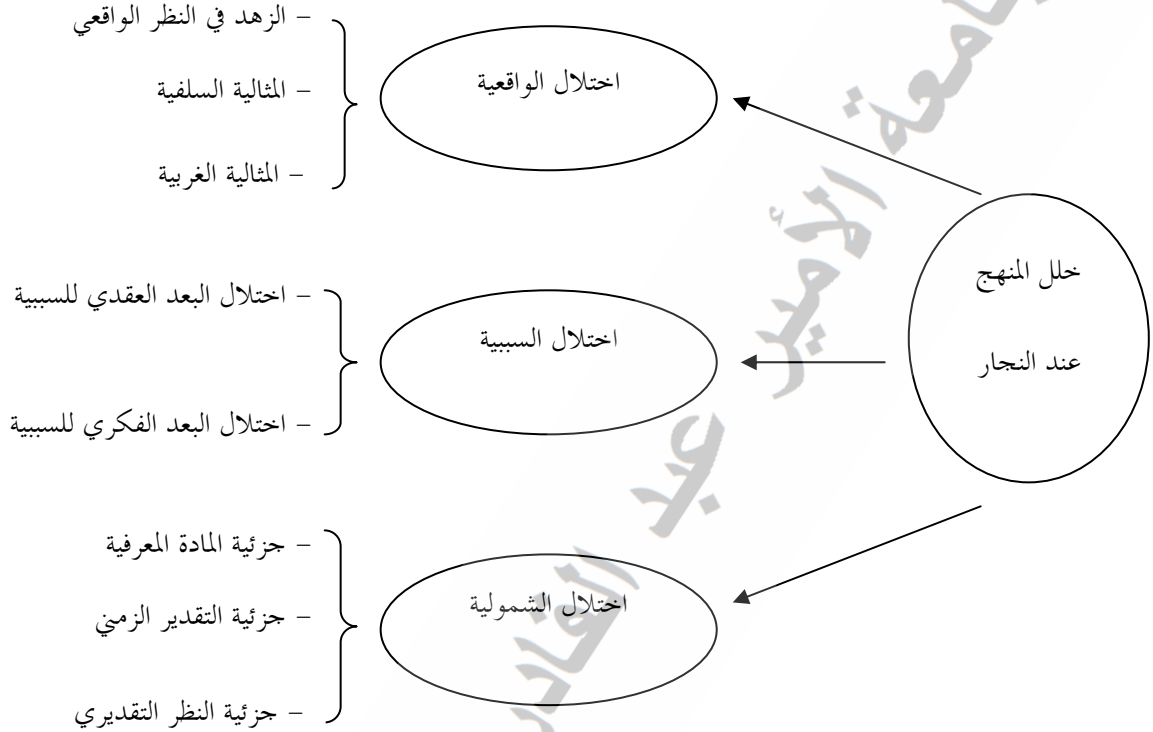
إن فقدان الرؤية الكلية الشمولية تُفضي حتماً إلى فقدان الرؤية الصحيحة التي تقدّر الأشياء بحسب أحجامها الحقيقية، وترتّبها بحسب أهميتها في المنفعة، كما تفضي إلى الارتجالية وعدم التخطيط، وإلى

¹¹³ المصدر السابق، ص 65-66.

¹¹⁴ المصدر نفسه، ص 66-67.

¹¹⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 67-68.

القصور عن إدراك الحالات في دوائرها المتباعدة، كما ينتهي إلى ضعف شديد في الموازنة بين الأشياء والأوضاع ليدرك الأهمّ والمهمّ، وأيضاً ضعف شديد في فقه الأولويات في تحقيق المصلحة للأمة.¹¹⁶



خلل المنهج في واقع الأمة الإسلامية
(المظاهر و الأسباب) مخطط: إعداد الباحثة

¹¹⁶ المصدر نفسه، ص ص 70-71.

المبحث الرابع: خلل في الإرادة الحضارية: توصيف المظاهر وتشخيص الأسباب
أولاً: في توصيف مظاهر الخلل الإرادي في الواقع الراهن للمسلمين عند النجار:

1- في طبيعة الإرادة الحضارية: الحبل الواصل بين الرؤية والإنجاز

يضيف النجار شرطاً أو عاملاً ثالثاً حتى يتيسر للأمة النهوض الحضاري، والمتمثل في الإرادة القويّة، فقد افترض بأنه: "لو توفرت أمة من الأمم على فكرة صحيحة عن الكون والحياة، وتوفرت أيضاً على منهج صحيح في صياغة تلك الفكرة وتطبيقها، ولكنها لم تتوفر على إرادة ذاتية قوية لتنفيذ الفكرة وفق ذلك المنهج، فإنها لا يتيسر لها أن تنهض بحضارة، ولا أن تأخذ طريقها إليها، لأن الإنجاز الحضاري يتوقف على إرادة قوية تدفع الأمة إلى تحويل الأفكار والخطط والبرامج إلى واقع عيني مادياً ومعنوياً".¹¹⁷

فقد ربط النجار ربطاً لزومياً بين توفر الإرادة والإنجاز الحضاري في حال القوة، والتراخي فنجدته يقول: "إذا تراخت الإرادة أو انهمزت لسبب أو لآخر ظلت تلك الأفكار حبيسة الأذهان، أو ظهرت إلى الواقع ظهوراً فاتراً ضعيفاً، لا يرقى إلى صنع حضارة ذات شأن، وكما يصح هذا الأمر في نشوء الحضارات ابتداءً، فإنه يصح أيضاً في انحدارها وتلاشيها، إذا ما قامت بإرادة قوية، ثم طرأ عليها الفتور".¹¹⁸

فضلاً عما يجب أن يتوفر في الأفراد من إرادة ذاتية تنشئها فيهم الرؤية التي يؤمنون بها، فإن النجار يؤكد أن الإرادة الحضارية المقصودة هي إرادة جماعية وليست إرادة فردية، فيقول بوجوب أن يتوفر أيضاً معنى من الإرادة الجماعية التي تربط الأفراد جميعاً، وتوجههم توجيهاً مشتركاً نحو الإنجاز، بحيث يكون الإنجاز الحضاري، ملتقى لإرادة الجماعة، على معنى أن يقوم في نفس كل فرد من أفراد الأمة شعور بأن مهمة الإنجاز هذه مهمة جماعية، ويكون ذلك الشعور هو المكيف للعلاقة بين الأفراد، وهو الموحد لهم في إنجاز الحضارة، ولو بقيت إرادة التحضر فردية لا يوطرها الشعور الجماعي فإنها لا تثمر تحضراً في الواقع بل تتلاشى كالسواقي التي تضيع في شعابها حينما لا تلتقي لتكوّن جدولاً أو نهراً.¹¹⁹

2- مظهرات الخلل الإرادي:

تظهر قوة الإرادة عند الأمم في شدة عزمها على الإنجاز الحضاري فكراً وعملاً، وفي مضاء ذلك العزم جماعياً بحيث تتحوّل به الأفكار والمشاريع إلى واقعٍ معاشٍ في تقدّمٍ مطّردٍ تظهر آثاره نامية بصفة يومية. وحينما تصاب إرادة الأمة بالخلل يقصر بها العزم عن أن تنتج أفكاراً وآراء ومشاريع، وعن أن تحوّل ما قد يتوفّر لها من ذلك إلى واقع. لأن الإرادة هي الحبل الواصل بين الفكرة والإنجاز. هذا وتعاني الأمة الإسلامية في واقعها الراهن من خلل الإرادة الإنجازية للتحضر، وتتجلّى أهم مظاهر الوهن فيما يلي:

¹¹⁷ النجار، عبد المجيد عمر، عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص71.

¹¹⁸ المصدر نفسه، ص ص71-72.

¹¹⁹ المصدر نفسه، ص72.

2-أ- فتور الإرادة:

تتصف الإرادة الفاعلة في كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية وفي هيئتها الجماعية بالوهن والفتور بدليل التدني الكبير للإنتاج في كل المجالات، وهو ما لا يدع مجالاً للشك في أن الإرادة الدافعة للإنتاج والإنجاز مصابة في الفرد المسلم وفي الهيئة الاجتماعية للمسلمين بفتور يقعد بها عن أداء ما تسعه الطاقة من الفعل الإنجازي بفارق كبير. يصدق هذا الفتور في مجال الإنتاج الفكري، فما ينشر من الفكر في العالم الإسلامي هو بصفة عامة من النوع الخفيف الذي يفتقر إلى العمق والتقصي الذي يكون بهما الابتكار والإبداع، وذلك على خلاف همة الإنتاج الفكري عهد الأسلاف عصر الشهود الحضاري، سواء من حيث الكم أو الكيف.

فحينما تفتتير الإرادة الدافعة للبحث العميق تتجه إلى الحلول السهلة التي يمكن أن تطاهاها الإرادة الواهنة، والمتمثلة في التقليد للآخرين، والالتكال عليهم فيما أنتجوا وابتجوا من الفكر، وهذه حالة بينة في الواقع الإسلامي الراهن، فشطرت كبير من الفكر المنشور فيه إنما هو تقليد لما أنتجه السلف، أو تقليد لما ينتجه الفكر الغربي، إنه هروب إلى ما عند الآخرين، وإيهام بأنه من الإنتاج الذاتي، ويبقى الإنتاج الفكري الحقيقي ضعيفاً عند المسلمين في الكم والكيف معاً.¹²⁰

كما يشهد قطاع الخدمات في العالم الإسلامي، فتوراً جلياً في إرادة الأداء، فترى جيشاً من الناس يؤم الإدارات والمرافق المختلفة، ولكن المردود في خدمته ضعيف جداً، بحيث تكون المماثلة في إنجاز المعاملات، والتقصير في أدائها تلوكم هي الخصائص العامة في هذه الإدارات والمرافق، ويظهر هذا الأمر بوضوح في مجال الإنجاز المادي في الإنتاج الزراعي والصناعي، وإنشاء المباني والتجهيزات المختلفة، ففي هذا المجال يلحظ ضعف الإنتاج جلياً، لذلك تتدن معدلات الإنتاج في البلاد الإسلامية بدرجات كثيرة عنها في البلاد الغربية عامة، ومن أبلغ الدلالات على ذلك ما ينشر بين الحين والآخر عن حجم مستورادات العالم الإسلامي من الغذاء الذي يبلغ عشرات المليارات من الدولارات، مع ما يتوقر عليه من إمكانيات إنتاجية ضخمة طبيعية وبشرية.¹²¹

2-ب- كلاله النفس:

الكلاله في معناها: تجمع بين الوهن في الإرادة، وبين معنى الاتكال على الغير في تحقيق الشؤون المتعلقة بخاصة النفس، وهو عند النجار خلل في الإرادة يتجاوز مجرد الفتور الذي سبق بيانه،¹²² تطلق الكلاله عند جودت سعيد على العجز الذي يصاب به الإنسان، هذا المعنى مشتق من القرآن في مثل الرجلين الذي ضربه الله يقول جل جلاله: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ

¹²⁰ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص ص 74-75.

¹²¹ المصدر نفسه، ص ص 75-76.

¹²² المصدر نفسه، ص 76.

كَلَّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيَّنَمَا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿النحل: 76﴾، وعليه تكون الفاعلية هي الصفة التي تمكن الإنسان من أداء واجبه ليصل إلى الهدف الذي يرمي إليه، ويطلق عليها الباحثون المختصون مصطلحات أخرى مثل: الفعالية، والنمو، والمقدرة التأثيرية، بينما يطلقون على العجز الذي يصاب به الإنسان مصطلح: اللافاعلية، والسلبية، والتخلف، فكلمة الكَلُّ هي الكلمة القرآنية المقابلة لمصطلح اللافاعلية والسلبية، كما تدل على أن الكَلُّ هو عبء على من يتولاه سواء كان فرداً أو مجتمعاً، وأن كلمة العدل في القرآن تقابل الفعالية بشكل أدق.¹²³

وقد استعار النجار معنى الكَلالة ليعبر عن وضع نفسي تعيشه راهناً قطاعات عريضة من الأمة الإسلامية، وهو وضع تكل فيه النفوس عن أن تنبعث في العمل المتوجّب عليها، فتسلم فيه الأمر إلى غيرها، وتُحيله عليه، فالكَلالة إذن ضرب من استقالة الفرد من ميدان العمل، وانسحابه من مجال الفعل أتكالاً على الآخرين، وتسليماً لهم كي يقوموا بما من واجبه أن يقوم هو به، وهو خلل راجع إلى إرادة النفس، إذ هو في حقيقته عجز في الإرادة عن أن تتحمّل مسؤولياتها، وتمضي إلى الفعل المطلوب بشجاعة، ومنه يكون الانسحاب والاتكال على الآخرين.

يزخر واقع المسلمين اليوم بمظاهر متعدّدة من الكَلالة والأتكالية تتخذ أحياناً أشكالاً فردية، وأحياناً أخرى تكون جماعية. ولعلّ التربية الأسرية في العديد من الأوساط الإسلامية أقرب مظهر من تلك المظاهر، حيث يُربى الأولاد في نطاق الأسر الموسّعة، بأن تقوم الأسرة بشؤونهم إلى مرحلة متأخرة من أعمارهم قد تتجاوز أحياناً سن الزواج، فإذا هم يتشربون الأتكالية فتصبح لهم خلقاً في مستقبل حياتهم، يترتب عنها انسحابهم من تحمّل المسؤولية في المجتمع كما سُحبوا في تربيتهم من تحمّل المسؤولية في أسرهم.¹²⁴ وذلك بخلاف ما نجده في الأسرة النووية حيث يذكر عبد الوهاب المسيري أنه: "في إطار الأسرة النووية يجابه الإنسان أعباءه اليومية كلها بمفرده، دون توجيه أو مساعدة".¹²⁵

كذلك يُساهم المنهاج التربوي في البلاد الإسلامية بقسط وافر في هذه التربية الأتكالية التي يتلقاها النشء الإسلامي، لأن هذا المنهج تغلب عليه طريقة التلقين، حيث أكّدت الدراسات المتخصصة في مجال التربية والتدريس أنه في هذه الطريقة يكون موقف المتعلّم موقف سلبي في عملية التعلّم، وتنمي هذه الطريقة عند المتعلّم صفة الأتكال والاعتماد على المعلّم. كما أن هذه الطريقة تغفل ميول المتعلمين ورغباتهم والفروق الفردية بينهم إذ يعتبر المتعلمين سواسية في عقولهم. وهي طريقة وثيقة الصلة بمفهوم ديكتاتوري

¹²³ سعيد، جودت. الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً 'سلسلة تغيير النفس والمجتمع'، بيروت- لبنان: دار الفكر المعاصر، ط1،

1993م، صص 13-14.

¹²⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص77.

¹²⁵ المسيري، عبد الوهاب. الفردوس الأرضي، مرجع سابق، صص 129-130.

عن السلطة إذ أن المعلم في هذه الطريقة هو وحده المالك للمعرفة والمتعلم فيها مسلوب الإرادة عليه أن يسمع ويلتزم الطاعة.¹²⁶

كما يؤكد النجار بأنها طريقة يقوم فيها المتعلمون بدور المتلقي من المعلمين، دون أن يُدفع بهم إلى التعلّم الذاتي الذي يُربي فيهم القوّة على اتخاذ المواقف، والجرأة على تحمّل المسؤولية، وإثبات الذات في ميادين الفعل، فالمنهج التلقيني السائد في جميع مراحل التعليم بما فيها التعليم الجامعي، هو الذي يربي المتعلّم على الانسحاب من مسؤولية التعلّم ويتكل فيها دوماً على المعلم، ويسري فيه من ذلك خُلق من الكَلل يثقل به عن أن يقوم بمهامّ نفسه، بله المهامّ المشتركة بينه وبين غيره، ويدفعه لأن يكون عيلة على الآخرين.¹²⁷

كما تتجلّى مظاهر الكلال في الواقع الإسلامي في الفرق الصوفية الواسعة الانتشار في كثير من البلاد الإسلامية، وذلك فيما يُعرف بالطرق التي يتقدمها شيخ أكبر، وتحت إمرته شيوخ أصغر في دوائر وحلقات متسلسلة ينتظم الأتباع فيها بحيث ينضوي الجميع تحت إمرة الشيوخ، ويربّي هؤلاء الأتباع تربية تسلب فيها إرادتهم إلى حدّ كبير ليصبح الشيخ هو المتصرّف فيهم أمراً ونهياً، وليصبحوا هم عيالاً عليه فيما يرون وفيما يفعلون، لا تصدق لهم من ذواتهم عزائم إلا أن يعودوا إلى شيوخهم، فتصبح إذن جموعاً كَلّة لا تكون منها مبادرة، ولا تكون في أعمالهم فعالية تُذكر.

أما في الحياة السياسية فإن ظاهرة الكلال في العالم الإسلامي تبدو خاصة من خصائصها، حيث تنسحب الجموع العريضة من الناس من ساحة المشاركة في هذه الحياة لتُلقى بزمام نفسها إلى زعماء الأحزاب فيها، أو إلى القيمين على شؤون الحكم ليُدبّر هؤلاء كل شيء في الشؤون العامة للأمة دون أن يكون لهذه الجموع رأيٌ يُذكر في تلك الشؤون، لا من حيث التشريع، ولا من حيث التنفيذ، ولا من حيث المراجعة والتعديل، بل في الكثير من الأحيان تراها تُستخفُّ فتُطيع فيما يشبه أن تكون مسلوقة الإرادة، مستقيلة من المشاركة السياسية الحقيقية التي يكون لها فيها رأيٌ تتحمّل مسؤوليته وموقفٌ تُغيّر به مجرى السياسة العامّة نحو ما فيه المصلحة.¹²⁸

وفي الشأن الاجتماعي تتجلّى مظاهر الكلال النفسية المتفشية في المجتمعات الإسلامية في الاتكالية الجماعية على الدولة، حيث يُلقى المجتمع بمسؤولياته كاملةً على الدولة، ولا شك أن ما يُسمّى بالدولة الحديثة في العالم الإسلامي كان لها من شراهة التسلّط، ومن الرغبة في إحكام السيطرة على الشعوب ما توهمت به وأوهمت الناس أنها القادرة على القيام بكل شؤونهم، وأنها الكفيلة بالنيابة عن المجتمع في أداء كل واجباته، وهكذا سلبت من المجتمع صلاحياته ومهامه أحياناً بقوة القانون، وأحياناً بالإيهام والترغيب،

¹²⁶ شير، خليل إبراهيم وآخرون. أساسيات التدريس Teaching Essentiel، الأردن: دار المناهج للنشر والتوزيع، 2005م، ص162.

¹²⁷ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص77.

¹²⁸ المصدر نفسه، ص78.

فتكوّنت من ذلك في عديد من البلاد الإسلامية صفة التخلّي عن الدور الاجتماعي في الترقية المادية والاجتماعية، وإيكال الأمر كله في ذلك إلى الدولة، فإذا هي إرادة اجتماعية كليلة قاصرة عن أن تدفع إلى النمو والرفعي.¹²⁹

2-ج- تفكك الإرادة الجماعية:

ينطلق النجار من مسلمة مفادها: "إنّ أيّ مشروع في التنمية لا تتوفّر له حظوظ النجاح في الواقع مهما يكن صالحاً في ذاته إلاّ إذا تحمّلتها المجموعة تحملاً جماعياً تُعبأ فيه طاقاتها لإنجازه، أمّا إذا تقبّلته بفتور أو لا مبالاة فإنّ مصيره يكون الفشل لا محالة".¹³⁰

فالتحصّر عنده هو صناعة الجماعات وليس صناعة الأفراد. وحينما تتفكك الإرادة الجماعية لسبب أو لآخر لتصبح متّجهة نحو الفردية فإن ذلك يعتبر خللاً في الإرادة فيمثل عائقاً من عوائق الإنجاز الحضاري. تنتشر في الواقع الإسلامي الراهن ظاهرة التفكك في الإرادة الجماعية، حيث تنفّس المنازع الفردية في تدبير الشؤون، ولا تظفر المشاركة الجماعية في ذلك التدبير بأهمية تذكر، فإذا بالحسّ الجماعي الذي يدفع بإرادة الفرد كي تتّجه نحو إرادة الآخرين للفعل المشترك يضعف في النفوس إلى حدّ كبير، ويؤول الأمر إلى أن تأخذ إرادة الفرد بالاتجاه في خطّ منفرد لتحقيق منافع ذاتية في غير اعتبار للمنافع الجماعية.¹³¹

تتجلّى بوضوح مظاهر التفكك في الإرادة الجماعية في بروز النزعة الفردية للتدبير التي كرّستها العلمانية المسيطرة على العالم الإسلامي، فقد وقع في نفوس كثيرة على مستوى النظر والعمل معاً اعتقاد بأن التدبير هو شأن شخصي وليس له بعد جماعي، ولذلك فإن الإرادة التي تكوّنوها وتقويها النزعة الدينية تتخذ منحى شخصياً خاصاً تبحث به عن الخلاص الفردي دون أن يكون لها علاقة بالشأن الجماعي لأنه ليس من مشمولات الدين. وهكذا غاب تحت هذا التوجّه المعنى الجماعي للتدبير.

كما نجد هذا التدابر لإرادات الأفراد في منازع صوفية منحدرة من الماضي، ولكنها فاعلة بعض الفعل في الحاضر أيضاً، فهي تدعو إلى أن يتّجه الفرد بإرادته اتجاهها خاصاً به، قد يبلغ مبلغ العزلة عن المجتمع جملة ليبحث في عزلته تلك عن خلاصه الفردي دون أن يكون له شأن بالخلاص الجماعي الذي يأتي بالخير في الدنيا والخلاص في الآخرة.¹³²

لقد ساهم كل من التوجهين العلماني والصوفي في تكوين النزعة الفردية في المجتمع الإسلامي وفي توجيه الإرادة المتأتية بالتدبير توجيهاً شخصياً تنفك به عن المعقد المشترك للإرادة الجماعية، فإذا هو عامل

¹²⁹ المصدر السابق، ص 79-80.

¹³⁰ النجار، عبد المجيد عمر. المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص 84.

¹³¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 80-81.

¹³² المصدر نفسه، ص 81.

تفكك في الإرادة الجماعية يقعد بها عن الفعالية والإنجاز. ولا يقتصر التفكك في الإرادة الجماعية على البعد الديني فقط بل يتعداه إلى أبعاد الحياة الاجتماعية المشتركة في سائر المجالات، فالناس في الكثير من المجتمعات الإسلامية ينصرفون عن أن يلتقوا في هياثم الاجتماعية المختلفة ليحلوا مشاكلهم بصفة جماعية تلتقي فيها إرادة الحلّ تدبيراً وتنجزاً، ليبحت كل فرد عن حلّ خاصّ به، يوجّه إليه إرادته لينقذ به نفسه في معزل عن الآخرين. ومن الأمثلة على ذلك مشاكل الفرد والغلاء وأزمات السكن والمرافق العامّة كيف أنهم لا يلتقون على صعيد واحد ليفكروا في حلول لتلك المشاكل والأزمات الاجتماعية الطاحنة، وإنما يلجأ كل منهم إلى حلّ مشكلة نفسه بطريقته الخاصة، وهكذا تبقى المشكلة العامة غائبة عن الاهتمام الجماعي المشترك، لا تحظى بتجمّع الإرادة الفردية لحلّها، فتبقى المشكلة إذاً مستفحلة مستشرية.

وقد وصف أبو سليمان وضع الأمة في ظل غياب وتدهور البعد الجمعي بأنه لم يعد لأفراد الناس إيمان ولا ثقة بالمجتمع ونظامه، وأصبح كل فرد هو ضمان نفسه وأبنائه، لا يهتم إلا بنفسه وبهم، ولا يُعوّل على المجتمع ولا يُعوّل عليه المجتمع، ولم يعد بينه وبين المجتمع على الحقيقة علاقة تضامن تقي الفرد والمجتمع من الغوائل وتذود عنه الارزاء، فلا غرابة إن رأينا جُلّ أبناء شعوبنا اليوم يتهربون - عن عمد وقصد - من أداء كل حقّ عامّ، ويخلون عن -سعة- عن كل حاجة عامّة، وتهدم أمامهم المؤسسات وتُضَيّع الحاجات والمهمّات، وهم يقفون موقف المتفرّج الذي لا يعنيه من الأمر شيء، وكم تؤلم المقارنة بينهم وبين أبناء الشعوب التي تُعنى بتربية الحسّ الجمعي ويُقوّى فيهم حسّ البذل والعطاء.¹³³

بالمقابل حينما تنفشى في المجتمع الغربي مشكلة ما فإنها تصبح همّاً جماعياً للناس، تلتقي حولها المؤسسات والهيئات والأفراد للتداول والبحث عن العلاج، وقد يؤول الأمر فيها بالتقاء الإرادات حولها إلى أزمة سياسية تسقط من أجلها حكومات وأنظمة لتأتي الإرادة الجماعية بأخرى بديلة عنها تكون أقدر على حلّها. وعلى الرغم من الشره الاجتماعي لتحقيق المصالح الفردية في هذا المجتمع إلا أن الشؤون العامّة التي تتعلق بالهيئة الاجتماعية وخاصة في ثوابتها الأساسية الكبرى تحظى دوماً بالاهتمام الجماعي وتلتف حولها الإرادة الجماعية.¹³⁴

كذلك من مظاهر التفكك في الإرادة الجماعية في البلاد الإسلامية، نظام المجموعات والفرق التي تقوم بالعمل المشترك سواء في مجال البحث والتفكير، أو في مجال الفعل والإنجاز هو نظام يكاد يكون مفقوداً في البيئة الإسلامية، وإذا وُجد شيء منه فإن ثمرته تكون ضعيفة تكاد لا تغني شيئاً. وحينما يُعهد بعمل ما إلى لجنة مشتركة، فإن مآله في الغالب إلى الإهمال حتى ذهب مثلاً بين الناس أنك إذا أردت لقضية ما أن تقبر فاعهد بها إلى لجنة جماعية. بالإضافة إلى أن القطاع العام الذي يقوم على العمل المشترك بين

¹³³ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص 149.

¹³⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 82-83.

الجموع من الناس تنخفض معدلات الإنتاج فيه بمقادير كبيرة، لدرجة أن هذا القطاع يعاني من الفشل والخسارة في جلّ البلاد الإسلامية.¹³⁵

فالأمة الإسلامية تعاني من خلل إرادي يبيّن أفعدها عن الإنجاز الحضاري، فأصابته عطالة شاملة، تجلت مظاهرها في: فتور في الإرادة أحالها إما إلى الجمود أو التقليد أو الحلول السهلة، مع كلاله في النفس دفعت بها إلى الاتكال على الغير، ويتعمّق الوضع بتفكك في الإرادة في هيئتها الجماعية، فكل فرد يسعى لتحصيل منفعه ومتطلباته، دون مراعاة للآخر أو لاحتياجاته.

ثانياً: أسباب الخلل الإرادي:

ترجع أسباب الخلل الإرادي الذي أصاب الأمة اليوم، إلى أسباب متعدّدة، بعضها مترسّب من الماضي، وبعضها ناشئ من تفاعلات الحاضر، وبعضها يعتبر من إفراز الذات، بينما بعضها الآخر نتاج لتأثيرات خارجية، كما أن هذه الأسباب تعود في جملتها إلى معنى نفسي - حسب النجار - مهما كانت صلتها بمعانٍ أخرى، وتنتهي في آخر الأمر إلى تأثيرٍ كفي على النفس في وجودها الفردي أو في هيئتها الجماعية. وقد أرجع النجار الأسباب المؤدية للخلل الإرادي إلى أربعة أسباب وهي:

1- خلل الرؤية:

يقصد النجار بخلل الرؤية في هذا السياق: "ما طرأ على أسس العقيدة الإسلامية في الأذهان من خلل بالنسبة لما هي عليه في حقيقتها، وكما كانت عليه زمن الإندفاع الإسلامية للتحضّر".¹³⁶ وهذا يعني أن قوّة الإرادة الدافعة إلى الإنجاز الحضاري تتأثر بمدى انفعالها بقوّة الرؤية، وبالتالي فإن أي خلل يصيب قوّة تلك الإرادة، سينعكس على كيفية تحقيقها في الواقع.

وقد شخص النجار الخلل الذي أصاب الرؤية من خلال مقارنة وُقِع وأثر الرؤية في نفوس المسلمين. ففي عهد الشهود كانت فكرة الشهادة على الناس على سبيل المثال تملك عليهم أنفسهم بما يؤمنون به من جازم الإيمان، ويحملونه همّاً ملازماً لهم من أن عليهم دوراً إنقاذياً للبشرية من الضلال والظلم والطغيان بنشر حقيقة التوحيد وجعلها ديناً للناس، وبهذه العقيدة بما بلغت من قوّة الوقع في نفوسهم توكّد فيهم من قوّة الإرادة الجماعية ما انطلقوا به في حركة التعمير الشامل معنوياً ومادياً ليخرجوا البشرية من الظلمات إلى النور.

أما في واقع المسلمين الراهن فما بقي من هذه الفكرة في النفوس، سوى أشباح ذكريات لا تبلغ مبلغ الوعي بها، فالمسلمين في واقعهم يعيشون على الإيمان بالعقيدة، ولكن هذه العقيدة أصابها من الغبش في التصوّر ما خفّ به وزنها في النفوس، فلم يعد يقوى على أن يكيّفها بحيث يصبح الإيمان بالعقيدة نافذاً من

¹³⁵ المصدر السابق، ص 83.

¹³⁶ المصدر نفسه، ص 84.

التصوّر إلى الجوارح ومحركاً بما ينبعث من النفس من عزم يدفع تلك الجوارح كي تنطلق لتنجز مقتضيات العقيدة النظرية أعمالاً في الواقع: تعميراً في الأرض، وترقية للفرد والمجتمع في سلّم الفضيلة والعلم.¹³⁷

-2- انفصام الذات:

يذهب النجار إلى أنه حينما يكون الفرد أو المجتمع على حدٍ سواء يُطابق إيمانه التصوّر ما تجري عليه الحياة في الواقع، فإن لذلك انعكاس إيجابي على النفس إذ يكون به الانسجام والتوازن اللذين يكسبها قوة تنشط بها على الاندفاع في تحقيق ما هو في الأذهان ليصير جارياً في الواقع المعاش. والعكس صحيح فحينما ينفصل الإيمان التصوّر عن الواقع المعاش، فإن النفس الفردية والجماعية يصيبها خلل واضطراب تنتكس به عن أن تندفع في طريق الوصل بين التصوّر والسلوك، فيصيبها من مضاعفات اليأس، ما يثبط همّتها عن أن تندفع في طريق العمل، فإذا الحياة تجري عقيدة في واد، وواقعاً في وادٍ آخر، وإذ نفوس الأفراد والجماعات تعيش انفصاماً بين التصوّر والسلوك يضعف إرادتها الإنجازية بأقدار كبيرة من الوهن.¹³⁸ وهنا يذكر مالك بن نبي: "إنها اللحظة المؤلمة حيث المسلم منشطر إلى شخصين: المسلم الذي يتمم واجباته الدينية ويصلي في المسجد، ثم المسلم العملي الذي يخرج من المسجد ليغرق في عالمٍ آخر".¹³⁹

وعليه يربط النجار بين قوّة الذات ووحدها النفسية وبين انفعالها وإيمانها بالرؤية (المبدأ العقدي) وانفعال الواقع بها فيقول: "القوّة الذاتية نفسياً هي الشرط الأساسي لكل إنجاز حضاري، ومنبع هذه القوّة هو الإيمان بالذات فيما تنطوي عليه من رؤية للحياة وتفسير للوجود، أي فيما تقوم عليه من اعتقاد، وكذلك فيما تنتمي إليه من تاريخ وحضارة، فمن كان يعتزّ بهذه العناصر تجده قويّ النفس متماسك الشخصية، وهو ما يكسبه خصائص الإقدام والمبادرة وكفاءة الأداء، ومن كان ينتابه الشكّ فيما يحمل من تصوّر عقدي،... تجده مهزوز النفس مهزوماً لا يقدر على شيء".¹⁴⁰

تنطبق على الواقع الإسلامي الراهن حالة انفصام الذات بين حياة تصوّرية وحياة سلوكية تُناقضها، وهو بالتالي يحصد نتائج هذه الحالة ومضاعفاتها. في ظل هذا الواقع يعيش الفرد كما تعيش الهيئة الاجتماعية ازدواجية بين التصوّر والسلوك، وهي ازدواجية يتناقض فيها الإيمان التصوّر بالعقيدة الإسلامية مع الممارسة السلوكية في واقع الحياة تناقضاً ينشأ شطراً منه من إخلال ذاتي بالمقتضيات التطبيقية من قبل المجتمع الإسلامي عموماً، وينشأ شطراً آخر منه من تكريس مفروض عليه من العلمانية التي تُبعد المقتضيات التطبيقية للعقيدة عن أن يكون لها تطبيق في الواقع.¹⁴¹

¹³⁷ المصدر السابق، ص 85.

¹³⁸ المصدر نفسه، ص 86.

¹³⁹ بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 75.

¹⁴⁰ النجار، عبد المجيد عمر. المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص 78.

¹⁴¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 86.

فقد تفشى في المجتمع الإسلامي اليوم تحلل خلقي وسلوكي عامّ ينحرف به عن التعاليم الدينية، لكن هؤلاء المسلمين المخللين في التطبيق ليسوا بمنكرين لما هم مخلون به على صعيد الإيمان بل هم مؤمنون تصوراً بالتعاليم الدينية التي هم مخلون بها على صعيد السلوك، فتجري ألسنتهم وأقلامهم ومحافلهم ومؤلفاتهم بالاعتراف بتلك التعاليم وتمجيدها والبرهان على صلاحها، لكن إذا ما أقبلوا لممارسة الحياة جرت أعمالهم في كثير منها على نقيض ما كانوا يؤمنون به ويدعون إليه، ليس عن قسر وإكراه، ولكن عن تناقل وتقصير وإحلال، نلمس هذا في مجال العمل والتعمير، وفي المعاملة بين الناس، كما في الشعائر التعبديّة، بل لا يكاد يخلو منه مجال من مجالات الحياة.

وهناك مفارقة أخرى عمّقت في النفوس الانفصام بين الإيمان التصوّري وبين الواقع الجاري، فُرِضت على جموع المسلمين وكرست عليهم قصراً، وهي نتجت عن التصوّر العلماني الذي أصبح سائداً في نظام الحكم في أغلب بلاد المسلمين، أصبح المسلمون في عمومهم يعيشون الإسلام الشامل في تصورهم العقدي، ولكنهم لا يعيشون إلا قليلاً منه في حياتهم العامة التي تجري بحسب قوانين بعيدة عن قوانين الشريعة، بل مناقضة لها في كثير من الأحيان.¹⁴²

يحدث هذا الانفصام في النفس انهزاماً تنكفئ به النفس عن المبادرة الفاعلة، وتضعف به إرادتها الإنشائية إلى حدّ يُقعدها عن الإنجاز المثمر، إنها نفس مهتزة محتلة التوازن لما أصابها من الانفصام، فكيف لها أن تولد من قوة الإرادة ما يدفع إلى الفعل، ألا ترى من اهتزت شخصيته وفقد الثقة بنفسه نتيجة تناقضه وانفصال ما بين قوله وفعله تقلّ فعاليته، ويضعف إنجازها، ويكون في الغالب كلاً على غيره؟ تلك هي حال المسلمين اليوم أفراداً وهيئة اجتماعية لما أصابهم من انفصام في الذات".¹⁴³

3- عقدة النقص:

يرى النجار أن المسلمون اليوم يعيشون وضعاً من المغلوبيّة الحضارية إزاء الحضارة الغربية الضاربة، فهم من حيث الواقع عالة على هذه الحضارة في حياتهم كلّها من الغذاء إلى الكساء إلى التنقل، إلى سائر مرافق الحياة، من العلوم والتكنولوجيا، ومن حيث قوّة البطش العسكرية، والممارسة اليومية للحياة العملية في الارتفاق والتعلم، وكذلك الممارسة اليومية للحياة العامّة في العلاقة بين الدول والشعوب، تعمق في نفوس المسلمين باطراد الشعور بالمغلوبيّة الحضارية حتى صار وضعاً نفسياً مستقرّاً على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة الإسلامية.¹⁴⁴

ونظراً لأهمية وخطورة أثر الجانب النفسي على إرادة الإنجاز، ينبّه شكيب أرسلان إلى أن: "من أعظم أسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير فقدّمهم كل ثقة بأنفسهم وهو من أشدّ الأمراض

¹⁴² المصدر السابق، ص 87.

¹⁴³ المصدر نفسه، ص 88.

¹⁴⁴ المصدر نفسه، ص 89.

الاجتماعية وأخبت الآفات الروحية لا يتسلط هذا الداء على إنسان إلا أودى به ولا على أمة إلا ساقها إلى الفناء، وكيف يرجو الشفاء عليل يعتقد بحق أو يبطل أن علته قاتلة؟ وقد أجمع الأطباء في الأمراض البدنية أن القوة المعنوية هي رأس الأدوية وأن من أعظم عوامل الشفاء إرادة الشفاء فكيف يصلح المجتمع الإسلامي ومعظم أهله يعتقدون أنهم لا يصلحون لشيء ولا يمكن أن يصلح على أيديهم شيء وأنهم اجتهدوا أو قعدوا فهم لا يقدرّون على أن يضارِعوا الأوربيين في شيء.¹⁴⁵

لقد نتج عن عقدة النفس هذه أن تولد في نفوس الكثير من المسلمين انبهار وافتتان بالحضارة الغربية، ومن ثمة نشأ في النفوس شعور باستنقاص الذات، وإحساس بالدونية إزاء الآخر الغالب، واستفحلت إذن عقدة النقص ترهق المسلمين، ولا يجدون منها فكاً، فتكيفت حياتهم النفسية بما إلى حدّ كبير. وقد كان لهذه العقدة أثر سلبي على إرادة الفعل الفردية والجماعية، تمثلت في انقسام المسلمين إلى ثلاثة فرق:

أ- نزع فريق كبير من المسلمين إلى التقليد الأعمى للغرب وأهله، فيما يشبه من سُلبت إرادته فلا يملك من أمر نفسه شيئاً، والمقلد يحاكي ما يفعله الآخر دون وعي بل دون فهم لما يحاكي فيه كي يستقل بفعله بعد دور المحاكاة، فهو تقليد مهدر للإرادة.¹⁴⁶ فعلى حدّ تعبير بن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيّه وسائر أحواله.¹⁴⁷

ب- البعض ذهب لشراء مظاهر التحضّر، ظناً منه أن من يشتري هذه المظاهر يصبح قوياً كمن شرى منه، وهو فريق قصرت إرادته عن ركوب الصعاب بالتعلّم والصبر عليه، وسلّى نفسه بامتلاك الإنجاز عن طريق الشراء، وهو لا يمتلك إلا بالإرادة الفاعلة.¹⁴⁸ يقول أسعد السحمراني عن هذا المنزع: "ولكن تكون عملية التحضّر كمن يجرت البحر إذا فهم بعض الناس، أن الحضارة هي استيراد أشياء الأمم الأخرى، أو استعارة فكرها ومنتجاتها، إن في هذا الفهم للحضارة، بذرة موت الطموح الحضاري للشعوب".¹⁴⁹ وهذا ما حدا بمالك بن نبي إلى أن يعتبر المقياس في عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها. كما أن مشكلة الحضارة لا تحل في نهاية الأمر باستيراد منتجات متوفرة لدى مجتمعات أخرى.¹⁵⁰

ج- فريق ثالث: أصابه يأس مباشر، من أن يكون في الإمكان اللحاق بركب الحضارة الغالبة، فلزموا ما هم عليه من وضع، خائرة قواهم عن الحركة، مستسلمين لما توهّموا أنه قدرهم المحتوم الذي ليس منه فكّك.

¹⁴⁵ أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ط1، 2006م، ص127.

¹⁴⁶ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص90.

¹⁴⁷ بن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص146.

¹⁴⁸ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص90.

¹⁴⁹ السحمراني، أسعد. مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، مرجع سابق، ص146-147.

¹⁵⁰ بن نبي، مالك. شروط النهضة، مرجع سابق، ص48.

مهما تعددت المظاهر التي أفرزتها عقدة النقص إلا أنها تلتقي في نتيجة: وهي إضعاف روح المبادرة في نفوس المسلمين، فلا يكون لها نزوع إلى العمل التغييري الجاد، بل تكون أقرب إلى الاستكانة والقيود.¹⁵¹

4- الاستبداد:

يعدُّ الاستبداد من أشدَّ العوامل تأثيراً في الخلل الإرادي للأمة الإسلامية في وضعها الراهن، وذلك لشمول ما تعاني منه هذه الأمة من استبداد عليها ومصادرة لحريتها. ويقصد النجار بالاستبداد هنا: "ما يخضع له عامة المسلمين في أفرادهم وفي هيئتهم الاجتماعية من تحكُّم في الفكر والسلوك يمنع الحقوق الطبيعية في إبداء الرأي وتبليغه، وفي المشاركة في تدبير الشؤون العامة وتنفيذها، كما يمنع الحقوق الأساسية للإنسان مثل حقِّ التعلُّم والعدل والكرامة والتنقل وسواها، ويكون هذا التحكُّم من قبل قلة من الأفراد أو الجماعات توجه ذلك المنع بحسب هواها ومصالحها الخاصة، ومناقضة للمصلحة العامة سواء عن بصيرة ووعي، أو عن غفلة ووهم".¹⁵²

ويعتقد النجار أن المعنى السابق للاستبداد هو المعنى الذي قصده الكواكي، موجهاً إياه توجيهاً سياسياً حيث يقول: "الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة"¹⁵³، وقد حلَّ بن خلدون هذا المعنى تحليلاً دقيقاً في معرض نظريته في خراب العمران معبراً عن الاستبداد بالظلم الذي يجمع سائر أنواع الاستبداد، فقد أورد قائلاً: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الظُّلْمَ إِذَا هُوَ أَخَذَ الْمَالَ أَوْ الْمَلِكِ مِنْ يَدِ مَالِكِهِ مِنْ غَيْرِ عَوْضٍ وَلَا سَبَبٍ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ، بَلِ الظُّلْمُ أَعْمٌ مِنْ ذَلِكَ. وَكُلٌّ مِنْ أَخَذَ مُلْكًا أَحَدٌ أَوْ غَصَبَهُ فِي عَمَلِهِ، أَوْ طَالَبَهُ بِغَيْرِ حَقٍّ، أَوْ فَرَضَ عَلَيْهِ حَقًّا لَمْ يَفْرِضْهُ الشَّرْعُ فَقَدْ ظَلَمَهُ".¹⁵⁴

ثم يبيِّن أثر هذا الظلم فيقول في 'فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران': "إِعلم أنَّ العُدوانَ على النَّاسِ في أُمُورِهِمْ ذَاهِبٌ بِأَمَالِهِمْ فِي تَحْصِيلِهَا وَآكْتِسَابِهَا لِمَا يَرُونَهُ حِينَئِذٍ مِنْ أَنَّ غَايَتَهَا وَمَصِيرَهَا انْتِهَابُهَا مِنْ أَيْدِيهِمْ. وَإِذَا ذَهَبَتْ آمَالُهُمْ فِي آكْتِسَابِهَا وَتَحْصِيلِهَا انْقَبَضَتْ أَيْدِيهِمْ عَنِ السَّعْيِ فِي ذَلِكَ. وَعَلَى قَدْرِ الِاعْتِدَاءِ وَنِسْبَتِهِ يَكُونُ انْقِبَاضُ الرَّعَايَا عَنِ السَّعْيِ فِي الْآكْتِسَابِ. فَإِذَا الِاعْتِدَاءُ كَثُرَ عَامًّا فِي جَمِيعِ أَبْوَابِ الْمَعَاشِ كَانَ الْقَعُودُ عَنِ الْكَسْبِ كَذَلِكَ لِدَهَابِهِ بِالْأَمَالِ جُمْلَةً بِدُخُولِهِ مِنْ جَمِيعِ أَبْوَابِهَا".¹⁵⁵

حين فحص النجار الأوضاع الراهنة للأمة الإسلامية من حيث واقع الاستبداد فيها، وجد أن الحياة الأسرية يغلب عليها حال الاستبداد عند شقِّ كبير من الناس يُمارَس من الآباء على الأبناء، فتتجمع فيهم

¹⁵¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 90.

¹⁵² النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 91-92.

¹⁵³ الكواكي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة للكواكي، دراسة وتحقيق: محمد جمال طحان، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3،

2007م، ص 9.

¹⁵⁴ بن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 270.

¹⁵⁵ المرجع نفسه، ص 296.

ملكات المبادرة، ويُحملون على ما لا يريدون، ويوجهون في أحيان كثيرة إلى غير ما يُسروا له، كما يُمارس من الأزواج على الزوجات، فتهدر حقوقهن، ويعيش الأطفال ذلك الوضع ويتشربون فحيحه فيختزن في نفوسهم الباطنة ليعمل في توجيه سلوكهم عند انسلاخهم في دورة الحياة الاجتماعية، كما تقوم التربية العامة على نسق استبدادي، الأسلوب السائد في مدارس التعليم على مستوياتها المختلفة هو أسلوب التلقين يقوم فيه المتعلم بدور المتلقي الصامت لا تكون له فرصة تذكّر في الحوار والمناقشة وإبداء الرأي، وهذا الأسلوب التلقيني تُقمع ملكات النقد والتمييز والمقارنة التي يكون بها الاختيار الحرّ إذ يساقون للرأي الواحد.¹⁵⁶ لذلك يعتقد الكواكي أن عملية التربية: "ليست تلقيناً وتحفيظاً بحيث تغدو في النفوس مقبرة للكتب بأسلوب الترغيب والترهيب وإنما هي عملية تقوم على الحوار والإقناع وتتأثر بالحيط".¹⁵⁷

بالإضافة إلى ذلك يقوم في المجال الفكري العامّ في العالم الإسلامي وضع من الاستبداد الفكري أيضاً، حيث تتركز أنماط من التفكير معيّنة تتخذ لها حدوداً قطعية وقوالب صلبة تدرج فيها آراءها ومقولاتها، ثم تعامل بالرفض كل ما سواها من الآراء والمقولات، وتتصدى لكل محاولات الاجتهاد والتجديد. فإذا بالفرد المسلم ينشأ في هذا المناخ الفكري المشكّل بصلابة وقطعية وهو تحت ضغوط هذه الأنماط لا يستطيع منها فكاً، فإذا بدأ منه نزوع إلى الاستقلالية الفكرية ولو بصفة جزئية اشتدت عليه تلك الضغوط تروم كبت استقلاليته وإلزامه بالخطية الفكرية المرسومة من قبل هذا النمط أو ذاك في مناخ استبدادي بين.¹⁵⁸

يعتقد النجار أن ما يجمع مظاهر الاستبداد كلها في العالم الإسلامي ويشرف عليها ويوجهها هو الاستبداد السياسي الذي ينشر ألوته اليوم ومنذ زمن على كافة البلاد الإسلامية، فالمسلم اليوم في أكثر البلاد لا يختار رؤساءه عن مشورة، بل يفرض عليه هؤلاء فرضاً، إما بقوة السلاح أو بأساليب الخداع والتزوير أو بالإرث التاريخي، ثم هو لا يُستشار في الشؤون العامة التي تتعلّق بحياته الاجتماعية، بل تُفرض عليه الآراء والمناهج والمشاريع من حيث لا يعلم من أمرها شيئاً، وإنما يطلب منه الانخراط فيها بعدما تُقرّر. وتُساس الأمة في غالبها اليوم في نطاق هذه المناهج والمشاريع المفروضة بما هو مناقض لبنائها الثقافي، غريب عن هويتها الدينية والتاريخية والحضارية، ولما كانت الدولة في العصر الحديث تهيمن سياسياً على كل أوجه الحياة العامة غير تاركة للمجتمع من مهمة في ذلك فإن الاستبداد السياسي عمّ بذلك كل تلك الأوجه من الحياة العامة اقتصاداً وتربيةً وأسلوباً وحكم وثقافة، فالمسلم إذن يتنفس الاستبداد أينما اتّجه.¹⁵⁹

¹⁵⁶ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 94.

¹⁵⁷ الكواكي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة للكواكي، مرجع سابق، ص 88.

¹⁵⁸ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 95-96.

¹⁵⁹ المصدر نفسه، ص 97.

أرجع النجار العوائق التي دفعت بالأمة الإسلامية إلى وضع الغياب الحضاري إلى ما أسماه بمثلث العوائق: عائق على مستوى الرؤية، وعائق على مستوى المنهج، وعائق يصيب الإرادة، هذا الوضع يستدعي البحث عن آليات لاستعادة الأمة المسلمة لشهدها الحضاري.

نتائج الفصل:

انطلاقاً من التحليل السابق، يمكن الخلوص إلى النتائج التالية:

- انصبَّ محور البحث في هذا الفصل حول الكشف عن أسباب وعوامل التخلف التي أعاقَت الأمة الإسلامية عن الانطلاق الحضاري، هذا وتجدر الإشارة أن البحث في أسباب الغياب الحضاري عند النجار وعند الكثير من الباحثين بالشأن الحضاري في العالم الإسلامي، يمثل أول مدخل من مداخل النهوض الحضاري للأمة المسلمة، وهو يعدُّ أحد حلقات الوعي الحضاري، التي تدعم وتسير سبل البناء الحضاري. كما أن تجاوز البحث في العوائق بحثاً عن عوامل البناء حاله كمرضى يطلب الدواء للعلاج وهو يجهل داءه.
- تميزت المعالجة التي قدّمها النجار لتشخيص أزمة الأمة الإسلامية، بعمق النظر وشمولية المقاربة الفكرية: رؤية ومنهجاً، ويمكن تلمّس ذلك في البناء المنهجي والترابط المنطقي: فكان النجار يرصد السبب، ويضبط مفهومه ويذكر ضده ليتضح معناه جيداً، ثم يقف عند مدى تحققه تاريخياً في تجربة الشهود الإسلامي، وبعدها يرصد تطبيقاته راهناً في واقع الأمة الإسلامية كما تتمثله الأذهان نظرياً، وتشخيص ملامحه وتطبيقاته واقعياً باستقراء آثاره عملياً وانعكاس كل ذلك على مطلب النهوض الحضاري المنشود.
- أرجع النجار مظاهر الخلل في الواقع الراهن للمسلمين إلى ما أسماه بمثلث العوائق: ويتمثل في: خلل الرؤية، وخلل المنهج، وخلل الإرادة.
- تتمثل مظاهر الخلل على مستوى الرؤية في الخلال مركزية التوحيد، وفي القصور عن رؤية غاية الحياة، وفي ضعف الصلة بالكون، هذه المظاهر موصولة بالأسباب التالية: ضعف الصلة بمصدر الوحي، وفي تقليد الموروث والتأثر بالوفاة. كما تتجلى مظاهر هذا الخلل تحديداً في ضعف التصوّر لحقيقة التوحيد، وقصور الرؤية لغاية الحياة، والغفلة عن حقيقة الشهادة على الناس، وكذلك اضطراب أصاب حقيقة الصلة بالكون.
- بينما يتمثل الخلل المنهجي في الواقع الراهن للمسلمين على صعيد الفكر والسلوك في: اختلال صفة الواقعية، واختلال مبدأ السببية، واختلال الشمولية، وقد كان لهذه الاختلالات انعكاسات سلبية سواء في تقدير أزمات الواقع أو في إيجاد حلول له.
- بينما يتمثل العائق الأخير في خلل الإرادة، كون الإرادة هي الحبل الواصل بين الفكرة وبين الإنجاز، تتراوح مظاهر الخلل في الإرادة بين فتور ووهن في إرادة الفعل عند الفرد المسلم، وكلاله واتكالية تُلقى بها الأعباء والمسؤوليات على الآخرين تناقلاً عن القيام بالواجب وتنصلاً منه، ومن تفكك في الإرادة الجماعية باتجاه الإرادة الفردية في غير وجهة مشتركة.

إذا كان الوقوف عند أسباب وعوامل وضع الغياب الحضاري الذي تشهده الأمة الإسلامية اليوم عند النجار، يأتي في مقدمة الآليات التي من شأنها أن تساهم في تحريك الأمة نحو الاستئناف الحضاري، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: فيم تتمثل بقية عناصر البناء الحضاري عند النجار؟ وهو ما سيجيب عنه الفصل التالي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع:

آليات استئناف بناء التحضّر الإسلامي عند النجار في ظل

الواقع الراهن للمسلمين

تمهيد

المبحث الأول: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى الرؤية: رشاد الاعتقاد

المبحث الثاني: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى المنهج: سداد الفكر

المبحث الثالث: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى الجماعة: استشارة الإرادة والنفير الحضاري

المبحث الرابع: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى السلطة الإنجازية: سلطان الإنجاز

نتائج الفصل

تمهيد:

لعلّ من أبرز الرهانات والتحدّيات المطروحة على طاولة النقاش، في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، رهان استئناف البناء الحضاري في العالم الإسلامي، لأن إعادة بناء حضارة من جديد ليس بالأمر الهين، كما أن توفّر عناصر الحضارة، لا يكفي لإحداث النهضة وإقامة الحضارة، وبخاصة في العالم الإسلامي، لأن معادلة التخلّف الحضاري للعالم الإسلامي - كما سبقت الإشارة إليه في الفصل الثالث - تتجاوزها عدة أطراف: فوضع الغياب الحضاري الذي يشهد به الواقع الراهن للأمة المسلمة، يرصد جملة من الاختلالات والانحرافات التي أصابت حقيقة الرؤية التي على ضوئها تتحدّد حقيقة الوجود، وغاية الحياة، والتي تؤطر علاقتهم بالكون تعميراً واستثماراً، وامتدت مساحة الخلل لتشمل أبرز المعالم والنواظم التي تحكم منهج التفكير الذي صبغ عقول أبنائها، ومن زاوية أخرى خلل واضطراب قاهر ألحق بالمسلمين هزيمة نفسية، نتج عنها تقاعس إرادي، الأمر الذي أدّى إلى عزوف أبنائها عن استثمار البيئة الكونية بالبناء والتعمير.

وبناء عليه، يتبلور الاستشكال التالي: إذا كانت هذه هي المؤشرات التي شخصها النجار، والتي تتبدى معالمها، وتمظهراتها في ثلاث مستويات أساسية وهي: مستوى الرؤية، ومستوى المنهج، ومستوى الإرادة، هي المكبلات التي تحكم وتُطبق قبضتها على أغلب -دوائر- أنحاء العالم الإسلامي اليوم، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: على ضوء تشخيص النجار لعوائق التحضّر التي ساهمت في استمرار حالة الغياب الحضاري في واقع الأمة الإسلامية فكيف السبيل إلى تجاوز هذه العوائق تأسيساً للفلسفة الحضارية الإسلامية في فرادتها وريادتها؟ وبصيغة أخرى، ما هي آليات ومبادئ استئناف بناء التحضّر الإسلامي لدى النجار؟

الفصل الرابع: آليات استئناف بناء التحضر الإسلامي عند النجار في ظل الواقع الراهن للمسلمين:

المبحث الأول: عوامل استئناف التحضر الإسلامي على مستوى الرؤية: رشاد الاعتقاد

أولاً: الاستئناف الحضاري ورشاد الاعتقاد في الأمة:

1- ترشيد الاعتقاد سياق المفهوم:

مما لا شك فيه أن الأمة الإسلامية في تحضرها تخضع لعوامل وقوانين، ويأتي على رأس هذه العوامل عامل الرؤية، والمتمثل في الفكرة القرآنية في شرحها لحقيقة الوجود، ولغاية الحياة، ولعلاقة الإنسان بالكون، وهو العامل المؤدّي إلى تحضر الأمة، ولما تراخى هذا العامل فيها آل الشهود إلى غياب، هذا ما يؤكده النجار بقولته: "إن الاستئناف الحضاري يكون موقوفاً على عودة هذا السبب إلى موضع الفعل الدافع إلى إنجاز التحضر، ويكون بالتالي المجال الصحيح لحركات النهضة الهادفة إلى تحريك الأمة نحو الاستئناف الحضاري إنما هو تفعيل الفكرة القرآنية في النفس الفردية للمسلمين، وفي النفس الجماعية لعموم الأمة".¹ إذ يؤكد النجار على أن العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة الوجود، والإنسان، والكون، هي الرؤية التي دفعت المسلمين إلى التحضر، وستبقى على مرّ الدهر عامل الدّفع إليه، ولئن كان عمل هذه الرؤية في الدفع الحضاري يتوقّف على كيفية تحمّلها من قبل المسلمين، فإن النهوض الحضاري يتوقّف بدرجة أساسية على الإصلاح من كيفية تحمّل الأمة لعقيدها حتى يرتقي ذلك التحمّل إلى الدرجة التي تصبح فيها العقيدة في موقع الدفع الحضاري، وهو ما اصطلاح عليه النجار بالرشد الاعتقادي. حيث يقول: "الإصلاح من كيفية تحمّل العقيدة هو ما نعنيه في هذا المقام بالرشد الاعتقادي، فالاعتقاد هو تحمّل العقيدة، والرشد هو الاهتمام إلى الحق والاستقامة عليه، فيكون المعنى: الاهتمام إلى الحق في تحمّل العقيدة والاستقامة عليه، وذلك هو العامل الأساسي من عوامل الاستئناف الحضاري للأمة".² فترشيد الاعتقاد عامل أساسي في الاستئناف الحضاري، ويقصد به الإصلاح من كيفية تحمّل العقيدة من قبل المسلمين.

ثانياً: درجات تحمّل العقيدة:

لكي يحصل رشاد الاعتقاد، فإنه يتوجّب تحمّل الاعتقاد على مستوى الدرجات التالية:

1- مفهوم ترشيد الفهم:

يقصد النجار بترشيد الفهم العقدي أن يحصل للمسلم تصوّر لمفهوم العقيدة مطابق قدر الطاقة الإنسانية لما هي عليه في حقيقتها التي جاءت عليها في الوحي، خالصة من أي زيادة أو نقصان أو تغيير أو

¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 10.

² المصدر نفسه، ص 101 - 102.

اضطراب. و يشمل هذا الترشيح ثلاثة عناصر: ترشيح مصادر الفهم، و ترشيح المدلول العام للعقيدة، و ترشيح المفردات العقدية.³

2- مقتضيات ترشيح الفهم: يقتضي ترشيح الفهم ما يلي:

2-أ- مصادر الفهم: الأوبة في فهم العقيدة إلى مصادرها:

إن نصوص القرآن والحديث هما المصدر الوحيد لمعاني العقيدة الإسلامية الذي يتجه إليه المسلمون لتحصيل مفاهيمها وضبط مدلولاتها. غير أن نصوص القرآن والحديث تختلف في إخبارها بحقائق العقيدة، فبعضها يخبر بطريق القطع في الدلالة وفي الثبوت، بينما بعضها الآخر يخبر بطريق الظن في أحدهما أو فيهما معاً، ولهذا لَمَّا نظر المسلمون في المصادر لتحصيل مفاهيم العقيدة منها، فإنهم اتفقوا في الفهم فيما يتعلق بالعقائد الأساسية التي وردت قطعية الدلالة والثبوت مثل وحدانية الله وثبوت النبوة والبعث، في حين اختلفت أفهامهم في تلك العقائد التي وردت ظنية في الدلالة أو في الثبوت، أو فيهما معاً.

وتجدر الإشارة هنا أن اختلاف المسلمين في الأفهام التي وقع فيها اختلاف، لم يبق عند حدّ ما تقتضيه الحجّة العلمية في دلالة النصّ على معناه، أو في ثبوت نسبه إلى مصدر الوحي، بل داخلته ملاسبات أخرى، بعضها يعود إلى تفاعلات المجتمع الإسلامي في تطوره السريع، وما نتج عن ذلك التطور من مشاكل سياسية واجتماعية واقتصادية، وبعضها الآخر يعود إلى الصراع العقدي والثقافي الذي نشأ عن تمدد الإسلام في أرض الأديان والمذاهب والفلسفات مشرقاً ومغرباً، ونتج عن هذه الخلافات في الفهم العقدي ما عُرف في التاريخ الإسلامي بالفرق الإسلامية.⁴

هذا الوضع الذي آل إليه الفهم العقدي أصبح فيه المسلمون كأنما يتخذون لفهم عقيدتهم مصدرين ملزمين: الوحي من جهة، وأفهام الفرق والعلماء وتفسيراتهم من جهة أخرى، وذلك بمقتضى التقليد والمنهجية الضيقة المتعصبة، ولا شك أن هذا المآل المتمثل في ازدواجية المصدر الذي تُؤخذ منه أفهام العقيدة قد ألحق ضرراً كبيراً بالأمة، وكان سبباً مُعطلاً لمسيرة التحضر، وعائقاً يعيق النهوض لاستئناف تلك المسيرة من جديد.

ولما كان الأمر كذلك فإن أول مظهر من مظاهر الترشيح في تحمّل الأمة لعقيدتها هو: "أن تؤوب في هذا التحمّل إلى المصدر النقي مصدراً وحيداً لفهم العقيدة، بحيث تطلب حقائق العقيدة، وتُضبط صورها بالرجوع إلى القرآن والحديث كمصدرٍ ملزم وحيد، وأما أفهام السابقين من الفرق والعلماء والباحثين فإنها تصبح وسيلة مساعدة على الفهم المباشر من القرآن والحديث، ويصبح الرجوع إليها مقتضى

³ النجار، عبد المجيد. دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، 1416 هـ—1995م، ص58.

⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 102-103.

من مقتضيات المنهج في البحث والنظر، وليس بحال مقتضى من مقتضيات التدبّر باعتبارها مصدراً للعقيدة، ... وتكون مبسّطة على بساط الامتحان والنقد، فيؤخذ منها ويردّ، ويتحرى منها ما هو أقرب إلى الحقّ بقطع النظر عن نسبته إلى الفرق والأشخاص".⁵ يتمّ ترشيد الفهم إذن باتخاذ نصوص القرآن والحديث مصدراً وحيداً لفهم العقيدة، دون تجاهل لأفهام السابقين، لكن تبقى هذه الأخيرة مجرد وسيلة منهجية مساعدة على الفهم، وهي قابلة للنقد، ويؤخذ منها فقط ما هو أقرب إلى الحقّ.

حينما يرشد الفهم العقدي بصدوره عن مورده الأصلي، وذلك بالارتباط المباشر بالقرآن والحديث، فإنّ كَيْفِيَّةَ جديدة للإيمان العقدي تحصل في الأذهان، ذلك لأنّ الاتصال المباشر بالوحي يجعل للمعتقدات من الوقوع في النفوس ما لا يكون لها لو أخذت بواسطة شروح إنسانية، إذ الوحي يُلقَى بمعانيه بقوة في نفوس قاصديه من المؤمنين، فتقع تلك المعاني موقعاً مكيناً من شأنه أن يحرك الإرادة الفاعلة فتنهض لإنجاز المقتضيات العملية التي تقتضيها العقيدة بمفهومها الشمولي، وذلك هو ما كان يتمّ على العهد الإسلامي.⁶

ويكون من آثار أوبة الأمة إلى نص القرآن والحديث كمصدر وحيد لفهم العقيدة ومنطقاً لتبيّن مدلولاتها أنه ستفتح لها أبواب الفهم الصحيح، وتخلص من منحرفات الصور ومبتدعاتها، والخلافات في تصوّرها ستؤول إلى الزوال إلى حدّ كبير، وستلتقي الأفهام على قدر مشترك من المعاني التي جاء الوحي يريدتها، وحينئذ فإنّ الأمة تتجاوز أوضاع الفرقة المستنزفة للطاقات، وتتوحد جهودها في محاولة النهضة، كما أن تصوّرها العقدي لحقيقة الوجود والإنسان والكون سيكون التصوّر الصحيح الدافع لتلك الجهود الموحّدة في طريق الفعل والإنجاز.⁷

2-ب- توسيع مدلول العقيدة:

يعتقد النجار أنه بعد ترشيد التحمّل العقدي فيما يتعلّق بالمصدر الذي يكون منه الفهم، فإنّ الضرورة تدعو إلى ترشيد هذا التحمّل فيما يتعلّق بمدلول العقيدة نفسه، لأنّ هذا المدلول أصابه هو أيضاً الاضطراب والتحريف، كما أصابه الانكماش والاختصار وانعكس ذلك سلباً على مسيرة الأمة نحو التحضّر.⁸

⁵ المصدر السابق، ص ص 105 - 106.

⁶ النجار، عبد المجيد عمر. الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامي، ضمن كتاب: الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد، وفقية الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني للمعلومات والدراسات، دولة قطر، ص ص 337-338. تمّ تصفح الموقع بتاريخ: 2016/04/15، على الساعة:

17:47 سا، <http://www.sheikhali-waqfia.org.qa>

⁷ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص ص 106-107.

⁸ المصدر نفسه، ص 108.

لذلك يكتسي الترشيح المتعلق بمدلول العقيدة أهمية بالغة بما أنها هي أساس الدين، وهي الموجّه الأكبر للحياة في مجملتها فردية وجماعية، فإنّ المدلول الذي ينطبع في أذهان الناس عنها فيما تشمله من المفردات، والذي يكون هو الموجّه لحركة التدين السلوكية بأكملها فيطبع تلك الحركة بطابعه، إذ هذا المدلول بما يشمله من مفردات سعة وضيقاً، وبما يحلّ به في النفوس من موقع سطحية وعمق هو الذي يكون المحدّد الأصلي للهوية الإسلامية، والمحرّك الأساسي لحركة الحياة، والطابع لها بطابعه المميز، وعليه فيحسب ما يكون تصوره في الأذهان سعة وضيقاً، ووضوحاً وغموضاً، يكون عمل العقيدة في النفوس تحقيقاً للهوية الإسلامية فيها، ودفعاً إلى الفعل من أجل التعمير، وذلك بمقتضى كون العقيدة الإسلامية هي المنشئ لكل ذلك والدافع إليه.

وإذا كان مدلول العقيدة الإسلامية قد ظلّ في أذهان المسلمين مشتركاً بين أجيال الأمة في ثبوت امتداده على مساحة تمثل الأسس الكبرى من المعاني العقدية مثل الوحدانية والنبوة والبعث وما تنطوي عليه من المعاني التفصيلية، فإنه في مساحة أخرى من المعاني ظلّ عرضةً للتمدد والتقلص عبر تاريخ المسلمين، إذ بعض المعاني تُعدّ من مدلولات العقيدة عند بعض الناس وفي بعض الأزمان، وتُعدّ خارجةً عنها وإن تكن مندرجةً ضمن التشريع العامّ عند بعض آخر وفي أزمنة أخرى.⁹

بعدما استقرأ النجار مدلول العقيدة، وجد أن المدلول السائد في أذهان المسلمين، مدلول جملي ويتمثّل في تلك الحقائق التي جاء بها الدين وطلّب من المسلم أن يتحمّلها بالتصديق القلبي حتى إذا ما خرج بعضٌ منها من نطاق التصديق انتفت بسبب ذلك صفة الإيمان، وانتفض الاعتقاد جملة.¹⁰ وهذا المدلول متأسس على حديث الرسول ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره».¹¹

لقد أصبح مفهوم العقيدة في أذهان المسلمين متمحضاً للإيمان بما هو غيبي ذو طبيعة تصوّرية نظرية، مستبعداً منه أو يكاد كل ما هو ذو طبيعة عملية من أوامر الله ونواهيه، إذ أن هذه أصبحت تدرج تحت مسمّى الشريعة وأُخرجت من مسمّى العقيدة، هذا المدلول أدّى إلى ارتخاء الإرادة في الإنجاز العملي لأوامر الدين ذات الصبغة العملية.¹²

⁹ النجار، عبد المجيد. مراجعات في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 13-14.

¹⁰ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 109.

¹¹ عمر بن الخطاب، السنن الكبرى للبيهقي، 10/203.

¹² النجار، عبد المجيد عمر. الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامي، ضمن كتاب: الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد، مصدر

سابق، ص 337.

وكان من نتائج الانحسار في مدلول العقيدة في الذهنية الإسلامية أن نزع هذا المدلول: "مترعاً تجريدياً ابتعد به عن وجوه الحياة العملية، حيث أصبحت الأذهان تنصرف في تحمّلها للعقيدة إلى عالم الغيب دون وصل له بعالم الشهادة من واقع الحياة الجارية، ... وكان لذلك انعكاسٌ سيء على الحياة العملية للمسلمين، إذ تقاعست هذه الحياة عن الاندفاع نحو التعمير في الأرض باستثمار الكون،... والسعي لتحقيق الخلافة، فهذه مسائل خارج دائرة الوعي عن أن تكون مسائل عقدية."¹³

مما سبق يتضح أن الضرورة تدعو كعامل من عوامل الدفع للفعل الحضاري أن يتم في الأمة ترشيد في تحمّلها لمدلول العقيدة بتوسيع هذا المدلول في الأذهان ليشمل دائرة أفسح من هذه المسائل التي يشملها الآن، ولتكون صورته في النفوس كحقيقته في واقع الأمر كما جاء في القرآن والحديث، وكصورته التي كان عليها في أذهان أوائل المسلمين، حينما كانوا يفهمون انطلاقهم في الآفاق لنشر الدعوة، وتحرير العباد من الطواغيت، والتعمير في الأرض على أنه جزء من مدلول العقيدة، فكان انطلاقهم فاعلاً، وإنجازهم الحضاري مشهوداً.¹⁴

ويقتضي توسيع هذا المفهوم، أن يندرج في أذهان المسلمين مُجدداً ضمن مفهوم العقيدة، تلك الأوامر والنواهي ذات الصبغة العملية التطبيقية لتنظيم في ذلك المفهوم جنباً إلى جنب مع تلك التي هي ذات صبغة نظرية، وإن يكن ذلك على نحوٍ من التراتيب بينها، فإذا وحدانية الله تعالى والبعث والحساب يجاورها على صعيد الاعتقاد التكافل الاجتماعي، والتعمير في الأرض ومن سعي فيها للعلم بقوانينها، ومشى في مناكبها للابتغاء من فضل الله فيها، ومن تكريم للإنسان بتحقيق حرّيته وحفظ حقوقه، وذلك على نحو ما نجد من بيان في القرآن الكريم تقترن فيه على نفس الصعيد الإيماني هذه التكاليف كلها، كما ورد ذلك في السور المكية المؤسسة للعقيدة الإسلامية.¹⁵

2-ج- ترشيد مفردات العقيدة وترتيبها:

كما أن ترشيد مدلول العقيدة في تصوّر المسلمين يستلزم نظراً جديداً في المفردات العقدية التي تندرج في ذلك المدلول. بمقتضى ما يُراد من ترشيد، وهذا النظر يقتضي إدخالاً جديداً للعديد من مفردات العقيدة في الوعي العقدي للأمة، بحيث تنزّل في الأذهان على أنها أسس في الدين، وإن الإخلال بها إنما هو إخلال بالدين. وفي نطاق هذا الترشيد فإن المفردات الأساسية للعقيدة، وهي تلك التي ضبطها حديث الإيمان ستبقى بصفة دائمة في كلّ الأحوال هي مركز الثقل للتصوّر العقدي للمسلمين، لكن هناك مفاهيم

¹³ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص ص 112-113.

¹⁴ المصدر نفسه، ص 113.

¹⁵ النجار، عبد المجيد عمر. الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامي، ضمن كتاب: الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد، مصدر سابق، ص 338.

عقدية يقتضي الترشيح إبرازها من جديد، وإدخالها في الوعي العقدي للأمة، إذ يتناول ترشيح المفردات قضايا متنوعة بعضها ذو بعد خلافي عام، وبعضها ذو بعد اجتماعي، وآخر ذو بعد كوني، ورابع ذو بعد تشريعي.¹⁶

فعلى سبيل المثال من القضايا ذات البعد الخلافي العام، حقيقة الإنسان في الأرض باعتبارها المهمة التي خلقت من أجلها الإنسان، بالإضافة إلى حقيقة الإنسان ابتداءً من خلقه الأول، وفي تركيبه من مادة وروح، وفي قيمته الذاتية ومنزلته في الكون، كما تشمل شهادة الأمة الإسلامية على الناس، بوصفها المهمة التي أناطها الله بعهدتها إزاء الأمم، تليغاً للدعوة إليها لإنقاذها من الضلال، فهذه القضايا هي من صلب العقيدة، فكيف لا تبرز هذه القضايا لتكون في وعي المسلم من ضمن المعتقدات التي يتحدّد بها الانتماء إلى الدين والخروج منه؟¹⁷

يذهب النجار إلى أن تلك المفردات، وإن لم تكن غائبة في أذهان المسلمين عن الوعي الديني العام، ولكنها كانت غائبة عن الوعي العقدي في تلك الأذهان وهو الذي به تحتلّ موقعاً دافعاً موجهاً للحياة كلّها، لذلك تغيب تلك المفردات في الخطاب العقدي، ومن جهود الدعاة، ومن كتب ومؤلفات العقيدة، وأيضاً من مناهج التربية والتعليم.

يضاف إلى انسحاب هذه المفردات من الوعي العقدي في الذهنية الإسلامية، ما تتعرض إليه من تحديات كبيرة من قبل الثقافة الغربية، بما يخشى أن يؤول الأمر فيه إلى انحراف عقدي أفدح على صعيد التصور الإيماني، وعلى صعيد الأثر العملي معاً. الأمر الذي يدعو إلى أن: "تدرج هذه المفردات ضمن جهود التوعية العقيدة لتصبح مجدداً واقعة في وعي الأمة موقع الاعتقاد الواعي المكيف للنفوس بديلاً من الموقع الهامشي الذي تنزل فيه الآن فلا يثمر في واقع الحياة العملية شيئاً يذكر."¹⁸

تُتبع مرحلة ترشيح المفردات وإدراجها في المنظومة العقديّة في الوعي الإسلامي، بالترتيب الذي تكون عليه المفردات العقديّة في الأذهان، بحسب الاعتبارات التي يقتضيها الترشيح لترشد الترتيب التي تفضي إليه، وقد حدّد النجار هذا الترتيب في قوله: "والحقيقة أن ترتّب المفردات العقديّة في منازل الوعي العقدي للمسلم نوعان: ترتّب بحسب ذات المفردات، وتتقدّم فيه الأصول على الفروع، والكليات على الجزئيات، وهو الذي ينبغي أن تستقر عقيدة المسلم عليه، ... وترتيب دعوي تقتضيه متطلبات الدعوة، فتقدّم بحسب هذه المتطلبات مسائل وتؤخر أخرى للدفاع عنها في هجوم وجه إليها، أو لإحيائها من غفلة

¹⁶ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 114.

¹⁷ المصدر نفسه، ص 115.

¹⁸ المصدر نفسه، ص 117 - 118.

طُرأت عليها، أو لتحضير المسلمين بها ودفعهم إلى الحركة والنهوض.¹⁹ هذا الترشيح الاعتقادي الذي قدّمه النجار يختلف عن مساعي ما يسمّى بتجديد علم الكلام التي تعرف رواجاً في الفكر الإسلامي المعاصر.

ثالثاً: تفعيل العقيدة عند النجار:

لا يكفي أن تراجع العقيدة من حيث مدلولها ومفرداتها، وإنما ينبغي أن تمتدّ المراجعة إلى تفعيلها، فالعقيدة هي التي توجّه مجمل الحياة وتطبعها بطابعها، وهو أمر يدعو إلى مراجعة المعتقدات التي يتحمّلها المسلمون إيماناً من حيث ما تكون به فاعلة في النفوس، دافعة نحو الفعل.²⁰ لأن العقيدة الإسلامية ليست مفاهيم تنحصر قيمتها في التصديق القلبي بها في حدّ ذاتها، فالجزء الثاني من تلك القيمة هو ما يحدثه الإيمان بالعقيدة من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية والعملية.²¹ ويتمّ هذا التفعيل من خلال:

1- التأطير العقدي الشامل:

1-أ- التأطير العقدي للفكر:

بما أن الفكر يسبق العمل، والعمل ليس إلا نتاجاً للفكر، فإن الفكر الإسلامي لا يكون رشيداً إلا إذا كان موصولاً بالاعتقاد، صادر عنه، ويتمّ ذلك بأن يكون المسلم في كلّ ما يفكر فيه لإنتاج الرؤى والتصورات والمخططات والمشاريع مستحضراً للعقيدة الإسلامية استحضاراً تكون به تلك العقيدة حالاً له لا مجرد مفردات يحملها ذهنه. وبهذا الاستحضار الحالي يتكيّف الفكر بمقتضيات العقيدة أولاً في مستوى القصد والعزم، فيوضع إذن الفكر في سياق الاعتقاد ابتداءً، ويوطّد على نهجه ليتحرّك ضمنه. ثم يتكيّف بعد ذلك في حركة بنائه للأفكار والصور بمقتضيات العقيدة بأن يتخذ من معانيها ومقاصدها ناظماً ينظم كل تلك الرؤى والصور، ويكون منها بناء متكامل في كل ميدان أراد فيه بناء، حتى تكون العقيدة هي الروح السارية في كل فكرة بعينها، وفي كل فكر مركب.²²

ويذهب طه عبد الرحمن في هذا السياق في تحديده للعقل المسدّد بأن "الشرع الإلهي هو بالنسبة للعقل الإنساني كالأصل بالنسبة للفرع، فيكون الشرع أولى بتأسيس العقل من أن يؤسّس العقل الشرع، إلا أن يكون هذا العقل قد تشبّع بالعمل الشرعي، وتلبّس بمقاصده، أي صار، باصطلاحه، عقلاً مسدّداً".²³

¹⁹ المصدر السابق، ص 119-120.

²⁰ النجار، عبد المجيد. مراجعات في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 27.

²¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 121.

²² النجار، عبد المجيد. مراجعات في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 29-30.

²³ عبد الرحمن، طه. من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثري، مرجع سابق، ص 26.

1-ب- التآطير العقدي للعمل:

لا يُغني التآطير العقدي للفكر عن التآطير العقدي للعمل، لأن العمل إذا لم يكن مُوجَّهاً توجيهاً عقدياً مباشراً فإنه قد يطرأ عليه انقطاع عن مفاهيم العقيدة حتى وإن كان الفكر الذي هو امتداد له مبنياً بناءً عقدياً، فما أيسر ما ينحرف السلوك العملي عن الصورة الذهنية الحاصلة بالفكر وإن كانت صورة مؤطرة تآطيراً عقدياً. ولعلّ هذا هو أحد معاني الحديث النبوي الذي تعود فيه من علم لا ينفع، قال ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك من قلب لا يخشع، ودعاء لا يسمع، ومن نفس لا تشبع، ومن علم لا ينفع، أعوذ بك من هؤلاء الأربع».²⁴

وربما عبّر عن هذا المعنى من التآطير العقدي للعمل بتعبير: "جريان الأعمال على مقتضى مقاصد الشريعة، ذلك أن المقاصد وإن تفرعت فروعاً إلا أنها تعود في مجملها إلى المقصد الأعلى وهو تحقيق خير الإنسان وصلاحه بالتزام أوامر الله ونواهيه، وهو حقيقة عقدية كلية، فيكون جريان الأعمال على تحقيق مقاصد الشريعة تعبيراً عن الصلة بين العمل والعقيدة من جهة، وبين علم الفقه الذي يضبط الأعمال من جهة أخرى".²⁵

يتمّ تفعيل التآطير العقدي الشامل، بعقد الصلة بين الإيمان بالعقيدة وبين نوازع المؤمن بما فكراً وعملاً.

2- التفعيل الإرادي للاعتقاد:

الاعتقاد هو التصديق بمفردات العقيدة تصديقاً يشمل حقيقتها في ذاتها كما يشمل صلاحها للإنسان وخيريتها المطلقة لحياته. وللاعتقاد في حلوله بالنفس درجات يقوم وسطها خط فاصل بين نوعين منها: نوع يبقى الاعتقاد فيه حبيس الذهن ولا يكون له سلطان على إرادة الفعل، ويمكن أن نسميه بالاعتقاد الساكن، ونوع يقوى فيه الاعتقاد حتى يتعدى إلى الإرادة فيكون له سلطان عليها ليحركها به لتنتقل في إنجاز الأعمال، ويمكن أن نسميه الاعتقاد الفاعل.²⁶

ولكي يكون للعقيدة تأثير في الإرادة ينبغي أن تعالج بجهدٍ آخر غير جهد التصحيح والترشيد، وقد كان هذا الجهد في الأجيال الإسلامية الأولى يتكفل به ذلك الزخم الإيماني الذي دفعته دفعة قويّة الدعوة النبوية، فامتدّ أثرها على مدى أجيال، ولكن بعد مرور زمن بدأ التصوّر الإيماني يتراخي عن إحداث

²⁴ عبد الله بن أبي أوفى، أصل صفة الصلاة، 2/688..

²⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 127-128.

²⁶ النجار، عبد المجيد. مراجعات في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 35.

هذا الدفع الإرادي للفعل، ثم تطوّر الأمر إلى أن أصبح يكاد لا يفعل من ذلك الدفع شيئاً، وإنما هي عقيدة صورية تمثل تصديقاً حكماً لا تكيفاً به النفس.²⁷

حال المسلمون اليوم يستدعي بذل جهد إضافي لجعل هذه العقيدة مكيفة للنفس، محرّكة للإرادة، كي تحدث النهضة في واقع الحياة، ويتم ذلك بأمرين أساسيين هما:

1- الجزم الاعتقادي:

لا يبلغ الإيمان بالعقيدة مبلغاً يصير به دافعاً إلى الفعل إلا إذا تمّ على صورة من اليقين الجازم بحقانية هذه العقيدة في متعدد أبعادها، بحيث لا يمكن أن تتعرض إلى أيّ لونٍ من ألوان الظنّ أو الريب. وينبغي أن يكون هذا الجزم حاصلًا عن اقتناع ذاتي بعد معاناة للتدبّر والتفكّر والاستدلال، ولذلك فإن علماء المسلمين كانوا محقين لما اشترطوا في الإيمان بالعقيدة أن يكون إيماناً ذاتياً ناشئاً بالنظر، أما الإيمان الموروث بالتقليد فلا يُعتدُّ به، لأنه لا يبلغ في النفس مبلغ الدفع إلى العمل أو هو سرعان ما يتراخي عن ذلك الدفع إن حصل منه.²⁸

هذا ويعتقد النجار أن الصورة الإيمانية الحاصلة اليوم لدى المسلمين هي صورة حاصلة عند أكثرهم بالتقليد الوراثي، وعند بعضهم يشوبها الشك والظن بفعل مؤثرات الغزو الثقافي العنيف، فهذه الصور الإيمانية الحاصلة لا تبلغ درجة الجزم الاعتقادي المطلوب حتى تندفع إلى الفعل المحدث للنهضة في الواقع. ولعلّ من أهمّ السبل إلى معالجتها، لتبلغ المطلوب ما يلي:

أ- استنهاض الفطرة الكونية في المسلمين:

ويتمّ بالتوجّه إلى التدبّر في آفاق الكون للوقوف على آيات الله فيها، فذلك من شأنه أن يعمّق في النفوس الإيمان بمفردات العقيدة كلّها، إذ ليس منها إلا ما له شواهد يقينية في تلك الآفاق، كما من شأنه أن يجعل ذلك اليقين يقيناً واعياً بما يكون حاصلًا عن تدبّر الآيات، وتفكّر في المخلوقات، واستدلال بها على الحقّ العقدي كلّه. ويجد هذا المسلك مبرراً له في التقدّم العلمي الكبير في اكتشاف حقائق الطبيعة وقوانينها، وما أصبح لذلك في العقول المعاصرة من قوّة في الحجّة وقدرة على الإقناع. فهذه الحقائق العلمية الكونية إذا ما يُسّرت للتأمل فإنها تغدو وسيلةً فاعلةً في ترقية الإيمان بمحمل العقيدة الإسلامية لدى المسلمين، وتكون مدخلاً واسعاً لكثير من الملحدّين إلى الإيمان.²⁹

²⁷ النجار، عبد المجيد عمر. الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامية، ضمن كتاب: الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد، مصدر سابق، ص 341.

²⁸ النجار، عبد المجيد. البلاغ الحضاري، مصدر سابق، ص 31.

²⁹ النجار، عبد المجيد عمر. الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامية، ضمن كتاب: الدور الحضاري للمسلمين، مصدر سابق، ص 342-343.

ب- استنهاض الفطرة النفعية:

إن في الإنسان نزوعاً فطرياً إلى تحصيل المنفعة متمثلة في معانٍ كلية من الأمن والطمأنينة والكفاية ورغد العيش، ومتفرعة إلى فروع وجزئيات كثيرة، وهذه الفطرة المشروعة كثيراً ما تدفع الإنسان إلى البحث عن الحقيقة من خلال ما يتحقق له من النفع، وقد أصبح هذا الأمر فلسفة سائدة في الغرب متمثلة في المذهب النفعي، وقد أصاب شيء منها عالم المسلمين، وتسرب إلى كثير من أهله.³⁰

ويتم استنهاض الفطرة النفعية في نفوس المسلمين بالمعنى الإيجابي للنفعية، بتوجيه الأنظار إلى التأمل في الآثار النافعة لمحمل العقيدة الإسلامية، وذلك من مثل ما تُثمره هذه العقيدة في النفوس من أمنٍ نفسي واجتماعي، وما تُفضي إليه من ترقية للإنسانية ترقية روحية ومن تعمير في الأرض يعود بالخير العميم عليها، وذلك إذا ما وقع تحملها على الوجه الصحيح الذي تحمته به الأجيال الإسلامية الأولى.³¹ تفعيل العقيدة بسلوك مسلك الجزم الاعتقادي، يتم بالتدبر في الآفاق وفي الآثار العملية للاعتقاد.

2- الإحياء الروحي للاعتقاد:

إذا كان الجزم الاعتقادي -باعتباره مسلكاً لتفعيل العقيدة- مسلك ذو طابع عقلي، إذ هو تعميق للاقتناع العقلي بتلك العقيدة بطريق التدبر في آفاق الكون والآثار العملية للاعتقاد، إلا أن ذلك المسلك وإن كان ضرورياً في التفعيل إذ الاقتناع العقلي الواعي بحقانية العقيدة هو المدخل الأساسي لكل تأثير في الإرادة، فإنه قد لا يكون كافياً لتحريك تلك الإرادة، خصوصاً حينما تطول عهود الانفصال بينها وبين العقيدة كما هو شأن المسلمين في وضعهم الراهن حيث ظلت عقيدتهم لا تحرك إرادتهم لتحدث الفعل الإنجازي زمنياً طويلاً.³²

وفي هذه الحالة، فإنه يكون من الضروري أن يظهر المسلك العقلي لتفعيل العقيدة في نفوس المسلمين مسلك آخر هو الإحياء الروحي للاعتقاد في تلك النفوس، وذلك بأن يتجه المسلم في سبيل تقوية الإيمان إلى تحمّل عقيدته تحملاً روحياً بالإضافة إلى تحملها العقلي. فالإنسان يمتلك من القوى التي تجعل النفس تتكيف بحقائق العقيدة ما هو أزيد من قوة العقل في صرامته المنطقية، وذلك من مثل القوة الروحية التي تنبني على الأحاسيس والعواطف، وتمثل قوة ذات شأن في الربط على الحقائق العقدية بحيث تجعلها عامل دفع للإنجاز العملي.³³

³⁰ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 134.

³¹ النجار، عبد المجيد. البلاغ الحضاري، مصدر سابق، ص 32.

³² المصدر نفسه، ص 33.

³³ النجار، عبد المجيد عمر. الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامية، مصدر سابق، ص 344.

فحينما خاطب القرآن الكريم المسلمين بحقائق العقيدة، في سبيل التصديق لها والانفعال بها لم يقتصر على المسلك العقلي، وإنما أتجه بالإضافة إلى ذلك إلى مجامع النفس في أبعادها العاطفية المختلفة، من مثل حبّ الله تعالى والشوق إليه، والخوف منه والرجاء فيه، وانتظار ثوابه والطمع في غفرانه، ليكون ذلك كله دوافع للإيمان وروابط تمكّن له في القلب فتدفع به إلى السلوك، فهذه المعاني من الروحية وغيرها من شأنها أن تكون ظهيراً للمنهج العقلي ليثمرها معاً حلول تلك العقيدة في نفسه موقعاً مكيناً، فتجيش بحوث تدفع به إلى الفعل في الواقع، وتكون من هنا بداية النهضة.³⁴

إن التفعيل العقدي للإرادة الذي يدفعها إلى الإنجاز يقتضي ترشيداً عقدياً في إحياء روحي للاعتقاد، بحيث يصبح تحمّل المسلم لعقيدته تحملاً عقلياً وروحياً معاً، فإذا تصديقه العقلي الجازم بالله تعالى يسنده خوف منه ورجاء، ويجلله حب وشوق إلى اللقاء، وإذا تصديقه بالنبي ﷺ يخالطه حب له وتأس به في أخلاقه وأفعاله، وإذا الإيمان التصديقي بالآخرة مضمخ باستشعار دائم لما فيها من أهوال، وتحسّب دائم لمشاهد الجزاء فيها ثواباً وعقاباً، وهكذا الأمر في كلّ حقيقة من حقائق العقيدة.

ويمكن أن يتمّ هذا الترشيح بتخفيف الدعاة والمربين في خطابهم العقدي من غلوّ العقل الصارم في تقرير العقيدة بأن يتجه الخطاب أيضاً إلى الفطرة العاطفية الروحية في الإنسان إلى جانب خطاب العقل، فتستثار تلك الفطرة لتحمّل هي أيضاً الإيمان بالعقيدة بما يناسب طبيعتها، وذلك بتقرير العقيدة وعرضها في أبعادها العقلية والروحية في نفس الآن، حتى إذا استقرت العقيدة في نفس المؤمن كانت منتشرة في جميع حناياها، فتجيش بالعزم الذي يدفع الجوارح إلى السعي العملي استجابة لاقتناع العقل من جهة وتلبية لنداء العاطفة والشوق الروحي من جهة أخرى.

وقد سلك القرآن الكريم هذا المسلك المزوج في الخطاب العقدي، من مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ ﴿٣٣﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٤﴾ وَءَاتَاكُمْ مِنَ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٥﴾﴾ (إبراهيم: 32-34)، فهو هنا يوجه الأنظار إلى آيات الله في صنعها ونظامها ليستنهض العقول، كما يتجه إلى العواطف ليستثيرها في اكتساب الإيمان.³⁵ إن هذا يؤكد على قيمة التكامل بين العقيدة والإرادة، وبالتالي التكامل بين منظومة الاعتقاد والإرادة في الإنجاز.

³⁴ النجار، عبد المجيد. البلاغ الحضاري، مصدر سابق، ص 34.

³⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 136-137.

المبحث الثاني: عوامل استئناف التحضر الإسلامي على مستوى المنهج: وسداد الفكر

يقصد النجار بالفكر: "تلك المنهجية التي يستخدمها العقل في النظر بحثاً عن الحق، ولا نقصد به المحتوى الذي يصل إليه من الرؤى والأفكار كما يتبادر إلى أذهان الكثيرين حسب الاستعمال الغالب خلافاً للمعنى الحقيقي للفكر في دلالاته اللغوية، وفي استعماله الاصطلاحي في التراث الإسلامي."³⁶

كما يعرف النجار الفكر في موضع آخر بأنه: "المنهجية التي يجري عليها عقل الإنسان في سعيه لإدراك الحقيقة النظرية والعملية".³⁷ ويختصر النجار الفكر بأنه: "منهجية العقل في تحصيل المعرفة".³⁸

ولا يخفى ما للفكر من خطر كبير في نمو الحياة وارتكاسها، فيقدر التزام الفكر بقواعد النظر الصحيح بقدر ما يكون موصولاً إلى الحق منمياً للحياة، والعكس بالعكس، هذا وقد نبه القرآن الكريم بطرق شتى، وبيانات مباشرة وغير مباشرة في طرفي السداد والفساد، قال تعالى في الطرف الأول: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (آل عمران: 137)، وتتضمن إشارة إلى منهج التقصي الواقعي للآثار للوصول إلى العبرة بمآلات المعاندين المكذبين، كما قال في الطرف الثاني: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: 179)، وإنما شابه هؤلاء الأنعام لعدم توجيه عقولهم في المنهج الصحيح من التفكير.³⁹

المتفحص للوضع الإسلامي اليوم من حيث منهجية التفكير التي عليها المسلمون يدرك بحق أن الأزمة التي تعانيها الأمة الإسلامية هي في قدر كبير منها أزمة فكرية تتمثل في عطالة الفكر الإسلامي في إنتاج سبل التنمية، وبالتالي عطالته عن إحداث النهضة، ذلك أن هذا الفكر قد أصابه انحراف عن خصائصه الأصلية التي تكوّنت بالدفع القرآني ما عطل فيه القدرة على تبيين المسالك الصحيحة سواء في مستوى الفهم لإدراك الحقيقة النظرية، أو في مستوى التخطيط لرسم المشاريع العلمية.

وإذا كان النهوض الحضاري رهيناً لخطة سليمة تتصف بالحقيّة النظرية والعملية، فإن تسديد الفكر الإسلامي يتمثل بصفة عامّة في: "صياغته مجدداً على خصال منهجية يمارس من خلالها البحث والتوجيه والمعالجة لشؤون الأمة، بحيث تكون تلك الخصال أسساً ثابتة فيه يصدر عنها صدوراً أصلياً لا

³⁶ المصدر السابق، ص 147.

³⁷ النجار، عبد المجيد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي، مصدر سابق، ص 68.

³⁸ المصدر نفسه، ص 66.

³⁹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 148.

عارضاً، وذلك يستلزم تربية للعقل طويلة الأمد حتى تصير تلك الخصال مطبوعة فيه فيكون الفكر متكيفاً بحسبها.⁴⁰

وقد حدّد النجار هذه الخصائص المنهجية للتفكير فيما يلي:

أولاً: شمولية النظر وسداد الفكر الإسلامي:

شمولية النظر يقصد بها توجه العقل في بحث القضايا توجّهاً شاملاً بتناولها من جميع جوانبها، واستجماع جميع المعطيات المتعلقة بما ضمناً في ذلك للوصول إلى الحقّ فيها، فإن تقصّي المعطيات في موضوع البحث، واستجماع كلّ ما له علاقة به عند النظر فيه من شأنه أن ينير السبيل في كشف حقيقته. أما النظر الجزئيّ المقتصر على بعض المعطيات والجوانب فإنه يفضي في الغالب إلى الرأي المنقوص، ولا يكشف عن الحقيقة الكاملة.⁴¹

وعليه فإن شمولية النظر عند النجار صفة فكرية ينطلق بها الفكر في البحث من النظر في أوسع دائرة ممكنة فيما يتعلق بموضوع بحثه، بحيث لا يترك مما له صلة بالقضية التي تصدى لها بالدرس إلا وضعها تحت النظر دون أن يستبعد منها شيئاً لأي سبب من الأسباب، ويقابل صفة الشمولية صفة الجزئية والحدودية في النظر، وهي تلك الصفة التي يقتصر فيها الباحث على مجال ضيق مما يتعلق بموضوع بحثه. في المسار الأول: تكون تلك الآراء أقرب إلى الحقيقة، في المسار الثاني تفوته معطيات أخرى لو اطلع عليها وأخذها بعين الاعتبار.⁴²

ويعتقد النجار أنه حينما يربى المسلم على النظر الكلي الشامل: سيكون بذلك ملتقياً مع الآخرين على صعيد نفس النتيجة التي انتهوا هم إليها بنفس المنهج، والعكس صحيح، أي سيجد نفسه مخالفاً للآخرين، حينما يغفل النظر الشمولي.⁴³ وبذلك تكون شمولية النظر: صفة منهجية يتّجه بها العقل في البحث عن الحقيقة لبناء حياته عليها اتجاهاً يتقصّى فيه مادّة النظر تقصيّاً كاملاً بقدر الطاقة سواء في موضوعها أو في أبعاده الزمانية، بحيث لا يهمل جوانب منها فيسقطها من توجّهه في البحث، ويقتصر على جوانب بعينها ينسب عليها أحكامه، ويصوغ منها تقاريره ومخططاته.⁴⁴

وقد تطّبع الفكر الإسلامي بهذه الخاصية التي جاء القرآن الكريم ليربي العقول عليها. غير أن الناظر في حال الفكر الإسلامي اليوم من حيث هذه الخاصية يقف على قصور كبير يؤدي إلى خلل بين نتائج الأحكام التي يصل إليها ويؤلف منها رؤاه في توجيه الحياة، ونشأ من ذلك ما نعلم من الأحكام الجزئية،

⁴⁰ المصدر السابق، ص 149.

⁴¹ النجار، عبد المجيد. دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، مصدر سابق، ص 33.

⁴² النجار، عبد المجيد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 79-80.

⁴³ المصدر نفسه، ص 80.

⁴⁴ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 150.

ومن أحكام الرفض والإلغاء للآخر، ومن التقديس الزمني لفترات معينة من التاريخ، وغيرها من الانحرافات التي كان لها الأثر السيئ في تعطيل الحركة الإنمائية وتأخير حركة التحضر.⁴⁵

2- مستويات تحقق الشمولية:

وحتى ينصلح أمر الفكر الإسلامي ينبغي أن يكون فكراً شمولياً في النظر، وهذا يتحقق على ثلاث مستويات: شمولية موضوعية، وشمولية زمنية، وشمولية منطقية.

2-أ- الشمولية الموضوعية:

الشمولية الموضوعية تعني أن يشمل العقل في توجّهه المعرفي كل موضوع المعرفة، فيجعله مادة للبحث، دون قصر لهذا التوجّه على مجال دون آخر من مجالات المعرفة، ودون حصر عليه في أن يتناول بالبحث والنظر أي مظنة من مظان الحقيقة، فيكون إذن كل موضوع قابل في طبيعته لأن يكون موضوعاً للنظر العقلي مبسوطاً للتدبر، ومادة لاستنتاج الحقيقة.⁴⁶

ومن مقتضيات الشمولية الموضوعية أن يتجّه الفكر الإسلامي توجّهاً شمولياً يستوعب الحقيقة في مجالي المادة وما وراءها، لتكون لها مادة بناء جديدة للحياة. وأيضاً أن يتّجه الفكر الإسلامي بالبحث والتقصي لكل مظاهر الكسب المعرفي الإنساني العام، فتكون علوم الأوائل والأواخر، ومذاهبهم وأديانهم وكسوبهم الثقافية جميعها مبسطة لنظر العقل، ذلك أن التراث البشري السالف منه والخالف منه ما هو حقّ مفيد، ومنه ما هو باطل ضارّ. والنظر فيه يسفر عن الانتفاع بما هو حقّ، والتحوّط مما هو باطل ضارّ أن يكون له تسرب إلى المسلمين بشكل أو بآخر.⁴⁷

وحيثما يكون خلق الفكر الإسلامي التوجّه الشمولي بالبحث والدرس للكسب الثقافي المعرفي للإنسانية عامّة، وللمسلمين خاصة، فإنه سيقف على كنوز من الحقيقة في مجالات مختلفة لا غنى عنها في إعادة النمو للحياة الإسلامية، ذلك لأن الحقيقة موزعة على الإنسانية بأقدار مختلفة، وكلّما وسّعت مجال النظر ظفرت منها بأقدار أكبر،⁴⁸ ولعلّ هذا هو أحد معاني قوله ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن فمن وجدها فهو أحق».⁴⁹

⁴⁵ المصدر السابق، ص151.

⁴⁶ المصدر نفسه، ص152.

⁴⁷ المصدر نفسه، ص153.

⁴⁸ المصدر نفسه، ص154.

⁴⁹ أخرجه الترمذي، تهذيب التهذيب، 2687.

2- ب- الشمولية الزمنية:

الشمولية الزمنية: تعني أن يكون الفكر في تقديره للأحكام متجهاً بالانتباه إلى مراحل الزمن كلّ ماضيه وحاضره ومستقبله، دون أن يقتصر في أحكامه على المساحة الزمنية الواحدة غافلاً عن المساحات الأخرى أو مستبعداً لها من حساب التقدير، فإذا هو يقرر للحاضر بمعزل عن الماضي والمستقبل، ويقرر للمستقبل بمعزل عن الماضي والحاضر.⁵⁰

وحينما يكون الفكر متصفاً بالشمولية الزمنية فإنه في بحثه للأحكام التقديرية التي يصوغ منها برامج حياة المسلمين في مختلف وجوهها يكون منطلقاً من الواقع الزمني الراهن لتلك الحياة، ثم هو يجول بالجذور التي انحدر منها ذلك الواقع من الزمن الماضي، ثم هو أيضاً يستشرف المستقبل حيث يكون مسرح التطبيق للبرامج المقدّرة، فتكون -عند الأخذ بها تطبيقاً- فاعلة في التغيير نحو الأفضل منبئة للحياة في طريق الترقّي، إذ هي مؤسّسة على معنى من الحركة بين مساحات الزمان، فتحمل في ذاتها قوّة التحريك والدفع، بخلاف ما إذا كانت مبنية على مرحلة جزئية، فإنها تكون حاملة لمعنى السكون الفاقدة لقوّة التحريك.⁵¹

2- ج- الشمولية المنطقية:

الشمولية المنطقية وتعني أن يسلك الفكر في النظر مسلك الشمول في ترتيب العلاقة بين مفردات المواضيع التي يقع النظر فيها، بحيث ينتهي النظر المتقوّي لجزئيات تلك المفردات بتصوّر شامل لها تدرج فيه كلها تحت مفهوم كليّ تبنى على أساسه التقارير والأحكام فتكون هذه التقادير والأحكام قائمة على النظر الجامع للجزئيات المتمثّل في المعاني الكلية الشاملة لها، لا على تلك الجزئيات في حال جزئيتها وتشتتها.

ويعاني الفكر الإسلامي اليوم من قصور كبير بسبب خلل منطقي في ترتيب مفردات النظر، إذ هو يقصر في أكثر الأحوال عن إدراج الجزئيات في كليتها فيتعامل معها في حالتها الجزئية عند تقرير الرؤى والأحكام، فيقع في أخطاء كثيرة من جراء ذلك القصور. حيث يعتقد النجار أن حياة المسلمين وكذلك حياة كل أمة محكومة في حركتها بعوامل متعدّدة ومتداخلة، ولا يمكن تقويم تلك الحركة وتسديدها ودفعها إلا بنظر فيها ينتقل من جزئيات تلك العوامل إلى مبدئها الكلي الذي يشملها جميعاً ليكون العلاج المقترح لها آخذاً بعين الاعتبار العلاقة بينها وبين آثارها فيبنى على أساس تقويمها تقويماً كلياً، أما حينما تقدّر خطط العلاج على أساس عوامل جزئية متفاصلة، فإنها لا تكون قادرة على التحريك والإثراء.⁵²

⁵⁰ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 155.

⁵¹ المصدر نفسه، ص 156.

⁵² المصدر نفسه، ص ص 157 - 158.

ثانياً: صفة الواقعية والسداد المنهجي للفكر:

1- مفهوم الواقعية عند النجار:

الواقعية معناها أن يتخذ العقل في حركته لمعرفة الحقّ منطلقاً له من الواقع، سواءً أكان واقعاً كونياً أو نفسياً أو تاريخياً، فيكون ذلك الواقع هو المعطى الأساسي في التحليل للوصول إلى حقيقة ما هو كائن، أو تقدير ما ينبغي أن يكون. ويناقض هذه الخاصية المنهجية خاصة الصورية، وهي أن يكون منطلق العقل في حركته المعرفية الصور المجردة، يؤلف بينها في معزل عن الواقع ليصوغ منها شروحاتاً للوجود، أو رؤى إصلاحية يسقطها على حياة الناس.⁵³

فالواقعية⁵⁴، صفة يكون عليها العقل بحيث ينتهج في البحث عن الحقيقة، وفي تقدير الأحكام منهج التوجّه إلى الواقع المادّي والإنساني ليتخذ من تدبّره ودرسه منطلقاً لكل حكم من أحكامه، ولكل اجتهاد من اجتهاداته في تقرير الحقائق المجردة، أو في معالجة الأوضاع الواقعية. فالواقعية بهذا المعنى هي منهج في البحث عن الحقّ يسلكه العقل في التفكير ويكون فيه الواقع عنصراً أساسياً من عناصر البحث، بل هو منطلق ذلك البحث.⁵⁵

2- عناصر ترشيد الفكر الإسلامي نحو الواقعية:

ليكون الفكر الإسلامي فكراً واقعياً من جديد، يقتضي أن يتكوّن هذا الفكر على ثلاث معانٍ أساسية وهي:

2-أ- الاعتداد بالواقع:

الواقع عند النجار في هذا السياق: هو الواقع المتمثّل في الوجود المادي للكون، والواقع المتمثّل في أوضاع الحياة الإنسانية وأحداثها. أما الاعتداد بالواقع: فمعناه الإيمان بأن الواقع في مظاهره المختلفة هو مصدر من مصادر المعرفة، ومنطلق من منطلقاتها، وبالتالي فهو لا غنى عنه في ذلك، إذ هو ليس مستحقراً ولا ممقوتاً، ولا هو شرٌّ ينبغي الابتعاد عنه واسقاطه من الحساب في البحث عن الحقّ، وفي بناء الصور والرؤى التي ينبغي أن تجري عليها الحياة، فاستقرار هذا المعنى في الأذهان هو عنصر أساسي من عناصر الواقعية كصفة من صفات الفكر المنهجية.⁵⁶

⁵³ النجار، عبد المجيد. دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، مصدر سابق، ص33.

⁵⁴ ينظر: النجار، عبد المجيد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي، مصدر سابق، ص83.

⁵⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص159.

⁵⁶ المصدر نفسه، ص160.

2-ب- واقعية المنطلق:

حينما يحصل الاعتداد بالواقع، على معنى حصول القناعة بأن الواقع مصدر حقيقي وضروري للمعرفة، فإنه يترتب عليه في سبيل استكمال صفة الواقعية أن العقل يتخذ من الواقع منطلقاً له في عملية المعرفة، بحيث يتجه إليه في خطواته الأولى للبحث عن الحقيقة بالبحث والدرس ليقوم من ذلك أحكامه النظرية، ويقرر الحقائق التي يتوصل إليها.⁵⁷

هذا وينبئ النجار إلى أن المراد بواقعية المنطلق إنما هو اتخاذ الواقع منطلقاً للتشخيص والوصف على الحالة التي هو عليها، وليس المقصود بحال الجريان مع الواقع على أنه حق باعتبار الوقوع، وإضفاء الحقيقة عليه على أساس ذلك الاعتبار.⁵⁸

2-ج - واقعية التقدير:

واقعية التقدير: معناها أن يسلك العقل في تقدير العلاج مسلكاً يقدر فيه ذلك العلاج على أساس ما يتطلبه وضعه، وما تقتضيه أحواله، استصحاباً في ذلك لمظاهر الحق والصواب، وتغييراً لمظاهر الانحراف والخطأ، حتى ترتقي الصورة الواقعية المراد علاجها شيئاً فشيئاً نحو المثال الحق الذي ينبغي أن يكون. كما أن التقدير المقصود هنا إنما هو الخطة الإصلاحية التي توضع لإصلاح الواقع ودفعه إلى النمو، سواء في مفرداتها الجزئية أو في بنائها العام، فهذه الخطة تقتضي صفة الواقعية أن يبينها الفكر على أساس ما وقع الوصول إليه من تصور لحقيقة الواقع في أسبابه وتفاعلاته القريبة والبعيدة، فتكون إذن خطة واقعية تحمل في ذاتها قابلية التطبيق. بما هي مصاغة بحسب الواقع، وتكون لها بالتالي القدرة على إحداث التغيير نحو الرقي إلى الأفضل.⁵⁹

حينما يربى الفكر على صفة الواقعية، فإن ذلك يكون منطلقاً موحداً يجمع بين الباحثين والناظرين على صعيد موحد يتحاكمون فيه إلى ما هو موضوعي مشترك فيكون بينهم التلاقي في المنطلق وفي المنتهى من النتائج، لكن حينما يكون الفكر تجريدياً في تقدير الأحكام والمواقف فإن كل فرد أو مجموعة يبنون لهم بهذا المسلك آراء وتصورات مثالية قابلة لأن يذهب كل منهم مذهباً خاصاً به، كونها غير خاضعة لميزان الواقع الموضوعي الذي يراد معالجته، فيكون بسبب ذلك الاختلاف في التقدير وتشبث كل بما انتهى إليه في تعصب يلغي الآخرين وتصوراتهم المثالية المخالفة، وينتهي الأمر إلى ضرر معرفي وضرر اجتماعي معاً.⁶⁰

⁵⁷ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 161 - 162.

⁵⁸ المصدر نفسه، ص 164.

⁵⁹ المصدر نفسه، ص 164 - 165.

⁶⁰ النجار، عبد المجيد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي، مصدر سابق، ص 84.

ثالثاً: خاصية التوحيد وسداد الفكر:

1- مفهوم التوحيد:

يحمل التوحيد هنا معنى منهجياً يمثل خاصية من خصائص الفكر المرشدة للفكر الإسلامي، فهو إذا ليس معنى عقدياً، وبهذه الخاصية المنهجية يتوجّه العقل في البحث عن الحق، بحيث يؤلف بين المعطيات التي يتوفّر عليها، ويردّ بعضها إلى بعض بحسب التماثل والتشابه، ويوحدها في معيار دلالي يكون أساساً لمبدأ واحد تنخرط فيه جهود الفهم والتعليل، وتنبني على أساسه الرؤى والحلول. إن هذه الخاصية تضمن أن تكون الأحكام المعرفية موحّدة المعيار، فتتسجم نتائجها ولا تتناقض، سواء كان ذلك في المعرفة الكونية بما تقوم عليه من وحدة القواعد في التجريب، أو في المعرفة الشرعية والإنسانية بما تقوم عليه من وحدة المبدأ والغاية.⁶¹

التوحيد يعدّ جوهر الحضارة الإسلامية، وعليه: "يجب أن يصاغ كل علم صياغة جديدة، بحيث يجسد مبادئ الإسلام في منهجيته واستراتيجيته، وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته. يجب أن يعاد تشكيل كل علم حتى يصبح ملائماً للإسلام عبر محور أساسي وهو 'التوحيد'".⁶²

2- خاصية التوحيد وعناصر ترشيد الفكر الإسلامي:

إن ترشيد الفكر الإسلامي في هذه الخاصية يتمّ باستجماع العناصر التالية:

2-أ- التوحيد الغائي:

التوحيد الغائي معناه أن يكون الفكر الإسلامي وهو يبحث عن الحقيقة، ويؤلف منها خطط الحياة مشدوداً إلى غاية موحّدة تسلك مناشطه جميعاً في خطّ موصول بما ليؤدّي ذلك الخطّ إلى تحقيقها. وهذه الغاية الموحّدة هي التعمير في الأرض بالمعنى الخلافي، تعميراً يرقّي الإنسان مادياً ومعنوياً في اتجاه يصله بالله تعالى. فحينما تصير هذه الوحدة الغائية صبغة للفكر بالمعنى المنهجي، تكون كل خاطرة من خطرات الفكر متكيفة بهذه الوحدة في الغاية، إما بصفة مباشرة أو بصفة ضمنية غير مباشرة، حتى إذا لاحظت خطوط السير لهذا الفكر وجدتها مهما التوتّ بها المنعطفات متّجهة في النهاية إلى نقطة واحدة تلتقي عندها جميعاً هي تلك الغاية الموحّدة.⁶³

⁶¹ النجار، عبد المجيد. دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، مصدر سابق، ص33.

⁶² الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983م، ص4.

⁶³ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص169 - 170.

2-ب- التوحيد السببي:

يقصد النجار بالتوحيد السببي أن يكون الفكر في حركته في مادة المعرفة مشدوداً إلى وحدة سببية يُرجع إليها الظواهر الجزئية في معرض كثرتها واختلافها، بحيث يكون وهو بصدد معالجة تلك الظواهر للفهم نافذاً منها إلى ما وراءها من العلل المشتركة بينها، ليتسنى له الفهم الصحيح لحقائق الأشياء، وهذا يتم بالوقوف على الروابط المشتركة بينها متمثلة في أصولها العلية الموحدة. وكذلك الأمر في حركة الفكر لبناء التصورات والرؤى المنمّية للحياة، بحيث يكون في ذلك أيضاً بانياً تصوراتاً ورؤاه على العلل الموحدة التي ترجع إليها جزئيات الأفكار في التصور، كما ترجع إليها الثمار والنتائج المنتظرة من التصورات والرؤى، فهو توحيد سببي في الفهم، وتوحيد سببي في رسم صور الإسلام وخططه. وينبغي أن يكون الفكر قائماً على هذا المعنى من التوحيد السببي لأنه بدونه لا يكون قادراً على فهم ظواهر الحياة، ولا على التخطيط لتطويرها.⁶⁴

رابعا: النقدية: خصائص المنهجية النقدية وسداد الفكر الإسلامي:

1- مفهوم النقدية:

يقصد النجار بالنقدية: "صفة منهجية للفكر يتحرك بها في البحث عن الحقيقة وفي تركيب الصيغ الإصلاحية منها بحيث يجمع بين المعطيات المختلفة بل حتى المتناقضة منها، ويقارن بينها، ويقابل بعضها ببعض، ويحاكم بعضها إلى بعض، ليخلص من ذلك إلى الموازنة التي تنتهي إلى التمييز والحكم".⁶⁵ كما تعني النقدية أيضاً: "أن يسلك العقل في حركته المعرفية مسلكاً يجمع فيه بين المتقابلات من الآراء، ويقابل بين الاحتمالات المختلفة، ثم يحصنها ويختبرها على أساس ذلك التقابل، فإن هذه المقارنة والنقد عامل مهم في ترشيد الفكر للوصول إلى الحق".⁶⁶

وبهذه الصفة يكون العقل في التفكير منفطحاً على الآراء المختلفة المتعلقة بموضوع بحثه بما فيها الآراء المتقابلة والمتناقضة، فينظر فيها نظر المقارنة بينها في غير حجب لشيء منها، أو استبعاد له من دائرة البحث، بحيث يوضع على بساط النظر كل ما له علاقة بالموضوع المنظور فيه، ثم يقوم العقل بالجولان فيها جولان مقابلة بينهما ويعمد إلى تمحيصها ونقدها ليخلص من ذلك كله إلى استبقاء ما هو أشبه منها بالحق وإلى استبعاد ما هو أشبه منها بالباطل، لينتهي في آخر المطاف إلى تقرير ما يراه صواباً في موضوع البحث.⁶⁷ بالفعل فإن الفكر المعاصر أصبح يقرُّ بمبدأ التركيب في المعرفة، والتكامل بين المعارف.

⁶⁴ المصدر السابق، ص 171-172.

⁶⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 175.

⁶⁶ النجار، عبد المجيد. دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، مصدر سابق، ص 38.

⁶⁷ النجار، عبد المجيد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي، مصدر سابق، ص 86.

أما الصفة المنهجية الفكرية التي تقابل المقارنة النقدية فيصطلح عليها النجار بالخطية في الفكر، وهي تلك التي يقتصر فيها العقل عند النظر على الرأى الواحد مما يرد في موضوع بحثه، مُستبعداً الآراء المخالفة في خطية لا تتيح له الالتفات ذات اليمين أو ذات الشمال لرؤية ما هو خارج عن الخط المرسوم، فلا تكون له إذن فرصة المقارنة بين الآراء الواردة في ذات الموضوع، ولا فرصة النقد والتمحيص ليقع الانتهاء إلى ما هو أشبه بالصواب. مع التفكير النقدي المقارن تتوفر فرص للتقارب بين أصحاب الآراء والمذاهب المختلفة أو المتعارضة، وهذا ينشئ في النفس نوعاً من الاستئناس، وينفي منها الشعور الطبيعي بالعداوة لما هو مخالف باعتبار أنه مجهول، بخلاف الفكر الخطي الأحادي فإنه يصنع في النفوس أسواراً حاجبة، لذوي الآراء والمذاهب المخالفة، وقد تتطور إلى عداوات تسبب في المجتمع اختلالاً في بنيته الثقافية والاجتماعية.⁶⁸

2- عناصر المنهجية النقدية:

صفة النقدية هي صفة يترتب عليها الفكر بالممارسة المتدرجة، حتى تصير له خُلُقاً منهجياً يتصرف به في حركته المعرفية، وفي بنائه للرؤى والخطط التي يضعها لتسير عليها الحياة الفردية والاجتماعية، وهذه الصفة لا تنعقد إلا بثلاثة عناصر أساسية، فإذا ما اختل منها واحد اختلت كلها وآلت إلى الانحلال، وهي:

2-أ- عنصر حرية التوجّه:

حرية التوجّه تعني أن يكون العقل حراً في حركته عند التفكير، أي لا يكون مكبلاً بقيود توجّهه إلى وجهة خاصّة بعينها، وتمنعه من أن يتّجه إلى غيرها من الجهات، سواء كانت تلك القيود داخلية كالأهواء التي تسوق الفكر للنظر في الخطّ الواحد الذي تميل إليه تلك الأهواء وتصرفه عن غيره من الخطوط المغايرة، وهو مقصود قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ أَهْوَىٰ قُبْضَكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص:26)، أو كانت ممثلة في قيود خارجية من تقليد لموروث يُري الفكر خطّ الآباء، ويضرب حجاباً بينه وبين سائر الخطوط الأخرى، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان:21)، أو حتى وصاية من كاهن أو زعيم أو شيخ يتسلط على الفكر بالاستبداد المادي والمعنوي، ويفرض عليه رؤية معينة، ويمنعه من غيرها من الرؤى، وذلك شأن فرعون في قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر:29).⁶⁹

2-ب- عنصر المقابلة الموضوعية:

يقصد بالمقابلة الموضوعية أن يتّجه الفكر في حركته المعرفية إلى أن يبحث في كل مادة من مواد المعرفة سواء كانت من الطبيعة أو من الفكر عن مقابلها، أي المواد التي تخالفها مخالفة كثيرة أو قليلة ليقربها معها، ويقابلها بما على بساط البحث، بحيث ينفسح أمام الفكر مجال من الموضوعات المتقابلة التي يسعى في

⁶⁸ المصدر السابق، ص 86-87.

⁶⁹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 177-178.

جمعها بتوجّه مسبق يُقصد فيه التقابل بين مادة المعرفة قصداً، ولا يكون متروكاً للمناسبة العرضية، أو الفرص الطارئة.⁷⁰

2-ج- عنصر التمييز والحكم:

يقصد النجار بالتمييز والحكم أن يتوجّه الفكر بعد جمع المادّة المعرفيّة جمع مقابلة إلى النظر فيها نظراً نقدياً يضرب فيها بعضها ببعض، ويحاكم بعضها إلى بعض، ويوازن بينها لينتهي أخيراً إلى تبيين مظاهر الوفاق والفرق بينهما، فتظهر ملامح الصّحة فيها والخطأ، فيتميّز ما هو صحيح عما هو خاطئ، ويحكم الفكر بذلك أحكاماً ينتخب بها ما هو صحيح ليتخذ منه مادة لبناء جديد، ويصنع منه دورة أخرى من الرؤى والأفكار، ويتخلّى عما هو بائد فلا يُدخله في ذلك البناء حتى لا يكون سبب تقويض وفساد. يمثل عنصر التمييز والحكم جوهر الصفة النقدية، والعناصر التي قبله إذا كانت شروطاً ضرورية له إلاّ أنّها لا تؤدي إليه بالضرورة، فقد يكون الفكر حراً في التوجّه جامعاً للمادة جمع مقابلة، ولكنه بعد ذلك يبيّن أفكاره ورؤاه من خليط ما جمع لا يميز فيه بين قوي وضعيف، ولا بين صحيح وسقيم، وذلك لعدم القدرة على النقد والتمحيص، وتمييز الغثّ من السمين، وعليه فإنّ النقد والتمييز عنصر يتكون بقصد زائد عن الجمع والمقابلة، وبممارسة خاصّة زائدة عنهما أيضاً.⁷¹

المبحث الثالث: عوامل استئناف التحضر الإسلامي على مستوى الجماعة: النفير الحضاري

أولاً: النفير الحضاري: المفهوم والأهمية:

العمل الحضاري سواء كان إبداعياً أو استئنافياً هو عمل أمم وليس عمل أفراد، بمعنى أن إنجاز التحضر لا يتأتى إلاّ بانخراط جماعي لأفراد أمة ما في عمل موحد يقوم به الأفراد في نطاق الهيئة الاجتماعية للأمة، فيكون الفاعل الحقيقي هو الهيئة الاجتماعية وليس الأفراد باعتبارهم أفراداً. وأي عمل يقوم به الإنسان لتحقيق غاية ما يستلزم كي يُحقّق تلك الغاية الوجه الحسن تعبئة لقوى الذات العاملة فكرية ونفسية وجسمية بحيث تحشد كل تلك القوى وتُكثّل لتُنجز العمل المطلوب، وأي خلل في حشد تلك القوى وتكثيلها يكون له انعكاس سلبي على إنجاز العمل. وهذا المعنى نفسه يصدق بالنسبة للعمل الجماعي، ولكن بهيئة تعبوية أشمل وأضخم من الهيئة التعبوية للفرد في عمله الفردي.

وعليه حينما يكون عمل الأمة عملاً حضارياً بما يستلزم من شمولية وفخامة وكبير جهد فإنّ التعبئة الجماعية التي يتطلّبها والحشد الذي يستلزمه تكون من حجم ما يناسب ذلك العمل وهو حجم يفوق كل تعبئة من الأعمال العادية المحدودة، وقد أطلق عليه النجار تعبيراً على تميزه النوعي اسم: النفير الحضاري.⁷²

⁷⁰ المصدر السابق، ص 178-179.

⁷¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 180.

⁷² المصدر نفسه، ص 189-190.

وعليه يتبلور معنى النفير الحضاري عند النجار على أساس أن: "كلّ حركة تحضّر سواءً كانت حركة ابتداء أو حركة إعادة، فإنها تتوقّف إلى حدّ كبير على معنى اندفاعي يندفع به الفرد في تجنيد مواهبه وقواه في سبيل العمل، وتندفع به الهيئة الاجتماعية في توافقها وتعاونها واتحاد مشاربها، فيكون الانطلاق في زخم شديد تلتقي فيه كلّ القدرات الفردية والجماعية، وبه يتحقّق البناء الحضاري ابتداءً أو إعادة".⁷³

يعدّ النفير الحضاري عنصراً أساسياً من العناصر الفاعلة في نشوء الحضارات، فالأمم لا تصنع الحضارة إلاّ بهبّة جماعية تُحشد فيها قوى الفرد في نطاقه الداخلي، ثم تُحشد قوى الأفراد حشداً جماعياً لتحقيق هدف معين تحمله الفكرة التي تحدّد غاية الحياة.

والتاريخ يبيّن أن الحضارات على اختلافها تنشأ بهذا الداعي من النفير الجماعي، وأن انحلال هذا التّفير ووهنه هو سبب أساسي في انحلال الحضارات وأيلولتها إلى التلاشي. فالحضارة الإسلامية مثلاً إنما نشأت من التعبئة الجماعية التي عبّأت بها عقيدة التوحيد جمعاً من الناس كانوا شتاتاً في الجزيرة العربية وفي خارجها، فإذا هم ينفرون بالعقيدة الجديدة في أمة موحّدة ليصنعوا حضارة مشهودة، ولولا ذلك التّفير الجماعي الذي أحدثه فيهم التوحيد ما نشأت تلك الحضارة، فقد بقي البدو في الجزيرة العربية زمناً طويلاً يعوقهم التشتت عن الإنشاء الحضاري، إذ لم يكن يحشد قوى الفرد فيهم غاية عليا للحياة، ولم يكن يجمع الأفراد هدف مشترك يعبّي فيهم الإرادة الجماعية لينطلقوا في نفير جماعي لإنشاء التحضّر.⁷⁴

المتأمل في أحوال الأمة الإسلامية اليوم يقف فيها على وضع من الوهن الإرادي، ومن التشتت في ذات الفرد وفي الهيئة الاجتماعية، لا يجمعها جامع نحو غاية مشتركة، ولا يدفعها دافع إلى العمل البناء، بل هي مصابة بالإحباط واليأس، ويبدو أن عامل النفير الحضاري لا يحظى بالاهتمام عند المهتمين اليوم بالنهضة الإسلامية، ويحسب النجار أن التغافل عنه هو أحد نقاط الضعف في حركات الاستنهاض للأمة الإسلامية. لأنه في خضم حركة التّفير تتولّد القدرات والإمكانات، ويتمّ تفعيلها في الترقية المادية والمعنوية، ولكن في غياب النفير قد تظلّ القدرات والإمكانات ركاماً لا يثمر شيئاً في سلّم الترقّي.⁷⁵

ثانياً: النفير الحضاري: عناصره ومظاهره:

نظراً لقلّة تداول عامل النفير الحضاري بالبيان في أدبيات الفكر النهضوي الإسلامي، عمد النجار إلى توضيح معناه، فالنفير: هو فرع إلى أمر هامّ، بحيث يستبدّ ذلك الأمر بإمكانات وقدرات الفاعلين فتوجّه في سبيله، بل توجّه في سبيله كلّ مظاهر الحياة ومناشطها، سواء الحياة الفردية والجماعية، لذلك يستعمل أكثر في النهوض إلى الحرب. وحينما يكون التّفير حضارياً، فذلك معناه أن تعباً الطاقات

⁷³ المصدر السابق، ص192.

⁷⁴ النجار، عبد المجيد النجار. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص191.

⁷⁵ المصدر نفسه، صص193-195.

والقدرات التي تتوفر عليها الأمة النافرة لتوجّه في سبيل الإنجاز الحضاري مادياً ومعنوياً، بحيث لا يكون همّ في الكيان الفردي والكيان الجماعي إلا همّ البناء والتعمير.⁷⁶

1- مظهره:

النفير الحضاري يتمّ في مظهرين متكاملين، لا يتحقّق إلا بتحققها معاً، وهما النفير الفردي والنفير الجماعي:

1- أ- تعريف النفير الفردي:

النفير الفردي: يقصد به النجار ذلك النفير الذي يتحقّق في الذات الداخليّة للفرد، متمثلاً في تحشّد قوى الفرد وقدراته المتنوعة تحشّداً تنزع به متضافرة إلى العمل التعميري، بحيث يكون الفرد طاقة فاعلة في قوّة اندفاع هي محصّلة التعبئة لقدراته كلّها، وتبتلك الطاقة ينخرط الفرد في إنجاز العمل الصالح بإتقان وفعالية سواء كان عملاً فكرياً أو عملاً سلوكياً. وبهذا فإن الفرد يكون مشدوداً إلى غاية عُلْيَا يروم تحقيقها، فهو يعبّئ كلّ قواه ويوجّهها في سبيل ذلك، فيحدث إذن في ذاته الداخليّة نفير داخلي يبدو في كلّ من النفس والفكر والعمل.⁷⁷

1- ب- تجليات النفير الفردي:

تبدو تجليات النفير الفردي في كل من النفس والفكر والعمل على النحو الآتي:

1- ب- 1 - النفير النفسي:

يقصد النجار بالنفير النفسي: "ما يحدث في النفس من نزوع إرادي لتحقيق الهدف الأعلى للحياة، بحيث يستبدّ به ذلك النزوع، ويملك عليه مجامع نفسه، فإذا هو يهجر المشاغل التي تلهيه عن الهدف، ويقبل بكلّيته شعوراً وثبة وعزماً على تحقيق الغاية من حياته ممحصّساً لها التوجّه، لا يشوبه في ذلك تردّد ولا وهن ولا فتور، إنّه إذن حالة نفسية تُعبأ فيها النفس بشعورها وأحاسيسها وعواطفها وإرادتها ليندفع الإنسان في طريق من مباشرة الحياة ويؤدي إلى غاية بينة يروم تحقيقها."⁷⁸

أما المقصود بالنفير النفسي في سبيل التحضر الإسلامي فهو يعني: أن يحدث في نفس المسلم نزوع إلى تحقيق الهدف الإسلامي في حياته، بحيث يجمع ذلك النزوع كلّ مناشطه ليوجّهها في تحقيق المطالب الإسلامية ما تعلق منها بالتطهير النفسي، وما تعلق بترقية العلاقات الاجتماعية، وما تعلق بالتعمير في الأرض تعميراً مادياً، فيكون الفرد المسلم إذن مندفعاً في كل حال من أحواله لينجز مطلباً من مطلوبات

⁷⁶ النجار، عبد المجيد النجار. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 196.

⁷⁷ المصدر نفسه، ص 197.

⁷⁸ المصدر نفسه، ص 197.

الدين، إنه يحمل إرادة في النفس معبّئة لقواها، وموجهة لها توجيهاً واعياً قوياً نحو الإنجاز لمقتضيات الدين في العمل الصالح المعتمّر في الأرض.

وحينما تسير أغوار نفس الفرد المسلم في وضعه الراهن، فإنك لا تجد فيه همّاً يحفز قدراته ليكون دافعاً به في وعي نحو إنجاز الرسالة الإسلامية في إقامة التحضر الخلافي، وإنما تجده مهما كانت أقداره من التدين إما غافلاً عن غايته من الحياة، فلا يجد في نفسه نزوعاً إلى تحقيق ما هو أكثر من مطالب حياته الضرورية، وفرائضه التعبديّة بالمعنى الخاص، وإما حاملاً في نفسه لبعض الهمّ من أوضاع الإسلام والمسلمين، يكون به في رفض لما هو واقع، وتطلّع لما هو خير وأفضل، ولكن تّتيه به السّبيل، فلا يكون له هدف يبيّن يستجمع نوازع نفسه لتدفع به دفعاً في سبيل تحقيق ذلك الهدف، فإذا هو ينفق جهوده في سبيل شتى فتضيع دون إنجاز عمل يذكر.⁷⁹

1-ب-2- النفير الفكري:

الفكر هو إعمال العقل للوصول إلى حقيقة مادية أو معنوية، فكلّ معالجة عقلية لموضوع من الموضوعات للوصول فيها إلى معرفة نظرية أو عملية، أو لمشكلة من المشكلات للوصول فيها إلى حل إنما هي من باب الفكر الذي يقصده النجار، بالإضافة إلى أن قوّة الفكر هي جزء من القوى النفسية عامّة، وعليه فإن النفير الفكري يخصّ من قوى النفس ملكة العقل في حركتها المعرفية النظرية والعملية. ومن البيّن أن الإنسان قد يكون مستنفراً نفسياً بتزوع إرادته في قوّة لإنجاز عمل ما، ولكن فكره قد يكون لسبب أو لآخر غير مواكب لذلك النفير النفسي.⁸⁰

وعليه فإن المعنى الجامع للنفير الفكري هو: "أن يتحقّق في الفرد المسلم معنى من الوعي الفكري يسخر به العقل في كل نشاطه المعرفي الذي هو الفكر ليكون في سبيل إنجاز أغراض الدين، وتحقيقها في الواقع، بحيث لا يرى العقل في كلّ شأن من شؤونه صغيراً أو كبيراً، وفي كلّ حركة من حركاته إلاّ وهو متّجه في إصرار ووعي ليعمل على إنجاز مطلوب ديني يحقّق به الواقع لبنة من لبنات التحضر الإسلامي، ترقية مادية أو معنوية للإنسان دونما غفلة عن هذا المعنى أو اضطراب فيه".⁸¹

ويضيف النجار في وصف النفير الفكري بأنه ذلك التيقّظ الفكري الدائم الذي يكون عليه المسلم ساعياً في طريق العمل الدؤوب على ترجمة الحقيقة الدينية إلى مظاهر حضارية قائمة في الواقع، وبهذا المعنى فهو يشتمل على عنصرين أساسيين لا تنعقد حقيقته إلاّ بهما، وتمثّل في:⁸²

⁷⁹ النجار، عبد المجيد النجار. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، صص 198-199.

⁸⁰ المصدر نفسه، ص201.

⁸¹ المصدر نفسه، ص202.

⁸² المصدر نفسه، ص202.

أولهما عنصر التيقُّظ الفكري ويتمثّل هذا في أن يكون عقل المسلم مندفعاً دوماً للتفكير تأمّلاً، وتدبراً وبحثاً عن الحقيقة، وسعيّاً في حلّ المشاكل المعترضة، بحيث لا يرى في كلّ حال من أحواله إلّا مفكراً في أمر من الأمور مهما تكن درجته في سلّم الأهمية ما دام مندرجاً في دائرة المصالح. فهو استنفار يعنى التيقُّظ والتحفُّز والتطلُّع يظهر من العقل في حركته الفكرية الدائبة، ولعلّ هذا العنصر من النفير الفكري هو ذلك المقصود من ذلك الحث القرآني المؤكّد على النظر والتأمّل والتدبر، دليل من القرآن، ﴿ قُلِ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (يونس: 101)، ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ أَكْبَمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (الأنفال: 22).⁸³

أما العنصر الثاني فهو توجيه الحركة الفكرية الدؤوب نحو غاية واضحة، بحيث تكون في كلّ مناحيها تهدف إلى تحقيق تلك الغاية ألا وهي الاستجابة للمطلوب الديني وإظهاره في الحياة الواقعية، دونما غفلة عن تلك الغاية أو حياد عنها إلى غايات أخرى. ولعلّ هذا العنصر من النفير الفكري هو أحد المعاني المقصودة في الحديث القدسي: «ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتّى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به...»⁸⁴، فالسمع والبصر هما مادّة الفكر، فحكماهما يجري عليه، ويكون المعنى محدداً لوضع يكون فيه الإنسان موجّهاً لكلّ حركته الإدراكية في سبيل ما يطلبه الله من الإنسان من مطالب تجتمع في معنى الخلافة في الأرض.⁸⁵

وحيثما نتبين واقع النفير الفكري للمسلمين في الواقع الراهن، في شطر غالب من أفرادهم، تجد كثير منهم يعيش حالة من الخمول الفكري فعقولهم لا تستجيب بالحركة إلا لتحديّ الضرورات الحيوية، أما البعض الآخر من الأفراد والجماعات التي تتحرك عقولهم بالتفكير، فيتّصف تفكيرهم بالاضطراب والتشتت، إذ هو في حركته المعرفية، وفي معالجته للقضايا والمشاكل لا ينتظمه ناظم مشترك يتمثّل في غاية موحّدة واضحة، ومن ثمة يفتقد الفكر إلى معنى النفير الذي يقتضي توحد الحركة الفكرية في شمولية واندفاع لتحقيق غاية عليا هي في قضية الحال إنجاز الخلافة على الأرض.⁸⁶

1-ب-3- النفير العملي:

يقصد النجار بالنفير العملي: أن يحدث في كيان الفرد المسلم تحفُّز في ملكته العملية يصير به على درجة عالية من الاستجابة لتحويل الأفكار إلى عمل، بحيث تكون الأفكار التي تحلّ بذهنه سواء كانت مطلوبات دينية مباشرة كالعبادات بالمعنى الخاص، أو كانت مطلوبات دينية في شؤون الحياة على

⁸³ المصدر السابق، ص 202-203.

⁸⁴ أبو هريرة، مجموع الفتاوى، 2/371.

⁸⁵ النجار، عبد المجيد النجار. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 203.

⁸⁶ المصدر نفسه، ص 204-205.

اختلافها، بحيث تكون تلك الأفكار كلها آخذة طريقها إلى العمل التطبيقي فيما يشبه التلقائية، فيكون المسلم في حال النفي هذه إلا وهو دائم في تحويل ما يستقرّ عليه العقل من رأي إلى إنجاز في الواقع، في أي مجال من الحياة وفي أي موقع يكون فيه.⁸⁷

عناصر النفي العملي: ولا يكون النفي العملي مستجعماً لمعناه إلا إذا توفّر على العناصر الأساسية التالية:

- التلقائية: وتعني أن يكون الإنجاز العملي للآراء صادراً من المسلم صدوراً تلقائياً بما يقتضيه ذلك من السرعة في الإنجاز، ومن الإصرار عليه حتى يكون هذا الإنجاز هو الحالة الطبيعية التي تؤول إليها الآراء.
- الفعالية: ومعناها أن يكون العمل الذي يُنجز عملاً فاعلاً، أي محققاً للغرض الذي من أجله استحدثت الفكرة التي تطلبه، وذلك بما يتمّ عليه من إخلاص ودقة وإتقان.
- الغائية: وتعني أن يكون العمل الذي يُنجز قائماً في مختلف مراحلها على الغاية التي من أجلها يُنجز، فغاية العمل هي أن يكون مُحققاً للخلافة في الأرض والتعمير فيها باعتبار أن ذلك هو المعنى الإسلامي للتحضر.⁸⁸

لكن المتأمل في حال المسلمين في واقعهم الرّاهن من حيث النفي العملي من أجل التحضر يكاد يكون مفقوداً، فشطّر كبير من أفراد المسلمين يفتقدون همّة الحركة والعمل أصلاً، وشطّر آخر من المسلمين تجدهم يتحركون ويعملون وينفقون في ذلك جهداً كبيراً في مختلف مناشط الحياة، لكن أعمالهم تجدها قاصرة عن أن تثمر ما ينمي الحياة، فهي تفتقر إلى الإتقان والإحكام. وشطّر آخر من المسلمين تراهم يتحركون بالعمل في تلقائية مطبوعة، كما تراهم يتوفرون على قدر من الفعالية في أعمالهم بما يتقنون ويحكمون فيها، ولكن أعمالهم لا توجه إلى غاية مشتركة، ولا تكيف بحسب تلك الغاية، فتأتي متناقضة فيما بينها، ومناقضة للتحضر الإسلامي في مبادئه الخلاقية، فلا تثمر في مضماره شيئاً، إن هذا هو الوضع الذي يسود العالم الإسلامي، والذي تجتمع خيوطه عند عطالة عملية. لكن يجدر التذكير بأن صناعة التحضر هي صناعة أمة وليست صناعة أفراد وجماعات محدودة.⁸⁹

2- النفي الجمعي:

2-أ- مفهوم النفي الجمعي:

يعتبر العمل الحضاري عند النجار من جلائل الأمور إن لم يكن من أجلها في حياة المجتمعات، وهو لذلك لا يصنعه الأفراد وإنما تصنعه الجماعات والأمم، وعليه فالنفي فيه هو نفي جماعي، ولا يتمّ تحضر إلا

⁸⁷ المصدر السابق، ص 207.

⁸⁸ المصدر نفسه، ص ص 207-209.

⁸⁹ النجار، عبد المجيد النجار. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص ص 209-210.

إذا نفرت الأمة جمعاء لإنجازه في معنى من الشراكة الجماعية النفسية والعملية، وهذه الشراكة الجماعية في النهوض الحضاري هي النفيير الجماعي.

والشراكة الجماعية في النهوض الحضاري تعني أن يكون القيام للإنجاز الحضاري قياماً جماعياً ينخرط فيه الأفراد في رباط يشملهم جميعاً، ويستجيبون هم له استجابة نفسية وعملية، بحيث تكون الجماعية هي الطابع الذي يطبع الشعور الداخلي في تحفزه للإنجاز، كما يطبع السلوك العملي في المباشرة الفعلية لذلك الإنجاز، وحينما تُفتقد هذه الشراكة الجماعية الناهضة في أمة من الأمم على المستوى الشعوري النفسي أو على مستوى العمل الفعلي فإن الحضارة فيها لا تقوم، وإذا كانت قائمة فإنها تؤول إلى الأفلول مهما يكن معنى النفيير متحققاً في الذوات المنفردة دون تحقق للمعنى الجمعي في ذلك النفيير.⁹⁰

2-ب- عناصر النفيير الجمعي:

يمكن استجلاء معنى النفيير الجمعي من خلال أهم العناصر الأساسية التي يشتمل عليها وهي:

2-ب-1- الولاء الجمعي:

يقصد بالولاء الجمعي أن يقوم في نفوس الأفراد إحساس بالشراكة الجماعية في النهوض الحضاري، بحيث يحس الفرد المسلم وهو ينفر بقدراته الذاتية للإنجاز أنه في ذلك منخرط ضمن محيط واسع من الأمة في مسؤولية مشتركة وفي غاية موحدة، وبالتالي في عمل متكامل بين مجموع الأمة، وأنه في ذلك العمل المتكامل يقوم بدور يندرج ضمن عمل شامل، ولا يستقل بذاته بحال من الأحوال. يشكّل هذا الإحساس الجمعي في النهوض الحضاري الركيزة الأساسية في النفيير على المستوى النفسي، إذ به يتحقق العمل الجماعي، وبه تستثمر الطاقة الجماعية التي لها معنى زائد على طاقات الأفراد الذاتية لتوظف في إنجاز التحضر في أقصى إمكاناتها، وذلك هو معنى النفيير الجماعي.

وللإحساس الجمعي تحققات يظهر فيها، لعل أهمها المسؤولية الاجتماعية التي يتصرف بها الأفراد كدالة على الانخراط في منظومة الأمة، وهي تلك المسؤولية التي تجعل كل فرد يحمل هم الجماعة كما يحمل هم نفسه، وذلك هو معنى الرعاية التي جاء في قوله ﷺ: «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤول في رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيته»،⁹¹ كذلك كما يظهر فيه الإحساس الجمعي المسلك الاندماجي في جماعة المسلمين، حيث يعمل المسلم على أن يغشى الحياة الاجتماعية، ويشارك فيها بعمق، وينخرط في تفاعلاتها المختلفة سواء على مستوى المشاركة الوجدانية أو الواقعية في

⁹⁰ المصدر السابق، ص 211.

⁹¹ البخاري، في صحيح البخاري، 2/371..

فعاليات المجتمع المتنوعة فكرية وعملية، وهو ما يبحث عليه قوله ﷺ: «المسلم الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم».⁹²

فالاندماج في الحياة الاجتماعية من شأنه أن ينضج القدرات الاجتماعية، ويرفع من كفاءتها في الأداء الحضاري، لأن المشاركة الاجتماعية تمتن الصلة بين الأفراد وتقوي الرابطة الاجتماعية بينهم، وتلك كلها مقدمات ضرورية إذا ما أصبحت روحاً عامّة للنفي الجماعي في سبيل الإصلاح والنهوض، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يستمرّ بحال عند تفشي روح الانعزالية، ومسالك البحث عن أوجه الخلاص الفردي بعيداً عن مشاغل المجتمع وهمومه.⁹³

ولعلّ أكبر مظهر للإحساس الجمعي هو مسلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه يكون الجميع في المجتمع حراساً يعملون على منع ما فيه فساد، وإقامة ما فيه خير وصلاحه، إنه إذن مظهر نفي جماعي ينفر فيه الناس لصيانة المجتمع وتقدمه بما يجائون عليه من فعل المعروف الذي يشمل كلّ ما فيه من تقدّم ونهوض، وترك المنكر الذي فيه التأخر والسقوط، وهو ما يعبر عنه قوله ﷺ: «كلا والله لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحقّ أطراً، أو لتقصرنه على الحقّ قصراً، أو ليضربنّ الله بقلوب بعضكم بعضاً».⁹⁴

فهذا الإحساس الجمعي في الواقع النفسي للمسلم، وفي التعبيرات العملية عليه هو المظهر الأول للنفي الحضاري في صورته الجمعية، فإذا لم يتحقّق وجوده في النفوس بصفة جمعية تحاذت كلّ الأعمال التعميرية المعنوية والمادية، فلا تقدّم ولا نهوض، إذ القاعدة النفسية للعمل الاجتماعي غير متوفّرة، والنهضة لا تحدث إلا بالعمل الجماعي.⁹⁵

أما الوضع الذي ترسّف فيه الأمة الإسلامية راهناً فيشير إلى اضطراب في روح الولاء للأمة، الذي استفحل حتى تقاصر عن أن يكون دافعاً نفيّاً لمجموع الأمة سواء في بعده النفسي أو مظهره العملي، فإذا هذه الأمة تصبح أشتاتاً لا يشدّها إلى بعضها ولاء جامع يدفعها إلى العمل الإنجازي المشترك، ولعلّ من أول مظاهر الانحلال في الولاء الجمعي ما أصاب الأمة في ظاهرة التصوّف المنحرف الذي يقوم على انسحاب الفرد من حياة المجتمع ليعيش حياة العزلة يطلب فيها الخلاص الفردي في غير مشغلة بخلاص المجتمع ومصيره من التقدّم والتأخّر.⁹⁶

⁹² أخرجه الترمذي، في كتاب صفة القيامة، باب مخالطة الناس مع الصبر على أذاهم،/ابن الأثير -جامع الأصول: 441/6.

⁹³ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص212-213.

⁹⁴ عبد الله بن مسعود، الترغيب والترهيب، 3/231.

⁹⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص214.

⁹⁶ المصدر نفسه، ص216.

2-ب-2- الطوعية الجمعية:

الطوعية الجمعية هي صفة تعمّ الأفراد وبها يكونون مطيعين للهيئة الاجتماعية فيما تطلبه منهم وتأمّرههم به، بحيث يكون لها سلطان على النفوس تستجيب له عن رضى، وتدين له بالطاعة عن قناعة، ويكون ذلك كله معنى سارياً في الأغلبية من الناس، فتتكوّن منه هيئة عامّة ينخرط فيها الأفراد انخراط الطوعية، حتى تكون حركة الأفراد متجهة في نفس خطّ حركة الأمة، ومقوية لها ومعززة لشدّتها دون معاندة ولا نشاز ومعارضة من شأنها التضعيف والتعطيل.

وحينما تتحقّق في الأمة الإسلامية هذه الهيئة من الطوعية الجمعية فإن سبيل النزوع الجماعي للنهضة يكون ميسراً، إذ الأمة تستبين دوماً بضميرها الجمعي طريق الحقّ والسداد، وهو معنى قوله ﷺ: «نّ أمّتي لن تجتمع على ضلالة»⁹⁷، فتكون هذه الطوعية الجمعية عنصراً محرّكاً أساسياً للتغيير.⁹⁸

وحينما تتأمل الواقع الراهن للأمة الإسلامية في هذا الشأن نلفي تفتشي ظاهرة انحلال الطوعية الجمعية إلى حدّ كبير، فيكاد يحتفي في ضمير الفرد المسلم الانقياد الطوعي للجماعة، وإنما استجابته لمطالبها هي استجابة يحكمها في الأغلب إما الرّدع القانوني، وإما المصلحة الذاتية العائدة على شخصه وذويه، فإذا ما تعطلّ هذان العنصران عن الحكم فيه رأيته لا ينطاع لما فيه مصلحة الجماعة، بل لعله اتّجه بالطاعة لما هو مناقض لتلك المصلحة يدمرها. وفي المغرب العربي يسود بين الناس تعبير ذو دلالة على هذا المعنى، فهم حينما يرون أنّ شيئاً ما ليس جديراً بالرعاية والصيانة، وأنه يمكن أن يكون نهباً بطريقة فوضوية يقولون عنه أنه مثل "رزق البايك" أي الممتلكات العامة للأمة، وهو خير تعبير عن روح الانحلال في الطوعية الجمعية في النفوس متمثلاً في الاستهانة بممتلكات الجماعة.⁹⁹

وهناك أسباب كثيرة آلت بالفرد المسلم إلى هذا الوضع من انحلال الطوعية الجمعية، منها ما هو راجع إلى تكوينه العقدي والفكري وما طرأ عليه من خلل، ومنها ما هو راجع إلى الأنظمة السياسية التي تسوسه، ومهما كان السبب فإن انحلال الطوعية الجمعية أصبح يعيق الأمة عن النهوض.¹⁰⁰

2-ب-3- التنادي الجمعي:

استعمل النجار لفظ 'التنادي' لأن النداء كما ورد في القرآن الكريم يحمل في أغلب الأحوال معنيين مهمين هما: الدعوة إلى القيام بعمل ما، وكون ذلك العمل المدعو إليه عملاً مهمّاً، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ﴾ (آل عمران: 193)، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾

⁹⁷ أنس بن مالك، ضعيف الجامع، 1815.

⁹⁸ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 217-218.

⁹⁹ المصدر نفسه، ص 221.

¹⁰⁰ المصدر نفسه، ص 221.

فَأَسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴿ (الجمعة:9)، وتوفّر هذين المعنيين في مادة النداء يكون التنادي معناه دعوة الناس بعضهم بعضاً للقيام بأمر مهم وهو في هذا المقام العمل الحضاري.

وعليه يكون المقصود بالتنادي الجمعي صفة تكون في أفراد الأمة تجعلهم يتنادون إلى العمل الجماعي لإنجاز المهمات المادية والمعنوية، وهي درجة أعلى من نزوع الفرد إلى العمل، إذ فيها يكون النزوع في ذات الفرد، ثم يكون منه حث الآخرين ودفعهم إلى المشاركة، وحينما يكون الأمر متبادلاً بين الأفراد تنشأ منه صفة جماعية من الحرص على الشراكة في العمل، والتحاث عليه، والاندماج فيه بتلقائية حتى تصير المجموعة كأنما هي فريق متكامل، ليمضي الجميع في إنجاز العمل المشترك يقوّي بعضهم إلى المضيّ فيه، وهذا هو معنى التنادي الجماعي.¹⁰¹

فالتنادي عنصر أساسي من عناصر النفير الحضاري، فالانطلاق الجماعي في البناء بوجوهه المختلفة في عزم ومضاء وإنجاز، وفي تعاون وتكامل لا يتأتى إلا بصفة من الحرص المشترك على أن يتناصر الأفراد ويشدّ بعضهم بعضاً، ويدفع بعضهم بعضاً على المضيّ قدماً في العطاء، فإن ذلك ينشأ منه عزم جماعي على المضيّ في طريق العمل، يزداد النشاط نشاطاً، ويتعش به الخامل فيأخذه تيار الجماعة، وينعصم به من أن تراوده أسباب الخمول والتراجع فلا ينتكس عن مسيرة البناء. ويبدو أن استفحال الفردية في عالم الغرب اليوم هو مظهر من المظاهر المسيّبة للتراجع الحضاري في المجال الأخلاقي الروحي خاصة، إذ هي عامل ارتداد إلى الذات وزهادة في الآخرين أن يكون سلوكهم ما يكون، وأن يكون مصيرهم ما يكون.¹⁰²

إن المتأمل في الوضع الإسلامي الراهن من حيث صفة التنادي الجماعي بين الناس يقف فيه على استصحاب لصورة الخلل الذي طرأ في حياة الأمة، مع بوادر تظهر بين الحين والآخر تسعى إلى إحياء روح التنادي بين المسلمين كما يبدو في مبادرات الحركات الإصلاحية الممثلة للصحة الإسلامية الحديثة، ولكن الأمر يحتاج إلى أن يكون التنادي بين المسلمين من أجل البناء مكتسباً صفة الشمول، بحيث تكون روح الاندفاع سارية في الجميع، وفي نفس الوقت محرّكة للآخرين في تبادل مشترك، إن هذا الكمّ الكبير في الأمة من الأفراد العاطلين والمنسحبين والمهمّشين بأشكال مختلفة، إذا لم يدخلوا في دورة الحياة بالتنادي إلى العمل البناء، فإن المجتمع الإسلامي سيقف في حالة الخمول، ولكن حينما يدركهم التنادي ويندرجون فيه فإن ذلك سيكون خطوة أولى من خطوات التغير في سبيل البناء نفيراً جماعياً تشترك فيه كل الأمة.¹⁰³

¹⁰¹ المصدر السابق، ص222.

¹⁰² النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص ص224-225.

¹⁰³ المصدر نفسه، ص ص225-226.

ثالثاً: النفير الحضاري: عوامله:

1-سياقات النفير الحضاري:

تتعلق عوامل الاستنفار الحضاري بإثارة الإرادة، وإيقاظ الكوامن، وتحريك سواكن النفوس لإحداث حالة من التنبه والتحفز والاندفاع، لكن السؤال الذي طرحه النجار كيف يحدث النفير الحضاري في واقع الأمة في ظروفها الراهنة كي تنطلق في الأداء الحضاري؟

هذا ويعتقد النجار أن النفير الحضاري في الأمم يحدث بصفة عامة إما بدعوات انقلابية من العقائد الدينية على الأخص تحدث فيها تغييراً شاملاً في غاية الحياة فإذا هي تنعطف في مسيرة حياتها إلى الغاية الجديدة في نفير شامل تندفع به إلى تحقيق تلك الغاية، وإما بتحديات كبرى تواجهها، طبيعية كانت أو إنسانية فتتسأ فيها روح من المغالبة لحفظ الوجود، أو للحفاظ على الكبرياء والاستعلاء، فتنتقل في المدافعة في نفير حضاري شامل.¹⁰⁴

إن حدوث نفير حضاري عام في الأمة الإسلامية اليوم يحتاج إلى عمل دعوي عميق يحرك فيها تلك الطاقة المخزونة ويخرجها من طور الكُمون إلى طور الفعل، فتنتقل إذاً مباشرة إلى العمل البناء، ويمكن أن يكون ذلك العمل الدعوي المستهدف مركزاً على إنشاء وعي عميق وشامل في نفوس المسلمين من شأنه أن ينههم من الغفلة التي هم فيها، ويجعلهم على درجة من الإدراك لقيمة أنفسهم ورسالتهم في الحياة وللأخطار المحدقة بهم، فيكون فيهم ذلك الوعي ضرباً من التيقظ والتحفز يدفع بهم بصفة تلقائية، أو بفعل الأحداث التي تستهدفهم إلى الاندفاع في سبيل النهضة في وجوهها المختلفة.

ويؤكد النجار أن عوامل النفير المقصودة تتجاوز ما تحدته الدعوة العامة للإصلاح من وعي ينشأ تبعاً للانصلاح هي أقرب إلى أن تكون غير مباشرة، لأن العوامل المقصودة هي: عوامل تستهدف الإثارة المباشرة للوعي المحرك للنفوس تحريكاً استنفارياً بما تكون عليه من صفة تحريضية تحشيدية تستفز الهمم وتحفزها للانطلاق في العمل فيما يشبه التعبئة العامة للأمم في أوقات الشدائد. وتجدر الإشارة إلى أن الوعي الكفيل بإحداث النفير الحضاري هو وعي ذو شعب، كل شعبة منه تختص بجهد في الدعوة مخصوص، وكل منها يعتبر عاملاً من عوامل الاستنفار.¹⁰⁵

¹⁰⁴ المصدر السابق، ص ص 227.

¹⁰⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص ص 229-230.

2- شعب عوامل الاستنفار الحضاري:

يمكن أن نَميّز في هذه الشعب ما يلي:

2-أ- الوعي الاستعلائي:

سبقَت الإشارة إلى أن من عوامل تخلف المسلمين وعطالتهم الحضارية ما يستشعره الفرد المسلم في نفسه من إحساس بالدونية والضآلة بحكم المغلوبيّة الحضارية، فذلك الشعور من شأنه إرخاء إرادته وتثبيط عزمه، ودفعه إلى الاستكانة والقعود، وحينما يصبح ذلك شعوراً جماعياً فإنه يؤدي إلى قعود جماعي، وانكفاء دون الانطلاق والمبادرة في مجال العمل البناء. وحينما وعى أعداء الأمة الإسلامية هذا المعنى فإنهم ما فتئوا منذ زمن يعملون بأساليب متنوّعة على بثّ الشعور الانهزامي في نفوس المسلمين وترسيخه فيها، وكان ذلك محوراً أساسياً من محاور الغزو الثقافي بغرض قتل العزّة في نفس المسلم، وتعطيل انطلاقه.¹⁰⁶

ولتفادي هذه الحالة من الانهزامية واستنقاص الذات بمعالجة النفوس ببثّ روح العزّة والاستعلاء فيها، وذلك بإشعار الفرد المسلم بطرق مختلفة ومتنوّعة برفعة ذاته وعلوّ شأنه باعتباره مسلماً، في الحدود التي لا ينقلب فيها الشعور بالاستعلاء إلى كبر واستعظام مَرَضِي للنفس يُستنقص فيه الآخرون ويُحتقرون، وإنما في حدود الاعتزاز بالنفس والشعور بقيمة الذات والتخلّص من مركّب النقص والانهزامية. ويمكن أن يتمّ هذا الأمر من خلال حملة دعوية تتّجه إلى عامّة أفراد المسلمين على مختلف مستوياتهم ببرامج التربية، وما هو مُتاح من وسائل الإعلام، بالإضافة إلى ما هو أرفع وأعمق من طرائق البحث العلمي المؤيد بالتحليل والاستدلال فإن لها تأثير في قطاع كبير من المسلمين الذين يستجيبون لنشريات الخطاب العلمي العميق أكثر مما يستجيبون لغيرها. ومع اختلاف وسائل هذه الدعوة فإنها تلتقي جميعاً عند بثّ العزّة والاستعلاء في نفس المسلم.¹⁰⁷

2-أ-1- روافد الوعي الاستعلائي:

ولعلّ من أهمّ روافد الوعي الاستعلائي رافدان هما تواليًا:

أولهما: الوعي الإيماني:

وفيه يبيّن المسلم بأنّ إيمانه بالإسلام وانتماءه إلى أمته هو مبعث عزّة واستعلاء، وذلك بالنظر إلى ما ينطوي عليه هذا الإيمان من الحقّ المطلق الذي لا يدانيه حقّ في جميع فروع وشعبه، وبالنظر إلى ما يتأسّس عليه من توحيد الله تعالى الذي يتحرّر به المسلم من عبودية كلّ ما سواه، كما يتحرّر به من أن

¹⁰⁶ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 230-231.

¹⁰⁷ المصدر نفسه، ص 231-232.

يخضع لرأي بشر مثله يحكمه في حياته، فذلك كله من شأنه أن يشيع في النفس الشعور بالكرامة والعزة.¹⁰⁸ وفي هذا السياق يذكر حسن الترابي أن: "المؤمن يعتز بأنه حر كريم ويزهو بأنه مستمسك بحبل من الله بينما ينحطُّ من دونه سائر الناس في ضلال هابط... إن المؤمنين يوقنون باستعلاء شأنهم فينهضون لتحقيق ذلك في واقع الحياة مؤمنين أن الجهاد والانتصار للدين هو قدرهم في الابتلاء واثقين أنهم متى ثبتوا وصبروا كتب الله لهم العاقبة ومكن لهم دينهم، فإن العزة لله ينصر من ينصره وإن جنده لهم الغالبون".¹⁰⁹

هذه المعاني حينما تتشربها النفوس في حركة دعوية ناجحة فإن من شأنها أن تُحدث في نفوس المسلمين اليوم انقلاباً من استشعار الهوان والدونية إلى استشعار العزة والاستعلاء، وهو ما جاء في البيان القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 139)، فالإيمان يثمر في النفس الاستعلاء والعزة.¹¹⁰

ثانيهما: الوعي الحضاري:

يتمّ الوعي الحضاري بأن يُصَرَّ المسلم بأن الأمة التي ينتمي إليها هي أمة ساهمت في البناء الحضاري للإنسانية بقسط وافر من شأنه أن يكون سبباً للاعتزاز والفخر، وهي أمة تحمل من القدرة في كل زمن ما تستطيع به أن تساهم في التحضّر الإنساني باستمرار، وإن تعطلّ عطاؤها في بعض الأزمان فذلك راجع لظروف عارضة ما إن تنقضي حتى تعود إلى العطاء، وذلك لأنها تتوفر في بنائها الديني والثقافي على مقومات أساسية للبناء الحضاري، وهي مقومات ثابتة إذا ما استنهضت فإنها تثمر الحضارة في كل حين.

ويمكن أن يتمّ إحداث الوعي الحضاري من خلال التبصير بحقائق وخصائص الحضارة الإسلامية في مختلف المجالات الروحية والمادية، وذلك بإبراز مظاهر الرفعة فيها، ونماذج الريادة والتفوق فيها، وبيان ما فيها من الابتكار والتميز الحاصلين بداعي الثقافة الإسلامية استقلالاً عن كل تأثيرات قديمة من الحضارات والثقافات السابقة، وهي بهذه الاستقلالية والتميز قدّمت للإنسانية إضافة جديدة، وأسهمت بقسط وافر في تقدّم الإنسان مادياً وروحياً.¹¹¹ وهذا باعتراف من الغرب أنفسهم شأن المستشرقة الألمانية زجريد هونكة المعروفة بنظرتها المعتدلة للإسلام، في كتابها شمس العرب تسطع على الغرب.¹¹²

¹⁰⁸ المصدر السابق، ص 232.

¹⁰⁹ الترابي، حسن. الإيمان أثره في حياة الإنسان، مرجع سابق، ص 127.

¹¹⁰ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 233.

¹¹¹ المصدر نفسه، ص 234.

¹¹² أنظر: هونكة، زجريد. شمس العرب تسطع على الغرب وأثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي،

مراجعة: مازن عيسى الحوري، بيروت: دار الجيل ودار الآفاق الجديدة.

كما يمكن إحداث هذا الوعي الحضاري من خلال المقارنة بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارات الأخرى بما فيها الحضارة القائمة الآن، وإبراز المزايا التي كانت عليها الحضارة الإسلامية بإزاء العيوب والنقائص التي عليها الحضارة الرأهنة خاصة فيما يتعلق بالبعد الإنساني الروحي الذي أولته الحضارة الإسلامية أهمية بالغة، الأمر الذي حققت به قدراً كبيراً من الأمن والأمان في النفس والمجتمع، هذا الجانب أهمته الحضارة الرأهنة فترتب عنه خواء روحي أثمر الحيرة والقلق واليأس في النفوس، والتسلط والهيمنة والاستبداد والعنف في المجتمع البشري.¹¹³

ويشترط النجار أن يكون إشراب النفوس لهذه المعاني بحكمة تُنفذى فيها آثار سلبية قد تتمثل في حصول ضرب من الانتماء إلى الماضي انتماء مرضياً يكشف عن مجرد هروب نفسي إليه كتعويض عن دونية الحاضر إزاء الحضارة القائمة، فحينما تعالج هذه القضية بحكمة فإن التبصير الحضاري يكون مفضياً إلى وعي في النفوس يكون به هذا الانتماء إلى الحضارة الإسلامية مبعثاً لاعتزاز واستعلاء ينشأ بهما العزم على استعادة ما كان والبناء المجدد في المستقبل لما كان قائماً بالأمس.¹¹⁴

2-ب- الوعي الخلافي:

أرجع النجار أسباب قعود الإنسان، وقصوره عن العمل التعميري، إلى عدم وعيه بمهمته في الحياة وغايته من الوجود، فغياب ذلك الوعي يجعله تائهاً لا يمضي في طريق بين يثمر فيه ما يؤدي إلى غاية، ويكتفي إذن بأقل قدر يكفيه لحفظ الوجود. فالعامة من المسلمين اليوم لا يستقرّ في نفوسهم تصوّر واعٍ لهذه المهمة، بل هم بين جاهل بما أصلاً، وبين مختلط عليه شأنها، فلا يعيها الوعي الصحيح، وقلّ منهم من يتصوّرها على حقيقتها، ويؤمن بها كما هي مطلوبة منه في أوامر الدين.

واعتباراً لذلك فإنه يكون من أهم أسباب نفير المسلمين للانطلاق في النهوض الحضاري أن يحصل فيهم وعي حقيقي بغاية الحياة التي هم مكلفون بتحقيقها، وهي الخلافة في الأرض، بحيث يكون الفرد المسلم مستشعراً استشعاراً عميقاً أنّ لحياته غاية هو مدعو إليها، فحينما يستشعر المسلم هذا المعنى في نفسه فإنه ينبعث فيه دافع يدفعه إلى المضيّ في طريق الإنجاز الخلافي، وحينما تكون هذه الغاية جماعية ولا يمكن أن تتحقق إلا بالجماعة فإن الوعي الجماعي بها من شأنه أن يصنع نفيراً جماعياً تنطلق به الأمة في معظمها في سبيل الإنجاز العملي للخلافة في الأرض.¹¹⁵

إنّ الوعي الخلافي لا يخص المسلم فقط، وإنما هو علاج للإنسانية الناتئة الباحثة عن معنى آخر للحياة، والأکید أنّها لن تجده إلا في الإسلام.

¹¹³ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر، ص 234.

¹¹⁴ المصدر نفسه، ص 235.

¹¹⁵ المصدر نفسه، ص 236-237.

2-ب-1- عناصر الوعي الخلافي:

لكي يحصل النغير بالوعي الخلافي، لا بد من توفر العنصرين التاليين:

أولهما: الوعي بالخلافة المادية:

يمكن حمل المسلم على الوعي بالخلافة المادية، بحيث يبعث فيه وعي عميق بأن الجهد الذي يبذله في استثمار الكون سواء بالفكر أو بالساعد إنما هو جزء مما خلق من أجله من غاية، وهو من صميم واجبه الديني، فإذا أخلّ به أو قصر فيه فقد قصر في دينه وأخلّ بالغاية التي من أجلها وُجد، وكذلك أن يبعث فيه وعي عميق بأن تعميره في الأرض بالإنشاءات التي بها يستثمر مرافقها إنما هو غاية في ذاته، وهو مطلوب ديني مستقل، وليس هو مجرد سدّ حاجة أو تحقيق رفاة، وذلك هو معنى قوله ﷺ: «إن قامت الساعة وفي يدي أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل».¹¹⁶ فغراسة الفسيلة إنما هو استجابة لغاية التعمير في الأرض التي هي غاية في ذاتها مطلوبة بالدين وليس لغاية الارتزاق وتلبية الحاجة. وهكذا فإن من شأن الوعي بالخلافة المادية أن يدفع بالمسلم إلى آفاق الكون يباشرها بالفكر والعمل بغاية الارتفاق التعميري وليس لسدّ الحاجة.¹¹⁷

ويشكّل البعد الحضاري للوعي بالخلافة المادية، عاملاً مهماً من عوامل الاستنفار الحضاري، فيلبي جانب أنه غاية وجودية في ذاته، فإنه يسهم في جعل المسلم نداً للإنسان الغربي كي يستطيع التأثير فيه.

ثانيهما: الوعي الخلافي الروحي:

يقصد النجار بالوعي الخلافي الروحي أن يبعث في المسلم وعي بأن ترقية الكيان المعنوي الروحي للإنسان هو جزء من مهمّة الخلافة في الأرض، فكما عليه أن يعالج الكون بالتعمير لتحقيق منفعة المادية، فإن عليه من باب أولى أن يعالج نفسه بالجهد لتحقيق منفعتها الروحية ليكتمل عنصر مهمّة الخلافة في الأرض، وترقية الرّوح تكون بإحسان الصّلة المباشرة بالله تعالى من خلال القيام بعبادته حقّ القيام، فإن في ذلك غذاء للرّوح، وإن فيه تصفية لها ترتفع بالإنسان إلى مراتب عليا في سلم الإنسانية، فتتحقق سعادة عظيمة. وأيضاً تكون ترقية الرّوح بالعلم والمعرفة، لأن من شأن تحصيل العلم بالله وأحكامه وآياته في الكون أن يرفع من إنسانية الإنسان، ويقدمه في مراتب الخلافة. وكذلك التحلّي بقيم الفضيلة حباً وأخوة ورأفة وعدلاً وكفالة للمحتاج وغيرها فيرتقي بها الإنسان في مراتب عليا من الصّفاء، على أن هذه الترقية الروحية ليست تخصّ الفرد وحده، بل تمتدّ لتشمل الهيئة الجماعية، فتترقى هذه الهيئة بترقية الأفراد بما يسود من التآخي والتعاون والتكافل.¹¹⁸

¹¹⁶ أنس بن مالك، صحيح الجامع، 1424

¹¹⁷ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص238.

¹¹⁸ المصدر نفسه، ص239.

2-ج- الوعي الرسالي:

يذهب النجار إلى أن آية أمة حينما تحمل همّاً رسالياً إزاء الآخرين تريد به أن تدخلهم في ديانة أو ثقافة أو حضارة تؤمن بها هي وتحياها، فإنها بهذا الهمّ الرسالي تجتهد باندفاع في أن تنجز في حياتها نموذجاً واقعياً لما تدعو إليه ليكون لها سنداً أساسياً في دعوتها، فيصبح إذن ذلك الهمّ الرسالي عاملاً قوياً في السعي الإنجازي للتمط الحضاري المدعو إليه.¹¹⁹

كما يعتقد النجار أن عامة المسلمين اليوم لا يعمر نفوسهم هذا الهمّ الرسالي، ولذلك فإنهم لا يتطلعون إلى أن يُبشّروا بدينهم أمم الأرض، بله أن يبشّروا بالنموذج الحضاري الذي ينبني عليه، وإذا كنت ترى ظواهر لهمّ رسالي تبدو هنا أو هناك عند بعض الأفراد والجماعات متمثلة في حركات دعوية فإنها ليست إلا ظواهر محدودة جداً، ولكن الجمهور العريض من الأمة يعيش في غفلة تامة عن هذا الهمّ الذي من أجله أعلى الله تعالى من شأن الأمة الإسلامية. لذلك فإنه يحسب أن من أهم الأسباب الكفيلة بتحريك الهمّة الإسلامية للنفير في سبيل التحضر هو بعث الوعي الرسالي¹²⁰ في النفوس.¹²¹

2-ج-1- عوامل الوعي الرسالي:

يحصل الوعي الرسالي لدى المسلمين، بثّ الإيمان بهذين المعنيين في النفوس وهما:

أولهما: الوعي بالمعنى الشهادي:

ومعناه أن يعث في الأمة وعي إيماني عميق بمعنى الشهادة على الناس، حتى يصبح المسلم يؤمن بأنه فرد من أمة حُمّلت مسؤولية إزاء الأمم، تتمثل في وجوب أن تبلغ إليهم الدين الذي جعله الله خاتماً على أيديهم، وذلك في صورته النظرية، وأيضاً في صورة عملية تطبيقية، ويكون ذلك التبليغ بالكيفية التي تمكن من نشر الخير في الناس، ودرء الأزمات والشُرور عنهم، وهو يقتضي فيما يقتضي إلى جانب البيان تقديم العمل الصالح الممثل لتعاليم الدين في صورة حضارية مادية وروحية متوازنة.¹²²

ثانيهما: الوعي بالأزمة الإنسانية:

إنّ توعية المسلمين بما يعانيه الناس في هذا العصر من أزمات روحية ومادية يكون عنصراً هاماً في تعميق وعيهم الرسالي. وحينما يحدث في الوعي الإسلامي حضور وافٍ لما يعانيه الإنسان المعاصر من آلام ومآسٍ، وما هو صائر إليه من مصير مُبهم تتضاعف فيه تلك الآلام والمآسي، ثم يعود المسلم بهذا الوعي إلى ما يؤمن به من مهمّة رسالية موكولة إليه إزاء الناس بمقتضى ما جعل به شاهداً عليهم فإنه يتأكد في نفسه

¹¹⁹ المصدر السابق، ص 240

¹²⁰ انظر: القحطاني، مسفر بن علي. الوعي الحضاري مقارنة مقاصدية لفقه العمران الإسلامي، بيروت - لبنان: الشبكة العربية للأبحاث

والنشر، ط 1، 2012م.

¹²¹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 241.

¹²² المصدر نفسه، ص 243.

واجب الإنقاذ، ويتعمق فيه الوعي الرسالي، وتتفاعل هذه المعاني كلها لتحدث فيه همة التغيير لنفسه كخطوة في سبيل النفع لغيره، وبهذا الوعي بأزمة الإنسانية يتم استئناف المسلم للانطلاق في طريق البناء.¹²³

2-د- الوعي الدفاعي:

من سنن الله تعالى في المجتمع البشري وحتى في الكون سنة الصراع والتدافع، وهي سنة تدافع فيها أسباب الحق وأسباب الباطل، فتدفع الأولى الثانية ليحفظ بذلك نظام الكون بما في ذلك نظام الوجود الإنساني، وذلك ما يفيدده قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 251). تعيش الأمة الإسلامية في نطاق هذه السنة حالة التدافع بشكل عنيف منذ وجدت، وسيبقى ذلك قدرها ما كان لها وجود، وهو ما يشهد به تاريخها في صراعها مع أعدائها الكثير، وذلك ما يقره القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ﴾ (البقرة: 217)، ونبه إليه النبي ﷺ في مثل قوله: «يوشك الأمم أن تتداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: من قلة نحن يومئذ؟ قال: بل يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل». ¹²⁴ ولعل هذا العصر يمثل ذروة من ذرى التدافع بين الأمة الإسلامية وبين غيرها من الأمم الساعية للهيمنة عليها وتدمير المقومات الروحية والمادية لوجودها.¹²⁵

وتجدر الإشارة إلى أن الوضع الراهن الذي يعيشه المسلمون يشهد تدافعا تغيرت فيه أساليب الدفع من قبل أعدائهم عما كان معهودا من قبل، فإلى جانب طرق الدفع الحربي فقد تستعمل طرقا أخرى: ثقافية إعلامية اقتصادية سياسية، ويمكن أن تجمع في كونها وجوهاً مختلفة لهجوم حضاري شامل، يوشك أن يصير بديلاً عن التدافع الحربي. لكن المسلمين في عامتهم لا يقوم فيهم وعي بهذه الأنماط في التدافع بينهم وبين المناوئين، وظل مستقراً في أذهانهم أن الصراع إنما هو صراع الحرب، إنها غيبة في الوعي بالآليات الجديدة في الصراع، وهي غيبة تكرر في الأمة وضع الخمول والقعود، وتؤخر زمن المبادرة والنهضة.¹²⁶

وفي هذا السياق يقفز إلى الأذهان ما كيافللي في قولته المشهورة: 'الغاية تبرر الوسيلة'، إذ يبرر هذه المقولة بأن: "الغاية تبرر الوسيلة. وما من رجل صالح يلوم رجلاً غيره يحاول أن يدافع عن بلاده أياً كانت السبيل التي يسلكها لهذا الدفاع، فضروب الغش والقسوة والجرائم التي يرتكبها الرجل في سبيل الاحتفاظ بدولته كلها غش شريف، وجرائم مجيدة".¹²⁷

¹²³ المصدر نفسه، ص 244-245.

¹²⁴ نوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تخريج مشكاة المصابيح، 4297..

¹²⁵ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 245-246.

¹²⁶ المصدر نفسه، ص 246-247.

¹²⁷ شمس الدين، إبراهيم. ما كيافللي أمير فلسفة السياسة، لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، 1994م، ص 55.

لذلك ينبه النجار إلى ضرورة الوعي بسنة التدافع بين الأمم فيما تستخدم فيه من الأساليب، ما تستعمل فيه من وسائل المكر هو شرط من شروط التوقي من أسباب الهزيمة، ولهذا فقد طلب من المسلمين أن يأخذوا حذرهم، وأن يعدّوا ما استطاعوا من قوّة، وهو ما كان حاصلاً بقدر كبير في عهود شهودهم الحضاري، إذ كانت الأمة تتخذ من التحسب للأعداء سبيلاً لإعداد القوة بفروعها المختلفة، ممّا كان دافعاً من دوافع نفيها الحضاري، إذ إعداد القوّة هو ذاته إقامة التحضّر.¹²⁸

2-د-أ- عناصر الوعي الدفاعي:

ولعلّ من أهمّ وسائل الاستنهاض للأمة أن يبعث فيها وعي يطال الجَمّ الغفير منها بما يدور عليه تدافعها مع الأمم من طرق ومناهج ظاهرة وخفية، وهذا الوعي يمكن أن ينبعث في نفوس المسلمين من خلال العناصر التالية:

أولهما: الوعي بسنة التدافع:

يقصد بالوعي بسنة التدافع أن يثبت في ذهن المسلم أنّ التدافع بين الأمم هو سنة ثابتة لا تتخلّف في المجتمع الإنساني، وأنّ الأمة الإسلامية غير مستثناة من تلك السنة بل هي مرشحة أكثر من أيّ أمة غيرها لأن تكون في الذروة من التدافع بين الناس، وذلك باعتبارها الوريث الخاتم لميراث النبوة، وكذلك لأنها تحتلّ من الوجود المقعد الوسط في كل شيء ممّا من شأنه أن يثير لدى الكثيرين نغرات الغيرة والحقد، فكل دعوة هي عرضة للمدافعة.¹²⁹

لكنّ هذا الوعي بسنة التدافع لا ينبغي أن ينقلب إلى معنى من العداء يقع به في النفس أن الأمة الإسلامية هي أمة معادية للآخرين، إنه فقط وعي بأنّ الأمة مشمولة بسنة التدافع بين الناس على معنى أن الله ركّب في الأمم والشعوب كما ركّب في الأفراد طبعاً من المناعة التي تدفع بها عن نفسها تطلّعات الآخرين لما في يدها من المكاسب، فهذا الطبع المركّب في الأمم مناعة دفاعية وتطلّعا اكتسابياً يجعل من التدافع بينها سنة دائمة.¹³⁰

ثانيهما: الوعي بالأعداء:

من عناصر وعي الدفاعي التوقي من العدو، ويكون بمعرفة محدّدة به، ومعرفة الأعداء تكون في كل زمن بحسبه، إذ قد تتبدّل خارطة العداوات بتبدّل الزمن. بمعنى أن المعرفة المفصّلة بأحواله وأوضاعه وإمكاناته وقدراته، وأبعاده العقديّة والثقافية والفكرية وبرامجه ومخطّطاته ونواياه ومقرّراته. وذلك يتأتى بطرق علمية وأساليب بحثية عالية الدقّة. وليست المعرفة بالأعداء مظهرًا عدوانياً إنّما هو مجرد وعي وقائي

¹²⁸ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص246.

¹²⁹ المصدر نفسه، ص247.

¹³⁰ المصدر نفسه، ص248.

مشروع، وهو ما تمارسه الأمم اليوم كجزء من نظامها الثابت، وهو ما يعرف بنظام المخابرات، وهو نظام تسلكه الدول لتجمع به علماً شاملاً عن كل الدول الأخرى تحوطاً لما يمكن أن يكون منها من تطّلع عدواني بأي شكل من الأشكال، وتستعمله قوى الظلم في إنفاذ ظلمها واستبدادها على الأمم والشعوب.¹³¹

ثالثها: الوعي بأساليب الدفاع:

إن أساليب التدافع بين الأمم تتبدّل من زمن إلى زمن، وتحدث من المناهج والطرق في ذلك بقدر ما يكسب الإنسان من الترقّي في العلم، وإذا كان أسلوب الحرب هو الأقدم والأدوم، فإن منحى التدافع في عالم اليوم أصبح حضاري. فحريّ بالمسلم أن يعي هذه الطرق والأساليب المستخدمة في الصّراع في مختلف مظاهرها: ثقافية وإعلامية وفكرية واقتصادية تحيط به من كل جانب، فإذا لم يكن واعياً ابتلغته من حيث لا يدري، وشلت قدرته على الحركة لينهض متميزاً بهويّته، بل يصبح ترساً يدور في فلك آلة الهيمنة مسلوب الإرادة، مستنزف الإمكانيات والقدرات.¹³²

وأنه يأتي في طبيعة أساليب الدفاع، تلك التي تنتمي إلى الفكر وأساليب إدارة الصّراع الفكري.

المبحث الرابع: عوامل استئناف التحضر الإسلامي على مستوى السلطة الإنجازية:

أولاً: في طبيعة السلطة الإنجازية:

1- تعريف السلطة الإنجازية:

يقصد بها النجار: "تلك الرعاية المحفزة للجهد الفردي، والمنظمة له في نطاق الجهد الجماعي، والموجه للكل في طريق البناء هي التي يمكن أن نسميها السلطة الإنجازية للتحضر، على معنى، أنها القوة المادّية أو المعنوية التي بها يكون التنظيم الذي به ينفذ العمل الحضاري في أشكاله المختلفة، فهي قوّة منظمة دافعة مشرفة موجهة لما تجيش به ذات الفرد والهيئة الاجتماعية من نزوع حضاري ناشئ بعوامل التحضر وهي قوّة ضرورية في تفعيل تلك العوامل وإثمارها".¹³³

كما يعرفها بأها: "القوّة التي تكون لها القدرة على الدفع لإحداث النهضة: تنظيمياً وتوجيهياً وترشيداً وتحشيداً وتعبيراً آخر: القوّة المنفذة لإحداث النهضة".¹³⁴ لأنه مهما تكن عوامل التحضر قائمة ودوافعه فاعلة، فإن ذلك كله يقتضي رعاية يكون بها الإشراف والتنفيذ على العمل الحضاري منذ يكون

¹³¹ المصدر السابق، ص 248-249.

¹³² المصدر نفسه، ص 249-250.

¹³³ المصدر نفسه، ص 255.

¹³⁴ المصدر نفسه، ص 257.

استعداداً في الفرد، إلى أن ينتظم في هيئة جماعية، إلى أن يأخذ طريقه في الإثمار للترقية، ثم تستمر تلك الرعاية ما دام العمل الحضاري قائماً.

والجدير بالذكر أن السلطة الإنجازية ليس لها شكل ثابت، بل قد تظهر في أشكال مختلفة ومتنوعة باختلاف الظروف والأزمان. وأن الذي يجمعها هو معنى القوة المنظمة التي تحشد الأفراد في هيئة جماعية وتدفع بهم إلى الإنجاز، مهما تكن تلك الهيئة الجماعية واسعة أو ضيقة. ولعل أبرز مظهر للسلطة الإنجازية للتحضر هي سلطة الدولة، فهو المظهر الأقوى والأدوم والأعم على مر التاريخ، وقد تظهر في تنظيمات اجتماعية واقتصادية وسياسية وتربوية، فهذه كلها لها من القوة ما يمكن أن توجه به جماعات من الناس إلى تنفيذ البناء الحضاري، فهي لذلك تعدّ من مظاهر السلطة الإنجازية.¹³⁵

وبذلك تمتلك السلطة الإنجازية، الفعالية الإنجازية¹³⁶ أي القدرة على التصرف الفعال في الإمكانيات المتاحة، من أجل تحقيق الأهداف المطلوبة على مستوى الحياة الفردية والجماعية بكفاءة عالية، وهي المحرك المباشر لحركة التاريخ.¹³⁷

2- في التأسيس لمشروعية السلطة الإنجازية:

بحث النجار عن سندات من شأنها أن تؤسس لمشروعية الأخذ بالسلطة الإنجازية لإحداث النهضة، ومن هذا المنطلق عاد إلى النص القرآني الأمة، إذ يتضمن القرآن الكريم في خطابه أوامر تأمر بالإشراف على إنجاز العمل الصالح المعمّر في الأرض الذي هو العمل الحضاري، ويتجه في الغالب إلى ثلاث جهات أساسية: الجهة الأولى عموم الأمة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: 143). الجهة الثانية هي الحكام الذين يحكمون الأمة، لقوله تعالى: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: 26)، والجهة الثالثة هم العلماء والدعاة والمربون، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122)، وفي الحديث النبوي الشريف خطاب مستفيض للعلماء والدعاة يحملهم مسؤولية العمل على رعاية الأمة وإيقاظها وتوجيهها إلى العمل الصالح، يقول ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء».¹³⁸

¹³⁵ المصدر نفسه، ص 256.

¹³⁶ انظر: برغوث، الطيب. الفعالية الحضارية والثقافة السننية، الجزائر: دار قرطبة، 2004م.

¹³⁷ برغوث، الطيب. التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سني كوني متوازن، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، 2017م، ص 25.

¹³⁸ أبو الدرداء، صحيح بن حبان، 88.

يؤكد النجار أنه: "في تاريخ الحضارة الإسلامية، فإن كلاً من هذه الجهات الثلاث كان لها دور مشهود في التحشيد للبناء الحضاري، وفي دفعه والإشراف عليه".¹³⁹ بمعنى أن جميع الشرائح في الأمة مستنفرة ومُسهِمة بوجهٍ أو بآخر لإحداث النهضة. لهذا يعتقد النجار أنه وبالنظر للوضع الراهن للأمة الإسلامية فيما يرد له من انطلاق حضاري يحتاج حاجة ضرورية إلى سلطة يكون بها ذلك الانطلاق. وإذا كانت العوامل السابقة: من رشاد عقدي، وسداد فكري، ونفیر حضاري، لا يمكن أن تقوم وتُفعل بصفة تلقائية، بل لا بُدَّ أن تشرف عليها سلطة تفعّلها، فإن هذه السلطة تصبح بدورها عاملاً أساسياً من عوامل الشهود الحضاري.

ثانياً: محاور قوى الإنجاز في الواقع الراهن للمسلمين عند النجار:

أرجع النجار محاور قوى الإنجاز في الواقع الراهن للمسلمين، إلى ثلاث محاور أساسية وهي: المحور السياسي، والمحور الاجتماعي، والمحور الدعوي التربوي، وفيما يلي بيان تفصيلها

1- المحور السياسي: السلطان السياسي:

1-أ- تعريف السلطان السياسي:

يقصد النجار بالسلطان السياسي: "هو ما يكون من قوّة قادرة على الدفع إلى إنجاز شيء من مظاهر التحضّر، من حيث ما لها من صلة بالحكم، فهو سلطان باعتبار قوّة القهر. بمعنى التنفيذ، وهو سياسي باعتبار أنه مستمدّ من الصلّة بالحكم، وهو سلطان سياسي للإنجاز الحضاري، باعتبار أن مَوْرده في هذا المقام إنما هو مورد التأثير في العمل الحضاري دَفْعاً وإشرافاً وتوجيهاً، إذ نحن نسوقه في هذا السياق بوصفه وسيلة من وسائل التنفيذ لإحداث النهضة الحضارية في الأمة الإسلامية".¹⁴⁰

1-ب- عناصر السلطان السياسي: يتحدّد السلطان السياسي عند النجار في أمرين هما:

1-ب-1 - السلطان الحكومي:

مما لا شك فيه أن الدولة هي أكبر سلطة في الأمة. بما تتوفر عليه من قدرات مادية ومعنوية، وهي لذلك تمثّل سلطة كبيرة من حيث إحداث التغيير الذي يندفع به الناس في إقامة المنجزات الحضارية المادية والمعنوية، سواء من حيث القدرة على تغيير الأفكار، وتحشيد الإرادات، وتفعيل السلوك، أو من حيث الإشراف الفعلي على المظاهر الخارجية الواقعية للبناء دعماً وتنظيماً وإرشاداً. وبناء على ذلك: "فإن كلّ إرادة للنهضة متمثلة في دعوة أو في مشروع أو في حركة يكون من أهمّ وسائل نجاحها أن تتمكن من سلطة حكومية تستخدمها في تنفيذ رؤاها الإصلاحية، وإن هي زهدت في ذلك فإنها زهدت في وسيلة هامة

¹³⁹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص258.

¹⁴⁰ المصدر نفسه، ص261.

من وسائل النجاح، بل لعلها تكون قد أتاحت الفرصة لسبب هامّ من أسباب عرقلتها وإحباط عملها، متمثلة في سلطة حكومية قائمة تكون معارضة للنهضة أو قاصرة عن المضي في سبيلها.¹⁴¹

إن السلطان الحكومي في العالم الإسلامي يستعمل بحيث لم يثمر نهضة أو بوادر نهضة، فهو يستعمل على غير هدى حضاري إما جهلاً أو خطأً، فهناك قدر كبير من الانفصال بين السلطان الحكومي والمشاريع والرؤى الحضارية التي تنبئ على إرادة الأمة وتستجيب لهويتها وضميرها. وإذا كان الأمر كذلك فإن: "تفعيل السلطان الحكومي في إحداث التحضر في الأمة الإسلامية لا يكون إلا بالوصل بينه وبين حركات النهضة الممثلة لإرادة الأمة، والمعبّرة عن غايتها وطموحها، والمتفاعلة مع هويتها وضميرها وصلاً تمتلك فيه تلك الحركات السلطان الحكومي، وتستعمله في تنفيذ مشرعها، وتحقيق رؤاها، فيتوجّه إذن في طريق الأداء الصحيح، ويُفضي إلى غايته في الدفع إلى الترقّي المادّي والمعنوي".¹⁴²

ومن مظاهر قصور الصّلة بين السلطان السياسي وحركات النهضة ذلك الموقف المستهين بالسلطة الحكومية من أن تكون قوّة مهمّة في الدفع الحضاري مما انجرّ عنه زهد فيها وابتعاد عنها، وهو موقف مخالف للمبدأ الإسلامي في إيجابه لقيام السلطان الحكومي، وإيجابه لرعايته بالمراقبة والسعي في امتلاكه من قبل المصلحين إذا وقع في أيدي المفسدين، وهو من جهة أخرى مخالف للمصلحة الواقعية التي يتبين فيها في نطاق الواقع الراهن أن للسلطان الحكومي الدور الأكبر في تنظيم العمل الإصلاحي ودفعه وترشيده، فيكون امتلاكه امتلاكاً لقدرة عمل كبرى، وتوفيراً لشروط من شروط الانطلاق في طريق التحضر.¹⁴³

1-ب-2- السلطان الحزبي:

ينطلق النجار من تعريف الحزب السياسي على أنه: تنظيم يجمع فئة من الناس على رؤية معينة للحياة بصفة عامّة، وللطريقة التي تحقّق بها تلك الرؤية في نطاق الأمة، وهو يسعى بتنظيمه ونشاطه التعبوي للإقناع برؤيته إلى أن يمتلك السلطان الحكومي لينفذ تلك الرؤية متمثلة في برنامج متكامل في واقع الحياة الاجتماعية. ويتحدّد الحزب السياسي بثلاث عناصر أساسية هي: تنظيم متمثل في أجهزة مختلفة، ورؤية متمثلة في مشروع متكامل، وسعي تعبوي لامتلاك السلطة الحكومية.¹⁴⁴

بناء على هذا التعريف فإن الحزب السياسي يتوقّف على سلطان سياسي ذي بال، وتمثّل قوّة هذا السلطان أولاً: في القدرة على دفع الأتباع الذين يمثلون قاعدة الحزب إلى المضي الإنجازي في المشروع الذي يطرحه للتقدم، فإن للحزب على أولئك الأتباع سلطة معنوية بالتوجيه والتعبئة، وقد يكون له أيضاً قوّة

¹⁴¹ المصدر السابق، ص 262-263.

¹⁴² المصدر نفسه، ص 262-264.

¹⁴³ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 268.

¹⁴⁴ المصدر نفسه، ص 268.

مادّية تساعد على ذلك المضي الإنجازي. ويتمثل ذلك السلطان ثانياً: في القدرة التي يكتسبها من سعيه في السلطان الحكومي، وهي المتمثلة في قوة تنشأ من طبيعة ذلك السعي، يكون لها أثر ضاغط سواء في نطاق الأتباع أو في دوائر أخرى مما يساعد على الدفع في اتجاه المشروع الذي يتبناه الحزب بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

وبالنظر إلى قوّة السلطان الذي يتوفّر عليه الحزب السياسي، فإنه يكون وسيلة مهمة لإنجاز مشاريع النهضة، والدفع إلى التحضّر بواسطة تلك المشاريع لأنه لما تنشأ رؤية معينة للتحضّر محتوى ومنهجاً، وتصبح على قدر من النضج، ويتبناها فئة من الناس فتصبح فيهم حركة أو تياراً متميزاً، يكون من أسباب القوة التنفيذية لتلك الرؤية الحضارية أن تكون في موقع سلطان حزبي، إذ سيكون ذلك السلطان مكرساً لخدمتها في طريق الشهود الواقعي باعتبار أنها ستصبح مشروعاً حزبياً من أجله تكون التعبئة للإقناع به والدفع إليه، وبه يكون السعي إلى أن يحتل موقه السلطان الحكومي.¹⁴⁵

لكن المشكلة المطروحة اليوم في العالم الإسلامي عامّة والعالم العربي خاصة هي أن الرؤية الحضارية الإسلامية تُمنع من قبل الكثير من الأنظمة من أن تُعبّر عن نفسها في شكل حزب سياسي فيكون إذن الانصداد عن مواقع السلطان الحزبي في كثير من الأحيان قهرياً لا اختيارياً، وعليه فإن المطلوب ممن يحملون همّ التحضّر الإسلامي أن يسعوا إلى استعمال السلطان الحزبي في الدفع بمشاريعهم إلى تغيير الواقع ما كان ذلك ممكناً، فإذا تعذّر فلا أقل من أن يُشاع بين من يحملون ذلك همّ ثقافة سياسية حزبية في معاييرها الإسلامية ويُرشّدون بها مشروعهم من جهة، ويستعدّون بها إلى يوم قد يُتاح لهم فيه امتلاك السلطان الحزبي، فإنه سلطان معتبر في إنجاز الانطلاق الحضاري، وهو درجة ممهدة للسلطان الحكومي، ومنهما معاً يتكوّن السلطان السياسي الذي يمثّل قوّة تنفيذ أساسية لكل نهوض حضاري.¹⁴⁶

2- المحور الاجتماعي: السلطان الاجتماعي:

2-أ- نفوذ السلطان الاجتماعي: مسوغاته، واقعه

ينبئ التاريخ أن التحوّلات الكبرى في حياة الأمم باتجاه الترقّي إنما كانت في الغالب ناشئة من إرادة المجتمع وسلطانه، لا من إرادة الحكم وسلطانه، حيث يمثّل المجتمع في ذاته قوّة حقيقية تقوم بدور أساسي في التنمية الروحية والمادية، ومهما يقع من تضخّم الدولة على حسابه فإنه يبقى ذا كيان خاص به لا يتحطّم، ويمارس ذلك الكيان مدافعة عن الذات يثبت بها وجوده، ويحفظ استمراريته، وهو في كل الأحوال يكون

¹⁴⁵ المصدر السابق ، ص269.

¹⁴⁶ المصدر نفسه، ص273.

متوفراً على قدر من السلطان الذي يمكن أن يمارس به الحركة الذاتية في اتجاه التقدم، مهما يكن ذلك السلطان قوياً أو ضعيفاً بحسب مقدار تضخم الدولة على حسابه.¹⁴⁷

وفي تاريخ التحضر الإسلامي كان للمجتمع دور كبير في إنجاز التحضر في مختلف المجالات، وكفى بذلك مثلاً ما كانت تقوم به الأوقاف من دور اجتماعي اقتصادي، وما كانت تقوم به الفرق من جهود الدعوة إرشاداً إلى حقيقة الدين ومنافحة عنها ضد المطاعن الوافدة. غير أن حركات النهضة الإسلامية الحديثة في عمومها لم تكن تولى الأهمية الكبيرة للقوى الاجتماعية، فقد كانت تتجه بخطابها للمجتمع تريد تغييره في اتجاه النهضة ولكنها لم تكن تنتبه إلى أن في هذا المجتمع قدرة متمثلة في مؤسساته يمكن أن تستعمل في الدفع إلى إنجاز المشروع المطروح أو إنجاز أجزاء ومراحل منه على الأقل فقد عومل المجتمع الإسلامي إذاً على أنه مُتلقٍ للخطاب النهضوي، ولم يُعامل على أنه يمكن أن يكون فاعلاً في التعبئة لذلك الخطاب، وفي العمل على تطبيقه بما يملكه من سلطان ذاتي يمكنه من ذلك.¹⁴⁸

2-ب- قوة سلطان المؤسسات الاجتماعية:

تفطنت بعض الحركات الإسلامية في طورها الراهن إلى قوة سلطان القوى الاجتماعية، في سبيل تنفيذ الرؤى النهضوية، ولهذا يجب على دعاة المشروع النهضوي أن يؤمّوه ليستعينوا به في تنفيذ مشروعاتهم، كما يجب التركيز على الأكثر أهمية، وتمثّل أهمّ المؤسسات الاجتماعية التي يمكن أن يكون لها دور في الدفع إلى النهوض الحضاري بما لها من قوة سلطان في ذلك فيما يلي:

2-ب-1- المؤسسة الاقتصادية:

يقوم المجتمع بمبادرات في تكوين مؤسسات اقتصادية، وإن تكن أغراضها القريبة ذات صبغة اقتصادية، فهي غالباً ما تكون ذات أغراض اجتماعية بعيدة، وهي بذلك تميّز عن تلك المؤسسات التي يؤسّسها الأفراد، أو حتى تلك التي تؤسّسها الحكومة، إذ البعد الاجتماعي يكون فيها بعداً أساسياً سواءً في تكوينها أو في طرق إدارتها أو في الأغراض التي يُصرف فيه ريعها، وهي لذلك تكون في الغالب امتداد اجتماعي في دائرة كبيرة من الناس على تلك المستويات كلّها، وهي لذلك تكتسب ضرباً من السلطان الاجتماعي.¹⁴⁹

قد تكون المؤسسات الاقتصادية متمثلة في شركات إنتاج أو خدمات، أو في معامل مختلفة أو في تعاونيات إنتاج أو استهلاك، أو في بنوك وشركات استثمار، أو في تعاونيات تأمين ومؤسسات تضامنية، لكن المؤسسة ذات الصبغة الإسلامية الخاصة التي عرفها التاريخ الإسلامي على مرّ العهود هي مؤسسة

¹⁴⁷ المصدر السابق، ص 274.

¹⁴⁸ المصدر نفسه، ص 275.

¹⁴⁹ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 276-277.

الأوقاف التي تقوم برعاية أموال موقوفة من أهل الخير على أعمال البرّ ومنافع المسلمين، وفيها يتبين بجلاء التقاء البعد الاقتصادي فيها بالبعد الاجتماعي أكثر من أي مؤسسة اجتماعية أخرى.

ففي بوتقة المؤسسات الاقتصادية يمكن أن يتمّ إنضاج الرؤية الاقتصادية الإسلامية، بما يتوفّر من فرص للتجريب الواقعي، إذ الواقع هو الذي يكون في كثير من الأحيان محكاً تُنضج عليه الرؤى والنظريات وتتخلّص من جنوحاتها النظرية، وذلك أمر معروف في الفقه الإسلامي على عهد ازدهاره. وحينما يمتلك مشروع التحضر الإسلامي سلطة المؤسسة الاقتصادية فإنه يمتلك بها القدرة على النفع المادّي للدوائر التي تمتدّ إليها تلك المؤسسة من المسلمين، ويسهم في ترقية الوضع المعيشي لهم، إما بطريق التشغيل وإما بتوزيع الربح وقسمة الأرباح، كما يمتلك القدرة على النفع المعنوي لتلك الدوائر بما يرافق الترقية المعيشية من توجيهات دينية وأخلاقية يكون لها الأثر النافذ في صحتها للنفع المادّي، بحيث تصبح المؤسسة الاقتصادية عامل ترقية لدائرة المسلمين بما انبنت عليه من قيم إسلامية تظهر آثارها لا محالة في التأثير في الأفراد.¹⁵⁰

كذلك من شأن المؤسسة الاقتصادية إذا طبقت مشروع النهوض الإسلامي أن تُشيع في نفوس من لهم بها علاقة شعوراً بالعزّة، إذ تستجيب لها مكنوناتها من الثقافة الإسلامية التي يستقرّ فيها الإيمان بشمولية الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمسلم المشاهد للمؤسسة الإسلامية، وإن لم تكن له علاقة بها فإنها تستجيب فيه لا محالة شوقه الدفين للقيم الإسلامية، ومن ذلك كلّه يحدث ما يشبه التعبئة الروحية لمشروع التحضر الإسلامي، وهي التعبئة التي يمكن أن تتحوّل إلى استجابة عاملة على التطبيق والإنجاز.¹⁵¹

2-ب-2- المؤسسة النقابية:

يعرّف النجار المؤسسة النقابية بأها: "تلك المؤسسة التي يلتقي فيها أفراد يشتركون في صفة موحّدة من العمل الذي يقومون به، بأن يكونوا أجراء أو تجاراً أو أطباء أو نحو ذلك فيكونون رابطة تنظيمية بينهم تقوم إرادتهم المشتركة في الدفاع عن مصالحهم في نطاق مهنتهم. وقد تتسع المؤسسات النقابية وقد تضيق بحسب حجم المهنة الجامعة، حتى لتبلغ أحياناً من السّعة ما يستغرق شطراً كبيراً من المجتمع كما هو الأمر في نقابات الأجراء، أو المزارعين".¹⁵²

فالمؤسسة النقابية تنظيم اجتماعي، نابع من محض الإرادة المشتركة للشريحة الاجتماعية التي تنتظم فيها. هذا ما يجعلها قد تصبح قوة تنافس قوة الدولة في التأثير. وبذلك تضحي المؤسسة النقابية قوة مهمّة للإنجاز، في خصوص مشاريع التغيير الشامل. هذا ويعتقد النجار أن حملة المشروع النهضوي الإسلامي في السابق كانوا يهتمون هذه المواقع وأن يسعوا لامتلاك سلطاتها، ولكن يلاحظ في السنوات الأخيرة أن

¹⁵⁰ المصدر السابق، ص 277-278.

¹⁵¹ المصدر نفسه، ص 279.

¹⁵² المصدر نفسه، ص 279.

توجهت بعض الحركات الإسلامية إلى السعي لامتلاك هذه المواقع لتنفيذ به رؤاها الإصلاحية ومشروعها في التحضر، ويُعدُّ ذلك خطوة تصحيحية في مسعى المشروع الإسلامي في التحضر لامتلاك سلطان الإنجاز، ذلك أن المؤسسة النقابية يمكن أن يجد فيها ذلك المشروع عوناً كبيراً على الدفع نحو التنمية، والتحرك في سبيل النهضة من جهات متعددة.¹⁵³

ففي نطاق المؤسسة النقابية يمكن أن تنضج الرؤية الإسلامية لفقهِ العمل والعمال، وفقهِ المهن والحرف على ضوء الواقع الراهن الذي حدث فيه من التطورات والملابسات، وهو ما لم يعد الفقه الموروث يفي حاجاته. لأن تطوّر الرؤية في هذا المجال من تصورات نظرية إلى فقه واقعي، يجعل تلك الرؤية تحمل قابلية التطبيق، وذلك بلا شك يكسب المشروع الإسلامي قوة نفاذ، وكفاءة مزاحمة الرؤى والمشاريع الأخرى. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تستعمل تلك السلطة في ترقية أولئك المنخرطين ترقية مادية ومعنوية. أما المادية فبما يحفظ من حقوقهم أن تناهها الهضمية من أطراف أخرى، وبما يرشد من سلوكهم المادي وينظّم عبر التعاونيات والجمعيات الداخلية التي توفر المرافق الضرورية للحياة، أما المعنوية فبما يُرعى به الأفراد في نطاق مؤسّساتهم من التثقيف الإسلامي عامة، والتثقيف المهني منه خاصة، إذ يُشرب هؤلاء بسلطان المؤسسة قيم الإخلاص في العمل، والإتقان فيه والتعاون عليه. وذلك بما يشاع في نفوس الأجراء والحرفيين وأصحاب المهن من روح العزّة والكرامة والاستغلال. وذلك من شأنه أن يعبئ النفوس للمزيد من العطاء والإثمار، ومن خلال المؤسسة النقابية يمكن أن يمارس المشروع الإسلامي الحضاري دوراً مهماً في إشاعة العدل الاجتماعي بين الأفراد والفئات وبالموازنة بين حقوق الأطراف المختلفة واتباع القسط فيها، ومنع أن تتسلط فئة على فئة فتهممها حقوقها ويشيع بذلك الظلم وهو عدوان العمران.¹⁵⁴

2-ب-3- مؤسسة التكافل الاجتماعي:

مؤسسة التكافل الاجتماعي هي: تلك المؤسسة التي تقوم من إرادة جماعية، سواء من حيث تأسيسها أو من حيث دعمها وتطويرها والإشراف عليها، بهدف كفالة المحتاجين من المسلمين حاجة مادية أو معنوية، ومن أمثلتها: الجمعيات الخيرية، ومؤسّسات البرّ والإحسان، ومنظمات الإغاثة، ودور الأيتام والمشردين، ويمكن أن يدرج تحتها حتى مؤسّسات الدفاع عن حقوق الإنسان، ومنظمات العفو باعتبارها تناصر المظلومين والمضطهدين وتدافع عن حقوقهم، وهو ضرب من الكفالة المعنوية لأفراد المجتمع.¹⁵⁵

إن مؤسسة التكافل الاجتماعي هي من أقرب المؤسّسات إلى العمق الاجتماعي وأكثرها تمثيلية للضمير الشعبي، وباستعمال نفوذها يمكن أن يتم إصلاح قاعدي يتناول بصفة مباشرة مساحة واسعة من

¹⁵³ المصدر السابق، ص 280.

¹⁵⁴ المصدر نفسه، ص 281-282.

¹⁵⁵ المصدر نفسه، ص 282.

الناس، قد لا يلقي إليهم كثير من دعاة الإصلاح بالاً، منصرفين عنهم إلى مواقع التأثير العليا في المجتمع، والحال أن الإصلاح لَمَّا يتحقق في العمق الشعبي فإنه ينعكس إيجابياً على سائر المستويات الأخرى، ويُسهل انتشار الوعي فيها، وهو الذي يجعل المجتمع مرتكزاً على أصل ثابت متين يمتدّ عليه بعد ذلك بناء الإصلاح ليعملوا طوابق في غير خلل ولا اضطراب.

ومن خلالها يكون إبراز شريعة التكافل بين المسلمين لتصبح شريعة جارية في الواقع. كما تمكن مؤسسة التكافل من ترقية شريحة واسعة من المجتمع وهي شريحة المحتاجين، ترقية مادية ومعنوية، مادياً من خلال توفير ما يسدّ حاجتهم وينقدهم من الحرمان المادّي في مختلف صورته، ومعنوياً بتوفير الأمن النفسي، ومن الثقة بالمجتمع، ومن الشعور بروح التآخي، فيرفعهم إلى الاندماج الاجتماعي والعمل الإيجابي المنتج. وفي ذلك خير للمجتمع وترقية له، وخطوة من خطوات التحضّر فيه. كما أن امتلاك المؤسسة التكافلية يمكن من منبر مهمّ للدعوة إلى الفكرة الإسلامية، وتعبئة النفوس تعبئة النفوس لأجلها إيماناً وعملياً، فالسلطان المادّي والمعنوي الذي تتوفر عليه إزاء من هم في دائرة تأثيرها يساعد كثيراً على الإقناع بالرؤية الإسلامية، وعلى الدفع من أجل إنجازها في الواقع.¹⁵⁶

2-ب-4 - التنظيم القبلي:

يعتقد النجار أن القبيلة كيان اجتماعي فطري، وهي بما تكون عليه من تراتيب وقواعد في بنائها وفي ممارسة حياتها، تشبه أن تكون مؤسسة اجتماعية، وهي لذلك تعدّ تعبيراً عميقاً عن رابطة اجتماعية طبيعية اتخذت شكلاً تنظيمياً تلتنقي فيه الإرادة الجماعية لأفراد القبيلة، فتشبه إذن أن تكون مؤسسة التقت فيها الفطرة والإرادة معاً. وهي على أية حال مؤسسة ذات نفوذ، وتوفّر على سلطان اجتماعي مهمّ قد يتجاوز نطاق أفرادها إلى ما وراءه من دوائر المجتمع الأخرى.¹⁵⁷

ما تزال القبيلة تحظى بوجود في الكثير من البلاد الإسلامية، وتقوم بدور ذي بال في الحياة الاجتماعية في تلك البلاد، وبشأن الادعاء الذي يرى أن القبيلة تقوم بدور سلبي في حركة التحضّر، فقد فسّر النجار هذا الادعاء بأنه صادر عن رغبة الدولة الحديثة في البلاد الإسلامية في السيطرة على المجتمع وإخضاعه لها، فلما كانت القبيلة من أشدّ العقبات دون ذلك رُوج هذا الإدعاء في خطة لمقاومتها وإخضاعها، إذ تتوقّف علاقة التنظيم القبلي بالتحضّر إعاقه له أو دفعاً إليه بحسب ما يوجه إليه ويستعمل فيه من هذا أو ذاك، فهو في ذاته قابل للطرفين، وطريقة توجيهه هي المحددة لأحدهما. كما أن الدعوة الإسلامية لما قامت لم تحطّم التنظيم القبلي الذي كان قائماً، بل أقرته ولكنها رشّدت به بإدماجه في نطاق الأمة

¹⁵⁶ المصدر السابق، ص 283-284.

¹⁵⁷ المصدر نفسه، ص 285.

الجامعة، وبتطهيره من مفاهيم الجاهلية المناقضة للقيم الإسلامية، ثم استعملته في التنظيم الاجتماعي للأمة استعمالاً إيجابياً، كان له دور مهم في الجهاد، وفي البناء الحضاري بصفة عامة. والتنظيم القبلي القائم اليوم يمكن أن يعالج بالتوجيه والترشيد، فيستعمل سلطانه في مصلحة مشروع التحضر الإسلامي، بحيث تحمّل القبيلة مهمة ذلك المشروع، فتتحرك به في نطاق دائرتها، وربما في نطاق دائرة أوسع من ذلك لتنفذه في وجهه المادي والمعنوي، أو تنفذ منه ما هو في إمكان طبيعتها تنفيذه، فتكون بذلك عوناً على كل حال على التقدم بالمشروع على طريق الإنجاز في نطاق الحركة الاجتماعية العامة.¹⁵⁸

يملك السلطان القبلي قدرة كبيرة على التعبئة لإرادية والعملية لمن يقعون تحت نفوذه، فهو يمكن بيسر أن يستنفر الأفراد والجماعات ليتحركوا في قوة لإنجاز ما اقتنعوا به من المفاهيم في الواقع، بل وللتحرك به لنشره في خارج دائرتهم القبلية. وعليه لما يصير مشروع النهضة الإسلامية خطة للقبيلة، فإن سلطاتها يستعمل في حمايته والذود عنه في معترك التدافع الاجتماعي بين الخطط والمذاهب، ويكون ذلك عاملاً من عوامل التصدي للظلم والاستبداد، سواء من الدولة أو من الفئات المنتفذة فيها، وهو ما من شأنه أن يحفظ للمشروع وجوده، كما من شأنه أن يشيع في النفوس معاني القوة والاعتزاز، لما تستشعره من الحماية على ما هي مؤمنة به من القيم.

كذلك من طبيعة التنظيم القبلي التنافس بين القبائل، وحينما تكون خطة التحضر الإسلامي نافذة في التنظيم القبلي، فإنها ستكون محل تنافس بين القبائل، كل يسعى إلى إنجازها على الوجه الأحسن سواء في قيمها الروحية، أو في مطالبها في التعمير المادي، فيكون إذن السلطان القبلي عامل إنجاز للتحضر بما يتضمّنه معنى التنافس.¹⁵⁹

3- المحور الدعوي التربوي: السلطان الثقافي التربوي:

3-أ- السلطان الثقافي: مفهومه، تأثيره، واقعه

تجدر الإشارة إلى أن النجار يجمع بين الثقافة والتربية في معناهما الموسّع، لما بينهما من الصلة والتداخل، فهما يشملان كل ما له مدخل في تكوين الإنسان من حيث فكره وروحه وعواطفه وأحاسيسه ومهاراته العملية وسائر ملكاته، ويدخل في ذلك التعليم والتربية والفنون والإعلام بمختلف أنواعه. ويقصد النجار بالسلطان الثقافي التربوي: "ما يكون من قوة تأثير تكوينية وتوجيهية على الأفراد والجماعات بطريق

¹⁵⁸ المصدر السابق، ص ص 285 - 286.

¹⁵⁹ المصدر نفسه، ص ص 287 - 288.

التثقيف والتربية، بحيث تمكن تلك القوة من صياغة هؤلاء الأفراد والجماعات على نحو معين، وإشراهم خطة معينة في نمط الحياة ودفعها لتطبيقها في الواقع.¹⁶⁰

أما عن قوة تأثير الثقافة والتربية فيذكر النجار أنه إذا كان للسياسة والمجتمع سلطان موجه من خارج ذات الإنسان، فإن للتثقيف والتربية سلطاناً موجهاً من داخل الذات، إذ هو يكون الإنسان في ملكاته على هيئة يصبح بها متجهاً بنفسه دون أمر خارجي إلى الوجهة المعينة في الحياة، فهو في حقيقته السلطان الأعمق تأثيراً والأدوم زمناً في ذلك التأثير.

يمارس اليوم هذا السلطان تأثيره من خلال مراكز توجه الناس إلى خطط الحياة وأنماطها، والتمثلة خاصة في: المراكز العلمية، والمؤسسات التربوية والإعلامية والفنية، فهذه المؤسسات هي التي تصوغ أنماط الحياة ومشاريع المستقبل، وتربي الناس عليها وتعبئهم من أجل المضي فيها تطبيقاً في الواقع، ولذلك فإن من يمتلك هذه المؤسسات والمراكز فإنه يمتلك سلطاناً نافذاً في تمشية رؤاه ومشاريعه وحمل الناس عليها لتكون خططاً لحياتهم.

هذا ويعتقد النجار أن المشروع الإسلامي في التحضر، لم يكن له بصفة عامة حظٌ ذو بال في امتلاك هذه المؤسسات ليتخذ منها سلطاناً معيناً على النفاذ إلى الواقع، وأغلب الظن أن ذلك يرجع إلى نقص في وعي الكثير من القيميين على هذا المشروع بأهمية هذه المؤسسات أو بعضها في القدرة على الإنجاز العملي لمقتضياته، وإحداث ما يسعى إليه من الدفع إلى التحضر الإسلامي.¹⁶¹

3-ب- أهم أنواع المؤسسات الثقافية التربوية:

بالنظر إلى السلطان الإنجازي المهم الذي تمارسه مؤسسات التثقيف والتربية، دعا النجار إلى أن يسعى مشروع التحضر الإسلامي، سعياً حثيثاً لامتلاك هذه المؤسسات ليتخذ من سلطانها قوة دافعة إلى إنجاز التحضر في الواقع، وتمثل أهم أنواع هذه المؤسسات فيما يلي:

3-ب-1 المؤسسة العلمية:

يقصد النجار بالمؤسسة العلمية: "تلك المؤسسة التي تهتم بالبحث العلمي في مفهومه الواسع، من تحقيقات ودراسات وتجارب، وإحصائيات، وتخطيط، ودراسات مستقبلية، وما في معناها من صنوف البحث العلمي".¹⁶² هذا ويعتقد النجار أن هذه المؤسسات وإن لم يكن دورها في التأثير والتوجيه دوراً مباشراً إلا أنها يمكن أن تُعدّ حلفية يصدر عنها كل تأثير وتوجيه، لأن هذه المؤسسات هي التي تنتج محتوى المشاريع والمخططات من الأفكار والرؤى، وهي التي تنتج أيضاً الطرق والأساليب التي بها تروج بين الناس،

¹⁶⁰ المصدر السابق، ص 289.

¹⁶¹ المصدر نفسه، ص 289-290.

¹⁶² المصدر نفسه، ص 290.

والتي بها تأخذ طريقها إلى التطبيق، وهي أشبه بالمعامل التي تصنع فيها محتويات المذاهب قبل أن تسوّق بأساليب التثقيف والتربية، وهي ذات أهمية قصوى في إعطاء قوة الدفع للمشروع الحضاري كي يأخذ طريقه إلى الإنجاز في الواقع.¹⁶³

إن حَمَلَةَ المشروع الحضاري الإسلامي لا يولون اهتماماً بمؤسّسة البحث العلمي، فهم على وجه العموم يعتمدون على الرؤية ذات الصبغة العمومية المتأتية من التعاليم الإسلامية الكلية وينتهجون في إنفاذها المناهج التبشيرية المعتمدة على ظواهر الأحوال والأوضاع ولا يقدمون مشروعهم مبنياً على بحث علمي دقيق قائم على التقصي والاستدلال، ولا يعرضونه للتنزيل قائماً على التحليل العلمي للواقع وظروفه واستشراف المستقبل.

لكن إذا كان حملة المشروع الإسلامي اليوم لا تتوفر لهم إمكانات المؤسسات العلمية ذات الشأن ليصنعوا فيها مشروعهم في التحضر، لكونهم ينتمون إلى العالم المتخلف من جهة، ولشدة مدافعتهم من قبل خصومهم من ذوي النفوذ من جهة أخرى، فإنه لا أقل من أن يتجه هؤلاء إلى إنشاء المؤسسات العلمية ذات الشأن المحدود، في نطاق إمكانهم، وأن يمارسوا من خلالها البحث العلمي على أصوله. فيكون بذلك مشروعهم في التحضر قادراً على النفاذ في الواقع. كذلك من شأن المراكز العلمية، وممارسة البحث فيها أن تجعل المشروع الإسلامي يصدر عن تأصيل متين في مصادره من نصوص الوحي، فيكون متيناً في صفته الإسلامية، كما يفرض به إلى تصوّر تفصيلي عملي مناسب للواقع المعيش في مختلف مظاهره، فيكون إذن مشروعاً يحمل إمكانية التطبيق في الواقع الراهن وليس مجرد مشروع نظري، فيبصره بمسالك التنفيذ.¹⁶⁴

3-ب-2- المؤسسة التربوية:

تأخذ المؤسسة التربوية مظاهر مختلفة ومتنوعة، فهي المدرسة النظامية المتنوعة المستويات من رياض الأطفال إلى الجامعات، وهي مراكز التدريب المهني والتقني، وهي المعاهد المختصة في التخريج على وظائف محدودة نظرية كانت أم عملية، ويضاف إلى ذلك في المجتمع الإسلامي المساجد لما لها من دور تربوي إلى جانب دورها التعبدية.¹⁶⁵

ولا يخفى ما للمؤسسة التربوية من تأثير في إنفاذ الإصلاح، لأن التربية هي التي تصوغ الإنسان صياغة مباشرة على الكيفية التي بها يمضي في إنجاز هذه الرؤية الإصلاحية أو تلك، بحسب ما يكون من تحمّل إيماني لها، ومن استيعاب معرفي لمحتواها، ومن قدرة على تنفيذها، فإذا صيغ الناس في مجتمع ما

¹⁶³ المصدر السابق، ص ص290-291.

¹⁶⁴ المصدر نفسه، ص ص191-192.

¹⁶⁵ المصدر نفسه، ص293.

بالمؤسسة التربوية على مشروع معين بحسب هذه العناصر الثلاثة، فإن ذلك يكون ضماناً كافياً ليصير ذلك المشروع منجزاً في الواقع.¹⁶⁶

وقد كانت الأمة الإسلامية في عهد وعيها يسيطر المجتمع فيها على المؤسسات التربوية من خلال المساجد والمدارس والكتاتيب، ولم يكن للدولة في ذلك إلا دور ثانوي في دعم مالي أو إشراف شكلي، الأمر الذي يدعو إلى أن يسعى حملة المشروع الإسلامي إلى امتلاك المؤسسة التربوية قدر الإمكان، فبواسطتها يمكن أن تخرّج جيلاً من المؤمنين بمشروع النهضة الإسلامية في مفهومها الصحيح، إذ يتشرّبها في أبعادها العقدية والخلقية والتعميرية بعيداً عن التحريف والتشويه، وبعيداً عن الانفصامية الثقافية، وهو ما تخرّج اليوم عليه المؤسسة التربوية العلمانية أجيال المسلمين. وإذا ما تخرّج الجيل المسلم مؤمناً بمشروع الحضارة الإسلامية فإن ذلك الإيمان سيكون هو الوقود الدافع له في سبيل وضع ذلك المشروع موضع التنفيذ.¹⁶⁷

هذا وقد صرح النجار بأن لسلطان المؤسسة التربوية وجوه كثيرة غير هذه الوجوه في إنجاز التحضر، وإذا لم يكن للمشروع الإسلامي في النهضة نفاذ إلى المؤسسة التربوية فإنه سيقى عاجزاً عن النفاذ إلى الواقع، وهو التحدي الأكبر الذي يواجهه اليوم في واقع هذه المدافعة الشديدة في هذا المجال من المشروع العلماني المسيطر على التربية، والنجاح في مغالبة هذا التحدي هو المؤشر الحقيقي على النجاح في إحداث التغيير الحقيقي نحو التحضر الإسلامي.¹⁶⁸

3-ب-3- المؤسسة الفنية:

الفن هو التعبير عن الجمال، مهما يكن الجمال ماثلاً في مشاهد محسوسة أو في معان روحية، فتصوير الجمال بالقول أو الفعل هو الفن. والإنسان بطبعه ينجذب إلى كل ما فيه جمال، إن للفن تأثير كبير في النفوس بدليل أنه أمر لا يخلو منه مجتمع على مرّ التاريخ مهما كان بدوياً أو حضرياً، دينياً أو وثنياً، للفن -حسب النجار- سلطان موجّه للحياة على مستوى الفرد والجماعة جميعاً.

إن أهل المذاهب والأيدولوجيات المختلفة يدركون اليوم ما المؤسسة الفن من تأثير كبير في تسويق مذاهبهم وإنفاذها في الواقع، ولذلك فهم يحرصون على امتلاكها، ويعملون على توجيهها في سبيل تنفيذ رؤاهم في تغيير المجتمع. أما دعاة النهضة الإسلامية فإنهم على تعاقب أجيالهم يقفون من مؤسسة الفن موقفاً

¹⁶⁶ المصدر السابق، ص 293-294.

¹⁶⁷ المصدر نفسه، ص 295.

¹⁶⁸ المصدر نفسه، ص 296.

محترزاً جداً هو أقرب إلى الرفض والإبعاد. وكان منهم هذا الموقف لورود بعض أحاديث نبوية تنهى عن بعض ضروب من الفنّ مثل التماثيل وبعض التصاوير.¹⁶⁹

وقد شبّه النجار الفن في ذاته بوعاء يمكن أن يملأ بالخير كما يمكن أن يملأ بالشر، أما بخصوص الأحاديث التي تنهى عن بعض التعبيرات الفنية، فإن ذلك ليس نهياً عن أصل الفن جملة وإنما عمماً يلابسه من المحذور، بل دليل أحاديث أخرى قد أقرت وأجازت نماذج أخرى من الفن كالشعر والأناشيد والغناء في الأعراس ورقص الأحابيش. وفي القرآن الكريم إقرار للتذوق الفني لخلق الله في السماء والأرض، فالمهم في الفن هو المحتوى الذي يكون عليه، والأثر الذي يؤول إليه. ولهذا يؤكد النجار قائلاً: "حينما تصبح مؤسسة الفن ذات دور مهم في إنفاذ المشروع الإسلامي لِمَا أصبحت تتوفر عليه من سلطان، فإن المصلحة تدعو إلى أن يكون لهذا المشروع نفوذ فيها حتى يستعمل سلطانها في إنجاز مفاهيمها، ودفعها لتغيير الواقع المتخلف، وذلك كله في نطاق التقيد بالضوابط الشرعية التي تضبط الفن في محتواه وفي ملابساته وآثاره، ففي ذلك النطاق يمكن أن يستفيد مشروع النهضة من مؤسسة الفن على وجوه متعددة".¹⁷⁰

يتوفّر الفن على طاقة تعبيرية إيجابية هائلة، خاصة لِمَا داخلته التقنية الحديثة من السينما ووسائل التمثيل المسرحي وتقنية الأصوات والصور البصرية، وهذه الطاقة التعبيرية الإيجابية يمكن أن تكون عوناً على الإقناع بالمشروع الإسلامي في النهضة ومضامينه العقديّة والخلقية والتعميرية. كما له دور كبير في التحشيد الإرادي للدفاع في طريق التغيير، إذ الفن في مختلف مظاهره يخاطب في الإنسان عواطفه المتصلة بإرادته فتشحنه بطاقة إنجازية هائلة. كما أن للفن السليم دور في ترقية ذات الإنسان في خصاله الروحية، فهو يرقق العواطف، ويحث على التواصل والإحياء، ويشبع الشرّ ويبعد عنه، ويحبب الخير ويقرب منه، وحينما يداخل حركة التعمير في الأرض فإنه يرشدها نحو الخير ويدفعها عن معاني التخريب والتدمير.¹⁷¹

3-ب-4- المؤسسة الإعلامية:

تعدّ وسائل الإعلام إحدى القوى الرئيسية في إصلاح وتحديث المجتمعات في مختلف المجالات، السياسية والاجتماعية والثقافية وفقاً لِمَا أجمعت عليه العديد من الدراسات، وإن كان حجم هذا الدور قد يختلف من مجتمع إلى آخر، كما تُعدّ وسائل الإعلام أداة قوية لكسب التأييد الجماهيري للإصلاحات المختلفة التي تقوم بها القوى السياسية داخل البلاد.¹⁷²

¹⁶⁹ المصدر السابق، ص 297.

¹⁷⁰ المصدر نفسه، ص 298.

¹⁷¹ المصدر نفسه، ص ص 298-299.

¹⁷² سليمان، لها أنور. الإعلام وقضايا الإصلاح في العالم العربي، القاهرة: دار العالم العربي، ط 1، 2011م، 149.

من الأمور التي بات مسلماً بها من طرف الجميع، أن المؤسسة الإعلامية تؤدي دوراً هاماً في إنجاز الرؤية المذهبية، حتى لقد أصبحت الصحافة تنعت اليوم بأنها السلطة الرابعة، تعبيراً عن أهمية دورها في الضغط من أجل تنفيذ الخطط والمشاريع. ولا يفتقر دعاة المشروع الإسلامي بدورهم إلى الوعي الكامل بأهمية هذه المؤسسة ودورها، غير أنهم من حيث الواقع لا يتفكرون على حظّ ذي بال من الاستنفار للمؤسسة الإعلامية، وذلك في الغالب بسبب من المدافعة القوية من ذوي السلطان الحكومي خاصة، ومن مراكز القوى المذهبية عامّة.¹⁷³

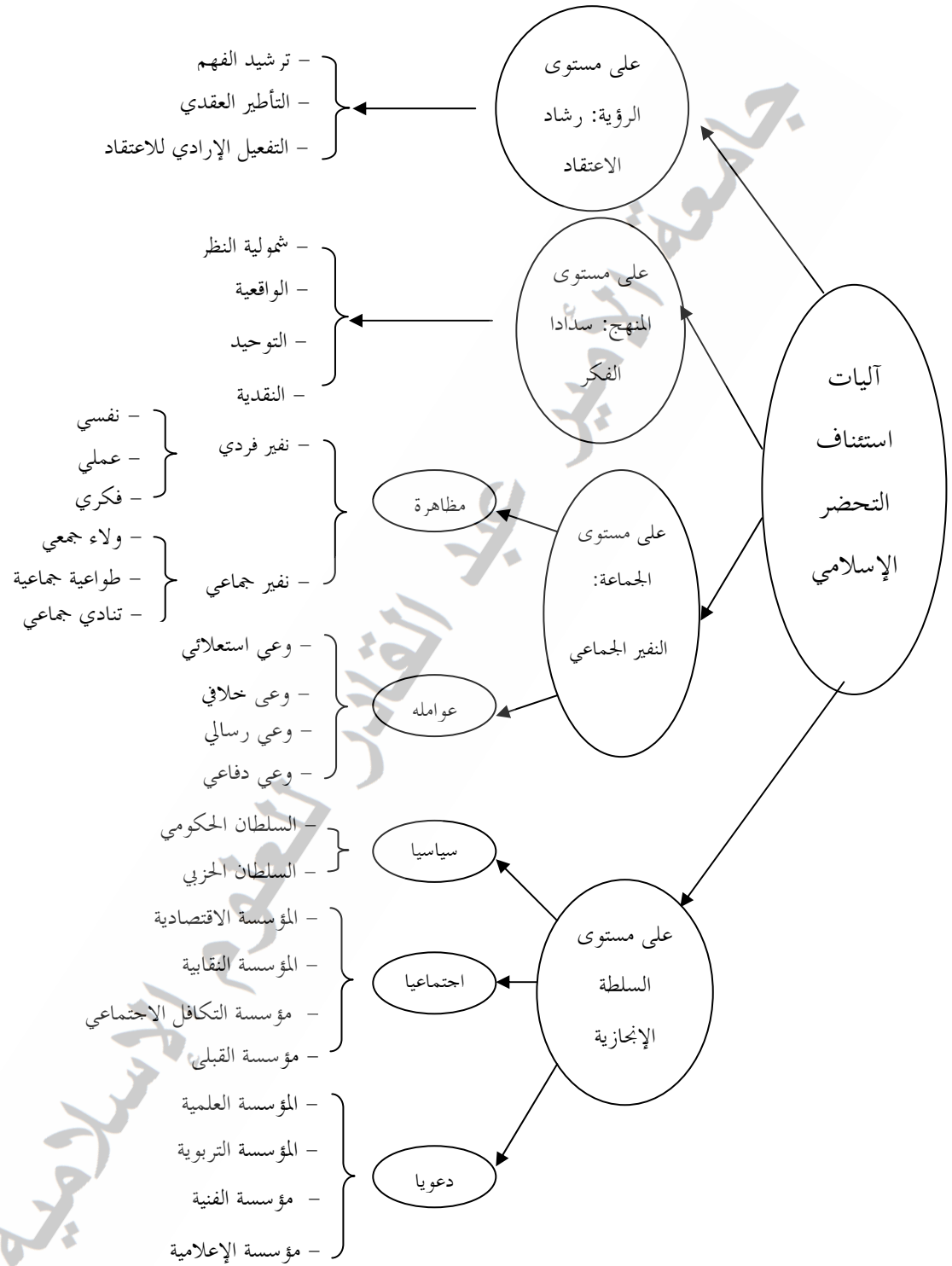
وتجدر الإشارة إلى أن الإعلام هو علم ذو قواعد وتراتب وتقنيات منها يستمدّ قوّة سلطانه في التأثير، وعليه فإن احتلال مواقع في مؤسسة الإعلام صحافة مكتوبة ومرئية ومسموعة إذا ما كان بأصول علمية نظراً وعملاً، فإن هذا من شأنه أن يعرض المشروع الإسلامي في التحضّر على الناس عرضاً نافذاً إلى النفوس والعقول، كما من شأنه أن يحشد الناس ويستنفّرهم إليه.¹⁷⁴

السلطة الإنجازية بوصفها القوّة المنفذة لإحداث النهضة، لا تقتصر على جانب واحد من جوانب الحياة، بل تعمل على عدّة محاور أساسية: سياسية، واجتماعية، وتربوية، ولكلّ محور من هذه المحاور القدرة على دفع الواقعين تحت سلطانه إلى إنجاز التحضّر.

والمخطط التوضيحي التالي يبرز آليات استئناف التحضّر الإسلامي عند النجار على ضوء الواقع الراهن للأمة الإسلامية (من إعداد الباحثة).

¹⁷³ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 299-300.

¹⁷⁴ المصدر نفسه، ص 300.



نتائج الفصل:

أرجع النجار عوامل بناء التحضر الإسلامي في الواقع الراهن للأمة الإسلامية إلى أربع عوامل وهي:

أولها: ترشيد الاعتقاد وذلك بأن تصبح العقيدة التي يتحملها المسلمون خلفية مرجعية وحيدة شاملة، منها يصدرون في تفكيرهم كله لتحصيل صور الرؤى والأفكار والحقائق، وفي التطبيق العملي السلوكي لتلك الصور والرؤى، بالإضافة إلى صيرورتها دافعة للإرادة كي تنطلق في سبيل الفعل والإنجاز.

ثانيها: يتوقف سداد الفكر الإسلامي وهو يعالج الحياة الإسلامية نظرياً وعملياً، على التشكل بجملة من الخصائص الفكرية المنهجية، وتمثل في:

- الشمولية: بهذه الخاصية يتمكن الفكر من استحضار أوسع ما يمكن من المادة التي يكون على أساسها التقدير للأحكام والبرامج وضروب العلاج، وهي تخالف المعالجات الجزئية الصادرة عن فكر التجزئة الموضوعية والزمنية والمنطقية، وهو فكر غالب في الواقع الإسلامي الراهن، وهي معالجات لا تستجيب لها الأمة بالنمو.

- الواقعية: صفة للفكر الإسلامي، ومفادها أن يتجه الفكر وهو يروم ترقية الحياة، من خلفية الإيمان بقيمة الواقع في معرفة الحق، وهو خلاف للفكر النظري، الذي لا يثمر في ترقية الواقع وتنميته.

- التوحيد: كخاصية منهجية في التفكير يقتضي أن يتوجه العقل في البحث عن الحق، أن يؤلف بين المعطيات التي يتوفر عليها، ويرد بعضها إلى بعض بحسب التشابه والتماثل، ويوحدها في معيار دلالي يكون أساساً لمبدأ واحد تنخرط فيه جهود الفهم والتعليل، وتنبني على أساسه الرؤى والحلول.

- النقدية: بهذه الخاصية سيكون الفكر منفتحاً على الآراء المختلفة المتعلقة بمجال بحثه، فيقابل بين الآراء والاحتمالات المختلفة، فيخلص بعد المقارنة بينها إلى تبين ما هو حق، وي طرح ما هو باطل. فيتجاوز الطرح الأحادي والخطي.

ثالثها: النفير الحضاري: ويعتبر عاملاً مهماً في إحداث التحضر، وتخلفه في الواقع يفضي إلى عطالة عن الحركة الحضارية، والتغافل عنه في تشخيص الواقع الإسلامي وتقدير عوامل نموه يعدّ قصوراً كبيراً في التشخيص والتقدير. وهو استنفار الأمة الإسلامية لطاقتها وقدراتها، لتأخذ طريقها في الاستئناف الحضاري، ويتألف النفير الحضاري من بعدين متكاملين: بعد فردي، وآخر جماعي، يتجلى البعد الفردي في التحفز للبناء النابع من ذات الفرد نفسياً وفكرياً وعملياً، أما البعد الاجتماعي فهو الانخراط بذلك الاندفاع في بوتقة الجماعة الإسلامية انخراطاً يسود فيه معنى الولاء للجماعة، والطاعة لها في مطالبها، والتنادي المشترك للمضي في طريق الإنجاز.

رابعاً: السلطة الإنجازية: وهي تلك القوّة التي تكون لها القدرة على الدفع لإحداث النهضة: تنظيمياً وتوجيهياً وترشيداً وتحشيداً، وتمحور قوى الإنجاز فيها على ثلاث محاور أساسية وهي: محور سياسي، ومحور اجتماعي، ومحور ثقافي تربوي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس:

النجار وتقويم مشاريع الإِشهاد الحضاري

تمهيد

المبحث الأول: المشروع السلفي: المضمون والمنهج "عرض ونقد"

المبحث الثاني: المشروع التحرري

المبحث الثالث: مشروع الإحياء الإيماني الشامل

نتائج الفصل

جامعة الجزائر
القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

شكّل سؤال العود الحضاري الهاجس الفكري لدى العديد من النخب الفكرية والثقافية من أبناء العالم الإسلامي، نتيجة لوعيمهم بواقع الأزمة الحضارية الشاملة وحدتها التي يُعاني منها العالم الإسلامي، مما دفع بهم إلى البحث عن مخرج علاجية لتجاوز وضع السقوط الحضاري ولتحقيق مطلب النهضة، وقد تجسّد هذا المطلب في بروز جملة من المشاريع النهضوية، التي اضطلعت بمهمة تحقيق النهوض الحضاري. في ظلّ هذا المسعى عرفت الأمة الإسلامية في مسيرتها نحو التحضّر، عدّة محاولات تمثّلت في جملة من الحركات الإصلاحية، لكن ما يلفت النظر أن هذه المشاريع والمحاولات لم تُحقق أغراضها المنشودة وباءت بالفشل، لذلك بقي السؤال المحير مُعلقاً: لماذا لم تُثمر حركات النهضة في العالم الإسلامي؟ وقد برزت إزاءه إجابات متعددة بتعدد مشارب واتجاهات المهتمين بهذا الشأن.

من هذا المنطلق ارتأى النجار ضرورة أن يتصدى بدوره لدراسة مشاريع النهضة السابقة بالفحص للإفادة من تجاربها، وعدم تكرار الأخطاء التي وقعوا فيها، لهذا فإن المشروع الفكري الحضاري للنجار في إطار التنظير لمرحلة التحضّر، قد اتجه إلى مقارنة نقدية انصبت على تقييم بعض المشاريع الإصلاحية التي قامت، ليتبين الأسباب التي أعاققت نهضتها، لكن ما يلفت الانتباه أن النجار قد اقتصر على تقييم بعض الحركات دون غيرها، الأمر الذي يبرر مشروعية التساؤلات التالية: ما هي هذه المشاريع بالتحديد؟ وما هو المعيار الذي احتكم إليه النجار في الاصطفاء والتقييم؟

العلوم الإسلامية

الفصل الخامس: النجار وتقويم مشاريع النهوض الحضاري:

المبحث الأول: المشروع السلفي: مقولاته في المضمون والمنهج: عرضٌ ونقدٌ

المتأمل في الجهود الإصلاحية التي بُذلت على مدى ما يُقارب الثلاثة قرون يجد أنها لم تحقق أغراضها، وهي إحداث النهضة في الأمة، وتحقيق شهودها الحضاري، فها هي اليوم ما تزال ترسّف في التخلّف الماديّ والمعنوي، لهذا هناك سؤال يفرض نفسه: لماذا لم تُثمر حركات النهضة في العالم الإسلامي تحضراً؟ هذا السؤال يقتضي البحث في حركات النهضة لبسط مبادئها وأساليبها، وظروفها ونتائجها، لتبين أسباب عدم إثمارها.¹

ارتأى النجار أنه من الأنسب أن نسمّي كل صنف من أصناف الحركات والرؤى الإصلاحية باسم "مشروع التحضّر" أو "المشروع الإصلاحي" أو "المشروع النهضوي"، استتناساً في ذلك بالمعنى اللغوي للكلمة فأصل شرع معناه: جعل طريقاً واسعة، فهي إذن سعة مع حدود منضبطة على ما تقتضيه خاصية الطريق. وقد حُمّل اللفظ أيضاً معنى: أوضح وبين كما في قوله تعالى: " شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا" (الشورى:13)، فيكون المشروع عند النجار: يحمل معنى الرؤية المبيّنة لطريق النهضة متسعة لجملة من الأفكار، ولكنها بيّنة المعالم والحدود.²

أولاً: التعريف بالمشروع السلفي:

1- سياق التسمية:

السلفية توصيف يتم إصداره بالقياس إلى تجربة السلف، وهم الجيل الإسلامي الأوّل من الصحابة خاصّة، ومعناها الاقتداء بالسلف في التدين، والالتزام بفهمهم للدين صافياً من مصادره الأصلية: القرآن والحديث، والرجوع عن كل ما عسى أن يطرأ من الابتداعات الطارئة بالزمن مخالفة لأصول الدين إلى ما كان عليه السلف من الدين.³ وتعدّ السلفية اصطلاح جامع يُطلق للدلالة على منهج السلف الصالح في تلقي الإسلام وفهمه والعمل به، وللدلالة على المتزمين بهذا المنهج قديماً وحديثاً.⁴ وثمة من يعتبرها دعوة موافقة لكل عصر ومعاصرة دوماً، لأنها تهدر كل ما لم يأت به ربّ الناس، وهكذا يتحرّر المؤمنون في كلّ عصرٍ من ركاب جمعه الهوى والتقليد عبر العصور.⁵

¹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 6-7.

² المصدر نفسه، ص 9.

³ المصدر نفسه، ص 20.

⁴ القوسي، مفرّج بن سليمان. الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية (دراسة نقدية)، الرياض/المملكة العربية السعودية: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط 1، 2002م، ص 28.

⁵ عثمان، محمد فتحي. السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت: دار القلم، ط 2، 1981م، ص 11.

ولما آلَ وَضَعُ المسلمين اليوم إلى ما آل إليه من انحرافٍ في التصوّر العقدي، وابتعادٍ عن أصول الدين، وفُشُوٌّ للبدع والمُحدثات، ممّا تغير به الحال عمّا كان عليه السلف من التصوّر والسلوك، فاضطربت الحياة وضعفت الأمة، وأصبحت مهتددة في وجودها من عدوّ الداخل والخارج، بدافع من هذا الوضع، نهضت الدعوة إلى العودة بالتدين تصوّراً وسلوكاً إلى ما كان عليه عند السلف، اتصالاً مُباشراً بمصدر الدين من القرآن والسنة لتأسيس الحياة عليهما، وذلك ما قامت به حركات ثلاث نشأت تبعاً في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وهي: الوهابية، والسنوسية، والمهدية.⁶

بهذا المعنى تكون السلفية توصيف لدعوة متجددة، إذ تتوافق وكلّ عصر، تنحو منحى الالتزام بمنهج السلف الصالح وتجربتهم في التدين في أصوله الصافية وهي كتاب الله وسنة رسوله.

2- تمثلات المشروع السلفي: تمثله ثلاث حركات وهي:

2-أ- الحركة الوهابية:

تمثّل الحركة الوهابية أوّل رد فعل ديني على مفاصد المجتمع العربي في العصور الحديثة.⁷ وسميت بالوهابية نسبة إلى مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (1702-1792)، الذي وُلد ونشأ في بيئة نجد العربية البدوية، وكان سليل أسرة من الشيوخ الفقهاء، وعنهم أخذ فقه الإسلام الواضح البسيط.⁸ ولمّا أدرك أن الفساد في الناس قد استفحل إلى درجة لا تُجدي معها الدعوة الفردية، فوَقَر في نفسه أن هذه المهمة التي وطّد عليها عزمه لا تنهض إلا بحركة جماعية يكون لها من السلطان المعنوي والمادّي ما تستطيع به أن تنفذ إلى الواقع لتغيير فساده إلى صلاح.⁹

ولعلّ ما يميّز الحركة الوهابية أنّها لم تكن حركة شعبية، بمعنى أنّها لم تعمل على تعبئة الجماهير أو جعلها قاعدة ومخزوناً سياسياً تستخدمه لفرض خيارها، بل على العكس من ذلك فهي توجهت مباشرة إلى قمّة الهرم، فقد تحالف محمد بن عبد الوهاب مع الأمراء مباشرة لدعم حركته سياسياً. وعلى الرغم من منطلقاتها الدينية فقد كان لها أهداف سياسية، إذ كانت تهدف إلى تأسيس دولة مركزية جامعة، والدولة بطبيعتها مؤسسة سياسية.¹⁰ إلى جانب ذلك كانت الوهابية حركة حضرية نشأت في البيئة الحضرية لمجتمع المدن المستقلة في نجد، وهو ما يؤكّد البعد الاجتماعي فيها، وهذا يدل على أنّ الحركة الوهابية كانت متعدّدة الأبعاد، ولم تكن محصورة في البعد الديني.¹¹

⁶⁶ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص21.

⁷ المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987م، ص39.

⁸ عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط2، 1997م، ص253.

⁹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 23 .

¹⁰ الدجيل، خالد. الوهابية بين الشرك وتصدّع القبيلة، السعودية: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، www.Maktabah.com، د س، ص486.

¹¹ المرجع نفسه، ص487.

2-ب- الحركة السنوسية:

سُميت بالسنوسية نسبة إلى مؤسسها محمد بن علي السنوسي، ولد بالجزائر عام 1787م، تعلم في مستغانم، ثم في مازونة، وانتقل إلى جامع القروين بفاس، حيث أقام سبع سنوات، طالباً للعلم، وفيها وجّه اهتمامه لدراسة الصوفية، كما توجه إلى ليبيا والقاهرة، والتقى بمشايخ الأزهر، لكن خشيته من الفرنسيين الذين احتلوا الجزائر بعد مغادرته لها، جعلته يعود من تونس إلى بنغازي، وقرّر الاستقرار فيها، وأنشأ أول زاوية سنوسية في شمال إفريقيا عام 1843م.¹²

وقد كانت الزاوية هي النموذج لمجتمع إسلامي مصعّر يصنع فيه المسلمون رجالاً ونساءً، بالتربية الدينية، وبالتربية الجهادية، والتربية الاجتماعية، والتربية التعميرية، وكل ذلك في روح من التعبئة الشاملة لبناء التعميري والجهاد معاً على مسحة صوفية ملتزمة للسنة خالية من البدع والانحراف، وظل السنوسي يربّي الناس في هذه الزوايا التي كانت مفتوحة على المجتمع العريض متفاعلة معه. بعد وفاته واصل ابنه محمد المهدي إنجاز الإصلاح على الطريقة التي رسمها أبوه، وقد طور محمد المهدي من نظام الزوايا بما يتلاءم مع توسّع الحركة، وتحقيقها أغراض إصلاحية تربوية علمية وعملية وجهادية، كما واجهت السنوسية الزحف الاستعماري فأجهدتها ذلك إجهاداً شديداً كاد يأتي عليها، فتعطل مشروعها عن الاكتمال.¹³

1-ج- الحركة المهدية:

تنسب هذه الحركة¹⁴ إلى مؤسسها محمد أحمد المهدي (1844-1885م)، المولود بجزيرة 'لبب' جنوب مدينة دنقلة، لأسرة قيل أنها من الأشراف وقد حفظ القرآن في صغره في 'حلوة' القرية، ثم تحوّل في أنحاء السودان طلباً للعلم، وتعددت اتصالاته برجال الدين السودانيين، وبيع بعض رجال الطرق الصوفية، وكان لترحاله هذا، ودخوله في إحدى الطرق الصوفية ثم خروجه منها، أكبر الأثر في الدعاية له، مكنته من تكوين جماعة جديدة تأتمر بأمره، كما أن تجواله ذاك مكّنه من الاطلاع على أحوال المسلمين السيئة بالسودان، وتفشي البدع والضلالات بينهم، الأمر الذي جعله يفكر في كيفية إصلاح أحوال السودان الدينية والدنيوية.¹⁵

وقد اشتهر محمد أحمد المهدي بالزهد والورع والتقشف، الأمر الذي دعاه إلى الانتقال، والعيش في جزير نائية، هي جزيرة 'أبا' بغرض الاختلاء والتعبّد، وربّما لجمع الأتباع استعداداً لبدء حركة تعمل على إصلاح أحوال المسلمين في السودان، بتحرير العقيدة مما لحق بها من شوائب وضلالات، وممارسات

¹² المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914، مرجع سابق، ص55.

¹³ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص26-27.

¹⁴ ينظر: هولت، ب. م. المهدية في السودان، ترجمة: جميل عبيد، مراجعة: أحمد عبد الرحمن مصطفى، دار الفكر العربي، دس. ص127-128.

¹⁵ حران، تاج السر أحمد. حاضر العالم الإسلامي، الرياض: إشبيليا للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، ط1، 2001م، ص112.

خاطئة، بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وإسلام السلف الصالح، ثم إصلاح أمر الناس السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وذلك بإقامة حكم إسلامي راشد، يحكم بشريعة الله، ويهدف إلى إعادة الإسلام لمجده وقوته وعزته من جديد، فتتصلح بذلك أمور الناس كلّها.¹⁶

ثانياً: مقولات المشروع السلفي: من حيث المحتوى

1- مقولة تقدير الواقع: مسوغاتها وعناصرها:

استند النجار في قراءته لمشاريع التحضّر على جملة من المقولات الإستراتيجية، يأتي في طليعتها مقولة: تقدير الواقع الذي تجري به الحياة، إذ أن فحص الواقع وتشخيص أمراضه، والوقوف على ملامساته وأسبابه، تعدّ عنصراً أساسياً، يتوقّف عليه المحتوى الإصلاحي في أية حركة للنهضة، إذ الإصلاح ليس إلا معالجة لمظاهر الفساد، فإذا لم تُعرف تلك المظاهر على حقيقتها ولم تشخّص أسبابها، لم يكن محتوى الإصلاح جارياً على نحو قويم، فيؤول الأمر إلى الفشل في الخطط الإصلاحية، وهو مصير كثيرٍ من حركات الإصلاح.¹⁷

لذلك أرجع النجار فشل العديد من الحركات الإصلاحية إلى تغييب تمثّل الواقع وحسن تقديره حيث يقول: "وهي حركات ومذاهب لا ينقصها في أغلب الأحوال الإخلاص في القصد، والانباء على أصول من الحقّ النظري، ولكن أكثر ما كان يأتيها من فشل في النتائج أو من ضمور فيها كان يأتيها من قصور في تمثّل الواقع الإنساني الذي تهدف إلى إصلاحه، وفي امتلاك تصوّر عميق لطبيعته ولعناصر تكوينه وعوامل تفاعلاته، فإذا ما اتجهت الإرادة إلى الإصلاح مع هذا القصور ارتدّت في كثير من الأحيان بالخسران فتفشل في تغيير الواقع وإصلاحه."¹⁸

وبناء عليه، "يكون من الشروط الأساسية في نجاح تلك المعالجة الانطلاق فيها من المعرفة بحقيقته، والوقوف على طبيعته وخصائصه. ذلك لأن تلك المعرفة يتوقّف عليها رسم الخطّة للمعالجة، واتخاذ الأساليب والوسائل المناسبة مع طبيعة الموضوع وخصائصه، فيكون الفعل مجدياً، ويكون انفعاله أيسر على جهد الإنسان. ولو وقعت المعالجة على غير هدى من تلك المعرفة لآل الأمر إلى سلسلة من التجارب المرهقة التي قد تبوء كلها بالفشل".¹⁹ بهذا يكون تقدير الواقع على قدر كبير من الأهمية في عملية الإصلاح، فبقدر ما يراعي المشروع الإصلاحي النهضوي الواقع بقدر ما تكون النتائج المنتظرة إيجابية. وقد ارتكز المشروع السلفي في تقديره للواقع على عنصرين أساسيين هما:

¹⁶ المرجع السابق، ص 113.

¹⁷ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 30-31.

¹⁸ النجار، عبد المجيد عمر. فقه التدين فهماً وتزيلاً، مصدر سابق، ص 97.

¹⁹ المصدر نفسه، ص 95-96.

1-أ- واقع التدين وراهن المسلمين:

اجتمعت الحركات الثلاث على أنّ التدين الذي آل إليه المسلمون على عهدهما أصابه انحراف كبير، وأن هذا الانحراف أصاب الاعتقاد والسلوك معاً، فالعقيدة أصابها عند الكثير من المسلمين انحراف في حقيقة التوحيد خاصة، الذين اتخذوا من دون الله ملاذاً من قبور الأولياء، بل من الأشجار والأحجار يطلبون عندها النفع ويستجيرون بها من الضر، ويستغيثون بها في الملمات، ويتقربون إليها بالقربات، وإذا كان هذا التوصيف قدراً مشتركاً بين مؤسسي الحركات الثلاث فإنه كان أبرز وأحد عند محمد بن عبد الوهاب، ثم يليه المهدي، ثم يليه السنوسي، وقد ترتب على ذلك وصف الواقع بالكفر وهو أمر شائع عند الوهابية، وهو ليس كذلك عند السنوسي والمهدي إلا في حدود ضيقة جداً.²⁰

كما سجل واقع التدين انحرافاً كبيراً طال جوانب الحياة العملية، فهي تضجّ بالبدع والمحدثات في العبادات والمعاملات والعادات، بسبب البعد عن القرآن والحديث وعدم الالتزام بهما، مما أفسح المجال للدخيل مما هو ليس من الدين في شيء بل مناقض له، ومن أبرز مظاهر الانحراف السلوكي عن الدين ما تمثّل في التصوّف الحائد عن الشرع، فقد كان هذا الانحراف محلّ نقد شديد من قبل ابن عبد الوهاب، وكذلك من قبل السنوسي والمهدي بالرغم من منزعهما الصوفي الذي كان ملتزماً بالسنة خاصة عند السنوسي.²¹

1-ب- واقع السلطة الحاكمة في التصوّر السلفي:

ظهرت الحركات السلفية تحت سلطة الدولة العثمانية، وقد أدّى الضعف الذي دبّ في تلك الدولة، وفساد التصرف الذي تسرّب إليها سبباً في ظهور العداء لها في الكثير من البلاد التي تحكمها، وقد وقفت الحركات السلفية الثلاث من سلطة الدولة العثمانية، هذا الموقف نفسه على اختلاف في الدرجة بينها. فالوهابية ترى بأن الأتراك متسلطون على الخلافة معتصبون لها، ولذلك اشتبكت معهم لتحرير الحرمين من سيطرتهم، ثم اشتبكت معها على نطاق واسع في مواجهة شاملة انتهت بغلبة جيش محمد علي والي العثمانيين على مصر عليها، واحتلال الدرعية مقرّها، مما رسّخ بعد ذلك في الفكر الوهابي صفة الرفض لواقع السلطة العثمانية والعداء لها. أما المهديّة فقد كان رفضها للسلطة العثمانية على درجة كبيرة من الشدّة، ولعلّ ذلك يعود إلى الطموح الذي كان عليه المهدي نفسه إلى خلافة المسلمين كافة، وهو يستلزم فيما يستلزم تصوير الخلافة القائمة على أنّها باطل محض، تبريراً لهذا الطموح.²²

الحركة السنوسية بدورها تواخذ الحكم العثماني في تصرفه السياسي، بل تنزع عنه الشرعية أيضاً باعتبار أن الخلافة يجب أن تكون قرشية، وقد روي عن أحمد الشريف السنوسي أنه كان يقول إن الترك

²⁰ النجار، عبد المجيد. مشاريع فضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 31-32.

²¹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 32.

²² المصدر نفسه، ص 32-33.

هم مقدّمة النصارى، فما دخلوا محلاً إلا دخله النصارى، ورُوي عن محمد المهدي السنوسي قوله: إن الترك والنجارى، أقاتلهم جميعاً، لكن رغم هذا الموقف الراض للحكم العثماني من حيث المبدأ، فقد كانت معاملة السنوسية لهذا الحكم على صعيد الواقع معاملة الملاينة المتراوحة بين الحذر والمراوغة، ويبدو أن هذه الحركة كانت تدّخر قوتها لما هو أشدّ خطراً وهو الهجوم الاستعماري، فكان تقديرها لواقع السلطة العثمانية رفضاً مبدئياً ومداراة واقعية.²³ يفهم من هذا أن الفساد والانحراف الذي أصاب التدبّين على مستوى العقيدة والسلوك، وكذا فساد وبطلان نظام الحكم العثماني هو ما يفسّر تخلف المسلمين في المنظور السلفي.

2- مقولة المضمون العقدي:

لئن كان ضعف المسلمين سببه انحرافهم عن العقيدة، لذلك شكّل الإصلاح العقدي مقولة مركزية في أجدديات المشروع السلفي، وتتمحور هذه المقولة حول عنصرين أساسيين وهما:

2-أ- عنصر التأصيل:

يقصد النجار بالتأصيل وجوب الرجوع إلى أصل الوحي قرآناً وحديثاً في الأخذ بأحكام الدين عقيدة وشريعة، وجعل ذلك هو الأصل الوحيد دون إشراك أي شيء آخر معه من آراء وأقوال الناس، مهما تكن درجتهم في الفضل والعلم، إلا أن يكون على وجه الاستئناس لا على وجه التأصيل. ونلمس هذا العنصر في الحركات السلفية الثلاث تحت مسميات مختلفة مثل: الاقتداء بالسلف، ونبذ التقليد، والعمل بالاجتهاد.²⁴

فقد كان محمد بن عبد الوهاب رائداً في الدعوة إلى الرجوع المباشر إلى القرآن والحديث والالتزام بهما، ناقداً نقداً شديداً اتّخاذ مصادر أخرى من دونهما من أقوال الناس، معتبراً ذلك سنة من سنن الشيطان يجب التخلص منها.²⁵ وكذلك السنوسية كانت تقوم على المضمون التأصيلي نفسه، فتدعو إلى الرجوع المباشر إلى القرآن والحديث من قبل المسلمين كافة على قدر معارفهم، كما تدعو إلى اجتناب التقليد ولو كان تقليداً للأئمة الكبار الأربعة في الفقه، لأنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ولم يُوجب الله ورسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجلٍ من الأئمة، فيقلّده دون غيره، وكذلك فإن هدي الراشدين في الفتوى والتعليم والقضاء هو مجرد أداة لفهم المسلمين للكتاب والسنة.²⁶

أما المهدي فيذهب في التأصيل ونبذ التقليد إلى ما هو أبعد من ذلك، فلمّا كان التقليد يُفضي إلى الفرقة بين المذاهب، وإلى البعد عن الدين، دوّن المهدي للناس أحكاماً فقهية لم تلتزم بمذهب معين بل

²³ المصدر السابق، ص 34.

²⁴ المصدر نفسه، ص 35.

²⁵ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 35.

²⁶ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 36.

اعتمدت على الدليل النصي وإن يكن فيها ميلٌ إلى المذهب الشافعي. كما أوجد طريقةً صوفيةً خاصةً به ودعا الناس إلى الاقتصار عليها دون غيرها من الطرق، مع ذلك لم ينكر دور العلماء فيما ألقوه وبينوه، بل كان يحترمهم ويُجلِّهم. فدعوته قائمة على نفي التقليد للمذاهب والآراء بديلاً عن الرجوع المباشر لأصول الدين.²⁷ وبهذا تتفق الحركات السلفية الثلاث على ضرورة الرجوع المباشر لأصول الوحي قرآناً وحديثاً في الأحكام والالتزام به، ونبذ التقليد لعلوم المتقدمين وآرائهم، فلكل عصر خصوصياته.

2-ب- عنصر التوحيد:

يقوم مفهوم التوحيد على أساس الاعتقاد بأن الله وحده هو خالق هذا العالم، والمسيطر عليه، وواضع قوانينه التي يسير عليها، والمشرع له، وليس في الخلق من يشاركه في خلقه ولا في حكمه، ولا من يعينه في تصريف أموره، وهو الذي بيده الحكم وحده، وهو الذي بيده النفع والضرر وحده لا شريك له، وليس في الوجود من يستحق العبادة والتعظيم إلا هو، وهو محور القرآن.²⁸

وقد ارتكز المشروع السلفي على معنى التوحيد، وذلك بأن يلتزم المسلم بالإيمان بالله وحده خالقاً رازقاً ضاراً نافعاً، فاعلاً في كونه، والإيمان به وحده مشرعاً للناس ما تكون عليه حياتهم في التصور والعمل، وينشأ من ذلك كجزء من هذا المفهوم أن يكون المسلم متجهاً إلى الله وحده بالتسليم والخضوع، والخوف والرجاء، وبالاستغاثة والدعاء، وأن لا يُشرك به في ذلك شيئاً من الخلق ميتاً أو حياً، إنساناً أو غير إنسان، ويترتب على هذا المفهوم أنه يجب على المسلم كما دعت إليه الحركات السلفية الثلاث أن يتخلص من كل ما عسى أن يكون قد داخله مما انحدر إليه بالتقليد من شركٍ جلي أو خفي في أي معنى من المعاني المذكورة.²⁹

يبرز المضمون التوحيدي بقوة عند الحركة الوهابية لدرجة يمكن القول بأنها حركة يقوم مشروعها الإصلاحية كله على مضمون التوحيد، وذلك ما يبدو في أن شيخها المؤسس وكذلك أتباعه من بعده تدور مؤلفاتهم ورسائلهم ومواعظهم وبياناتهم في معظمها على التوحيد في أبعاده المختلفة، ويكاد لا يخلو واحدٌ منها من ذلك إما موضوعاً أساسياً في الأكثر أو موضوعاً تابعاً في الأقل. أما السنوسية والمهدية فعلى الرغم من أن مفهوم التوحيد لم يكن بحجم البيانات والتفصيلات الواردة في آثار الوهابية وأدبياتها، فإن كِلتاهما قامتاً على الدعوة إليه، وتخليص التصور العقدي من كل ما يناقضه من التصورات الخاطئة ومن الأعمال الباطلة.³⁰ إذ يُشكّل التوحيد مرتكزاً أساسياً قام عليه المشروع السلفي، لإجراء الإصلاح.

²⁷ المصدر نفسه، ص 36-38.

²⁸ أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث "موسوعة أحمد أمين الإسلامية"، لبنان: دار الكتاب العربي، دس، ص 9-11.

²⁹ النجار، عبد المجيد. مشاريع فضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 38.

³⁰ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 40.

3- مقولة المضمون السياسي الاجتماعي:

من بين الأهداف التي سعت إليها الحركات السلفية إصلاح الحكم وشؤون المجتمع ضمن الهدف العام، وهو الإصلاح الديني، وقد كان ضمن تقديرها للواقع نقداً للانحراف الحاصل في هذين المجالين بوصفه انحرافاً عن السمت الديني عامة. وبناء على ذلك فإنه من المفروض أن يكون مشروع الإصلاح الذي تحمله يشتمل على مضمون سياسي اجتماعي بديل للانحراف الحاصل في الواقع. ويمكن تبين الملامح العامة للمضمون السياسي والاجتماعي في المشروع السلفي من البيانات النظرية القليلة والممارسات العملية في التجربة الواقعية على النحو التالي:³¹

3-أ- المضمون السياسي:

تتفق الحركات السلفية الثلاث على أن قيام الدولة الإسلامية على أساس الدين كما هو مستقرّ في تعاليم الإسلام وفي تاريخه، أمر بديهي، ولذلك فإن كلاً منها كانت في الأصل حركة إصلاح ديني ولكنها اتجهت بطبيعتها بحسب مقتضيات ذلك الإصلاح لتُقيم الدولة التي تنفّذ الإصلاح وترعى به المسلمين على اختلاف بينها في الكيفية التي سعت بها لتُقيم الدولة على أساس الدين، فالوهابية سلكت مسلك التناصر بين أهل الدعوة وأهل الشوكة السياسية العسكرية لإقامة الدولة بطريق الثورة المسلحة، بينما المهديّة سلكت مسلك الجمع بين الأمرين في ذات الأشخاص لإقامة الدولة بطريق الثورة أيضاً، أما السنوسية فقد كانت تسعى لإقامة الدولة بطريق الإعداد التربوي التنظيمي في تودّد واصطبار جمعاً بين الدعوة والشوكة في ذات الأشخاص أيضاً.³²

كما تمحورت غاية الحركات الثلاث حول الوصول إلى الخلافة الإسلامية التي تجمع كل المسلمين في قوة وحسن رعاية بديلاً عن الخلافة العثمانية التي فقدت شرعيتها الواقعية، لضعفها وفسادها، فضلاً عن فقدانها أساساً لشرعيتها الدينية، إذ كانت كل من هذه الحركات الثلاث تؤمن بأن الخلافة يجب أن تكون في قريش كما يأمر به الحديث النبوي المشهور.³³ قال ﷺ: «الأئمة من قريش»³⁴

أما فيما يخص القيم السياسية في مضمونها السياسي - فإن الوثائق المتوفرة لم تقدّم مادة ذات بال - من مثل الشورى والعدل إذ تجد إشارات خفيفة قد تردّ في أقوالها أو أعمالها، ويبدو أنها لم تكن عناصر هامة في المشروع السلفي من حيث تخصيصها بالشرح والبيان كما سيكون عليه الأمر في حركات لاحقة.³⁵

³¹ المصدر السابق، ص 40-41.

³² المصدر نفسه، ص 41-42.

³³ المصدر نفسه، ص 42.

³⁴ أخرجه الطبراني، المعجم الأوسط، 2692.

³⁵ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 43.

3-ب- المضمون الاجتماعي:

قامت الحركات السلفية من أجل خدمة المجتمع بمدايته إلى طريق السنة الصحيحة في التدين، وتنظيفه من الانحرافات والبدع التي طرأت عليه، ولذلك يشكّل المضمون الاجتماعي ركناً أساسياً في المشروع السلفي، فالدعوة الإصلاحية، تستهدف العمق الشعبي بطبقاته الاجتماعية المختلفة، لترتقي بها لدرجة الوعي والفعالية، وهو ما كان يُمارسه بالفعل الدعاة في الحركات السلفية الثلاث.³⁶

فعلى سبيل المثال لا الحصر كان المهدي يُردُّ على منتقديه الذين يؤخذونه بأن أتباعه هم الفقراء والجهلاء والأعراب بفخر واعتزاز بأن: "أتباع الرُّسل من قبلنا وأتباع محمد كانوا هم الضعفاء والجهلاء"³⁷، فهو إذن اتجّاه نحو العمق الاجتماعي في الأمة بالرفع من شأنه وترقيته بالتوعية والتعليم والتكريم، وهو مضمون اجتماعي مهمّ ينأى عن النخبوية والطبقية التي تقع فيها حركات كثيرة.

كما تحظى العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة، والتكافل الاجتماعي بموقع مهمّ في المشروع السلفي، وإذا كانت المعلومات في ذلك شحيحة فيما يتعلّق بالوهابية، فإن السنوسية - كما هو معلوم - قد كان للزاوية ريع خاصّ بها، كما أنّها كانت تتلقّى الزكوات والصدقات والعطايا، ومن حصيلة ذلك كلّهُ يُنفق على الفقراء والمحتاجين والضيوف بما يكفي حاجتهم غذاءً وكساءً وتعليماً وزواجاً، حتى لا يبقى بنواحيها فقير محتاج، فإذا بقي شيء من المال أرسل إلى الزاوية المركزية ليُصرف في الشؤون العامّة للحركة.³⁸

4- مقولة المضمون الارتفاقي بالكون:

يقصد النجار بالمضمون الارتفاقي: المضمون المتعلّق بارتفاع المقدّرات الكونية، من استزراع وتصنيع وتعمير، ومن استكشاف علمي لقوانين الكون قبل ذلك. لكن على الرغم من أهمية مقولة الارتفاق بوصفها عنصراً أساسياً من عناصر النهضة، التي لا يمكن أن تقوم من دونها. نجد أنّ الحركة الوهابية لم تُلق بالاً لهذا المضمون في دعوة مؤسّسها وأتباعه، فقد اتجهت إلى إحياء التصوّر العقدي الذي داخلته البدع والانحرافات، كما وقف بعض أتباع الحركة موقفاً معارضاً من بعض العلوم الكونية، ومن بعض الوسائل الاستثمارية الحديثة من المصنوعات والمخترعات، وهو موقف أفراد ولا يعكس رأي الحركة جميعاً، مع ذلك يبدو أنه موقف لم يكن يحمل همّ التخلف المادّي للمسلمين، وبالتالي لم تُوجّه الحركة الوهابية العناية بمقولة الارتفاق الكوني بوصفها مضموناً أساسياً من مضامين النهضة.³⁹

³⁶ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 44-45.

³⁷ عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 280.

³⁸ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 45.

³⁹ المصدر نفسه، ص 46-47.

الحركة المهدية بدورها لم يكن لديها اهتمام ذو شأن بالارتفاق الكوني، مع ذلك كان لها في نطاق العفوية التقليدية اهتمام أكبر بالاستزراع والاستثمار البحري خاصة، وهو ما يتجلى فيما بذله المهدي من جهد في تنظيم هذين المرفقين فقد منَعَ من أن يَتملك الرجل أرضاً تزيد عمّا يزرعه، وأمرَ بأن يُسلم الزائد إلى من يُمكنه استزراعه، كما أنه عالج بضرب من التنظيم المراكب البحرية ومرافئ السفن في اتجاه أن يكون عائدها على مجموع المسلمين أحسن وأوفى. وقد أرجع النجار أسباب ضمور المضمون الارتفاقي في المهدية والوهابية إلى بُعد الحركتين عن مشاهدة مظاهر التحضّر المادّي الأوربي ومنجزاته والاحتكاك به فینشأ من ذلك بالمقارنة مع التخلّف المادّي للمسلمين حافراً للأخذ بأسباب الارتفاق بوصفه عنصراً من عناصر النهضة الهادفة إلى ترقية المسلمين.⁴⁰

بالمقابل حظي الارتفاق الكوني لدى الحركة السنوسية على درجة عالية من الاهتمام، سواء من حيث البيان النظري أو من حيث الممارسة العملية، ولعلّ مرّد ذلك إلى التّرحال الواسع الذي جاب به السنوسي البلاد شرقاً وغرباً، واحتكاكه بالتحضّر الغربي قد وُلد في ذهنه وعياً عميقاً بأهمية الارتفاق المادّي للمقدّرات الكونية وهو عنصراً من عناصر القوّة في الأمة تترقى به ذاتها، وتقوى به لتسرّد الأخطار الأجنبية المحدقة بها.

فعلى الصعيد النظري كانت السنوسية تشجّع على تعلّم العلوم الكونية إلى جانب العلوم الشرعية، وكانت مكتبات الزوايا تشتمل على الكثير من الكتب في تلك العلوم. وقد رفعت السنوسية من مسألة الارتفاق الكوني في اهتمام المسلمين وتقديرهم لدرجة عالية، وجعلت من التعمير الزراعي والصناعي بُعداً من أبعاد التدين الأساسية في الدعوة التي تبثها في الناس، أما على الصعيد العملي، فقد شكّل النشاط الزراعي والصناعي والحرفي جزءاً أساسياً من التربية التي يُربى عليها أتباع السنوسية، كما كانت مهمّة أساسية من مهمّات الزوايا، فإنّ لكلّ واحدة منها مزارع قد تكبر أو تصغر، ولكنها في كلّ الأحوال يُعتنى فيها بالزراعة اعتناءً كبيراً.⁴¹

كما كان لكلّ زاوية أو في أكثرها ورش ومصانع للنجارة والحداة والنساجة وغيرها، وكان تنشيطها مستمراً، والتشجيع عليها قائماً، وتطويرها مطّرداً، حتى أضحت توفر الحاجة الضرورية للزاوية، بل ولمن حولها من القبائل، كما اهتمت السنوسية بالتجارة اهتماماً واسعاً، فهي في الغالب تُقيم الزوايا في طرق تجارية مهمّة ليكون لها دور في الاتّجار، فاستجمعت السنوسية بذلك حلقة الاقتصاد المتاحة على عهدها فلاحاً وصناعة وتجارة. ولولا القوى الاستعمارية الصليبية التي حطمت الزوايا السنوسية، وأجهضت مشروع الإصلاح فيها لتطوّر المضمون الارتفاقي فيها نظراً وعملاً بما يلاءم تطوّر الزمن، ولأتى بخير كثير

⁴⁰ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 47.

⁴¹ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 47-48.

في هذا المضمون.⁴² هذا إجمالاً ملمح عن الحركات المنطوية تحت المشروع السلفي، يشمل تقدير الواقع، والمحتوى العقدي، والسياسي والاجتماعي، والارتفاقي بالكون.

ثالثاً: مقولات المشروع السلفي من حيث: المنهج:

يؤكد النجار على أن نجاح المشاريع الحضارية لا يتوقف على ما تتضمنه من محتوى في قيمته الذاتية فحسب، وإنما بالإضافة إلى ذلك يتوقف على المنهج الذي يُقدّم به ذلك المحتوى ليكون مؤثراً في الواقع، محدثاً للتغيير فيه، مؤدياً إلى النهوض، فكم من مشروع إذا رأته في ذاته وجدت مضمونه راقياً سديداً، ولكنه في منهج تقديمه وتطبيقه يكون ضعيفاً أو خاطئاً، فلا يؤدي إلى تغيير بل يؤدي إلى الفشل، ولذلك فإن المنهج في أيّ مشروع للنهضة يمثّل ركناً أساسياً فيه يجب أن يأخذ حظاً وافياً في الدراسة عرضاً وتقويماً.⁴³ وعليه فالمنهج الذي تنتهجه الحركات الإصلاحية في التغيير يعدّ عاملاً أساسياً في مآل هذه الحركات إلى النجاح أو إلى الفشل، وهو لا يقلّ بذلك شأنًا عن المضمون.

يقصد النجار بالمنهج - في هذا السياق - مجموع الطرق والأساليب والوسائل التي ارتأتها الحركات السلفية نظراً، أو ما سلكتها عملاً لتجعل المضمون الذي حدّدته عاملاً للنهضة جارياً في الواقع، محدثاً للنهضة بالفعل، سواء في مستوى الترقية الفكرية الروحية للمسلمين، أو في مستوى الترقية المادية لحياتهم الجارية، ويدخل في ذلك الطرق المتبعة في الإقناع بالمفاهيم الجديدة المطروحة، وفي جعلها واقعاً يجري عليه السلوك، كما يدخل ضمنه الذرائع المتخذة مادياً ومعنوياً في سبيل أن يصير المضمون الجديد هو الموجه للحياة العامة للمسلمين، وكذلك المسالك التنظيمية المتبعة في سبيل ذلك.⁴⁴

وتتمثّل عناصر المنهج التي يقوم عليها المشروع السلفي بحركاته الثلاث فيما يلي:

1- منهج الاستنفار الشامل: مسوغاته وسائله:

سلكت الحركات السلفية منهج الاستنفار الشامل لمخاطبيها من المسلمين لتغيير ما بأنفسهم وأحوالهم، وكان توجّههم بالإصلاح شاملاً يستنفر المسلمين كافة، يستنفر فيهم كلّ قواهم الفردية والجماعية، ويستهدف الشطر الأكبر من حياتهم الفكرية والسلوكية بالتغيير من وضع منحرف فاسد إلى وضع صحيح صالح.

إذ لما قامت الحركات السلفية كان الوضع الذي وصلت إليه الأمة الإسلامية على درجة مكيّنة من الانحراف والتخلف، ولذلك أدركت الحركات السلفية أن نفاذ مشروعها يتوقف على استنفار شامل لمراكز التقبّل في بناء الأمة، عسى أن يكون هذا الاستنفار الشامل مكوّناً لهزّة عنيفة تتساقط بها مظاهر الانحراف

⁴² النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 49-50.

⁴³ النجار، عبد المجيد. مشاريع فضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 50-51.

⁴⁴ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 51.

والفساد، وتشكّل في حرارها النفوس الفردية والهيئة الجماعية على مضمون الإصلاح المتبغى.⁴⁵ وتمثّل أهم وسائل الاستنفار الشامل في:

1-أ- أسلوب الخطاب التعبوي العام:

يحمل الخطاب العام في الحركة السلفية في مستوياته المختلفة صفة التعبئة لجمهور المخاطبين، على معنى أنه يحمل أسباب التحريك، والإثارة للعقول والعواطف وللجماعة، بقصد تحشيد قوى الفرد وقوى الجماعة لإحداث التحوّل من الوضع القائم إلى الوضع المراد. فهو ليس مجرد خطاب بياني تحليلي يوضح الحقائق للناس ويصبرهم بها فيما هم عليه، وما يجب أن ينقلبوا إليه، ولكنه خطاب يحملهم مع البيان والتبصير على التحلّي. بما يُبيّن لهم ويصبرون به بتعبئتهم فكرياً ونفسياً، فردياً واجتماعياً من أجل ذلك.

يظهر هذا المعنى التعبوي في ذلك البيان المحرّك الذي اعتمده الشيخ محمد بن عبد الوهاب ليبيّن حقيقة التوحيد وأبعاده في الألوهية والربوبية، ناعياً على الناس شركهم، مُحذراً لهم من مغبة ذلك الشرك المتسرّب إليهم بأنّه يوشك أن يذهب بدينهم ويفسد دنياهم. وعلى هذا النسق التعبوي كان خطاب السنوسي في شيء من الهدوء والتؤدة، وفي نزوع إلى التعبئة العملية إلى جانب التعبئة النظرية. وكذلك كان خطاب المهدي، ولكن في شيء من القوّة، وفي نزوع إلى التعبئة الروحية الشديدة الوقع في النفوس، وعليه فالخطاب السلفي كان خطاباً تحريضياً تعبوياً في خاصيته الأساسية العامّة.⁴⁶

1-ب- أسلوب التعبئة الجهادية:

انتهجت الحركات الثلاث في دعوتها مسلك الجهاد، إذ يشكّل الجهاد أحد مظاهر الاستنفار في المشروع السلفي، وهو درجة رفيعة من التحمّل الديني، فالمقبل عليها إنما هو مقبل على تحوّل جذري في نفسه يترك به الماضي، ويتحلّى فيه بمضامين جديدة، وكما يكون الجهاد ذروة لما يحدث في النفس من التحلّي بقيم الدين فإنه يكون أيضاً عاملاً مهماً من العوامل التي تزكو بها النفس في اتجاه التحلّي بتلك القيم. ويعتقد النجار أن من بين الأهداف التي سطرها الحركات السلفية جعلها الجهاد عنصراً أساسياً في مشروعها هي صياغة النفوس في بعدها الفردي والجماعي صياغةً تتكيف فيها بحرارة الجهاد وتأثيره في النفوس على المضامين التي حدّدتها في مشروعها للنهضة، فكان الجهاد إذن عاملاً تعبئياً واستنفارياً في النفوس وفي الواقع الفردي والاجتماعي على السواء.

هذا وتجدد الإشارة إلى أن الجهاد في الحركة السلفية لم يكن حدثاً طارئاً مرتبطاً بأسباب ظرفية وأحداث آنية، فيقوم بقيامها، ويختفي باختفائها، بل كان نسقاً أساسياً مستصحباً على الدوام، إن لم يكن بالممارسة العملية فبالإعداد له نفسياً ومادياً، هذا ما يتجلّى بوضوح عند السنوسية ثم عند المهديّة، فلقد

⁴⁵ المصدر السابق، ص ص 51-52.

⁴⁶ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص ص 52-53.

كانت زوايا السنوسية تشتمل بصفة دائمة على مرفق جهادي من الخيل والسلاح والإصطبلات والمصانع، وكان يخصص يوم من كل أسبوع للمران على فنون الفروسية والقتال، وبهذا يكتسي الجهاد بُعداً تربوياً أصيلاً يستنهض النفوس لتقبل على التغيير في اتجاه ما رسمت السلفية من هدف في التغيير، تخلياً عن أسباب الفساد، وتخلياً بأسباب الصلاح والقوة.⁴⁷

1-ج- أسلوب التعبئة الروحية:

اقتصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الاستنفار على إثارة الوجدان الديني بطريق ظاهري ينزع إلى البيان الثقل والعملي أحياناً، أما كلاً من السنوسي والمهدي فقد استعملاً مسلك التعبئة الروحية بطريق التصوف، حيث عملاً كلاً منهما على إدخال بعد روحاني في دعوتهما إلى إصلاح يعتمد على ترفيق الروح وتصفيته بضروب من الرياضة النفسية على المستوى الفردي، أما على مستوى المجموعة فقد تم اعتماد ضروب من الروابط التنظيمية القائمة على الأخوة والتضامن والتواصل الروحي، وبهذا يكون البعد الصوفي في كل من الحركتين سبباً مهماً من أسباب التعبئة لتنفيذ المضمون المدعو إليه.

وفي هذا المقام ذهب المهدي شأنًا بعيداً بما أعلن من أمر المهديّة متمثلة في شخصه، فقد أصبح أتباعه والموالون له يتحمّلون دعوته ويتحرّكون بها في حماس ونشاط شديدين، ممّا كان له أثر كبير في النتائج التي حققتها المهديّة في التوعية عموماً وفي الجهاد خصوصاً. أما السنوسي فقد كانت روحانيته الصوفية لا تتجاوز حدود المعهود من التصفية والتصافي ولكن في أنساق منتظمة، وهي روحية وُجّهت في شطرها الأكبر للإثمار في الجانب العملي من الحياة: مجاهدة للمستعمرين، وتعميراً في الأرض.⁴⁸

2- فحج الدعوة والتربية:

يمكن اعتبار المسلك الدعوي التربوي هو المسلك الأهم في المنهج الذي انتهجته الحركة السلفية لتنفيذ مشروعها، فقد كانت كل من الحركات الثلاث تعتمد بصفة أساسية في بث أفكارها بين الناس على أسلوب الدعوة العامّة، وأسلوب التعليم والتربية، وكانت لكل منها أنظمة وتراتبية وأجهزة مخصصة في ذلك، ويمكن بيان ذلك على النحو التالي:

2-أ- أسلوب الدعوة العامّة:

اتخذ أئمّة الحركات الثلاث وخلفائهم وأتباعهم من الدعوة العامّة المسلك الرئيسي الأوّل في التبشير بأرائهم والتبصير بها، وإقناع الناس بمضامينها، وكان ذلك قدراً مشتركاً بينهم جميعاً، وإن اختلفت أحياناً الطرق العملية لاختلاف الظروف والبيئات. ولعلّ الملمح الأساسي لهذه الدعوة أنّها كانت دعوة شاملة تتّجه إلى كلّ الفئات والطبقات، من الأمراء إلى العامة، مع التركيز على الطبقات العريضة من عامّة المسلمين التي تمثل العمق الشعبي للأمة، فقد كان الدعاة يتوغّلون بدعوتهم في هذه الطبقات، يتبعونها

⁴⁷ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 53-54.

⁴⁸ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 54-55.

في البوادي والأصقاع النائية والأدغال الإفريقية، ويدعوها إلى تصحيح الاعتقاد والسلوك، عن طريق الاتصال المباشر بالناس في قرَاهم ومضاربهم، أو في مدنها ومراكز رئاستهم.⁴⁹

فقد كان محمد بن عبد الوهاب يتنقل في أنحاء الجزيرة داعياً إلى التوحيد سالكاً مسلك اللين حيناً، ومسلك العنف بدم رموز الشرك حيناً آخر. وهو أيضاً ما كان يقوم به السنوسي في تنقلاته الواسعة بالشمال الإفريقي من سواحل إلى مناطقه الضاربة في الصحراء. وهو أيضاً مسلك المهدي في تجواله بأحاء السودان ودعوة قبائلها الدانية والقصية إلى آرائه الإصلاحية. ولعل الحركة السنوسية كانت أوسع نشاطاً في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، إذ توغلت في أعماق إفريقيا، ودخل بسببها الإسلام خلق كبير.

بالإضافة إلى أن الدعوة قد كانت تتم أيضاً بالرسائل والمكاتبات، وكانت تنشر على نطاق واسع، وتوجه إلى الخاصة كما توجه إلى العامة، وكان طريقة المراسلة والمكاتبة على آنداك تعوض بعض التعويض وسائل الإعلام المتاحة اليوم، إذ هي ضرب من الخطاب الجماهيري المنتشر.⁵⁰

2-ب- أسلوب التربية والتعليم:

اعتمدت الحركات السلفية أسلوب التربية والتعليم بوصفها وسيلة أساسية في الإصلاح، من شأنها أن تدعم الدعوة العامة، وتشدّها بالتعمق في الفهم، والتوسع في المبادئ التي هي مضمون الدعوة، فيكون من ذلك إرساء للحركة على أساس متين، كما يكون منه تخرج للدعاة الذين ينبثون في الآفاق ليواصلوا نشر الدعوة وإحداث التغيير، وقد كان كل من الأيمة الثلاثة مؤسسي الحركة السلفية معلماً بنفسه، مشجعاً على التعليم وناشراً له، مما أعطى لحركتهم بعداً تعليمياً تربوياً واسعاً، انتشرت به المؤسسات، ونشأت به التراتيب والنظم.⁵¹

فقد مارس الشيخ عبد الوهاب التربية والتعليم طوال حياته الدعوية تقريباً، والمهدي كان كذلك، فقد أسس الخلاوي والمدارس، وعلم في بعضها بنفسه، ثم أصبح ذلك منهجاً سائداً في المهديّة من بعده، وأما السنوسية فقد كان لها شأن أكبر في التعليم والتربية، إذ جعلت في الزوايا على كثرتها وانتشارها مؤسسة تعليمية خاصة تسهر على تعليم الصغار والكبار من الأقسام المحيطين بها، وكثيراً ما كانت تشتمل على مكاتب مهمة.⁵²

يبدو أن أسلوب التربية والتعليم لا ينفك عن أسلوب الدعوة العامة، فهو السند الذي يعزز بث الأفكار وإقناع الناس بها على أساس متين، ويسهم في تعميق مهمة الدعوة وتلقفها.

⁴⁹ المصدر السابق، ص 55-56.

⁵⁰ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإِشهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 56-57.

⁵¹ المصدر نفسه، ص 57.

⁵² النجار، عبد المجيد. مشاريع هضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 57-58.

3- نهج السلطان السياسي:

كان المشروع السلفي يُحلّ السلطان السياسي محلاً مهماً في منهجية تطبيقه، كما يبدو في بياناته النظرية وفي مسلكه العملي، لأن السلطان السياسي يُمثّل قوّة تنظيم مهمّة تيسر للأفكار أن تأخذ طريقها إلى تكييف الواقع فينصلح أمره بها، ولقد كانت الحركات السلفية الثلاث تطمح إلى أن تمتلك سلطة الخلافة كما كانت تعمل لبلوغ تلك الغاية، وإن اختلفت الطرق والأساليب فيما بينها في ذلك. إذ كانت هذه الحركات تنعى على الخلافة العثمانية ضعفها وفسادها، وانحراف السلطان السياسي الذي تمتلكه هذه الخلافة عن الدور المناط به في رعاية الأمة ترقيةً لها ودفاعاً عنها، وهو ما كان مسوغاً لها لأن تسعى كلّ منها إلى امتلاك هذا السلطان ليكون وسيلة تنفذ به رؤيتها في النهضة التي من أجلها قامت.⁵³

ضمن هذا السياق سلكت الوهابية مسلك الاستنصار بسلطان سياسي قائم، تمثّل في التعاهد بين الشيخ عبد الوهاب وآل سعود، وذلك في سبيل تنفيذ الإصلاح ابتداءً بالسلطان المتاح، ثم يتوسع ذلك السلطان ليمتدّ ويقوى فيمتدّ معه ويتسع الإصلاح حتى تحصل الخلافة فيعمّ الإصلاح المسلمين كافة، في حين سعت المهدية لتكتسب السلطة السياسية بذاتها وبصفة مباشرة، وذلك بطريق الجهاد المسلّح الذي يزيل السلطة القائمة ويستولي على الأمر ليكون وسيلة مباشرة لتنفيذ الإصلاح، وقد تمكّنت من ذلك فكوّنت دولة بالسودان، ولكنها سرعان ما آلت إلى السقوط. أما السنوسية فإنها كانت تسعى إلى امتلاك السلطة السياسية على التطاول، وبالإعداد لذلك إعداداً طويلاً النفس، وقد كان لها في الحقيقة وهي حركة ما يشبه الدولة، وذلك بما حصل لها من التصرّف شبه الكامل في مناطق عريضة من إفريقيا، بل إنها كوّنت بالفعل ممالك وسلطنات صغيرة في عمق الصحراء وما تحتها من أرض السودان، ولكن هدفها الأكبر يبدو أنّه كان امتلاك السلطان السياسي الأشمل المتمثّل في سلطان الخلافة.⁵⁴

يظهر أن الحركات السلفية قد أولت عنايتها بمنهج السلطان السياسي لما له من قوّة في تنفيذ مشروعها الإصلاحية، وبلوغ طموحها لامتلاك سلطة الخلافة، رغم تباين الطرق المستعملة في ذلك.

4- نهج السلطان التنظيمي:

يقوم السلطان التنظيمي بدور بارز في نجاح الدّعوة، وفي إنفاذ أي مشروع إصلاحي، ويقصد النجار بالسلطان التنظيمي "اتخاذ مؤسّسات ونُظم معيّنة وسائل لتنفيذ الإصلاح، سواء بالإنشاء أو بالاستنصار والتعاون، فتكون منها قوّة مساعدة على التنفيذ، وسلطة مادّية ومعنوية تأخذ بها الرّوى والأفكار مجراها في الواقع فيتغيّر بحسبها إلى الوضع المراد".⁵⁵ لهذا تسعى الدّعوات الحركية إلى تأسيس مراكز ونظم في إقامة دعوتها، لأن الحركية تقتضي المتابعة المستمرة، والمناجزة اليومية التي ينبني بعضها

⁵³ المصدر السابق، ص 58-59.

⁵⁴ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 58-59.

⁵⁵ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 60.

على بعض، وهو ما لا يتأتى إلا بوسائل تشرف عليها مؤسّسات وتنظيمات، وذلك بخلاف الدعوات ذات الطابع الفكري المحض، والحركة السلفية مستجيبة لهذا المقتضى الحركي، فاعتمدت السلطان التنظيمي عنصراً مهماً في منهجية تنفيذ دعوتها.

فقد بحث شيخ الحركة الوهابية عن السلطان التنظيمي ضمن بحثه عن السلطان السياسي، فلمّا استنصر بحكم آل سعود أصبح يستعمل سلطاتهم التنظيمي بالإضافة إلى سلطاتهم السياسي، إذ كان في إمارة هؤلاء شيء من التنظيمات والمؤسّسات من بيت مال، ومؤسّسة عسكرية، وإشراف تربوي تعليمي وسواها مهما تكن عليه من قوّة أو ضعف. وكان الشيخ غالباً ما يشرف على هذه التنظيمات بنفسه وفي ذلك دلالة على وعيه بأهميتها في تنفيذ رؤيته في الإصلاح. فهو الذي يجهز الجيوش، ويبعث البعث والسرايا، ويستقبل الوفود والضيوف، ويشرف على بيت المال، وينظّم مصارف المغانم والزكاة.

أما المهدي فقد اتّجه إلى الإعداد للدولة منذ وقت مبكّر، ولذلك فقد كان ينشئ نظاماً إدارياً بأجهزته ومؤسّساته، كما كان يطور هذا النظام بحسب تقدّم الدولة وانتشارها، حتى استقرت التنظيمات على محاور ثلاثة: قيادة المهدي العليا، وهي التي تمثّل الإشراف العام، ثم الإدارة المالية، والإدارة العسكرية، والنظام القضائي وقد كانت هذه التنظيمات تقوم بدور مهمّ في إرساء الدعوة المهديّة، وفي توسيع نطاقها مادياً ومعنوياً.⁵⁶

ويبدو أن التجربة السنوسية في التنظيم كانت أكثر ثراءً، وأبعد تأثيراً في نفاذ الدّعوة السنوسية وإثمارها، ويتمثّل ذلك التنظيم في مؤسّسة الزاوية التي انتظمت منها شبكة واسعة من الوحدات كوّنت حزاماً يشقّ إفريقيا من المغرب الأقصى إلى الصومال، ويتعدّى إلى الجزيرة العربية وأطرافها حتى بلغت في عددها ما يزيد على المائة وخمسين، وكثير منها لم يدركه المؤرخون بالإحصاء. بالإضافة إلى النظام المحكم الذي يربط شبكة الزوايا السنوسية إدارياً وإعلامياً وتربوياً، فإن الزوايا في حدّ ذاتها تُعدّ مؤسّسة متكاملة ذات مرافق متعدّدة، ونظام دقيق، وتُقام الزوايا أساساً في موقع استراتيجي يجمع في الغالب بين الصلاحية الزراعية والتجارية، وبذلك تكون الزاوية مؤسّسة تنظيمية متكاملة من خلالها يقع تنفيذ الخطة الإصلاحية السنوسية، ويتخذ من سلطاتها الروحي والمادّي وسيلة مهمّة لإنجاز تلك الخطة.⁵⁷

بالإضافة إلى هذه المؤسّسات والتنظيمات استعملت السلفية، مؤسّسات وتنظيمات أخرى كانت قائمة ما أمكن لها ذلك، ولعلّ من أهمّ تلك التنظيمات التنظيم القبلي، فقد استنصرت به، واستثمرت سلطان العصبيّة الذي كان قائماً عليه وهو سلطان قوّي في الدّعوة إلى مبادئها لتصبح نافذة إلى العقول والقلوب من خلال ذلك التنظيم الذي ينطاع فيه الناس لمشايخهم وزعمائهم، كما استثمرته في الاستنصار

⁵⁶ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 61.

⁵⁷ المصدر نفسه، ص 62.

بقوة الشوكة القبلية في المدافعة الجهادية، فذلك ما تمّ عند الوهابية بالجزيرة العربية، وعند المهديّة في السودان، وعند السنوسية في شمال إفريقيا ووسطها.⁵⁸

لقد أدرجت الحركات السلفية سلطان التنظيم المؤسّساتي بمختلف مظهراته من تنظيم إداري للدولة، وتنظيم القبلي، وسلطان العصية ضمن منهجها الإصلاحية لإنفاذ برنامجها الدعوي، لوعيتها بقوة سلطانه.

رابعاً: تعقيب النجار على المشروع السلفي:

بما أن المشروع السلفي يضم عدة حركات، فإن هذه الأخيرة تلتقي في الخطوط الرئيسية، وتفرق في بعض الجزئيات والتفاصيل، وقد حدّد النجار المعايير التي اعتمدها في تقويم الحركات السلفية ومشروعها النهضوي، في ثلاث عناصر: أولاً الظروف التي طُرح فيها، والإمكانات التي كانت متاحة آنذاك، ثانياً: تحاكم إلى المبادئ العامة التي تؤسس فقه التحضّر الإسلامي وعوامله، ثالثاً: النظر في النتائج التي انتهى إليها في الواقع، وما أحدثه في الأمة الإسلامية من نهضة.⁵⁹

مما لا شك فيه أن المشروع السلفي قد أحدث في الأمة أثراً إصلاحياً، لكنه لم يبلغ مداه المطلوب، ولعل ذلك راجع إلى أسباب بعضها خارج عن نطاق المشروع، وبعضها نابع منه، ويبقى المشروع شأنه شأن أي جهد بشري يشتمل على عناصر قوة وعناصر ضعف في آن واحد، هذا ما يقتضي حسب النجار، كشفاً تفصيلياً بتفحص العناصر الثلاثة في المشروع على النحو الآتي:

1- قراءة الواقع في المشروع السلفي في منظور النجار:

اقتصرت قراءة المشروع السلفي للواقع على وضع التدين الذي عليه المسلمون، وفي وضع السلطة السياسية متمثلة في الحكم العثماني. فهذه القراءة وإن كانت صائبة على وجه العموم، إذ حدّدت الفساد الذي كان ضارباً فيهما بوصفه انحرافاً عن السمت الإسلامي الصحيح الأمر الذي سبّب تقلصاً في الأداء الحضاري للأمة، ثم آل بها إلى التخلف والوهن. لكن هذه القراءة - حسب النجار - وإن أصابت الداء إلا أنّها اتّصفت بشيء من السطحية من جهة، وبشيء من الجزئية من جهة أخرى، فقد شخّصت الانحراف العقدي الذي آل إليه أمر المسلمين بفساد تدينهم اعتقاداً وسلوكاً، وانحرف حكاهم، فتدهور وضعهم، وضعف حالهم. وهو تشخيص أهمل جوانب أخرى، كالانحراف في تصوّر المهمة التي كلف بها الإنسان ليكون خليفة في الأرض، والتي تقتضي التعمير المادي باستثمار الكون ومقدّراته، فإنه لم يكن له حظّ في التقدير، والحال أنّ وضع المسلمين كان وضعاً صارخاً في القعود عن مهمة التعمير والأخذ بأسبابه.⁶⁰

⁵⁸ المصدر السابق، ص 63.

⁵⁹ المصدر نفسه، ص 64.

⁶⁰ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 64-65.

كذلك غاب في قراءة المشروع السلفي للواقع الانحراف الحاصل في التفكير، فقد آل التفكير إلى المثالية والتجريد بعد الواقعية، كما آل إلى ضروب من الوهمية والخرافية بعد ما كان عليه من السببية، كما آل إلى التشتت والتفريق بعد ما كان عليه من التأليف والتوحيد، وقد كان لكل ذلك أثره الفعال في تخلف الحياة الإسلامية.

كما اقتضت قراءة المشروع السلفي للواقع على العالم الإسلامي في حدوده، بمعزل عن العالم الخارجي - أي المحيط العالمي الذي يحيط بذلك الواقع - ولعل هذه النظرة هي التي كانت سبباً في أن التقدير السلفي للواقع الإسلامي لم يبرز فيه حجم التخلف الذي كان عليه هذا العالم، إذ لم يقع الاطلاع على حجم الترقّي المادّي الذي كان عليه عالم الغرب، فظلّ الإحساس بتخلف المسلمين تبعاً لذلك إحساساً ضعيفاً، وجاء تقدير ذلك التخلف ينقص كثيراً عن الواقع الذي هو عليه، إذ صورّ على أنه تخلف ظاهري سببه انحراف التدين، فإذا إنصلح التدين بالطريقة التي يراها السلفيون فإنّ ذلك التخلف سينقلب ترقياً وقوةً، وبذلك غاب من التقدير تشخيص الأسباب العميقة والمعقدة لتخلف المسلمين.

ومن جهة أخرى فإن هذا النظر الجزئي المهمل للعالم الخارجي قد كان سبباً في القصور عن الوقوف على المقدّرات الحضارية الهائلة التي توفرّ عليها عالم الغرب، والتي يمكن الاستفادة منها في مشروع الإصلاح، وفي الوقت ذاته كانت سبباً في القصور عن تقدير حجم الأخطار التي ينطوي عليها هذا التقدّم الغربي بالنسبة للعالم الإسلامي من جهة ما يمكن أن يستعمل فيه من الغزو لهذا العالم والسيطرة عليه.⁶¹ لقد ترتّب عن طبيعة القراءة التي قدّر بها المشروع السلفي الواقع، من معالجة سطحية ونظر جزئي أن غيبت الأسباب الحقيقية لتخلف الأمة.

2- تقويم المضمون في المشروع السلفي في منظور النجار:

جاء المضمون الوارد في المشروع السلفي محرّكاً للجمود دافعاً للنهوض إذا قيس بالواقع الذي كان جارياً، لكن بالنظر إليه من حيث ذاته وما يشتمله من قوّة تأثيرية قادرة على قلب الفساد الذي كان فاشياً، فإن النجار قد سجّل عليه بعض المؤاخذات.

بداية فيما يتعلق بالمضمون العقدي، يعدّ مفهوم التأصيل محوراً أساسياً عند الحركات الثلاث، وهو عنصر جوهرى في الإصلاح، إذ لا نهضة للأمة ولا صلاح لأحوالها إلا أن تكون حقائق القرآن والحديث هي المحرّكة لحياتها، بالمقابل إذا حلّت آراء الناس في توجيه تلك الحياة محلها فإنها ستّجه لا محالة الوجهة الخاطئة وهو ما وقع للأمة، لكن النجار يعتقد أن المشروع السلفي لئن أرشد إلى تصحيح الوجهة إلا أنه لم يؤصّل الكيفية التي يكون بها الرجوع إلى أصول النّص والاستمداد منه، بأن يضع في ذلك منهجاً أو أصول

⁶¹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 65-66.

منهج تضمن أن يكون الاستمداد من الوحي المنصوص استمداداً رشيداً، علماً أن مشكلة ابتعاد المسلمين عن أصولهم تكمن في ضعفهم منهجياً عن الاستمداد منها.⁶²

وبسبب من ذلك آل الوهابية إلى ضرب من الظاهرية في الاستمداد من نصوص القرآن والحديث، كما آل أمر المهدي إلى ضرب من الاستبطان تجاوز فيه ظاهر الوحي المنصوص ليسلك إلى معانيه طرقاً غير معهودة. ولما غاب المنهج الاستمدادي الموضوعي في مضمون التأصيل مثلما جاء في المشروع السلفي، فإن الدعوة إلى الاجتهاد التي دعا إليها هذا المشروع ارتدت حسيرة إذ هو ضرب من التعصب عند الوهابية، وضرب من التقليد الغليظ عند أتباع المهدي، أما السنوسية فقد كانت أكثر خلوصاً من هذا المآل، لكن لم يفتح لها باب الاجتهاد الحقيقي سوى ما يقع في مسائل جزئية متفرقة، بسبب غياب أصول اجتهادية ترشد ذلك الاجتهاد وتدفع به إلى الوقوع.⁶³

أما بالنسبة لعنصر التوحيد في المضمون العقدي فقد كان مفهوماً تصحيحياً، من شأنه أن يربط المسلم بالله، وأن يزيل الوسائط إليه، ولكنه آل عند الوهابية مع مرور الزمن إلى شيء من الجفاف بكثرة التقييدات والتحوطات، إذ علاقة المسلم بربه وبنبيه تكاد تخلو من منزع روحاني يضيء به التوحيد جوانب النفس، ويفعل الإرادة لتمضي في طريق العمل، فالتوحيد في هذا السياق لم يبين بالقدر الكافي البعد العملي في عناصره المختلفة، ومنها العنصر التعبدية لله تعالى بالنظر في الكون لمعرفة سننه، والسير في أرضه للتعيمير المادي فيها.

كذلك من المؤاخذات المسجلة في المضمون السلفي غياب الإصلاح الفكري، بمعنى إصلاح منهجية التفكير بوصفه بُعداً معرفياً، والحال أن الأمة كانت في حاجة ماسة إلى ذلك، باعتبار أن ما أصابها من خلل في التفكير كان سبباً مهماً في تخلفها، إذ ساد منطق التجريد وأحادية النظر والوهمية في تفسير الأحداث، بدلاً من طريقة التفكير عند المسلمين باعتماد الواقعية والسببية والنقدية، إذ هذه الطريقة غاب فيها أثر الإصلاح بتأثير المشروع السلفي.⁶⁴

فيما يخص المضمون السياسي الاجتماعي فقد اصطبغ بصبغة عملية أكثر من أن تكون نظرية مؤصلة، وإذا كان المنزع الاستبدادي للحكم العثماني مناط شجب من الحركات السلفية، فإن نقيضه وهو المنزع الشوري يبدو أنه لم يتجاوز في المشروع السلفي مرحلة النزوع وبعض الممارسات التلقائية ليكون ركناً تؤصل فيه القواعد نظرياً، وتوضع له المؤسسات الثابتة عملياً، ولذلك فإن هذا المضمون سرعان ما آل إلى الضمور. كما لم يحظ المضمون الاجتماعي بالتنظير والتأصيل والتأسيس مما هو كفيلاً بأن

⁶² المصدر السابق، ص 67.

⁶³ المصدر نفسه، ص 68-69.

⁶⁴ المصدر نفسه، ص 69.

يضمن له دواماً مؤثراً، وإن كان يبدو في مستوى الواقع أنه كان أحسن حظاً بما لقي الناس من إنصاف ومساواة وتكافل.

بينما يعاني المضمون التعميري في المشروع السلفي ضِعفاً كبيراً، إذا استثنينا الوجه العملي في التعمير عند السنوسية، وهو الذي كان على درجة كبيرة من الرشد، إذا استثنينا ذلك فإن الدعوة النظرية المؤصلة إلى تحصيل العلوم الكونية التي هي مفتاح التعمير في الأرض، والدعوة إلى الاستفادة من ذلك الكسب الإنساني متمثلاً في العلوم ببلاد الغرب، إن هذه الدعوة نكاد لا نجد لها صدى يذكر في أدبيات السلفية. وكذلك فإن العمل إنما كان جارياً على نمط تقليدي، يكاد لا يكون فيه أثر للتطوير الذي يوحى بمنزعه إصلاحياً.⁶⁵

كما تجدر الإشارة إلى نقطة مضيئة في مشروع السلفية وخاصة عند السنوسية، وتمثل في الشهادة على الناس بتبليغ الدعوة الإسلامية إليهم، فقد كان ذلك عنصراً أساسياً في مشروعهم ظهر في الواقع بما بذل من جهد كبير في نشر الإسلام في القارة الإفريقية خاصة، ويبدو أن تلك الدعوة إلى الله لم تكن حادثاً طارئاً في الخطة السلفية اقتضتها الظروف، وإنما كانت عنصراً أساسياً ومضموناً أساسياً فيها، ولذلك أصبحت دأباً مستمراً عند السنوسية طوال عهد وجودها إلى أن جاء الاستعمار على تدمير زواياها.⁶⁶

على وجه العموم فإن المضمون في المشروع السلفي يتراوح بين القوة والضعف، ولعل أبرز ما اتسم به من نقاط القوة ما انطوى عليه من تصحيح المفاهيم، بما يسهم في إيقاظ المسلمين الغافلين، وأبرز ما فيه من نقاط الضعف خلوه من متانة في البناء الفكري المنهجي ليقوى به على الدفع إلى النهوض لأمد بعيد.

3- تقويم المنهج في المشروع السلفي:

من الناحية المنهجية، يبدو أن الخطاب التعبوي العام الذي انتهجه المشروع السلفي في التغيير قد كان أمراً ضرورياً بالنظر إلى عمق الجمود الذي أصاب الأمة، فلا سبيل للإيقاظ إلا الهزّ العنيف المتمثل في الخطاب التعبوي العام الذي يستنهض ملكات الأمة كلها عقلاً وروحاً وحساً، وذلك ما اقتضى تلك الصيحة الشديدة التي أطلقها كل من الشيخ بن عبد الوهاب والسنوسي والمهدي، فعلى الرغم من أن تلك التعبئة قد تبدو أنها كانت على حساب المعالجة العقلية الرصينة التي قد تكون أكثر إثارة على المدى البعيد والعميق، إلا أن أسلوب التفض الشديد بالتعبئة الشاملة كان أمراً لا بد منه للإيقاظ من السبات الطويل.

كذلك من إيجابيات المنهج في المشروع السلفي، الاتجاه إلى العمق الشعبي بالدعوة والتربية، لأن النهضة الحقيقية لا تصنعها إلا الشعوب ممثلة في طبقاتها العريضة وفي عامة الناس فيها، لأنه بالمقابل لو تناول الإصلاح النخب فحسب، فإن هذه النخب يثقل عليها جرّ الكمّ الكبير من الناس فلا يكون تقدّم للأمم،

⁶⁵ المصدر السابق، ص70.

⁶⁶ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص71.

لكن حينما يدبّ الوعي في العامّة فإن الثُّخب القيادية تتمكّن من التقدّم بحمل خفيف فيحصل الترقّي للهدف المنشود.⁶⁷

لكن من مؤاخذات المسلك الدعوي التربوي الذي سلكته السلفية، ما ركبتة الدّعوة الوهابية خصوصاً والمهدية أيضاً من عُنف أحياناً في إنفاذ رؤاها، وهو العنف الذي تراوح بين ما يشبه الإكراه المعنوي وبين الإكراه المسلّح، لقد كانتا مدّاً كاسحاً يلزم الجميع بالامتثال تحت لواء الوهابية والمهدية سواءً اقتنعوا بمقولاتها أم لم يقتنعوا، وكان من نتيجة هذا المسلك أن كلا من الدعوتين لم يتيسّر لها التؤدة والرصانة التربوية، ما يكون له بها أثر عميق يحمل من عناصر القوّة الذاتية ما يضمن استمرارية الزخم في الدعوة والقدرة على تطويرها معاً. بالإضافة إلى الضعف في التربية الفكرية على الخصائص الأصلية للفكر الإسلامي، والميل إلى التربية التقليدية، إلى جانب القصور عن الاستفادة من العلوم الكونية الحديثة بعدم السعي في أن تكون عنصراً من عناصر التربية، سيظلّ ذلك ملمحاً سلبياً في تلك الخطّة، وهو ما قصر بهذه الخطّة أن تبلغ مدى أبعد في الإصلاح وأعمق تأثيراً وأكثر دواماً.⁶⁸

أما فيما يخص السعي إلى السلطان السياسي أو الاستئثار به فإنه يُعدّ باعتباره فكرة مضموناً تصحيحياً، إذ هذا السلطان يُعدّ وسيلة فعّالة في إنفاذ الإصلاح، وكذلك فإن الجمع بين الفكرة والدولة أو بين العلم والسلطان، يعدّ مضموناً تصحيحياً لخلل زامن المسلمين طويلاً، وأدّى بهم إلى أضرار بليغة في السياسية الشرعية، لكن التعجل في سبيل امتلاك السلطان السياسي أدّى بالوهابية والمهدية إلى ارتكاب المقاتل في صفوف المسلمين وتسويغها، في حين كانت السنوسية في مسعاها إلى السلطة السياسية طويل النفس متّئد الإعداد، ولذلك فهي لم توجه السلاح صوب فئة المسلمين، وادّخرت كلّ جهدها لمجاهدة المستعمرين.⁶⁹

لئن كان المنحنى الحركي في الخطّة السلفية معلماً بارزاً وأساسياً فيها، فإن التنظيمات والمؤسّسات التي أُتخذت في سبيل إنفاذ الإصلاح كانت تتّصف بالبساطة والتقليدية، وإن كانت تجري على روح إسلامية، وكان يمكن أن يُستفاد من التنظيم الحديث الذي بدأ يظهر في البلاد الإسلامية نفسها، وعلى الرغم من أن تنظيم الزاوية السنوسية يُعدّ ابتكاراً رائداً، وأ نموذجاً عملياً في بناء المؤسّسة الإسلامية التي تستثمر في تنفيذ الإصلاح، لكن يظلّ ذلك الأنموذج ذا صبغة جزئية قد يصلح لوضع الحركة، ولكن قد تتجاوز الظروف في حال الدولة، إذ الدولة التي تسعى إليها الحركات السلفية الثلاث تستلزم تنظيمات ومؤسّسات ذات حجم أكبر، وذات قدرة أضخم على استيعاب خطط الإصلاح و تنفيذها.⁷⁰

⁶⁷ المصدر السابق، ص ص71-72.

⁶⁸ المصدر نفسه، ص ص72-73.

⁶⁹ المصدر نفسه، ص73.

⁷⁰ المصدر نفسه، ص ص73-74.

هذه القراءة التحليلية لمفاصل المشروع السلفي في الإصلاح، تكشف أنه مشروع لم يبلغ أهدافه المنشودة، مع ذلك يبقى دوره الفاعل على ساحة اليقظة الفكرية، بوصفه رؤية واعية حملت همّ واقع الأمة ومدركة لمصيرها، فكان مصدراً لبث الوعي في الأمة لتستوعب أصولها وتصحح مسارها، كلّ ذلك في حدود إمكانيات العصر وتحدياته.

المبحث الثاني: المشروع التحرري: مقولات في المحتوى والمنهج: "عرض ونقد"

أولاً: التعريف بالمشروع التحرري

1- سياق التسمية والمفهوم:

إذا كانت الحركات السلفية قد صاغت مشروعها مضموناً ومنهجاً بمعزل عن حضارة الغرب في مبادئها النظرية وفي تطبيقاتها العملية، ما كان منها صالحاً وما كان فاسداً، فانطبعت نتيجة لذلك بالطابع السلفي، فإنه ومنذ أواسط القرن التاسع عشر بدأت الصلّة بين المسلمين والحضارة الغربية تمتدّ وتتوسّع، إما بأسفارٍ قام بها بعض المسلمين إلى أوروبا، أو بحضورٍ من الأوروبيين إلى العالم الإسلامي بدافعٍ استطلاعيٍّ أولاً ثم مطمعٍ استعماريٍّ بعد ذلك، هذا الاتصال دفع بالمفكرين الإصلاحيين الذين يحملون همّ الأمة الإسلامية فيما هي عليه من تخلف، ومقارنته بأسباب ترقّي الغرب، بعد النظر تبين لهم أن المحور الذي تدور عليه الأسباب كلّها هو الحرية، بالحرية تحرّر الغرب في الفكر والسياسة والمجتمع، فكان ذلك العامل المحرك للعوامل الأخرى في نشوء التحضّر ونموّه، أما الأمة الإسلامية فهي تُعاني من استبداد داخلي وخارجي، ولذلك فهي عاطلة عن الانطلاق الحضاري. ومن ثمّة ساد لديهم الاعتقاد بأن تحقيق الحرية في الأمة الإسلامية كفيل بأن يدفع بها إلى النهضة.

وهكذا لما كانت الحرية هي السّمة العامّة لمشاريع النهضة التي تقدّم بها أعلام النهضة، جاءت تسمية المشروع بالتحرري، هذا ما يؤكده النجار بقولته: "وهكذا كان المحور الذي تدور عليه مشاريع الإصلاح هو محور الحرية، وهو ما جعلنا نسمّي المشروع الذي يقدمه هؤلاء المصلحون بالمشروع التحرري اعتباراً للفكرة الأساسية التي يقوم عليها."⁷¹

هذا وتجدر الإشارة إلى أن المفكرين الذين يشتركون في هذا الخطّ العامّ يفترون في كيفية الاستفادة من الغرب، فهناك فئة وقفت من الغرب موقف الانبهار فاحتوى مشروعها على ما يشبه النسخ لأوضاع هذه الحضارة فيما يتعلّق بمظاهر الحرية مع ادعاء المحافظة على الأصول الإسلامية، وفئة أخرى ترى ضرورة أخذ العلوم والصناعات من الغرب في سبيل إحداث النهضة الإسلامية، لكن مع الاحتراز والحيطّة فيما يتعلّق بما له بعد ثقافي أن يكون فيه نسخ أو تقليد، بل يكون الأمر في ذلك جارياً على الأصول الدّينية السلفية فهو إذن اقتباس غربي في نطاق سلفي.⁷²

⁷¹ النجار، عبد المجيد. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 77-78.

⁷² المصدر نفسه، ص 79.

2- التعريف بأعلام المشروع التحرري:

2-أ- رفاة رافع الطهطاوي: (1801-1873م)

مفكر اجتماعي مصري ورائد حركة اليقظة العربية الحديثة، كان ينتمي إلى عائلة من الأغنياء لكنها فقدت نفوذها عند إلغاء نظام الالتزام، فأصابها ضيق اقتصادي، التحق للدراسة بالأزهر ودرس على يد الشيخ حسن العطار، أحد علماء مصر الكبار، فتأثر بأستاذه. وقد نجح هذا الأخير في تعيينه إماماً لأول بعثة رئيسية أرسلها محمد علي للدراسة في باريس، ف قضى في باريس خمسة أعوام، وقد اكتسب خلال هذه الإقامة معرفة دقيقة باللغة الفرنسية والفلسفة الإغريقية والجغرافيا والرياضيات والمنطق، وتعرّف على أهم ما أنتجه مفكروا القرن الثامن عشر بفرنسا، وقد ارتبط في باريس بعلاقة مع المستشرق الفرنسي سلفستردى ساسي، عندما عاد إلى مصر أشرف على مكتب الترجمة، من مؤلفاته: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية.⁷³

يمكن إجمال الإطار الذي تحرك فيه مشروع الطهطاوي⁷⁴، في إدخال العلوم والصناعات الغربية إلى المسلمين لتكون سبباً في هوضهم، فيما ذكره الطهطاوي في مقدمة كتابه: "ان البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية وأهملت العلوم الحكيمة بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه".⁷⁵

2-ب- خير الدين التونسي: (1822-1890م)

خير الدين التونسي مفكر اجتماعي إصلاحى تونسي، من عائلة شركسية، جيء به إلى اسطنبول طلباً لمهنة عسكرية أو سياسية، ثم دخل في خدمة أحمد باي تونس، وقد أدخله هذا الأخير الجيش، وأظهر مواهب وذكاء أرسله الباى إلى باريس لمعالجة قضية تتعلق بدعوى أقامها وزير سابق على الحكومة. بقي بها أربع سنوات، حيث تعلّم وراقب الحياة السياسية والثقافية للمجتمع الفرنسي. بعد عودته إلى تونس عُيّن وزيراً للبحرية، ثم أصبح رئيساً للوزراء بتونس، واحتفظ بهذا المركز لمدة أربع سنوات مستخدماً إياه لإجراء إصلاحات كثيرة، إلا أن سياسته لم تُرق للباى فأبعده عن الحكم، فاستدعاه السلطان عبد الحميد إلى القسطنطينية وعينه مستشاراً له في قضايا الإصلاح الداخلي، لكنه اختلف مع السلطان في هذا الشأن فترك خدمة السلطان وقضى حياته في اسطنبول في شبه عزلة.⁷⁶

⁷³ الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي-إنجليزي، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000م، ص337.

⁷⁴ ينظر: دريشة، علي. الاتجاهات الفكرية المعاصرة، المنصورة/القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1990م، ص ص94-96.

ينظر: المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914، مرجع سابق، ص71 وما بعدها.

⁷⁵ الطهطاوي، رفاة رافع. تخلص الإبريز في تلخيص باريز، جمهورية مصر العربية: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011م، ص15.

⁷⁶ الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي-إنجليزي، مرجع سابق، ص163.

ويعدُّ خير الدين التونسي من الأسماء التي قدمت مساهمة واضحة وصريحة في تبني الإصلاح الدستوري والمؤسسي، بخاصة في كتابه العمدة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. وتُشكل تجربته نموذجاً نادراً في الخطابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، فهو رجل دولة بامتياز، اقتنع بأهمية الإصلاح وضرورته لتجاوز الفجوة الحضارية الثقافية، ورأى أن المدخل الرئيس والأولوية الكبرى تتمثل في تقييد السلطة من خلال مؤسسات قويّة، تحديداً وزير يمتلك صلاحيات حقيقية، ومجلس مكوّن من أهل الحل والعقد، ونواب عن الأمة يُسائلون الوزراء ويقيدون أعمالهم.⁷⁷

وتورد بعض الدراسات بأن: "الهاجس الذي أوحى لخير الدين بمشروعه الفذ يرتدُّ على وجه التحديد إلى خشيته على العالم الإسلامي من الغرق. فقد ترددت في أذنه طويلاً كلمة سمعها من بعض أعيان أوروبا، تقول: إن التمدن الأورباوي تدفّق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قُوّة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذو حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاحهم من الغرق".⁷⁸

وقد تصدى مشروعه إلى ثلاث مشاكل أساسية قدّم لها حلولاً تناسبها وهي: مشكلة تقدّم أوروبا وضرورة الأخذ عنها، مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة أن يستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل، ومشكلة التخلف والانهيار العمراني وضرورة الخروج منه ببناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطاً لازدهار الاقتصاد والعمران، شأنها في ذلك شأن الاقتصاد الرأسمالي الأوروبي.⁷⁹ وهو كما يبدو مشروع متأثر بما أفرزته الحرية في المجتمع الأوربي من حضارة وعمران. لكن هذا الأخذ يكون في حدود ما يتوافق مع الشرع إذ يقول: "والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية، إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا".⁸⁰ فمشروع خير الدين الإصلاحي يقوم على اقتباس العلوم والنظم الأوروبية القائمة على مبدأ الحرية لإنهاض الأمة الإسلامية وذلك في إطار المبادئ الشرعية.

2- ج - السيد أحمد خان: (1817-1898م)

⁷⁷ أبو رمان، محمد. الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، بيروت/لبنان: الاستراتيجيات، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، 2010م، ص125.

⁷⁸ جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م، ص124.

⁷⁹ المرجع نفسه، ص139.

⁸⁰ التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في أحوال الممالك، تقدم: محمد الحداد، القاهرة: دار الكتاب المصري وبيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012م، ص6.

من زعماء حركة الإصلاح في الهند، من أسرة ارسقراطية نبيلة، رحل أجداده من بلاد الغرب إلى هراة، ومن هراة إلى دلهي في عهد أكبر شاه، التحق بخدمة الحكومة أميناً للسجلات الجنائية، ثم عُيّن قاضياً مدنياً، وفي عام 1857م اندلعت الحرب الهندية ضد الانكليز، إلا أن السيد أحمد لم يجرفه تيار الثورة إذ رأى أنها ستسفر عن عودة السيطرة الانكليزية مرة ثانية، فعمل هو وأصدقائه على تخليص عدد كبير من الانكليز على الرغم من اضطهاد الجماهير له ولأقاربه وأصدقائه، فلما هدأت الثورة، كافأه الانكليز مادياً وأديباً، واستغل صلته بهم فيما وضع من خطة إصلاح.

ومن أهم ما كان يدعو إليه في مجال الإصلاح هو وضع خطة في التربية بدأها بإنشاء جمعية أدبية في عليكرة حيث كان قاضياً، وكان غرضها نشر الآراء الحديثة في التاريخ، والاقتصاد، والعلوم. زار انكلترا عام 1869م فدرس هناك نظام التربية في المدارس الشعبية وفي الجامعات، وكتب عنها، ودعا الهنود إلى السير على نهجها والأخذ بسبل الآداب والعلوم، وجعل من أول خطته بعد عودته أن ينشئ في الهند جامعة تكون للمسلمين كأكسفورد وكمبردج في انكلترا. تُربي الخاصة، ثم هم يربون العامة، ولما فرغ من إنشائها أصدر مجلة دورية سماها 'تهذيب الأخلاق' عالج فيها المشاكل الاجتماعية والدينية في جرأة وصرامة.⁸¹

يتأسس مشروعه في الإصلاح على تربية الجيل الإسلامي على الحرية، إذ يقول: "والذي نريده أن ينشأ أولادنا في عالم من الحرية بعيدين عن المضار والأوهام الفاسدة التي تحيط بهم من كل جانب"،⁸² أما عن أهمية الإفادة من تجربة الغرب في التحضر، يذكر: "يجب علينا أن نشارك الأمم الغربية في معارفهم وأن نزاحمهم في مساعيهم بالمناكب والأقدام في كل خطوة يخطونها لكسب علم أو اختراع عمل ولا منقذ لنا من براثن الفقر أو مخالب الجهل إلا اقتطاف علومهم وإدخال مدنيتهم"،⁸³ ويؤكد في موضع آخر على ضرورة الأخذ عن الغرب في قوله: "إن النور اليوم يأتي من الغرب بعد أن كان يُشرق من الشرق، فيجب أن نأخذ من أوروبا علومهم ومدنيتها، ونسير مع الزمان في مضمار الحياة العصرية، وذلك لا يُفقد المسلمين شخصيتهم ودينهم، وإنما يُفقدهم ذلك الجهل لا العلم".⁸⁴

2-د- جمال الدين الأفغاني: (1838-1897م)

مفكر إسلامي ومنظر لتيار "الجامعة الإسلامية"، من أصل أفغاني (وفارسي)، وُلد في أسعد آباد، تلقى تعليمه في مدينة كابول، سافر إلى الهند، ومكث فيها للاستفادة من علوم أوروبا، بعدها انتقل إلى مصر حيث تعرّف إلى محمد عبده، وكانت حياته في مصر من أصعب حقب حياته، مكث فيها ثماني سنوات كان خلالها الموجه والمعلم غير الرسمي لفريق من الشباب، معظمهم من الأزهر، وفي سنة 1884م

⁸¹ الكيالي، عبد الوهاب. موسوعة السياسة، ج1 (من أ - إلى ث)، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س، ص 94-95.

⁸² أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص132.

⁸³ المرجع نفسه، ص 133-134.

⁸⁴ المرجع نفسه، ص132.

سافر إلى باريس حيث التحق به محمد عبده، فأسساً معاً جمعية سرّية من المسلمين المُصمّمين على العلم لأجل وحدة الإسلام وإصلاحه، وكان اسم هذه الجمعية "العروة الوثقى"، وقد أصدرها باسمها ثمانية عشر مجلداً، خُصّصت معظم صفحاتها لتحليل سياسة الدول الكبرى في العالم الإسلامي، كما عالجت موضوع ضعف العالم الإسلامي.⁸⁵

أما عن بواعث مشروعه فسببه ما آل إليه أمر الشرق، فيورد جمال الدين الأفغاني قائلاً: "الشرق الشرق، فخصّصت جهازية الدماغية لتشخيص دائه، وتحري دوائه، فوجدت أقتل أدوائه داء انقسام أهله، وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم وتبنيهم إلى الخطر الغربي المحدق بهم."⁸⁶

ولهذا كان مشروعه الإصلاحي يرمي إلى: "إصلاح العقول والنفوس -أولاً- ثم إصلاح الحكومة -ثانياً، وربط ذلك بالدين".⁸⁷ هذا ويقوم مشروع جمال الدين في الإصلاح على أركان أربعة: أولها الالتزام بمبادئ الإسلام، والثاني تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي، والثالث توحيد الأمة في جامعة إسلامية، والرابع الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية.⁸⁸

2- ه- محمد عبده: (1849-1905م)

مفكر ديني إصلاحي مصري درس في الأزهر علم المنطق والفلسفة واللاهوت الصوفي، وبعد أن أنهى دراسته في الأزهر درّس فيه، حُكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات، فذهب إلى بيروت، ثم التحق بالأفغاني في باريس حيث ساعده على تنظيم جمعية سرّية وإصدار مجلة العروة الوثقى، في سنة 1888م سمح له الخديوي بالعودة إلى مصر ثم عين مفتياً بها، وكان أبرز أعضاء مجلس إدارة الأزهر، وقد أدخل الكثير من الإصلاحات في نظام تلك الجامعة القديمة.⁸⁹

يهدف مشروعه الإصلاحي إلى: "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه... وإنه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم، باعتناً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة".⁹⁰

⁸⁵ الحاج، كميل. الموسوعة المُيسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي-إنجليزي، مرجع سابق، ص 45.

⁸⁶ الأفغاني، جمال الدين. وعبده، محمد. العروة الوثقى، لبنان: دار الكتاب العربي، ط2، 1980م، ص 13.

⁸⁷ أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 59.

⁸⁸ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 88.

⁸⁹ الحاج، كميل. الموسوعة المُيسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي-إنجليزي، مرجع سابق، ص 343.

⁹⁰ عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، لبنان: دار الشروق، ط2، 2006م، ص 181-182.

2- و- عبد الرحمن الكواكبي: (1854-1902م)

الكواكبي عبد الرحمن⁹¹ مفكر إسلامي إصلاحى سوري، من أسرة كردية غنية، اشتغل في مطلع حياته العملية بالحمامة وبعض الوظائف الرسمية، أسس صحيفتي 'الشهباء' 1878م، و'الاعتدال' 1879م، لكن السلطات التركية أغلقتهم بعد صدورهما بوقت قصير، أُعتقل وسُجن عدّة مرات من قبل الحكم التركي، سافر إلى مصر وفيها أصدر كتابيه: أم القرى، وطبائع الاستبداد، ومن ثمة قام بعدة رحلات استطلاعية إلى بعض البلاد العربية الإسلامية، توفي بالقاهرة عام 1902م.⁹²

تمثّل خلاصة مشروع الإصلاح عند الكواكبي في أن الأمة الإسلامية إنما انحطّت بأمراضٍ محورها العام هو الاستبداد، وأن معالجة دائها ودفعها إلى النهوض يكون برفع الاستبداد عنها في شتى مظاهره عنها لتكون حرّة، وأن ذلك كلّه يحصل بالتربية على نَفَسٍ متطاوّل تأتي نتائجه بعد حين.⁹³

2- ز- عبد الحميد بن باديس:

ابن باديس: * (1900-1940م)، مفكّر إسلاميّ إصلاحيّ جزائريّ، وُلد في قسنطينة من أسرة تنتمي إلى قبيلة الصنّهاجيّة، تلقى تعليمه في جامع الزيتونة في تونس (وهو شبيه بأزهر مصر)، وتخرّج منه حائزاً على شهادة "التطويح"، وهي توازي "الإجازة الجامعيّة في النظام التّعليميّ الحاليّ". بعد تخرّجه أنشأ مطبعة في قسنطينة وأصدر عدّة صحف ومجلّات، أهمها: المنتقد، الصرّاط، الشهاب، الشريعة. وفي عام 1931م أسّس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.⁹⁴

ثانياً: مقولات المشروع التحرري من حيث المضمون

1- تقدير واقع المسلمين:

اهتمّ مشروع التحرّر بتقدير الواقع الذي عليه المسلمون، وصفاً لظاهرة التخلّف فيه، وبيانا لأسبابها، ويبدو أنه مما نشط البحث في هذا الأمر ما تيسّر من فرصة الاطّلاع على التحضّر الغربي، فذلك دفع إلى المقارنة بين الوضع الإسلامي في تخلفه، والوضع الغربي في ترقّيه، وشدة المفارقة دفعت إلى التعمّق في بحث واقع المسلمين وتشخيص أحواله. وقد ورد من هذه الأسباب يلي:

⁹¹ ينظر: الجمال، حمد بن صادق. اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر بمصر، ج2، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط1، 1994م، ص ص629-648.

⁹² الحاج، كميل، الموسوعة المُيسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربيّ-إنجليزيّ، مرجع سابق، ص470.

⁹³ النجار، عبد الحميد عمر. مشاريع الإِشهاد الحضاري، مصدر سابق، ص ص91-92.

* ينظر: زروقي، عبد الرشيد. جهاد بن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1913-1940)، بيروت-لبنان: دار الشهاب، ط1، 1999م، ص ص129-157. سالم، محمد يحيى الدين. ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، لبنان: دار الشروق، ط1، 1999م.

⁹⁴ الحاج، كميل. الموسوعة المُيسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربيّ-إنجليزيّ، مرجع سابق، ص2.

1-أ- الانحراف عن فهم الدين:

المقصود بالانحراف عن الدين: "الانحراف عن الفهم الصحيح للدين من أصوله، والوقوع في تصورات خاطئة تُحسب ديناً وهي ليست بدين، بل هي بدعٌ وضلالاتٌ حَدَّتْ من جرّاء التقليد بالابتعاد عن أصول الوحي، والجمود على ما يقع تقليده جموداً يبعد عن الحقّ شيئاً فشيئاً"⁹⁵، وعليه إذا كانت الأمة الإسلامية قد ترقّت وتحصّرت بعامل الدين في أصوله الصحيحة، فإنه يكون من أسباب تخلفها هو الانحراف عن فهم الدين، وفي هذا السياق يقول الأفغاني: "فما تراه من عارضٍ خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهرياً وحدوث بدعٍ ليست منها في شيء، أقامها المعتقدون مقام الأصول الثابتة، وأعرضوا عمّا يرشد إليه الدين وعمّا أتى لأجله وما أعدته الحكمة الإلهية له. لم يبق منه إلا أسماء تُذكر وعبارات تُقرأ. فتكون هذه المحدثات حججاً بين الأمة وبين الحقّ الذي تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها."⁹⁶

كما يؤكد محمد عبده بدوره أن الانحراف في فهم الدين وإدخال ما ليس منه فيه هو الذي كان سبباً من أسباب تخلف المسلمين، إذ يقول: "إن المسلمين لمّا كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العالم، أصيبوا بمرض الجهل بدينهم فاهزموا من الوجود وأصبحوا أكلة الأكل، وطعمة الطاعم، هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك؟"⁹⁷.

ومن أكبر أسباب الانحراف في التصوّر الديني الجمود على التقليد، والامتناع عن مباشرة النصوص بالاجتهاد، أو المنع من ذلك، وبهذا الشأن أورد محمد عبده: ما تجره جناية الجمود على الشريعة وأهلها قائلاً: "هذا الجمود في أحكام الشريعة جرّ إلى عُسر، حَمَل الناس على إهمالها: كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلاماً سمحةً تُسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها، حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها وأن يتلمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها"⁹⁸. فالجمود بدوره جرّ المسلمين إلى التراجع عن أدائهم الحضاري.

1-ب- الاستبداد: يكرس التخلف:

ورد الحديث بكثرة عن الاستبداد في مشروع التحرر بوصفه سبباً من أسباب تخلف المسلمين، تمهيداً لإثبات أن الحرية هي العامل الأساسي للنهضة. ويعتبر الكواكبي أبرز من خصّص جهداً كبيراً لبيان الاستبداد وسببائه في التخلف، في كتابه 'طبائع الاستبداد' وتوصيف الاستبداد عند الكواكبي يراد

⁹⁵ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 95.

⁹⁶ الأفغاني، جمال الدين. وعبده، محمد. الغرورة الوثقى، مرجع سابق، ص 61.

⁹⁷ محمد، عبده. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (مؤم للنشر)، ط 1، 1990م، ص 134.

⁹⁸ المرجع نفسه، ص 106.

به: "عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصّة لأنها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. وإما تحكّم النفس على العقل، وتحكّم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو بالإضافة. الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه".⁹⁹ جاء في موسوعة السياسة أن الاستبداد حكم أو نظام يستقل بالسلطة فيه فرد أو مجموعة من الأفراد دون خضوع لقانون أو قاعدة ودون النظر إلى رأي المحكومين.¹⁰⁰ وعليه، فمدلول الاستبداد يشمل مناحي كثيرة من الحياة، لكن المعنى الغالب ينصرف إلى الاستبداد السياسي، وذلك لخطورة تداعياته.

وقد توصل الكواكي على مضمض إلى السبب الكامن وراء تخلف المسلمين، بعد بحث دام ثلاثين عاماً قائلاً: "وبذلك يعلمون أي ما وافقت على الرأي القائل بأن أصل الداء هو الاستبداد السياسي إلا بعد عناء طويلٍ يرحح أي قد أصبت الغرض".¹⁰¹

أما عن التفسير النفسي لأثر الاستبداد في العطالة والتخلف يذكر الكواكي: "هذا ولا شك أن الحرية أعزّ شيء على الإنسان بعد حياته، وأن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعلل الشرائع، وتختل القوانين... فلمثل هذا الحال لاغرو أن تسأم الأمة حياتها فيستولي عليها الفتور،... فتأصل فينا فقدُ الآمال، وترك الأعمال، والبعد عن الجدّ، والارتياح إلى الكسل والهزل، والانغماس في اللهو تسكيناً لآلام اسر النفس... طلباً لراحة الفكر المضغوط عليه من كل جانب".¹⁰²

فالاستبداد السياسي بهذا المعنى، هو الذي يشلّ فكرة الأمة ويقعدها عن العمل، فيؤول حالها إلى الجمود والضعف والتخلف.

1-ج- الفرقة والتشتت بين المسلمين:

يرى أعلام المشروع التحرري أن من أهم الأسباب التي أدت إلى التخلف هو ما حدث بين المسلمين من الفرقة والتشتت على مستويات متعددة، وهنا يذهب الأفغاني إلى التأكيد على أن الوفاق والغلب عمودان قويان وركنان شديدان من أركان الديانة الإسلامية، يجب التمسك بهما، ولتأكيد ذلك استند إلى ما جاء في - قول صاحب الشرع: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»¹⁰³، وجاء في نبيه: «لا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً»،¹⁰⁴ وأنذر ما شدّ عن الجماعة بالخسران

⁹⁹ الكواكي، عبد الرحمان. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: محمد خالد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2007م، ص9.

¹⁰⁰ الكيالي، عبد الوهاب. موسوعة السياسة، مرجع سابق، ص166.

¹⁰¹ الكواكي، عبد الرحمان. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مرجع سابق، ص2-3.

¹⁰² الكواكي، عبد الرحمن. أم القرى، بيروت- لبنان: دار الراشد العربي، ط2، 1982م، ص32-33.

¹⁰³ أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس، صحيح البخاري، 481.

¹⁰⁴ أخرجه البخاري، صحيح مسلم، 6065.

والهلكة وضرب له مثل الشاة القاصية تكون فريسة للذئاب. وأخبر الصادق (عليه السلام): «عليكم بالجماعة»¹⁰⁵، وقد بلغت مكانة الاتفاق في الشريعة أسمى درجة من الرعاية، فقد أمر الله جل جلاله عباده بالوحدة ونهاهم عن الفرقة، لقوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: 103)،¹⁰⁶

وعليه فوضع التخلف الذي آل إليه أمر الأمة مردّه إلى تشتت المسلمين هذا ما يؤكد بقوله: "كل هذه الرزايا التي حطت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا، ما كان قاذفنا ببلاتها، ورامينا بسهامها، إلا افتراقنا وتدابرننا والتقاطع الذي نهانا الله ونبيه عنه، لو أدبنا حقوقاً تُطالبنا بها تلك الكلمة التي تهل بها ألسنتنا، وتطمئن قلوبنا بذكرها، وهي كلمة الله العليا، هل كان يمكن للأغراب أن يمزقوا ممالكنا كل ممزق؟"¹⁰⁷

ولعل من مظاهر الفرقة التي كان لها أثر بالغ في التخلف ما حدث من انفصال بين أهل العلم وأهل السياسة، فبعدما كان العلم والخلافة يجتمعان في الشخص الواحد انفصلت الرتبان إلى رتبة الملوك ورتبة العلماء، وذهب خير الدين التونسي إلى أن ابتعاد العلماء عن الحكم جعل أولئك لا يفقهون أحوال الواقع الذي تجري عليه الحياة، وجعل هؤلاء لا يقدرّون على معالجة الواقع بأحكام الشريعة، وينشأ من ذلك فساد كبير.¹⁰⁸ وهكذا تجتمع الأسباب السابقة من انحراف عن فهم الدين من أصوله، ومن استبداد الحكومات على المحكومين، وفرقة في صفوف المسلمين إلى هدر الطاقات التي تصنع الحضرة.

2- مطلب تحرير الأمة:

كان للحرية والتحرر حضور أساسي في مشروع التحرر، بل هو يكاد يكون الخيط الناظم لكل ما اشتمل عليه فكراً ومنهجاً، ذلك أن المناخ العام الذي كانت تعيشه الأمة الإسلامية في القرن الثامن عشر هو مناخ الظلم والاستبداد، فكان من البديهي أن ينتظم المشروع الإصلاحي الذي أفرزه هذا القرن على مسلك الحرية، وعليه كان عنصر الحرية في هذا المضمون باعتبار تمدد حجمه متعدّد المظاهر، كما جاء في بيانات زعماء الإصلاح وأدبياتهم. وتتمثل أهم تلك المظاهر فيما يلي:

2-أ- الحرية ودورها في الترقّي:

جاء في مشروع التحرر بيان وافٍ لمعنى الحرية ولدورها في الترقّي، ولا أدل على ذلك من الفرق بين الأسير والمخير، وفي شأن التلازم بين الحرية والترقّي يذكر الكواكبي: "يعيش الإنسان في ظل العدالة والحرية نشيطاً على العمل بياض نهاره، وعلى الفكر سواد ليله، إن طعم تلذذ، وإن تلهى تروح وتربص ...

¹⁰⁵ عمر بن الخطاب، أصول الأحكام، 1/592.

¹⁰⁶ الأفغاني، جمال الدين. وعبد، محمد. العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 116-117.

¹⁰⁷ المرجع نفسه، ص 118.

¹⁰⁸ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 99-100.

نعم يعيش العامل ناعم البال يسرّه النجاح ولا تقبضه الخيبة، إنما ينتقل من عمل إلى غيره ومن فكر إلى آخر، فيكون متلذذاً بآماله... أما أسير الاستبداد، فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصد، حائراً لا يدري كيف يُميّت ساعاته وأوقاته ويدرج أيامه وأعوامه، كأنه حريص على بلوغ أجله ليستتر تحت التراب".¹⁰⁹

بهذا المعنى فإن للحرية تأثير قوي وفعال على الفكر والنفوس والعمل، بتوفر الحرية تندفع الذات للعمل المثمر وإلى الترقّي الذي يحدث النهضة، والعكس صحيح، بانعدامها تنزل للحضيض.

2-ب- مطلب تحرير الفكر:

يقصد النجار بتحرير الفكر أن يكون الفكر في مضمار النظر والبحث متحرراً من القيود التي تصرفه عن الطريق الصحيح، أو عن المصدر الحقّ للعلم، وتوجّهه إلى طرق ومصادر أخرى توقعه في الخطأ، فتكون نتيجة بحثه تصوّرات مدخولة تستقرّ في العقل على أنها حقّ، فيختلط الحقّ بالباطل. بالبناء على هذا المعنى في تحرير الفكر جاء الطلب بتحرير الفكر الإسلامي مما أصابه من آفة التقليد، لأن الالتزام المسبق بآراء ومسالك السابقين حتى تصير موجّهةً ملزماً في البحث، وكأنما هي تراحم بذلك أصول الدين من القرآن والحديث، -والحال أن تلك الآراء والمسالك قد تكون خاطئة في ذاتها، أو قد تكون صحيحة بالنسبة للأوضاع والظروف التي نشأت فيها، ثم أصبحت غير صحيحة بالنسبة لما بعدها-، فيكون تقييد الفكر بها مزلةً موقعة في الخطأ.¹¹⁰

وقد اتجه الكواكبي إلى التنظير لتحرير الفكر بوصفه سبباً في النهوض، فبيّن أن الارتباط المباشر للفكر في فهم الدين دون وسائط من آراء الآخرين تدفع المسلم إلى الإثمار في الفكر والعمل إذ يقول: "الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كل إنسان غير مقيد الفكر بتفصيح زيد أو تحكم عمرو. ولا شك أن الدين إذا كان مبنياً على العقل، يكون أفضل صارف للفكر للوقوع في مصائد المخرفين، وأنفع وازع يضبط النفس من الشطط، وأقوى مؤثر لتهديب الأخلاق، وأكبر معين على تحمل مشاق الحياة، وأعظم منشط على الأعمال المهمة الخطرة".¹¹¹ وتحرير الفكر يفضي مباشرة إلى الاجتهاد، لأنه تحرير يشمل فكّ الارتباط الملزم بآراء وأقوال السابقين، ولذلك فقد كان الاجتهاد مطلباً أساسياً في مشروع التحرر.

يكمن دور مطلب تحرير الفكر في أنه: يُمكّن الأمة من استشراف المستقبل لتوفيق الحياة في مستأنفات أوضاعها إلى مقاصد الشريعة بالاجتهاد في استنباط أحكام تناسبها، فتترقى تلك الأوضاع قُدماً في كنف الشريعة وتوجيهها. ولعلّ الحلقة العليا التي انتهت إليها دعوة تحرير الفكر في هذا المشروع هي

¹⁰⁹ الكواكبي، عبد الرحمان. طبايع الاستبداد ومصارع الاستبداد، مرجع سابق، ص 117-118.

¹¹⁰ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع فمضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 104.

¹¹¹ الكواكبي، عبد الرحمان. طبايع الاستبداد ومصارع الاستبداد، مرجع سابق، ص 137.

تلك المتمثلة في كتاب 'مقاصد الشريعة' لمحمد الطاهر بن عاشور الذي يعدّ عدّة علمية تقود الدعوة وترشدّها إلى تحرير الفكر الذي كانت منزعاً عاماً في مشروع التحرير.¹¹²

2-ج- تحرير الإرادة:

اهتمّ مشروع التحرر بتحرير الإرادة أيضاً، سواء الإرادة الفردية منها أو الإرادة الجماعية، فتحرير إرادة الفرد في هذا المسلك كانت مطلباً ملحاً بالدعوة إلى تصحيح الفهم للقضاء والقدر، هذا الفهم الذي أدّى إلى أن يعتقد المسلم أنه مسلوب الاختيار، وإنه يتبع الأحداث ولا يصنعها، فقلّت حركته وسقط في التواكل. وتصحيح هذا الفهم يكون بالمواءمة بين القضاء والقدر من جهة، وبين اختيار الإنسان من جهة أخرى، فهما أمران متكاملان، فقضاء الله تعالى وقدره ثابتان، ولكن مع الإيمان بهما فإن الإنسان يشعر بأنه مختار لما يريد، كما أن الإيمان بالقضاء والقدر يُكسب الإنسان الانطلاق والجرأة، ويجرّه من الخوف والوهن، والإيمان بالاختيار يُكسبه الحركة والمبادرة والنشاط في العمل، ويجرّه من اليأس والقيود.¹¹³

ومما يدخل ضمن تحرير إرادة الفرد أيضاً تحريره من التسلط الصوّفي الذي يُمارس عليه من شيوخ الطرق، فنظام الطرق الصوفية هو نظام من شأنه مُصادرة حرية الفرد بإذابته في شخصية الشيخ فيصبح منقاداً له انقياداً أعمى تمحى فيه إرادته الحرّة أو تكاد، فينشأ على ذلك فرداً عاطلاً وتنمو فيه الاستكانة والخضوع. أما تحرير الإرادة الجماعية فيكون بتحرير الأمة من استبداد الحكام والانفراد برأيهم في تصريف شؤون الأمة، ويكون أيضاً بتحرير الأمة من التسلط الأجنبي المتمثل في الاستعمار من قبل غير المسلمين وهو تحرير من أوجب أنواع التحرير، سواء أكان تحريراً من الضغوط السياسية والاقتصادية التي سبقت الاحتلال الأجنبي المباشر، أو تحريراً من الاستعمار المباشر.¹¹⁴

وعليه يتم تحرر الأمة بتحررها من سلسلة مكبلاها بدءاً من استشعار أثر الحرية على فكر وعمل الذات الحرة، ومن خلال تحرير الفكر من تبعية التقليد، وتحرر الإرادة في صورتها الفردية والجماعية.

3-مطلب تأصيل الفهم:

تأصيل الفهم -حسب المشروع التحرري- يقتضي أن يكون كل ما يصدر عن العقل من رؤى وأفكار ذات طبيعة نظرية أو ذات بعد عملي موافقاً للأصول الدينية، بل نابعاً عنها إما بصفة مباشرة أو غير مباشرة، دون أن يكون أيّ منها مخالفاً في حقيقته للمبادئ الإسلامية مستمداً من آراء الناس مسلمين كانوا أو غير مسلمين.¹¹⁵ ويعد تأصيل الفهم عنصراً أساسياً من العناصر التي يراها مشروع التحرر كفيلة بإنهاض المسلمين، وذلك بأن يسلك الفكر في إنشاء الأحكام التي تعالج أوضاع الحياة مسلك الرجوع إلى المرجعية

¹¹² النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع فُضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص106.

¹¹³ المصدر نفسه، ص107.

¹¹⁴ المصدر نفسه، ص108-109.

¹¹⁵ المصدر نفسه، ص110-111.

الشرعية انطلاقاً من النص الثابت، والتزاماً بالمبادئ والمقاصد على طريقة سلف الأمة، فهذا التأصيل من شأنه أن يضمن أكثر ما يمكن إصابة الأحكام الحقّ التي تكون قادرة على تحريك أوضاع المسلمين ونموها وترقيتها، إذ يكون التأصيل باعثاً في النفوس همّة النهوض والترقي.¹¹⁶

هذا ما بيّنته العروة الوثقى من أن علاج الأمة الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ومبررها في ذلك أن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة إليه، وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحقّ نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني".¹¹⁷ معنى هذا أن تأصيل الفهم يبعث في النفوس همّة المحفزة على النهوض.

4- مطلب وحدة الأمة:

لقد كانت وحدة المسلمين مطلباً أساسياً في مشروع التحرّر، وكان مدلولها يدور على معانٍ أساسية ثلاثة، يتفاوت حضورها مجتمعة أو متفرقة بين مصلح وآخر. وهي على التوالي:

4-أ- الوحدة الثقافية:

لقد كانت الوحدة الثقافية مطلباً عاماً في مشروع التحرّر، وهي على ضربين: وحدة روحية، ووحدة فكرية، وفيما يلي بيان كل منهما:

أما الوحدة الروحية: فهي تلك الرابطة التي تجمع المسلمين على صعيد شعوري واحد يكونون به متّحدين في الوجهة، مشتركين في الهموم، فيتجاوب بعضهم مع بعض عند الملّمات، ويفزع بعضهم إلى بعض عند الاستصراخ، ويُعين بعضهم بعضاً عند الحاجة. هذا ويُعدُّ جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده من أبرز من دعا إلى الوحدة الروحية، فعملاً على ربط ما انقطع منها، وسخرّاً لذلك جريدة العروة الوثقى، وبيّنا أن جنسية المسلمين الرابطة بينهم هي الديانة الإسلامية، ورابتهم هي رابطة العقيدة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: 10).¹¹⁸

وأما الوحدة الفكرية: فهي تعني أن يكون بين المسلمين رابطة منهجية في الفكر ممثلة في وحدة مرجعيتهم لأصول الدين، ليأخذوا منها الأحكام بصفة مباشرة، فهذه الوحدة المنهجية من شأنها أن تجعلهم على صعيد واحد في الأحكام التي يصوغونها ليوفقوا بها مسار حياتهم إلى مقاصد الدين، لأنه بالمقابل لو اتخذ كل فريق واسطة من المذاهب يقلدها فإن المشاحنة ستدب بينهم، وسيعمل التعصب المقيت على تعميق الهوة فيؤول أمرهم إلى التدابر، بل ما آل إليه أمرهم بالفعل. ولعل أكثر من اهتم بهذا الأمر محمد

¹¹⁶ المصدر السابق، ص 113-114.

¹¹⁷ الأفغاني، جمال الدين. وعده، محمد. العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 61.

¹¹⁸ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإشهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 115.

عده في مختلف كتاباته، وكذلك الكواكبي في كتابه أم القرى وهي تمثل دعوة إلى هذه الوحدة الفكرية في شكل عملي.¹¹⁹ تتمظهر الوحدة الثقافية على صعيدين: أحدهما روعي عقدي يوحد المشاعر في السراء والضراء، وثانيهما فكري منهجي يوحد الأحكام لتأخذ من مرجعية أصول الدين ليسود الاتفاق ويستقيم مسار الحياة.

4-ب- الوحدة السياسية:

كانت الوحدة السياسية بين المسلمين قائمة فيما يتمثل في الخلافة العثمانية، ولكنها كانت وحدة هي إلى الرمزية أقرب منها إلى الوحدة الحقيقية. وقد كان ما صار إليه العثمانيون من ضعف من جهة، وما وقعوا فيه من استبداد وسوء تصرف من جهة أخرى، وكذلك ما كان يحيط بالمسلمين من خطر النفوذ الأجنبي الذي تحقّق بعضه ويوشك بعضه الآخر على التحقق، كل ذلك كان مُشكّلاً للآراء التي جاءت في مشروع التحرر، الداعية إلى الوحدة السياسية بين المسلمين.¹²⁰

ويبدو أن فكرة الوحدة السياسية بين المسلمين قد كانت محلّ تفاوت بين أعلام التحرر، فالطهطاوي والسيد أحمد خان قد زهداً في الفكرة لإغراقهما في الإعجاب بالنظم الغربية، وسيرهما في طريق الاستنساخ لها، وكذلك الكواكبي فإنّ موقفه الانفعالي المتوتر من الحكومة العثمانية، ومنزعه العروبي الحادّ كان سبباً في موقفه السلبي من الوحدة السياسية. لكن الرأس الأكبر في المطالبة بالوحدة السياسية فقد كان جمال الدين الأفغاني فيما يعرف بالجامعة الإسلامية، فقد كرّس الجزء الأخير من حياته في سبيل الدعوة إلى الوحدة الإسلامية قولاً كما ظهر في العروة الوثقى، وعملاً مثلما يظهر في تنقلاته الكثيرة واتصالاته الواسعة من أجل الدفع إلى تحقيقها، أما محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وخير الدين التونسي فقد كانوا من الداعين إلى الوحدة الإسلامية، المناصرين للخلافة العثمانية بوصفها المظهر المتحقّق الذي يمكن من خلاله التطوير للأفضل.¹²¹

فهناك تفاوت بين في قوّة طرح مطلب الوحدة السياسية بين أعلام المشروع التحرري، ولعلّ ذلك مرده إلى المنهج الذي عالج به كل منهم رؤيته الإصلاحية، النابعة من تأثير البيئة التي نشأ فيها.

4-ج- تلازمة العلم والحكم:

قدّر بعض المصلحين التحرريين أنّ الانفصال بين العلم والحكم في رتبة الخلافة، والتباعد بين العلماء والحكام قد أفضى إلى ضرر بالغ بالأمة فكان ذلك من أسباب تخلفها، وعليه رأى هؤلاء المصلحين

¹¹⁹ المصدر السابق، ص 116-117.

¹²⁰ المصدر نفسه، ص 117-118.

¹²¹ المصدر نفسه، ص 118-119.

أن من عوامل النهضة أن يتصل ما انقطع من هذين الطرفين، وأن يكون ذلك في صورته المثلى بأن يجمع الحاكم بين العلم والحكم، أو على الأقل يكون التواصل والتعاون بين العلماء والحكام.¹²²

لهذا جعل خير الدين التونسي التوحيد بين العلماء والحكام غرضاً من الأغراض التي بنى عليها مشروعه الإصلاحية، والمتعلق بالاقتباس من التنظيمات الأوروبية، وفي هذا الصدد يقول: "وأنت إذا أحطت خبراً بما قررتاه، علمت أن مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور، من أهم الواجبات شرعاً، لعموم المصلحة، وشدة مدخلة الخلطة المذكورة في إطلاع العلماء على الحوادث، الذي تتوقف إدارة الشريعة على معرفتها. ومعلوم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".¹²³

وقد التفت العروة الوثقى إلى نتائج الفصل بين العلماء والملوك، وجاء في هذا المعنى أنه لَمَّا: "انفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعلماء جميعاً، وانفرد كل بشأته، أو انصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد، وافترق الناس فرقاً كل فرقة تتبع داعياً إما إلى ملك أو مذهب، فضعفت آثار العقائد التي كانت تدعو إلى الوحدة".¹²⁴ وتعتقد أنه من واجب العلماء السعي إلى تحقيق الوحدة فقد صرحت بأنه: "من الواجب على العلماء قياماً بحقّ الوراثة التي شرفوا بها على لسان الشارع أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذي وقع في الملك بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين".¹²⁵ وتأسف العروة الوثقى إذا لم تتوجه خواطر العلماء والعقلاء من المسلمين إلى هذه الوسيلة، لذلك وجهت دعوتها للملوك والعلماء: "ورجائنا من ملوك المسلمين وعلمائها من أهل الحمية الحق أن يؤيدوا هذه الفئة، ولا يتوانوا فيما يوحد جمعهم، ويجمع شتيتهم".¹²⁶ لتجاوز التخلف يتوجب على الحكام أن يتواصلوا بمختلف الصيغ مع العلماء والاسترشاد بتجارهم وعلومهم.

5- مطلب الإفادة من الغرب:

تضمن مشروع التحرر عنصراً أساسياً من عناصر محتواه، تمثل في مطلب الإفادة من التقدم الذي عليه الغرب في سبيل إنقاذ الأمة الإسلامية، وقد كان المسوّغ للمطالبة بهذه الإفادة يقوم على أساسين: الأول فهو الترقّي في الغرب إنما كان نتيجة للأخذ بأسباب العلم وأنظمة الحرية، وعلى المسلمين الأخذ بتلك الأسباب والأنظمة لإحداث الترقّي فيهم، وأما الثاني: فهو أن الغرب يتحفّز للإغارة على العالم الإسلامي، وليس من سبيل لصدّه إلا امتلاك سلاحه نفسه. بالإضافة إلى هذين الأساسين فإن هذا الترقّي

¹²² المصدر السابق، ص 120.

¹²³ التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في أحوال الممالك، مرجع سابق، ص 62.

¹²⁴ الأفغاني، جمال الدين. وعبد، محمد. العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 74.

¹²⁵ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

¹²⁶ المرجع نفسه، ص 75..

قام على أسس من العلم والقيم، وهي أسس أصيلة في الدين الإسلامي، وأصيلة في تاريخ الحضارة الإسلامية، والأخذ بها هو استجابة لتعاليم الدين، وعود إلى التاريخ في عصر ازدهاره.¹²⁷

وقد كانت هذه الدعوة إلى الإفادة من حضارة الغرب دعوة قويّة مدويّة عند الفئة الأولى من أعلام مشروع التحرّر، الذين اتصلوا بالغرب، فالطهطاوي كان جلّ جهده في التأليف والتعليم يصبّ في هذا المجرى، انسجاماً مع البرنامج الكبير الذي كان ينفذه محمد علي في استجلاب علوم الغرب وتنظيماته، وربما كان السيد أحمد خان أكثر إيغالاً في هذا الأمر،¹²⁸ وهو ما دلّ عليه قوله: "إن النور يأتي اليوم من الغرب بعد أن كان يشرق من الشرق، فيجب أن نأخذ من أوروبا علومها ومدنيتها، ونسير مع الزمان في مضمار الحياة العصرية، وذلك لا يفقد المسلمين شخصيتهم ودينهم، وإنما يفقدهم ذلك الجهل لا العلم".¹²⁹

وفي السياق نفسه يُدرج خير الدين التونسي دعوته في شيء من الاعتدال والاستدلال فيقول: "والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية، إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا".¹³⁰

لهذا ضمّن خير الدين التونسي كتابه أقوم المسالك خطة الإفادة من التمدّن الأوروبي إذ هو يؤدي إلى تمدّن المسلمين وترقيهم من جهة، وإلى التوقّي من هجمة الأوروبيين والقدرة على مدافعتهم من جهة أخرى. وتخفّ هذه الدعوة في الإفادة من الغرب وتعتدل عند الكواكبي إذ ترد في مؤلفاته وروداً عارضاً، ومما ورد في الأخذ من علوم الغرب للنهوض قوله: "على حين أخذت هذه العلوم تنمو في الغرب، وعلى كثر القرون، ترقّت، وظهرت لها ثمرات عظيمة في كافة الشؤون الماديّة والأدبية، حتى صارت كالشمس، لا حياة لذي حياة إلا بنورها، فأصبح المسلمون مع شاسع بعدهم عنها محتاجين إليها لمجارات حيرتهم، احتياجاً يعمّ الجزئيات والكليات".¹³¹

لقد أدرك أعلام مشروع التحرر حجم تخلفهم ومدى حاجتهم للإفادة من تجربة الغرب وتقدمه المتحقق بعامل الحرية وإن تفاوتوا في طريقة الأخذ، التي تراعي مبدأ التأصيل وتستهدف تحقق الوحدة.

ثالثاً: مقولات المشروع التحرري في المنهج:

إن المتأمل في منهجية المشروع التحرري يتبيّن فيها من الطرق والوسائل خطوطاً رئيسية لعل أهمها:

¹²⁷ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص121.

¹²⁸ المصدر نفسه، ص122.

¹²⁹ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص142.

¹³⁰ التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في أحوال الممالك، مرجع سابق، ص6.

¹³¹ الكواكبي، عبد الرحمن. أم القرى، مرجع سابق، ص53.

1- منهج التربية وتلازمة التحضر والتحرر:

يتجلى منهج التربية في مشروع التحرر بوضوح، ويقصد النجار بالتربية في هذا السياق معناها العام الذي يشمل: "تربية الناشئة بالتعليم المنظم في المؤسسات التربوية القارّة، كما يشمل التوعية العامّة التي تعالج بها الأمة لإقناعها بمفهوم معين، أو توجيهها إلى مسلك معين، فذلك أيضاً ضرب من التربية وإن لم يكن على غير نمط قارّ ومنتظم، وفي غير مؤسسات خاصة دائمة." ¹³² فالمبادئ الأساسية التي تشكّل مضمون هذا المشروع لا يتيسر إنفاذها إلا بالتربية، ولذلك فإن جهود المصلحين التحرريين تكثفت على نحو واسع على التربية في مختلف مستوياتها. وتبرز فيما يلي:

1-أ - أسلوب التربية التعليمية:

اهتم أعلام مشروع التحرر بالتربية التعليمية، وأكثرهم قد كانت له مساهمة فعلية في إنجاز تلك التربية إنجازاً فعلياً، فالطهطاوي على سبيل المثال كان شديد الحماس للمسلك التربوي في إحداث الترقّي، ولذلك فهو يقول في التنظير لذلك: "وإن الأمة التي تتقدّم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها، يتقدّم فيها، أيضاً، التقدّم والتمدّن، على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخّر بقدر تأخّر تربيتها، فالتربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن." ¹³³ فهناك علاقة تلازم طردية بين تفعيل التربية وحصول التمدن، أما على المستوى العملي فقد كان له جهد في التعليم، وفي إنشاء مدرسة للترجمة تطوّرت فيما بعد إلى ما يشبه الجامعة، كان ينفذ فيها مشروعه في نقل العلوم والمعارف من ثقافة الغرب، وهو العنصر الأساسي في مضمونه الإصلاحية. ¹³⁴

أما السيد أحمد خان فقد اهتمّ بالتربية من خلال: "دراسة نظام التربية في المدارس الشعبية والجامعات الانجليزية، وكان مما قاله: أن الطفل في مدارس إنجلترا يتربى ويتثقف، وأما في مدارس الهند فيتعلم، وشتان بين التربية والتعليم، وإن الشباب في الجامعات الهندية يفقد أخلاقه بسكنائه في أوساط المدن مع المغريات المتعددة، كما أن ليس في هذه الجامعات عناية بالأخلاق والآداب والدين، وأساتذتها ومدرسوها يعتقدون أن واجباتهم تنتهي بانتهاء دروسهم، وآمال الشباب ومطامحهم محصورة في وظائف حكومية، من غير تفكير في واجب." ¹³⁵ لذلك عندما عاد إلى الهند حرص على إنشاء كلية يكون فيها جيلاً يحمل فكرته في الإصلاح، ويثته هو بدوره في عامّة المسلمين، وكانت تلك الكلية هي 'كلية عليكرة' التي

¹³² النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 131.

¹³³ عمارة، محمد. رفاة الطهطاوي راند التنوير في العصر الحديث، مصر: دار الشروق، ط3، 2007م، ص 367.

¹³⁴ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 132.

¹³⁵ أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 129.

قامت بدور كبير في هذا الخصوص. وقد قامت نظريته في التربية على الاعتناء بتثقيف العقل وتهذيب الأخلاق وتعليم الثقافة الغربية، والابتعاد بالطلاب عن شؤون السياسة وأحداثها.¹³⁶

كذلك اهتم خير الدين التونسي بالتربية فقد وقّف على النظام التربوي الفرنسي وأعجب به، ولما عاد إلى تونس كان له دور في إدخال إصلاحات مهمّة على النظام الزيتوني بها، كما كان له دور في إنشاء مدرسة الصادقية على نمط غربي يُربّي الناشئة على علوم الدّين والعلوم الحديثة معاً. وقد غلب عليه المنهج السياسي شأنه في ذلك شأن الكواكي،¹³⁷ مع ذلك كان للكواكي اهتمام بالتربية بوصفها منهجاً للإصلاح، في كتابه أم القرى، وقد أورد فيه برنامج تربوي فيه اقتراحات بتنظيم التعليم في مراحل ورُتبته وبرامجه يحمل قدراً كبيراً من الجِدّة والطرافة، شخص الدواء قائلاً: "الدواء هو أولاً تنوير الأفكار بالتعليم، ثانياً إيجاد شوق للترقي في رؤوس الناشئة".¹³⁸

كما يقوم في بنيته العامّة على: "إصلاح أصول تعليم اللغة العربية والعلوم الدينية وتسهيل تحصيلها، بحيث يبقى في عمر الطالب بقية يصرفها في تحصيل الفنون النافعة".¹³⁹ هذا ما دفع بالكواكي إلى سن قاعدة مفادها أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم بالحكمة والتدرج موضحاً: "ان الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقّي الأمة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس. ثم ان اقتناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه، لا يتأتى إلا في زمن طويل".¹⁴⁰

أما بالنسبة للأفغاني فقد كان همّه السياسي أكبر من همّه التربوي، وما كان له من همّ تربوي كان يصرفه في غالبه إلى التربية بمعنى التوعية العامّة، ولذلك فإنه لم تكن له مشاركة ذات بال في التربية التعليمية الخاصة لا من حيث التنظير ولا من حيث التطبيق، على خلاف تلميذه محمد عبده الذي كان ميالاً للتربية التعليمية، وحينما افترق عن أستاذه واستقر بمصر أصبحت وجهته المنهجية تكاد تكون ممحّضة لهذه التربية، صارفاً نفسه عن المنهج السياسي، يائساً منه. هذا النفس التربوي التعليمي الشديد القوّة عند محمد عبده كان له أثر بالغ فيمن جاء بعده في نطاق مشروع التحرر، وهو ما يبدو في تأثر محمد رشيد رضا به في المسلك التربوي في تأسيسه مدرسة للمصلحين بإنشاء مدرسة الدعوة والإرشاد بمصر. وكذلك لمحمد الطاهر بن عاشور بتونس الذي اتجه إلى إصلاح التعليم بتونس.¹⁴¹

كانت التربية التعليمية هدفاً أساسياً في برنامج ابن باديس الإصلاحية، فقد لخص الهدف من خطته في: "إعداد جيل من الرجال يواجهون محاولة السحق القومي في الجزائر، ويعيدون الجزائر إلى العروبة

¹³⁶ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 132.

¹³⁷ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 133.

¹³⁸ الكواكي، عبد الرحمن. أم القرى، مرجع سابق، ص 192.

¹³⁹ المرجع نفسه، ص 204.

¹⁴⁰ الكواكي: عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، مرجع سابق، ص 181.

¹⁴¹ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 133-135.

والإسلام والقومية.. رجالٌ يملكون وضوحاً في الهدف وفكرةً صحيحةً توصل إليه حتى وإن كانوا ذوي علم قليل، ويعرفون حدود غايتهم التي تنتهي عند تسلم الأمانة لجيلٍ ثانٍ يُعلن الثورة ويستخلص الاستقلال من المستعمرين".¹⁴²

فقد كان ابن باديس يهدف إلى تكوين الرجال الذين يقودون الثورة ويجرزون الحرية، لكن هذا لا يعني أنه يهمل التأليف وإنما المسألة ظرفية. وهو ما نوّه إليه ابن باديس في رده على أحد تلاميذه بقوله: إن الشعب يا بني ليس اليوم في حاجة إلى تأليف الكتب بقدر ما هو في حاجة إلى تأليف الرجال، هب أي انصرفت إلى التأليف وانقطعت عما أنا اليوم بصدده من نشر العلم وإعداد نشء الأمة من أمثالكم لمواصلة عملي فمن يقرأ كُتبي وتألفني ما دام الشعب يتخبط في ظلمات الجهل والأمية، إن إعداد مُعلم واحد كُفء يتصدى لمحاربة الجهل الفاشي لخير لمجتمعنا من ألف كتابٍ قد يستحوذ عليها أحد المحتكرين فيغلق عليها خزائنه، وأن مرحلة التأليف لآتية لا ريب فيها لأن نهضتنا لا تكتمل ولا تأخذ طريقها إلى الازدهار إلا إذا شددنا أزرها بكتبٍ علمية تحمل روح العصر من غير أن تقطع الصلة بالماضي، إننا مازلنا في مرحلة التعليم والتكوين فلنتعلم ولنعلم.¹⁴³

1-ب- أسلوب التربية الدعوية:

يقصد النجار بالتربية الدعوية تلك التربية التي تنحو منحى التوجيه والتوعية لعموم الأمة الإسلامية، أو لبعض الفئات منها من غير نسق تعليمي منضبط، بل في نسقٍ حرٍّ مفتوح، وذلك سواء عن طريق الدعوة المباشرة أو دروس الإرشاد العام، أو التوجيه الصحافي. وهذا النوع من التربية مهمته التنبيه وبت الوعي العام في الناس، ولذلك فمهمته هي الإثارة والتهيئة للشعور الجماعي، والتقوية للإرادة الجماعية أكثر من أن تكون التعليم العلمي المعمق.

وقد كان للتربية الدعوية موقع في خطة التحرر عند كثير من أعلامها على نسب متفاوتة، وبطرق مختلفة، فقد اتخذت التربية الدعوية عند الطهطاوي مظهر التثقيف العام، إذ عمد إلى تبسيط العلوم المختلفة والفنون المتنوعة، ما كان مترجماً وما لم يكن، ونشرها نشرًا واسعاً بين الناس بحيث يمكن فهمها واستيعابها عامة الناس بيسر، فينشأ وعي شعبي عام بقيمة العلوم الحديثة وأهميتها، وذلك ضرب من تنبيه الأمة وتوجيهها إلى الترقى.¹⁴⁴

بينما اتخذت هذه التربية شكلاً آخر عند الأفغاني شاركه فيها تلميذه محمد عبده بنسبة كبيرة، فقد سلك الأفغاني مسلك الإثارة والتنبيه والاستنهاض والتحريض للأمة، كي تفيق من غفلتها، وتعي واقعها

¹⁴² عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط2، 1997م، ص295.

¹⁴³ بن عمر، با عزيز، من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي، الجزائر: منشورات الخير، ط2، 2007م، صص35-36.

¹⁴⁴ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص136.

وما هو مقبل عليها من عظيم الأخطار. جاء في العروة الوثقى: "ولكني أقول- وحق ما أقول- إن هذه الملة لن تموت ما دامت هذه العقائد آخذة مأخذها من قلوبهم ورسومها تلوح في أذهانهم وحقائقها متداولة بين العلماء الراسخين منهم وكل ما عرض عليهم من الأمراض النفسية والاعتلال العقلي فلا بد أن تدفعه قوة العقائد الحقّة ويعود الأمر كما بدأ وينشطوا من عقلمهم ويذهبون مذاهب الحكمة والتبصر في إنقاذ بلادهم وإرهاب الأمم الطامعة فيهم وإيقافهم عند حدّها وما ذلك ببعيد".¹⁴⁵ وأحياناً أخرى يُصعد الخطاب الدعوي قائلاً: "هذا آن الاتفاق، هذا آن الاتفاق، ألا إن الزمان يواسيكم بالفرص وهي غنائم لكم غنائم فلا تفرطوا، إن البكاء لا يحيي الميت، إن الأسف لا يردّ الفائت، إن الحزن لا يدفع المصيبة، إن العمل مفتاح النجاح، إن الصدق والإخلاص سلّم الفلاح، إن الوجل يقرب الأجل، إن اليأس وضعف الهمة من أسباب الختف".¹⁴⁶

كما سلك الكواكبي منهجاً مشابهاً للمنهج التحريضي، إذ عمد إلى مخاطبة جماهير الأمة خطاباً استنهاضياً يثير فيهم الوعي ليتحركوا في إزالة نير الاستبداد الذي يكبلهم، قائلاً: "يا قوم، هداكم الله، إلى متى هذا الشقاء المديد والناس في نعيم مقيم، وعز كريم، أفلا تنظرون؟ وما هذا التأخر وقد سبقتم الأقوام ألوف مراحل حتى صار ما بعد وراءكم وراء! أفلا تتبعون؟ وما هذا الانخفاض والناس في أوج الرفعة، أفلا تغارون؟ أناشدكم الله، هل طابت لكم غيبة الصواب عنكم؟ أم أنتم كأهل الكهف ناموا ألف عام ثم قاموا، وإذا بالدنيا غير الدنيا والناس غير الناس فأخذتهم الدهشة والتزموا السكون؟".¹⁴⁷

تتخذ هذه التربية الدعوية شكلاً آخر عند محمد رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس، إذ تتجه عندهما وجهة الدعوة بأسلوب علمي يتركز أساساً على تفسير القرآن الكريم، فيُتخذ من هذا التفسير منبراً عاماً للتثقيف العقلي، والاستنفار الإرادي معاً بما يتجه إلى القدر الأكبر من الناس مناسباً لمستوياتهم المختلفة دون اعتماد الشرح الأكاديمي الضيق الذي لا يفهمه إلا الخاصة.¹⁴⁸ اعتمد أعلام التحرر منهج التربية بأساليب متفاوتة، لتبليغ رؤيتهم إلى المسلمين كافة، العامة منهم والخاصة، ليتسنى لهم المضي في التحرر من مختلف العوائق لتحقيق النهضة.

2- منهج السياسة:

يقصد النجار بالسياسة بوصفها الأداة المنهجية لتنفيذ الإصلاح، أن يتخذ الحكم طريقاً لذلك التنفيذ، بأن تتولّى السلطة السياسية الحاكمة إجراء الإصلاح ورعايته والإشراف عليه، حتى يؤتي ثمرته في إحداث النهضة، فتكون هذه النهضة إذن ثمرة لتنفيذ سياسي عن طريق سلطان الحكم.

¹⁴⁵ الأفغاني، جمال الدين. وعبد، محمد. العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 97.

¹⁴⁶ المرجع السابق، ص 112-113.

¹⁴⁷ الكواكبي: عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مرجع سابق، ص 140.

¹⁴⁸ النجار، عبد المجيد. مشاريع فوضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 138.

ويبدو أن الحركات حينما تجعل من السياسة منهجاً لها فإنها تسعى لامتلاك السلطة السياسية لتنفيذ إصلاحها من خلاله مباشرة، أو السعي إلى تنفيذه من خلال سلطة لا تمتلكها هي ولكن تؤثر فيها لتنجز ذلك التنفيذ، إما تأثيراً بالإقناع لتبني رؤيتها في الإصلاح، أو بالسعي في إصلاحها بضوابط ونظم تلزمها بمراعاة تلك الرؤية في نطاق سياسة الحكم، فيكون إذا المنهج السياسي مشتملاً على هذه العناصر كلها سواء أكان ذلك نظرياً أم ممارسة عملية.¹⁴⁹

هذا المنهج السياسي بعناصره المختلفة حاضرٌ بقوة في مشروع التحرر، من خلال أقوال وآراء أعلام الإصلاح في هذا المشروع، ومن خلال المسلك العملي للكثير منهم، وتتجلى الخطوط العامة لهذا المنهج في:

2-أ- امتلاك السلطة السياسية:

تشكّل اقتناع عام بأهمية السلطة السياسية في الإصلاح لدى كل من ينتمي إلى مشروع التحرر، إلا أنهم يتفاوتون في تقديرهم لأهمية المنهج السياسي عموماً، وأهمية امتلاك السلطة السياسية خصوصاً، وذلك سواء بوصفها مبدأ عاماً، أو بالنسبة للظروف التي كانوا يعيشون فيها، فها هو محمد عبده يُعرب عن رفضه للوضع السياسي تدمراً من الظرف القائم في عبارته المشهورة: "فإن شئت أن تقول: إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة".¹⁵⁰

ولعلّ الوضع السياسي العام في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، هو الذي جعل خطّ السعي لامتلاك السلطة السياسية لإنفاذ الإصلاح خطّاً محرّجاً بل ممتنعاً، فزحف الاستعمار الغربي حال دون تحقيق هذا المطلب، فكان التوجه العام يميل إلى التسليم بالسلطة السياسية العثمانية بوصفها الرمز الذي إن كان من أمل في مدافعة العدو الخارجي سيكون معقوداً به، بالرغم من المآخذ والطعون الشديدة التي كانت توجه إليه. وربما لهذا السبب لا نجد في مشروع التحرر خطاً يبيّن سعيّاً أو دعوة إلى السعي لامتلاك السلطة السياسية بصفة مباشرة لإنفاذ الإصلاح من خلالها.¹⁵¹

لكن لَمَّا تكون الفرصة مواتية، فإن امتلاك السلطة السياسية لإجراء الإصلاح من خلالها يكون أمراً مرغوباً، وذلك ما حصل لخير الدين التونسي الذي تقلّد وزارة الحربية، ثم رئاسة الوزراء بتونس، ثم رئاسة الوزراء بالدولة العثمانية في أواخر حياته، أما جمال الدين الأفغاني فقد تقلّد رئاسة الوزراء بأفغانستان في أوائل حياته. فإن هذا التصرف يدلّ على أن امتلاك السلطة السياسية أمرٌ واردٌ في عقلية المشروع

¹⁴⁹ المصدر السابق، ص 139.

¹⁵⁰ عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 96.

¹⁵¹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 140.

التحرري، وإن كانت الظروف التي كانت قائمة آلت به إلى شيء من الخفوت.¹⁵² على الرغم من إدراك أعلام مشروع التحرر لأهمية امتلاك السلطة السياسية ودورها في تنفيذ الإصلاح إلا أن حظهم منها قد كان مرتفعاً بمدى توفر الظروف المواتية.

2-ب- الاستنصار بالسلطة السياسية:

يمثل الاستنصار بالسلطة السياسية خطأً بارزاً في خطة التحرر، إذ أن تصرف الأغلب من زعماء الإصلاح فيه يقوم على الاقتراب من أهل الحكم وعقد الصلة بهم من أجل استثمار سلطتهم السياسية في تنفيذ الرؤى الإصلاحية التي يحملونها. وقد اتخذ هذا الاستنصار مظهرين بارزين:

المظهر الأول تمثل في الاستنصار بتبليغ الرؤية الإصلاحية كمشروع متكامل أو كعناصر متفرقة إلى أن يمتلك السلطة السياسية من أجل الإقناع بها، فيقع تبنّيها والعمل على تنفيذها، فالطهطاوي مثلاً أنجز الكثير من أعماله في تأسيس المدارس والجرائد، وفي طباعة الكتب مستنصراً بالحكام في مصر والأفغان. كان يطوف العالم الإسلامي عارضاً خطته الإصلاحية على ذوي الشأن من أهل الحكم، وهو ما كان من أمر علاقته بشاه إيران ناصر الدين، ثم علاقته بالسلطان عبد الحميد الذي بايعه بالخلافة في نطاق هذا المنهج.¹⁵³

أما المظهر الثاني فهو ضرب من الاستنصار السلبي، يتمثل في تحسين العلاقة مع أهل السلطان السياسي وتحاشي المصادمة معهم وتوتير العلاقة بهم، حتى يقع التمكن من إجراء بعض الإصلاح في ظل تلك العلاقة ضمناً لِعَضِّ الطرف عنه وعدم معارضته، بديلاً عن تبنّيه والعمل على تنفيذه. ولعلّ أبرز من سلك هذا المسلك السيد أحمد خان فقد كان يمالئ السلطة الإنجليزية في الهند في سبيل أن تسمح له بتنفيذ مشروعه التربوي بتأسيس المدارس، وإنشاء الجرائد، للتمكن من تربية الشعب تربية ترقّيه في شتى الميادين، وحينئذ فإن مقاومة الاحتلال سيكون أمراً ميسوراً.¹⁵⁴ بسبب الوضع القائم في العالم الإسلامي، سلك بعض أعلام مشروع التحرر نهج الاستنصار بالسلطة السياسية بديلاً عن امتلاكها، كغطاء لتمرير رؤاهم الإصلاحية، ترويضاً للظروف بدل عنادها.

2-ج- الإصلاح السياسي بوصفه غاية ووسيلة:

أولى مشروع التحرر عناية كبيرة لإصلاح النظام السياسي القائم في الأمة الإسلامية حتى يصبح ذلك النظام قادراً على العمل على إهماض الأمة ودفعها إلى طريق التحضّر في مختلف المجالات، فكان هذا المسعى الإصلاحي هادفاً إلى توفير طريق مهم، منه يكون إصلاح الحياة عامّة بحسب ما جاء في الخطة من مضمون. تُمثّل الحرية في أبعادها المتعددة المحور الأساسي الذي دارّ حوله الإصلاح، نتيجة الانحراف

¹⁵² المصدر السابق، ص 141.

¹⁵³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

¹⁵⁴ النجار، عبد الحميد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 142.

الكبير الذي آل إليه أمر السياسة داخل البلاد الإسلامية بسبب الاستبداد، وخارجياً بسبب ترُّبص قوى الاستعمار، فهذا الواقع كان له دور كبير في تحديد الرؤية الإصلاحية السياسية لأعلام التحرر، بل في تغييرها بين الحين والآخر.

هؤلاء الأعلام على اختلافهم لم تُرد على أذهانهم فكرة الجمهورية التي يُختار فيه رئيس الدولة من الأمة دون أن يكون الأمر وراثه كما كان الأمر قائماً، وعليه كان اختيار الملكية الوراثية هو الاختيار السائد في مشروع التحرر لا يخالفه واحد من أعلامه، وكان الخطّ السائد أيضاً أن تكون هذه الملكية الوراثية مقيدة بضوابط تضمن عدم سقوطها في الحكم الفردي، وتمثّل هذه الضوابط في لوائح ودستور ومجلس شورى، تمارس من خلالها الحرية في القرارات العامّة التي توجّه سياسة الدولة.¹⁵⁵ وعليه فالإصلاح السياسي يمثّل في الوقت ذاته غاية بوصفه مضمونا للمشروع التحرري، ووسيلة بوصفه غاية يتمّ من خلالها الإصلاح الشامل وهذا ما يعزز دوره المنهجي في المشروع.

3- فُج التنظيم والحركة:

سعى أصحاب مشروع التحرر للاستعانة بتأسيس تنظيمات مختلفة، أو الاستعانة بتنظيمات قائمة في سبيل أن تتحرك هذه التنظيمات في التبشير بالإصلاح وبثّ الوعي به بين الناس، وبتنزيل ما أمكن تنزيله منه على الواقع، لأن الأفراد لا يستطيعون الوفاء بما يتطلبه المشروع الإصلاحي من مقتضيات التنزيل على الواقع، وقد تمثّلت هذه التنظيمات في عدة أساليب منها:

3-أ- أسلوب الجمعيات:

مثّلت الجمعيات الأسلوب التنظيمي السائد في القرن الثامن عشر وأوائل العشرين، إذ لم تكن الأحزاب ولا النقابات قد عرفت بالعالم الإسلامي إلا قليلاً، فكانت بذلك الأسلوب الأمثل الذي اعتمد عليه أعلام التحرر في ترويج مشروعهم النهضوي، فقد أسّس السيد أحمد خان جمعية أدبية علمية في عليكرة ينشر من خلالها الآراء الحديثة التي كان يدعو إليها، وجمال الدين الأفغاني أسّس مع جمع من أتباعه وعلى رأسهم محمد عبده جمعية سرية تعبّر عنها العروة الوثقى ويبدو أنّها كانت تبشّر بفكرة الجامعة الإسلامية، وأسّس الكواكبي جمعية تعليم الموحدين التي خصص لها كتابه أم القرى، أما خير الدين التونسي فقد أسّس الجمعية الخلدونية، على أن أكبر الجمعيات أثراً في خطّة التحرر هي جمعية العلماء المسلمين التي أسّسها ابن باديس، وقد كانت حركة تجمع بين البعد النخبوي من العلماء والمرشدين والبعد الشعبي من عامة الناس، وقامت بدور جليل في بثّ الوعي الإسلامي الصحيح، وفي التهيئة الجهادية التي أفضت إلى تحرير الجزائر.¹⁵⁶ غلب أسلوب الجمعيات على منهج المشروع التحرري كونه الشكل المتعارف آنذاك.

¹⁵⁵ المصدر السابق، ص 144-145.

¹⁵⁶ المصدر نفسه، ص 148-149.

3-ب- أسلوب المؤسسات العلمية:

سلكَ أعلام التحرر مسلك التأسيس للمعاهد والكليات التعليمية، وإذا كانت هذه المعاهد لا تُعدُّ تنظيمات بالمعنى الاصطلاحي، فإنها تُعدُّ مؤسسات تنشأ لغرضٍ خاصٍّ هو تحقيق الفكرة الإصلاحية من خلال التربية والتعليم، ولذلك فهي تندرج ضمن منهجية الإصلاح. إذ أن هذه المؤسسات هي التي تُعمِّق الفكرة الإصلاحية وتبثها في المجتمع على نحوٍ فاعلٍ، كونها تفعل ذلك من خلال التعليم المنتظم البعيد الأثر.¹⁵⁷

وقد أعتدت المؤسسة العلمية التربوية في مسالك الإصلاح عند التحررين إدراكاً منهم لأهميتها وفعاليتها، فالطهطاوي أسس كلية الترجمة التي توسّعت حتى أصبحت تشبه جامعة ذات اختصاصات، ومحمد عبده حاول أن يطوِّع الأزهر للإصلاح ليصبح بعدما ينصلح في ذاته مؤدياً لدور الإصلاح في غيره، والسيد أحمد خان أسس كلية عليكرة فكان لها أثر كبير في الهند، وخير الدين التونسي أسس المدرسة الصادقية التي تعلّم العلوم الحديثة، واللغات إلى جانب العلوم الشرعية، ومحمد رشيد رضا أسس معهد الدعوة والإرشاد ليكون مصنعاً لتخريج المصلحين.

بالإضافة إلى المعاهد والمؤسسات ذات الطابع التعليمي فقد أولى أعلام التحرر اهتمامهم بالمكتبات ودور الطباعة من حيث ما تؤديه من دورٍ في ترقية الوعي في الأمة. كما اهتموا بالمؤسسات والتنظيمات ذات الطابع الاجتماعي مثل الأوقاف والقضاء. فكان لمحمد عبده جهد كبير في إصلاح القضاء، ووضع برنامجاً متكاملًا لتكون مؤسسات القضاء أقرب إلى تحقيق العدل بين الناس، كما كان له جهد في إصلاح الأوقاف. كما كان أيضاً لخير الدين التونسي جهداً كبيراً في إصلاح القضاء والأوقاف في اتجاه تحقيق أفكاره الإصلاحية في العدل والحرية.¹⁵⁸ فالمؤسسة العلمية تساهم بدور فاعل وقيّم في إحداث الإصلاح.

4- منهج الصحافة والإعلام:

برزت ظاهرة الصحافة في البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، إذ كانت آنذاك الوسيلة الوحيدة للاتصال الإعلامي، وقد توجه اهتمام أعلام التحرر إليها بعدما أدركوا ما يمكن أن تقوم به الصحافة من دور كبير في تبليغ آرائهم الإصلاحية للقطاع العريض من الناس، فتأسست في كثير من البلاد الإسلامية صحف ومجلات تقوم بدور التوعية وبث الإصلاح على نطاق واسع.

ولعلّ من أولى بوادر ذلك تأسيس الطهطاوي لجريدة الوقائع المصرية باللغة العربية، كما أنشأ السيد أحمد خان في الهند دورية سماها تهذيب الأخلاق، وطوّر خير الدين جريدة الرائد الرسمي لتصبح جريدة يكتب فيها مقالاته السياسية والاجتماعية التي تدعو للنهضة ضمنها كتابه أقوم المسالك، كما كانت مجلة العروة الوثقى التي أسسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في باريس مثلاً بارزاً لما كانت تقوم به

¹⁵⁷ المصدر السابق، ص 149.

¹⁵⁸ المصدر نفسه، ص 150.

الصحافة في مشروع التحرر من دور في تبليغ الإصلاح وتعميقه. وفي مصر أسس محمد رشيد رضا مجلة المنار وكانت تقوم بدور كبير في التبشير بالإصلاح الديني والاجتماعي، وفي الجزائر أسس ابن باديس جرائد ومجلات عدّة مثل: المنتقد، والشهاب، والشريعة، والسنة المحمدية، وكان كلّما صادر الاستعمار واحدة باذر هو لإصدار أخرى.¹⁵⁹ اعتمد أعلام التحرر على مناهج عدة لتنزيل مضمونها الإصلاحية، باعتماد التربية، وانتهاج السبل السياسية، والتنظيمات الجمعوية والمؤسّساتية، كما عمدت إلى الصحف المجلات بوصفها حلقة وصل مع الجماهير كافة لرفع مستوى وعيهم من جهة ولتحظى بالقبول من جهة أخرى على نطاق واسع.

رابعاً: تعقيب النجار على مقولات المشروع التحرري:

نبّه النجار إلى أن مشروع التحرر لا يُمثّل وحدة متكاملة تصدر عن جهة موحدة من شخص أو من حركة، بل هو أقرب إلى أن يكون تياراً عاماً تلتقي فيه مجموعة من الرؤى لتكوّن نهراً عريضاً موحداً في مجراه العام، ولكنه لا يعدم سواقي تفيض على جوانبه من هنا وهناك لتخرج عن ذلك المجرى العام، وتتخذ لها مسالك خاصة، قد تضعف من التيار المشترك أو تشوش على النسق الجملي، وهذا من شأنه أن يُعقد التعقيب النقدي على هذا المشروع، لهذا السبب فإنه من الأجدر أن يتّجه التعليق على مشروع التحرر إلى اعتبار القدر المشترك العام فيه، ليكون الحكم مُساوياً للمحكوم عليه، ثم ما هو خاص متفرع عن العام فيؤخذ بتعقيب خاص لا يتحمّله العام فيكون محموداً به أو مأخوذاً بغير حق.¹⁶⁰

1- تقدير النجار لقراءة الواقع في المشروع التحرري:

أولى مشروع التحرر عنايته بتشخيص الواقع الإسلامي هادفاً لإلغائه، فقد كان التّظر في هذا الواقع ووصف مظاهره وأسبابه عنصراً أساسياً من عناصره ولم يكن أمراً عارضاً مثلما كان الأمر في المشروع السلفي، وقد كان تشخيص الواقع مخصصاً بصفة أساسية لظاهرة التخلّف التي عليها المسلمون في مجالات الحياة المختلفة، بالبحث في الأسباب والعلل التي أدّت إليه والتي تحكّم استمراريته، واستفحاله. لكن النجار لاحظ أن البحث في أسباب التخلّف في الواقع الإسلامي كان بحثاً يفتقر إلى الشمولية والعمق بالرغم مما حظّي به من عناية، وما بُذل فيه من جهد، ومن ذلك أن الأسباب التي وقع التوصل إليها وعلى رأسها الانحراف عن الدين والاستبداد والتشّتت، هي في ظاهرها أسباب للتخلّف، ولكن بالتأمل فيها يتبيّن أنها تشبه أن تكون مظهر من مظاهره وليست أسباباً له.¹⁶¹

وقد كان هذا المعنى ملحظاً دقيقاً لحمد الفاضل بن عاشور حينما نظر في الأسباب التي عدّها محمد عبده في 'رسالة التوحيد' وأمثاله أسباباً للتخلّف فرأى أنها ليست إلا أعراضاً لا أسباباً، بقوله: "ولكننا

¹⁵⁹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 151-152.

¹⁶⁰ المصدر نفسه، ص 153.

¹⁶¹ النجار، عبد المجيد. مشاريع فضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 154-155.

إذا تذكرنا ما كنا لاحظناه من أن النتيجة في موضوع سبب تأخر المسلمين، كانت سلباً، لأنه تناول عرضاً من أعراضه، ومظهراً من مظاهره، وهو الجمود، ولم يتوصّل إلى العوامل التي فتحت للجمود مداخل إلى النفوس، وهياتها للانطباع به، حتى راجت دعوات ما كانت لتروج، وحُرقت عقائد وشرائع ما كانت لتحرّف¹⁶².

لعلّ من نقاط الضعف في تحديد أسباب التخلف هو الانصراف إلى البحث عنها في البعد الاجتماعي ممثلاً في البعد عن الدين والاستبداد والتشتت، دون التوجّه إلى البحث عنها في ذات الفرد التي ليس البعد الاجتماعي إلا مظهراً لها، إذ لا نظفر في تشخيص أعلام التحرر لأسباب التخلف على تحليل لموقع العقيدة في نفس المسلم وتأثير ذلك في إرادته الدافعة إلى العمل الإنجازي، وعلى تحليل منهجية المسلم في التفكير حينما يباشر البحث عن الحقيقة، فغاب عنهم إذن البعد النفسي الإرادي والبعد الفكري المنهجي في شرح أسباب التخلف.¹⁶³

إلى جانب قراءة الواقع الإسلامي، اهتمّ أعلام التحرر بتقدير الواقع العالمي من حيث ما له علاقة بالعالم الإسلامي في أسباب ضعفه أو في عوامل نهضته، وهي تعدّ خطوة إيجابية متقدمة بالنسبة للمشروع السلفي، لكن طريقة النظر كانت تنحو المنحى الظاهري ولا تتعمّق في الأسباب والبواطن، وقد تركزت من جهتين أساسيتين:

الجهة الأولى: هي ما يمثله الغرب من خطر على العالم الإسلامي، لكن هذا النّظر يكاد يكون مقتصرًا على وصف الخطر الاستعماري، وأما ما وراء هذا الخطر من أسباب توجّهه وتحكم سيره فيكاد البحث لم يتطرق إليه. وربما لو توفّق أعلام التحرر في تقدير العامل الفلسفي في تركيب حقيقة الغرب وعلى رأسها المنزع المادي الذي استفحل في الغربيين وأضحى هذا العامل منذ بعض الزمن عاملاً أساسياً في تعبئة أهل الغرب تعبئة شراهة غير محدودة للاستهلاك والرفاه، وتعبئة أخرى عدوانية عنيفة تجعلهم يمارسون التعدي بالقوة الهمجية على كل الأرض، بالإضافة إلى العامل الصليبي لكان موقف المسلمين من الغرب على نحو غير ذلك الذي كان عليه، إذ يكون تقدير الخطر في حقيقته وأبعاده أقرب إلى واقعه، فيكون التحوُّط منه على قدر ذلك.¹⁶⁴

أما الجهة الثانية: فتتمثل في ما يتوفّر عليه الغرب من علوم وصناعات، وتراتب سياسية واقتصادية، وأن هذه المكتسبات هي التي رقت العالم الغربي، وهي كفيلة أيضاً بأن ترقّي العالم الإسلامي، لكن النّظر في مظاهر التقدّم كان نظراً ظاهرياً اقتصر على وصف تلك المظاهر من خارجها دون غوص في المنابت الثقافية

¹⁶² بن عاشور، محمد الفاضل. روح الحضارة الإسلامية، تقديم: عمر عبّيد حسنه، ط2، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، 1992، مرجع سابق، ص53.

¹⁶³ النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص157.

¹⁶⁴ المصدر نفسه، ص158.

والأيديولوجية التي نبتت فيها وما تحملها في ذاتها من آثار سلبية، كما كان ذلك الوصف في الغالب ناشئاً عن انفعال انبهاري بتلك المظاهر نتيجة الفرق الشاسع بين ما عليه الأمة الإسلامية من التخلف وما وصلت إليه أوروبا من التقدم، وذلك ما أدى إلى الغفلة عن مشاهدة الوجه الآخر المظلم في واقع الغرب متمثلاً في الانحلال الخلقي والاجتماعي والفساد الفكري والعقدي، فهذا الوجه لم يكن له حضور في تقدير الواقع الغربي كما جاء في مشروع التحرر.¹⁶⁵

إجمالاً يمكن القول أن قراءة الواقع في مشروع التحرر قد تميّزت بالسطحية والعمومية، فهي لم تتجاوز المظاهر إلى الأسباب الحقيقية، سواء ما تعلّق بالواقع الخاص بالأمة الإسلامية، أو بالواقع الخارجي الذي له علاقة بها.

2- تقويم المضمون في المشروع التحرري:

يعتقد النجار أن العناوين العامة للمضمون الذي اشتمل عليه مشروع التحرر يتّصف بالتكامل والشمول في تلبية ما تستدعيه النهضة من العناصر، فالتحرير والتأصيل والوحدة والإفادة من الغرب هي المطالب الحقيقية التي يتطلبها الوضع المتخلف الذي عليه المسلمون ليتغير في اتجاه النهضة، إذ كل واحد منها يعالج داءً مُعظماً وبمجموعها يُعافى الجسم الإسلامي من أمراضه فيستأنف نشاطه.¹⁶⁶

هذا عن المضمون العام، لكن من جهة المحتوى التفصيلي للعناصر التي اشتمل عليها المشروع يتبين أنها تُعاني من قصور، ومن خلل بين، وهو ما يؤكده النجار في قوله: "لا تكاد تجد في نطاق العنوان العام محتوى مُفصلاً يعبر عنه لتشكّل منه مادة متكاملة تؤدي الغرض الذي وضع له العنوان، وإن ظفرت بشيء فإنما تظهر بملامح عامة، أو ببعض التفاصيل المتناثرة التي لا تدرج ضمن خطة متكاملة... فهذا المضمون هو أقرب لأن يكون محتوى دعويّاً غرضه الإيقاظ والتنبيه من أن يكون برنامجاً عملياً ذا محتوى تفصيلي جاهز للتطبيق".¹⁶⁷

وهنا يؤكد النجار أن الدعوة التي تضمنها مشروع التحرر لم ترافقها أو تتبعها حركة علمية واسعة ذات بعد أكاديمي أو قريب منه، يشارك فيها عدد كبير من المقتنعين بتلك الدعوة لإعداد المضمون المفصّل للمحتوى أو وضع برامج ومشاريع صالحة للتطبيق ليتحقق من خلالها الإصلاح المدعوّ إليه. وعلى سبيل المثال يذكر النجار أن: "الدعوة إلى التحرير التي تضمّنها مشروع التحرر وكانت المحور الأكبر فيه، أين هو تفصيل عناصر الحرية المدعوّ إليها بحيث تغطّي المجالات المختلفة للحياة؟ وأين هي الضوابط التي تضبط تلك العناصر؟ وأين هي المؤلفات والمقررات والترتيبات التي إذا انتشرت بين الناس أثمرت تحرراً بالفعل؟"¹⁶⁸

¹⁶⁵ المصدر السابق، ص 159.

¹⁶⁶ المصدر نفسه، ص 160.

¹⁶⁷ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 161.

¹⁶⁸ المصدر نفسه، ص 161-162.

وما قيل عن عنصر الحرية يقال على بقية العناصر المكوّنة للمضمون من مثل: المضمون التربوي، ومبدأ التأصيل، والإفادة من الغرب، فهذا المضمون لم يؤيد ببحث علمي يفصل مفردات تلك المطالب، ويُبين كقيمتها وحدودها، ويصوغ منها نماذج وبرامج عملية، بل بقيت عناصره في أغلبها في حدود المطلوبة المجرّدة إلا قليلاً، وبالتالي لم تكن لها القدرة على شقّ الواقع وإحداث تغيير فيه. بالإضافة إلى أن عناصر المضمون في المشروع التحرّري قد افتقرت إلى عنصر ذي أهمية بالغة، ولم يحظ ببيان خاص وهو الارتفاق الكوني، فمن المعلوم أن من مظاهر تخلف المسلمين انصرافهم عن مباشرة الكون بالاستثمار، فهذا الأمر لا نجد له أثراً في مشروع التحرّر، إلا أن يكون مُضمناً في عناصر ومحاور أخرى فلا ينال حقه بالبيان، وحسب النجار فإن تلك ثغرة خطيرة في مضمون خطّة التحرّر.¹⁶⁹ فالمضمون في المشروع التحرري يفترق إلى الاسترشاد بحركة علمية تصوغ له مفاصله في عناصره التجزيئية التي تنحو به من صورته المجردة إلى الواقع.

3- تقويم المنهج في المشروع التحرري:

اتّصف المنهج التحرّري بكثيرٍ من صفات القوّة والسّداد في سبيل تنفيذ مضمونه، مع ذلك تخلّته بعض مظاهر القصور التي تستحقّ التنبيه، ولعلّ أوّل ما يبرز من نقاط الضعف أنّها اتّبعَت المنهج الدّعوي السّلمي، ولم يكن فيها حضور للمنهج الثوري خلافاً للمشروع السّلفي الذي كان فيه للثورة الجهادية نصيب وفير. وإذا كان الأفغاني ومحمد عبده وأتباعهما في مصر قد انضموا إلى الثورة العراقية، وساندوها مساندة فعلية، فإن ذلك أمر عارض اقتضاه الواقع الذي جرفت فيه الثورة الشقّ الكبير من الشعب المصري. وإذا كان الكواكبي يحمل نفساً ثورياً يعبر عنه بأقواله بين الحين والآخر، فإنه يبدو أنه كان ناشئاً من رد فعل نفسي تجاه ما عاناه من معاملة سيّئة من قبل الحكام الأتراك في سوريا،¹⁷⁰ بدليل أنه يصرح في كتابه طبائع الاستبداد بمعارضة المسلك الثوري، إذ يقول: "الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف، كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً".¹⁷¹

من جه أخرى ثمّن النجار المنهج التربوي الذي غلب في مشروع التحرر، وقال فيه: "وذلك منزع بعيد النظر إذ هو يطابق حقيقة أن التغيير الجذري الدائم لا يتمّ إلا بالتربية التي تبني النفوس بناء متيناً، وأما التغيير السياسي أو الثوري فإنه إذا لم يكن قائماً على التربية أو مقروناً بها فإنه لا يلبث أن يعود الأمر فيه إلى ما كان عليه أو إلى ما هو أسوأ".¹⁷²

¹⁶⁹ المصدر السابق، ص 171-172.

¹⁷⁰ المصدر نفسه، ص 172-173.

¹⁷¹ الكواكبي: عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، مرجع سابق، ص 182.

¹⁷² النجار، عبد المجيد. مشاريع نهضوية في العصر الحديث، مصدر سابق، ص 173.

كذلك من إيجابيات مشروع التحرر أنه قد تنبّه إلى ما للصحافة من أهمية في الدعوة، وإلى دور الجمعيات والتنظيمات في ذلك، واستعملوهما كوسائل للتنفيذ. لكن لم تعتمد خطة التحرر أسلوب التعبئة الشعبية العامّة مسلكاً في التغيير، بل اتّصفت في عمومها بمنزعة نخبوي بين، فكان الخطاب الإصلاحي في مشروع التحرر لا يطال إلا الطبقة المحدودة من المتعلمين، باستثناء ابن باديس الذي نهج منهج الخطاب الشعبي العام. بالإضافة إلى ذلك فإنّ أعلام التحرر لم يتخذ وسائل التعبئة التي من شأنها أن تصل إلى الجمهور العريض من الناس، فتحدث فيهم التحشّد والتحفّز لتغيير ما بالنفس، وتقوي فيهم الإرادة لتمضي في طرق الإصلاح. فالخطاب التحرري في عمومها يخلو من المنزعة العاطفي الذي ينفذ للعامّة، ويميل إلى المنزعة العقلي الفكري الذي لا يطيقه إلا القدر المحدود من الناس. ونتيجة لغياب المسلك الجماهيري في الخطاب الدعوي لأعلام التحرر فإن مشروعهم في عامة الأمة كان تأثيراً محدوداً جداً.

من نقاط الضعف في المشروع التحرري أيضاً ضمور البعد الحركي فيه، فأغلب أعلامه كانوا يتحمّلون الإصلاح فرادى، أو ضمن علاقات فكرية عامة، لكن ليس منهم من سعى سعياً جدياً في تأسيس حركة جماعية شاملة ذات تنظيم واسع، باستثناء ابن باديس. أما فيما سلّكه من مسلك التنظيمات الاجتماعية والثقافية، فإن ذلك كان استثماراً محدوداً أيضاً.¹⁷³

وفي المحصلة لم يحقق المشروع التحرري كل أغراضه المنشودة، لكن هذا لا يعود إلى القصور الذي تخلل محتواه ومنهج تنفيذه، وإنما يرجع إلى تضافر جملة من العوامل الصعبة التي حاول مجاهاتها، فمن جهة زحف استعماري شامل على كل الصعيد، ومن جهة أخرى واقع المسلمين الشديد التعقيد، الأمر الذي استنفذ إمكانياته وربما شتت جهوده وأفشل مساعيه.

المبحث الثالث: مشروع الإحياء الإيماني الشامل عند النجار عرض ونقد:

أولاً: التعريف بمحطة مشروع الإحياء الإيماني الشامل:

يتمثّل هذا المشروع في حركتين رئيسيتين هما:

1- التعريف بحركة الإخوان المسلمين:

حركة أسّسها حسن البنا¹⁷⁴ عام 1928م، في مدينة الإسماعيلية في مصر، وتقوم إيديولوجية الحركة على ثلاث قواعد: إنّ الإسلام نظام كلي وتام، وهو يسمح بضبط مستلزمات الحياة في كل مظاهرها. وإنّ الإسلام ينحدر من ينبوعين أساسيين: القرآن وسنة النبي وهو مبني عليهما. وأخيراً إنّ الإسلام ديانة يمكن تطبيقها في كل زمان ومكان.¹⁷⁵ تميزت دعوة الإخوان المسلمين بالعودة إلى الأصالة الإسلامية، متجاوزة الخلافات الجزئية والمذهبية مع التركيز على صبّ الجهود من أجل بناء جيل مؤمن يفهم الإسلام

¹⁷³ المصدر السابق، ص 174-175.

¹⁷⁴ ينظر: جمال، البنا. رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامي، مرجع سابق، ص من 7 إلى 20.

¹⁷⁵ الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 17.

فهماً صحيحاً على أنه دين ودولة، وعبادة وجهاد، وشريعة ومحكمة، تنظم حياة الناس جميعاً في جوانبها كلها، التربوية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.¹⁷⁶

وقد ذكر البنا بوضوح عن مولد الدعوة: "اعتقد أنه ليس هناك نظم ولا تعاليم تكفل سعادة النفوس البشرية، وتهدى الناس إلى الطريق العملية الواضحة لهذه السعادة، كتعاليم الإسلام... ولهذا وقفت نفسي منذ نشأت على غاية واحدة هي إرشاد الناس إلى الإسلام حقيقة وعملاً، ولهذا كانت فكرة (الإخوان المسلمين) إسلامية بحتة في غايتها وفي وسائلها لا تتصل بغير الإسلام في شيء".¹⁷⁷

2- التعريف بحركة الجماعة الإسلامية:

تنسب إلى المنظر الإسلامي الباكستاني، أبو الأعلى المودودي (1903-1978م)، ولد في لاهور، أسس عام 1941م حزب جماعة إسلامي الباكستاني، سافر إلى مصر، حيث مكث فيها فترة من الزمن، التقى فيها سيّد قطب. وقد انتشر حزبه في شبه القارة الهندية، وأصبح من أكثر الأحزاب الإسلامية فيها، شغل قبل مماته منصب مستشار الشريعة الإسلامية للجنرال ضياء الحق في باكستان. من مؤلفاته: منهاج الانقلاب الإسلامي، معارضة الإسلام للفلسفات والأنظمة غير الإسلامية، نظرية الإسلام السياسية، وغيرها.¹⁷⁸

حدّد المودودي في مقدمة كتابه هدف الجماعة الإسلامية بأنه: "بناء مجتمع في هذه البلاد يؤمن بالمبادئ الإسلامية الأصيلة إيماناً عميقاً عن قناعة وإخلاص، ويطبّقها تطبيقاً صحيحاً في أقواله وأعماله وشؤون حياته يعطي للعالم صورة نموذجية حية للإسلام، ويعيد سيرته الأولى. فإذا قام هذا المجتمع وقوي ساعده واشتد أزره فإنه سيقوض دعائم الإلحاد والمادية التي بنيت عليها الحياة الحاضرة في شتى شعبها الخلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية باسم المدنية".¹⁷⁹

ويؤكد هذا الطرح في موضع آخر بقوله: "إننا نعتقد تمام الاعتقاد أن الحياة الإنسانية إذا أرادت لنفسها ضماناً لسلامتها من ذلك المصير، وسبيلاً لتحقيق سعادتها ورفاهيتها فإنها لن تجد سوى سبيل الإسلام، ياتباع الهدى الإلهي الذي كرم به الله الإنسانية على لسان أنبيائه ورسوله. وهذا وحده هو الصراط المستقيم الذي يخلص الحياة الحاضرة من الأنظمة البشرية التي وضعها البشر لأنفسهم لتقوم حياة جديدة على المبادئ القويمة التي شرعها الله لعباده ورضيها لهم ديناً".¹⁸⁰

¹⁷⁶ الجمال، حمد بن صادق. اتجاهات الفكر المعاصر بمصر: في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، ج1، الرياض: دار عالم الكتب

للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994م، ص473

¹⁷⁷ الجندي، أنور. حسن البنا "الداعية الإمام والمجدد الشهيد"، أعلام المسلمين 80، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م، ص38.

¹⁷⁸ الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص577-578.

¹⁷⁹ المودودي، أبو الأعلى. الإسلام والمدنية الحديثة، جدة: الدار السعودية، 1987م، ص1.

¹⁸⁰ المرجع نفسه، ص2.

فمشروعه يرمي إلى بناء مجتمع يؤمن بالإسلام نظراً وعملاً، وبذلك يتمكن من الوقوف في وجه سلبيات الحضارة السائدة، فالإسلام هو خلاص للحياة الإنسانية.

ثانياً: مقولات مشروع الإحياء الإيماني من حيث المضمون: المحتوى

يمكن القول أن هذا المشروع يحمل اسم الفكرة التي استبدت به أولاً وهي فكرة الإحياء الإيماني الشامل في النفس فكانت العنصر الأساسي فيه، فكل عنصر من العناصر التي حُدِّدت لإنهاض الأمة الإسلامية يحمل نفساً من هذه الفكرة، فكانت هي الخيط الرابط للرؤى والأفكار جميعاً. وكان فكرة المشروع - في تقدير النجار - قد تبلورت عند أعلامه نتيجة: "ما أصاب الأمة من أمراضٍ أقدعتها عن أداء مهمتها الخلافية أصبح لا يُجدي معه علاج موضعي محدود بأفكار ورؤى معينة، وإنما يستلزم أمره أن يكتسح اكتساحاً شاملاً بإحياء إيماني جديد في نفوس المسلمين يبلغ من القوة ما ينفذ به أسباب التخلف جميعاً، فيما يشبه البعث الإيماني الأوّل الذي حدث في عهد النبوة، فكان الانطلاق في سبيل التحضّر".¹⁸¹

ويتمثّل محتوى المشروع في العناصر التالية:

1- تقدير الواقع في مشروع الإحياء الإيماني الشامل:

كشفت تشخيص الواقع لدى حملة مشروع البعث، عن أن وضع الإسلام قد ازداد تعقيداً، وبخاصة لما دخله مرض جديد والمتمثّل في تغلغل القيم الغربية فيه، تلك التي فصلت فيه الدين عن الحياة الاجتماعية العامة فيما يعرف بالعلمانية، وداخلت الأخلاق والعادات والأعراف الفردية والجماعية في حياة المسلمين مداخلتة أو شكت أن تأتي على ما بقي منها موصولاً بالتعاليم الإسلامية. وبالتالي أصبح تشخيص الواقع فيه منصباً على مقياسه بالإسلام أساساً من حيث هو واقع أو شك أن يفقد الصفة الإسلامية ذاتها، أو فقدها بالفعل، وبذلك اتجه البحث: "في السبب الأصلي العام، وهو غياب الإسلام عن الحياة غياباً قريباً من الشمول انطلاقاً من مبدأ مُسَلَّم به، وهو أن الأمة الإسلامية إنما تقدمها وتخلفها محكوم بعامل الدين، فلما غاب هذا العامل غياباً متدرجاً حتى أو شك على الاكتمال، كان هذا الغياب هو السبب الأساسي الأكبر في التخلف وفي العجز عن النهوض".¹⁸²

وقد قال المودودي في وصف هذا الواقع: "إن القوانين الإسلامية مُعطّلة كلّها على وجه التقريب، ولا يزيد مقدار 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 مُسلمة بصورة كلية أو جزئية".¹⁸³

¹⁸¹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 193-194.

¹⁸² المصدر نفسه، ص 194-195.

¹⁸³ المودودي، أبو الأعلى. نحن والحضارة الغربية، جدّة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1987م، ص 332-333.

وقد شخّص المودودي السبب في ضعف المسلمين وانحذارهم في قوله: "ولكنهم لما تركوا التدبّر في القرآن وألغوا التحقيق والتّفحص في الأحاديث، وراحوا يقلّدون السّلف من المفسرين والمحدثين تقليداً أعمى، واتّخذوا اجتهاد الفقهاء والمتكلمين الماضين قانوناً أبدياً لا يغيّر أو يعدّل، وتركوا اكتساب العلم مباشرة من القرآن والسنة وجعلوا الفروع التي استنبطها السّلف هي الأصل مكان أصول الكتاب والسنة لمّا حدث هذا كلّهُ، وقف سير الإسلام بغتة، وجعلت قدمه تتراجع إلى الوراء بدل أن تخطو إلى الأمام."¹⁸⁴

كذلك ردّ المودودي أسباب الفساد بإرجاعه إلى ترك الأصول وجاءت الفروع وحلت محلّ الأصول وتفرّعت عنها لآلاف الفروع في قوله: "إن بنیان الملة الإسلامية أُقيم في الحقيقة على هذا الترتيب، وهو أن القرآن الكريم هو الأساس والطابق الأوّل، تتبعه وتُبنى عليه السنة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام، ويأتي بعد السنة اجتهاد أهل العلم والبصر في الدين، ولكن لسوء الحظّ قلب هذا الترتيب رأساً على عقب، وأصبح الترتيب المبتدع أن الأول هو اجتهاد ذوي البصيرة والعلم من عصر معين معلوم، والثاني سنة النبي صلى الله عليه وسلم، والثالث الأخير: كتاب الله! وهذا الترتيب المقلوب البدع هو المسؤول عن كل هذا الجمود الذي قد جعل من المسلمين شيئاً ساكناً لا يتحرك."¹⁸⁵

يمكن أن نلخص أسباب انسحاب الدين من الحياة إلى عاملين متكاملين هما: أحدهما عامل وراثي متمثّل في انحراف المسلمين عن دينهم بما دخلهم من البدع والحوادث، وبما ابتعدوا عن مصدرهم الذي يؤخذ منه دينهم، وهو القرآن والحديث، وأحلّوا محلّه اجتهادات الناس التي قد تكون صالحة بحسب زمنها، فلما يتغيّر الزمن يصبح التمسكّ بها تمسكاً بغير دين. ثانيهما يعود إلى التأثير بالتحضّر الغربي في قيمه الثقافية والأخلاقية وعاداته الاجتماعية، وفي المحصلة لما ضعف المسلمون في ذواتهم بالابتعاد عن مصادر دينهم وتحكيمها في حياتهم حدث ذلك الفراغ الذي جاءت قيم الغرب ونظمه لتسدّه، وبذلك سلبت قيومية الإسلام من واقع حياة المسلمين.¹⁸⁶

لقد اهتم حملة مشروع الإحياء الإيماني بالنظر التقديري للحضارة الغربية، كونها تمثّل عنصراً أساسياً في فساد واقع المسلمين وانسحاب الإسلام منه، ببيان طبيعتها وما بنيت عليه من فساد في أصل بنيتها العقديّة الثقافية، كما اتجه إلى ما امتدّ من مفاسدها إلى المجتمع الإسلامي فأثر فيه التأثير السلبي.¹⁸⁷ في تقدير حملة مشروع الإحياء الإيماني الشامل أن انسحاب الإسلام من واقع حياة المسلمين يعود إلى قطع المسلمين اتصالحهم المباشر بأصول الدين، وإلى تأثير بهرج الحضارة الغربية.

¹⁸⁴ المرجع السابق، ص 210.

¹⁸⁵ المرجع نفسه، ص 208-209.

¹⁸⁶ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 196-197.

¹⁸⁷ المصدر نفسه، ص 199.

2- مركزية الإحياء الإيماني والنهضة:

لما كانت أزمة المسلمين الأساسية هي انحسار الدين من حياتهم، فإن علاج هذه الأزمة علاجاً جذرياً لا يكون إلا بإحياء إيماني قويّ يستطيع أن يحرك الثقل المتراكم. ويتمّ هذا الإحياء بأن يُملأ قلب المسلم بالله وحده ليصبح خاضعاً لتعاليمه خضوعاً مطلقاً، لا يخاصمه في ذلك شيء، ولا يعدل عنها إلى شيء غيرها، بحيث يسلم وجهه لله فينطاع له وحده دون غيره، إن المسلمين وإن كان الإيمان في قلوبهم موجوداً لم يأت عليه جحودٌ أو إنكار، إلا أنه إيمان غافل لا يفعل، ونائم لا يدفع، والإحياء الإيماني في جوهره هو بعث هذا الإيمان من غفلته، وإيقاظه من نومته، حتى يصبح إيماناً واعياً يحرك إلى الأفعال ويدفع إلى الأعمال.¹⁸⁸

وعن تلازم الصلاح في المجتمع والعمل بشريعة الإسلام يذكر البنا: "إن الإسلام قد وضع من قواعد الإصلاح الاجتماعي في شريعته ما يكفل للجميع مطالب الحياة المادية والعيش في طمأنينة وراحة واستقرار، فأسلموا لله وجوهكم أولاً، وأقيموا مجتمعكم على قواعد الإسلام تتحقق لكم مطالب الحياة المادية ثانياً، واحذروا أن تخدعكم عن ذلك الأوهام الزائلة والدعايات الباطلة."¹⁸⁹

ويتمّ هذا الإحياء من خلال:

2-أ- الاتصال المباشر بالوحي:

يعمد المسلم إلى أن يصل نفسه كفرد مباشرة بالوحي قرآناً وسنة، ومصدراً للتدبير عظة وعبرة، ومصدراً للفهم والاستجلاء لأحكام الله تعالى المطلوب تنفيذها. هذا الاتصال المباشر سواء بالنسبة للفرد المسلم، أو بالنسبة للأمة ككل كفيل بإحياء الإيمان وتفعيله في النفوس.¹⁹⁰

ويكون الإيمان بالله فاعلاً -حسب مشروع الإحياء الإيماني- حينما تكون صلتك قائمة بوحيه، تتعظ بمواعظه، وتأمل في وعده، وتخاف من وعيده، وتفهم أحكامه، وتستجلي أوامره ونواهيه، فيفعل كل ذلك فعله في النفس بإمضاءها للعمل الإنجازي، أما حينما تنقطع تلك الصلة واقفة عند حدّ واسطة من أفهام الناس، فإن النفس تحرم من هدي الوحي، فلا تثمر عملاً.¹⁹¹

2-ب- الحاكمية الإلهية:

يقصد بالحاكمية الإلهية أن الله تعالى هو الحاكم وحده يختص بالأمر والنهي، ويتفرد ببيان ما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان من منهج، وانتفاء أن يُشاركه في ذلك أي مُشارك. وأن تكون الأمة

¹⁸⁸ المصدر السابق، ص 201-202.

¹⁸⁹ الجندي، أنور. حسن البنا "الداعية الإمام والمجدد الشهيد"، مرجع سابق، ص 397.

¹⁹⁰ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 202.

¹⁹¹ المصدر نفسه، ص 203-205.

الإسلامية خاضعة في نظمها وقوانينها التي تنظم شؤون حياتها للقانون الإلهي.¹⁹² يقول جل جلاله: ﴿إِنَّ أَعْلَمُ لِلَّهِ إِلَّا اللَّهُ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾ (الأنعام: 57). فالله الواحد الأحد الفرد الصمد متفرد في حكمه.

إن الإذعان للحاكمية الإلهية يكون عنصراً من عناصر الإحياء الإيماني، لأن المسلم إذا كان موصولاً بالله على هذا النحو من الإذعان لحاكميته فإن ذلك يضمن حضوراً إلهياً دائماً في النفس الفردية، كما في نفس الهيئة الجماعية، وفي ذلك الحضور الدائم تقوى الصلة بالله تعالى، فيتعمق الإيمان به في النفس، فيثمر ذلك اندفاعاً في الإرادة إلى العمل الإنجازي سواء في الطاعة المباشرة بالتعبُّد أو في الطاعة بالسعي في الأرض والتعمير فيها فإذا هو إذعان بالقلب يتلوه إذعان بالعمل.¹⁹³

2-ج- الشمولية الدينية:

يقصد بالشمولية الدينية الإيمان بأن الأحكام الإلهية تشمل كل مناحي الحياة، وتغطي بالبيان كل ما يتعلّق بالإنسان من تصوّر وعمل، أما التصرُّور فإن تعاليم الدين تُبيِّن حقيقة الوجود، وحقيقة الحياة وغاياتها، وهي العقيدة. وأما العمل فإن التعاليم تُبيِّن للناس ما ينبغي أن يفعلوا في حياتهم السلوكية كلّها، بحيث لا يبقى من الحياة شيء إلا والتعاليم الإلهية لها فيها بيان وتوجيه.¹⁹⁴

فالإنسان لما يكون في كل أوضاع حياته يشعر أنه يتصرف تحت مظلة البيان الإلهي، فتكون صلته بالله متينة تجعله منطبعاً في نفسه بالطاعة العملية، التي يندفع بها إلى العمل. ولو كان يشعر بأنه تارة يكون تحت مظلة البيان الإلهي وتارة يكون خارجاً عنها فإن شعوره ذلك يورثه في نفسه وهنأً في صلته بالله وتشتتاً في نفسه، وكل ذلك يفضي إلى ضمور الإيمان ويؤول شيئاً فشيئاً إلى سُكون فيه فلا يبقى له تأثير محرك مثلما آل إليه أمر المسلمين لما تغافلوا عن الشمولية الدينية.¹⁹⁵ وعليه، تدفع مضامين الإحياء إلى بعث الإيمان في النفوس لتنهض للقيام بالعمل التعميري في الأرض.

3-الاستقلال الثقافي:

شهد العالم الإسلامي استيلاً ثقافياً عميقاً وواسعاً من جراء الغزو الثقافي الغربي الذي تعرّضت له الأمة على نطاق واسع، أصاب منها الفكر والأخلاق والنظم والعادات والأعراف. لذلك جعل مشروع الإحياء من التحرير الثقافي والاستقلالية الثقافية عنصراً أساسياً من عناصر مضمونه، بوصفه عاملاً مهماً من عوامل النهضة. ويدعوا الاستقلال الثقافي إلى أن يكون المنطلق العام في التصور والسلوك هو المنطلق الإسلامي القائم على أساس العقيدة الإسلامية، تلك العقيدة إذا كانت سليمة في النفس أفضت إلى صياغة

¹⁹² المصدر السابق، ص 205.

¹⁹³ المصدر نفسه، ص 206.

¹⁹⁴ المصدر نفسه، ص 206.

¹⁹⁵ المصدر نفسه، ص ص 207-208.

الفكر والسلوك وإذا انحرفت أو خفت وقعها في النفس وجد الغزو الثقافي طريقه إلى الفكر والسلوك أيضاً.¹⁹⁶

فقد كانت فكرة الاستقلال الثقافي عند المودودي فكرة أساسية في مشروعه للنهضة الإسلامية تجلت في شرح التصور الإسلامي للحياة والإنسان وللكون وعلاقة الإنسان بالكون.¹⁹⁷ وفي نطاق الدعوة العامة للاستقلال الثقافي، جاء في مشروع الإحياء الشامل بيانات وتفصيلات للاستقلالية في مختلف مجالات الحياة، في النظام السياسي، والنظام الاقتصادي، وفي القواعد الاجتماعية، ذلك أن مطلب الاستقلال الثقافي يستجيب لفكرة الإحياء الإيماني الشامل التي هي أساس المشروع كله، فهذه الاستقلالية إنما هي في حقيقتها عودة ينسلخ فيها المجتمع الإسلامي من أسر الثقافة الغربية ليؤوب إلى قواعده الإيمانية المنبثقة عن خصوصيات العقيدة الإسلامية.¹⁹⁸ فالاستقلال الثقافي يسهم في استقامة الحياة نظراً وعملاً بالمنطق الإسلامي.

4- ضرورة الارتفاق الكوني:

اهتم مشروع الإحياء الإيماني باستثمار المقدرات الكونية اهتماماً بالغاً بوصفها عاملاً من عوامل النهوض الحضاري، ويمثل استثمار الكون بُعداً من أبعاد الاعتقاد، ولم يرد على أنه مصلحة دنيوية يستهدف تحقيق منفعة مادية فحسب، فالله تعالى هياً الكون للإنسان ليقوم بمهمة التعمير في الأرض. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالٌ أَوْبَىٰ مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ ﴿١٠﴾ أَنْ أَعْمَلَ سَبِيغَاتٍ وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صَلْحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١﴾﴾ (سبأ: 10-11)، يذهب حسن البنا إلى أنه حرام على الأمة التي تقرأ في كتابها الثناء على داود عليه السلام، ثم لا يكون فيها مسبك عظيم، ولا مصنع كامل للأدوات المعدنية.¹⁹⁹

ويذكر الترابي في شأن موقف الإنسان المسلم من الكون قائلاً: "ولم تتح له هذه النعماء ليتخذها غاية لحياته، بل ليقدر فيها أنه مبتلى مسؤول فيؤدي شكرها، ويراقب الله فيما يفعل بما... بل حقه أن يتخذ منها موقفاً فاعلاً، يقتحم مجالها ويغالبها بعلمه وجهده، من أجل إذلالها لإرادته وتعييدها لغرضه".²⁰⁰

بعد هذا التقرير لاستثمار الكون، وارتفاق مقدراته، يتوجه مشروع الإحياء الإيماني، إلى الحث على هذا الاستثمار بوصفه مطلوباً عقدياً، يبدأ من تحصيل العلوم الكونية التي هي مفتاح الارتفاق الكوني، ولما كان العلم الكوني يمتلكه أهل التحضر الغربي فإن الواجب يقتضي من المسلمين أن يؤخذ منهم، ومما جاء في

¹⁹⁶ المصدر السابق، ص 208-209.

¹⁹⁷ المصدر نفسه، ص 209-210.

¹⁹⁸ ينظر: النجار، الصفحات: 210 من - إلى 215.

¹⁹⁹ المصدر نفسه، ص 215-216.

²⁰⁰ الترابي، حسن. الإيمان أثره في حياة الإنسان، مرجع سابق، ص 52.

هذا المسعى قول المودودي: أنه على المسلمين أن "ينفروا إلى أقطار الغرب ليتفقهوا في العلوم التي نهضت على أساسها هذه الحضارة، كما كان عليهم أن يستعملوا قوة فكرهم واجتهادهم فيأخذوا من الغرب تلك الاكتشافات العلمية، والمناهج العملية التي تقدمت بفضلها الأمم الغربية في سبيل الترقى".²⁰¹

كما لم يغفل مشروع الإحياء الإيماني التوجه العملي في مباشرة الارتفاق مباشرة شاملة لكل الناس على اختلاف مهامهم وطبقاتهم، فقد أسس تنظيم الإخوان المسلمين، وكذلك تنظيم الجماعة الإسلامية، فصولاً دراسية لتعليم المهن والصناعات والحرف، كما كانت تؤسس المشاغل الصغيرة والشركات الاقتصادية، وقد تطوّر ذلك كلّ مع الأيام حتى بلغ درجة مهمّة من النضج، فقد عمل مشروع الإحياء عملاً جاداً على بث الروح الارتفاقية، وجعل ذلك صدى للمبدأ العقدي الإسلامي.²⁰² فلما كان الارتفاق بمقدرات الكون مطلباً عقدياً كان لزاماً على مشروع الإحياء الإيماني بث روحه في كافة الناس، نظرياً وعملياً تأسيساً للنهضة.

5- مطلب الشهادة على الناس:

كان مشروع الإحياء الإيماني يحمل روحاً إنسانية عامة يتّجه فيها بالدعوة الإصلاحية إلى المسلمين أنفسهم، وإلى من وراءهم من الناس، وي طرح فيها هذا المشروع بديلاً عن كلّ ما سواه من المشاريع. ولم تكن هذه الروح خواطر أو معاني تظهر بالمناسبات فحسب، بل كانت سمتاً أصلياً يمثّل عنصراً أساسياً في المضمون، وأوّل ما يردّ من المعاني في هذا البعد الإنساني للإصلاح والنهضة، هو التأسيس العقدي لهذا البعد الذي يُعبّر عنه بالشهادة على الناس، فتكون الشهادة على الناس بهذا المعنى مطلباً عقدياً، والإخلال به والانكماش دونه هو إخلال بواجب عقدي.²⁰³

وقد رسم المودودي مهمّة الجماعة الإسلامية في الشهادة على الناس انطلاقاً مما جاء في الكتاب العزيز، الذي يذكر بأن الله تعالى: "ما جعلكم أمة وسطاً وما اصطفاكم من بين أمم العالم إلا لتؤدوا هذه الشهادة بإبلاغ كلمة الحق إلى بني آدم كافة، بأعمالكم الصالحة وأخلاقكم الزكية وسياستكم العادلة المستقيمة حتى تتم حجة الله على عباده ولا يمكنهم أن يجحدوا بتبليغ الأنبياء وبلوغ كلمة الحق إلى مسامعهم يوم يقوم الأشهاد".²⁰⁴

ويوضح الغاية من الشهادة على الناس قوله: "والمراد بهذه الشهادة التي فوّض أمرها إليكم بعد الرسالة الحمديّة أن تُبَيّنوا للعالم الحق البيّن الذي انكشفت لكم حقيقة أمره وترشدوهم إلى الطريق

²⁰¹ المودودي، أبو الأعلى. نحن والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص 47.

²⁰² النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإشهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 217-218.

²⁰³ المصدر نفسه، ص 219.

²⁰⁴ المودودي، أبو الأعلى. شهادة الحق، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر، 1988م، ص 9.

الوحيد الموصل إلى سعادتي الدنيا والآخرة، وأن تدلّوهم على المنهاج القويم المستقيم الذي أوضح لكم الله معلمه ... والذي هو المنهاج الوحيد الصحيح المرضي عند الله، الكافل سعادة البشرية جمعاء." 205

وبناء عليه، يكون مدلول الشهادة على الناس هو تبليغ الهداية الإسلامية إلى العالمين، والتبشير بالمشروع الإسلامي في أبعاده الروحية المتكاملة المتوازنة لتكون بديلاً للمشاريع التي تاهت بالإنسانية وأسقطتها في الضلال، وآخرها هذا المشروع الغربي المادي الذي حصده منه الإنسان الآلام وإن كان يبدو بهرجة المادّي خلافاً. 206

وقد حدد المودودي قوام الشهادة على الناس بأنها شهادة قولية وشهادة عملية، أما الشهادة القولية فهي بيان الحق للناس باستخدام كل ما يمكن من أساليب البيان ووسائله التي من شأنها أن توضح لهم مدلوله، وأن تقنعهم بذلك المدلول. بأن نفصل لهم ونشرح ما جاء به هذا الدين من التعاليم والطرق والمناهج لإرشاد البشر في سائر نظم الحياة، بالاستناد إلى أصول العلم والتحقيق. 207

وأما المراد بالشهادة العملية فهي أن تكون المبادئ والحقائق والنظم التي شملها بيان حقيقة الإسلام متحققة في أعمال المسلمين وتصرفاتهم وتنظيماتهم على صعيد الواقع الجاري، فإن هذا التبليغ العملي هو المكمل لذلك التبليغ القولی، بل هو التبليغ الذي يكون أوقع أثراً في النفوس، وأكثر إقناعاً للعقول. وهنا يؤكد المودودي المراد بالشهادة العملية بحيث يجب: " أن تكون حياتنا العملية مرآة للأصول والمبادئ التي نعتقدها وندعو الناس إليها فإنه لا يكفي من أداء هذا الواجب أن يسمع الناس كلامنا في الثناء عليها والإشادة بذكرها، بل الذي يؤثر في النفوس ويأخذ بمجامع القلوب أن يشاهدوا بعيونهم هذه التعاليم والحسنات التي نلهج بذكرها دائماً متجلية في أعمالنا، متمثلة في حياتنا اليومية". 208

يمكن القول أن مشروع الإحياء الإيماني قد انطوى على مضامين تتوافق مع مراده، أبرزها العناية بالواقع ورصد حركته، مع التوجّه إلى بعث وإحياء الإيمان، وتحقيق الاستقلال الثقافي، وتبني ثقافة الارتفاق الكوني، وإنجاز مطلب الشهادة على الناس.

ثالثاً: مقولات مشروع الإحياء الإيماني من حيث المنهج:

يقوم المنهج في خطة الإحياء الإيماني على عنصرين أساسيين تندرج تحتها وسائل وأساليب فرعية هما: التعبئة الدعوية، والتنظيم الحركي، بينهما تداخل وتكامل، وفيما يلي يكون بيانهما على النحو الآتي:

205 المرجع السابق، ص 10-11.

206 النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 220.

207 المودودي، أبو الأعلى. شهادة الحق، مرجع سابق، ص 15-16.

208 المرجع نفسه، ص 17.

1- منهج التعبئة الدعوية:

يقصد النجار بالتعبئة الدعوية: "استنفار جميع القدرات والقوى المادّية والمعنوية وتعبئتها من أجل الدعوة بمفهومها الشامل، كي تُثمر هذه الدّعوة إيقاظ الإيمان في النفوس، وصياغة المسلم صياغة إيمانية جديدة، يُفارق بها واقع الخمول والانهزامية إلى الفعالية والإنتاج".²⁰⁹ وقد اتخذت التعبئة الدعوية مظاهر ووسائل متعددة لعلّ أهمها ما يلي:

1-أ- أسلوب التعبئة الإيمانية:

تمّت التعبئة الإيمانية بالتوجّه إلى الناس بالدعوة إلى الإيمان بالله وما يلحق بذلك من سائر حقائق العقيدة الإسلامية، إيماناً واعياً حياً فعّالاً، لا إيماناً باهتاً تقليدياً خاملاً، وقد جعل حملة مشروع الإحياء هذه التعبئة منهجاً دائماً لهم، سخرُوا لها جهودهم وقواهم كلّها. فهي تتمّ بإثارة ما تنطوي عليه نفوس المسلمين من تدينّ كامنٍ في الضمير غشته من عهود التخلف ومن غواية المادّة المستجلبه غواش رُغم كثافتها إلا أنّها لم تُلغ روح التدينّ الكاملة، لتستعمل في تلك الإثارة الأفكار والحقائق الحادّة الشديدة الوُقع مثل: حقيقة الحاكمية الإلهية، وحقيقة المصير الإنساني إلى الجزاء الذي يكون بحسب العمل، وحقيقة العزة الإيمانية التي أصبحت في المسلم غائبة وحلّ محلّها الذلّ والهوان. فقد كانت هذه الحقائق تخاطب الناس بما يزلزل نفوسهم زلزالاً فينفض عنها الأغشية، فإذا هي تنقلب من حال إلى حال.²¹⁰

يذكر البنا في هذا الصدد، مما جاء في توصيفه لبدايات الحركة، أنه قد زاره بعض الإخوة الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التي كان يلقيها وما تفعله في النفوس -والتي لربما كانت من بين عوامل نشأة الحركة- فقد جلسوا يتحدثون إليه وفي صوتهم قوة، وفي عيونهم بريق، وعلى وجوههم سنا الإيمان والعزم، قالوا: "لقد سمعنا ووعينا، وتأثرنا ولا ندري ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام أو خير المسلمين، ولقد سمعنا هذه الحياة حياة الذل والقيود، وها أنت ترى العرب والمسلمين في هذا البلد... أنهم لا يعدون مرتبة الأجراء التابعين لهؤلاء الأجنبي. ونحن لا نملك إلا هذه الدماء تجري حارة بالعزة في عروقنا وهذه الأرواح تسري مشرقة بالإيمان والكرامة مع أنفسنا، لا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن".²¹¹ هذا دليل واقعي على مدى فعالية التربية ودورها في عملية التعبئة، فالتعبئة تعمل على شحن بطارية الإيمان كلما انخفض مخزونها في النفوس، وكلما خفّ وقعها من تأدية مهامها، فإذا شُحنت النفوس إيمانياً. بموجب التعبئة الإيمانية، جندت النفوس قواها وتحفزت للانطلاق.

²⁰⁹ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإشهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 223.

²¹⁰ المصدر نفسه، ص 223-224.

²¹¹ البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، ط 1، 2012م، ص 84.

1 - ب - أسلوب التعبئة الإرادية:

عالج مشروع البعث الإيماني النفوس مُعالجةً إراديةً، فكانت تُتَّجه إلى الإرادة التي أصابها الخمول والانهزام والارتخاء، تبعث فيها الحياة، وتحقق فيها العزم، وتُغالب فيها اليأس والاستسلام، وذلك بخطاب يثير في النفس معاني من شأنها أن تبعث العزم، وتهزم اليأس.²¹² ومن نماذجه ما جاء في خطاب المودودي لأتباعه لما طرحته مشكلة الأغلبية والأقلية، فرد قائلاً: "فإن كنتم اليوم صاغرين وتجدون أنفسكم عرضة للأخطار مهددين بالأهوال والشدائد، فما ذلك إلا جزاء كتمان الحق والشهادة بالباطل".²¹³

وقد مورست هذه التعبئة الإرادية على نطاق واسع بالخطاب المكتوب، وبالخطاب المباشر حتى أصبحت خطأً ثابتاً في منهجية التغيير.²¹⁴ تعمل التعبئة الإرادية على بث الأمل في النفس، واستشعار الثقة فيها، لينصلح حالها من اليأس الذي كان بالأمس إلى شحذ الهمة لبلوغ القمة.

1- ج - أسلوب التعبئة التربوية:

المقصود بالتعبئة التربوية أن يعالج المسلمون بتربية شاملة، تُعبأ فيها كل قواهم وملكاتهم وقدراتهم بأن تؤخذ بالتربية لتنمو في طريق الاكتمال شيئاً فشيئاً، فتصبح على كفاءة في أداء مهماتها التي خلقت من أجلها، وقد كانت هذه الخطة ديدناً لمشروع الإحياء الإيماني، وقد قال حسن البنا في شأن وصفه لتلازمة التربية والنهضة قوله: "يجب أن تكون دعامة النهضة 'التربية' فتربي الأمة أولاً وتفهم حقوقها تماماً وتتعلم الوسائل التي تنال بها هذه الحقوق وتربي على الإيمان بما ويث في نفسها هذا الإيمان بقوة وبعبارة أخرى تدرس منهاج نهضتنا درساً نظرياً وعملياً وروحياً، وذلك يستدعي وقتاً طويلاً... وكل أمة تحاول تحطى حواجز الطبيعة يكون نصيبها الحرمان".²¹⁵

وقد كانت هذه التعبئة تتم على عدة محاور أساسية:

- محور روحاني: مداره تعميق الإيمان في النفوس وإشباعها بمعاني الفضيلة، وتصفيتها من أكدار الرذائل.
- محور فكري: قوامه تثقيف الفكر بالعلم في قدر أدنى من العلم العام دينياً وكونياً، ثم في قدر أعلى من العلم التخصصي بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة في ذلك، بحيث يكون المسلم دائم التعلم.
- محور التعبئة الحرفية: تتم بأن يفزع بكل مسلم إلى أن يتكوّن في مهارة من مهارات العمل المهني الحرفي في معناه العام، فيكون مُتقناً لعملٍ من الأعمال ذات الصبغة العملية الإنتاجية مهما يكن قد بلغ من درجة في العلم النظري.

²¹² النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 225.

²¹³ المودودي، أبو الأعلى. شهادة الحق، مرجع سابق، ص 34.

²¹⁴ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، ص 226-227.

²¹⁵ البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 171.

– محور التعبئة الجسمية الصحية: أولى مشروع البعث عناية بالغة للسلامة الجسمية والقوة البدنية، موجهاً المسلم إلى أن يكون دائم المراقبة والتعهد لصحته وسلامة جسمه، ودائم العمل على تنمية قدراته البدنية، بالإضافة إلى الجهاد الذي يجب على كل مسلم أن يُعدَّ له نفسه يستلزم الاستعداد البدني الصحي بالإضافة إلى الاستعداد الروحي الإيماني.²¹⁶

2- منهج التنظيم الحركي:

يقصد بالتنظيم الحركي ما يتخذ من هياكل تنظيمية تقع من خلالها الحركة من أجل تنفيذ الرؤية الإصلاحية في حياة الناس، وذلك سواء أكانت هذه الهياكل التنظيمية تنشأ لهذا الغرض، أو تستثمر وهي قائمة في سبيل ذلك. وقد أولى هذا المشروع أهمية بالغة للتنظيم باعتباره وسيلة الإصلاح، وقال النجار في تقدير التنظيم لديهم كان لهم في ذلك رؤية نظرية وتجربة عملية واقعية، اجتمع منهما معاً أدب في التنظيم كمنهج للإصلاح يكاد أن يؤلف نظرية متميزة في هذا الشأن.²¹⁷

ومن أهم عناصر التنظيم الحركي ما يلي:

2- أ- مركزية التنظيم وطبيعته:

احتل التنظيم الحركي في مشروع الإحياء الشمولي مقام الضرورة اللازمة في تنفيذ الرؤية الإصلاحية، وقد أدرك كل من حسن البنا والمودودي هذه الضرورة من ممارستهما العملية للدعوة، فقد تبين لهما أن الجهود الفردية ليست بكافية في تنفيذ الإصلاح الذي يريدان، وهو ما يدعو إلى أن تنظم هيئة اجتماعية على نحو ما من الأنحاء لتكون أنموذجاً يمارس فيها الإصلاح المبتغى للهيئة الاجتماعية الكبرى، فكان تنظيم الإخوان المسلمين، وتنظيم الجماعة الإسلامية.²¹⁸

ويبدو أن طبيعة التنظيم الحركي الذي يراه حملة هذا المشروع تختلف عن طبيعة التنظيمات المعهودة، فهو وسيلة وغاية في الوقت نفسه، فهو وسيلة لأنه من خلال تجهيزاته وخلاياه وترابطه يتم بثُّ الدَّعوة بين الناس، وهو غاية لأن هذا التنظيم هدفه الأوَّل أن يعالج من ينتظم فيه من الأفراد معالجة تربوية شاملة، فيتغير حاله إلى حال من الفعالية الخلافية، وأن يعالج الهيئة المجتمعية حتى تصبح على النحو المطلوب القادرة على الأداء الخلافي. فهذا التنظيم إذن ليس مجرد مجموعة من الناس مؤسَّسة على هيكل ثابت محدود، وإنما هو دائرة مترابطة تتوسع في الناس شيئاً فشيئاً حتى تستوعبهم بالصياغة التربوية الفردية والاجتماعية، التي تؤهلهم من النهوض من واقع التخلف إلى البناء الحضاري.²¹⁹

²¹⁶ أنظر: النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، الصفحات من 227 إلى 230.

²¹⁷ المصدر نفسه، ص 231.

²¹⁸ المصدر نفسه، ص ص 231- 232.

²¹⁹ المصدر نفسه، ص 233.

2- ب- شمولية التنظيم:

يتخذ التنظيم شكلاً شمولياً يستطيع به استيعاب القدر الكبير من الناس، فما من مجال من مجالات الحياة إلا خصّص له جهاز يشرف عليه، وينشط الدعوة فيه، ويعمل على تغيير واقعه إلى حياة إسلامية، بحيث تتكامل تلك الأجهزة في تكوين صورة للحياة على مقتضيات التعاليم الإسلامية.

وقد بلغت شمولية التنظيم أهمية كبرى لدرجة أصبح الاعتقاد راسخاً بأن المؤسسة هي التي تمتلك السلطان التنفيذي، وأن الفرد ليس بقادر على تعويض ذلك السلطان مهما أوتي من قوة ذاتية، واقتناعاً بهذا المعنى انخرط النشاط الدعوي بمعناه العام في شبكة المؤسسات، يستعمل سلطانها في إنفاذ الإصلاح في نفوس الأفراد، وفي الهيئة الاجتماعية، حتى يكاد لا يخرج شيء من ذلك النشاط عن نطاق المؤسسة، ولذلك كانت المؤسسات في كل من حركتي الإخوان والجماعة تتنوع وتتكاثر بحسب ما يتوسع نشاط الدعوة ومقتضيات التغيير، فكلما دعت الحاجة إلى نشاط دعوي في قطاع معين، أسس من أجل ذلك مؤسسة ترعاه، وتنفذه بسلطانها.²²⁰

2- ج- التنظيم والسلطان السياسي:

يتجلّى الموقف الثابت في أدبيات المشروع في أن يكون السلطان السياسي القائم مُنفذاً للرؤية الإصلاحية التي قام عليها، وغايتها أن تتحقّق الحكومة الإسلامية الملتزمة بمبدأ التحقيق الشمولي للإسلام أيّاً كان أفراد تلك الحكومة من المسلمين.²²¹

وتجدر الإشارة إلى أن هناك تضارب في الآراء فيما يتعلّق بالمنهج الذي به تمتلك السلطة السياسية حيث أن هذا المشروع يضع من بين وسائله في استخلاص السلطان السياسي كلاً من النهج النضالي التربوي السياسي، والنهج الثوري الجهادي على حدّ سواء، فلا هو يُلغى الأوّل مبدئياً ولا هو يُلغى الثاني بل يجعلهما طريقتين مشروعين، ويعمل على الاستعداد لهما معاً، ولكن الأحوال والظروف هي التي تحدد متى يكون انتهاج النهج الأوّل ومتى يكون انتهاج الثاني.

ويبدو أن من أهمّ الضوابط في الموازنة بين النهجين، هو أن الأصل في السعي إلى السلطة السياسية بعد است فراغ الجهد في إصلاحها هو أن يكون سعيّاً نضالياً تربوياً سياسياً، بتربية الأمة وكسب ثقتها حتى تختار من يمثّل وجهتها بحسب ما تلقته من تربية تدريجية شاملة، وإذا لم يتيسر ذلك بسبب من منع السلطة السياسية لهذا الطريق، كأن تقف دون ممارسة الحقّ التربوي الإصلاحية، أو تعتمد إلى تصفية وجودهم التنظيمي والجنسدي، حينئذ يصبح طريق الثورة الجهادية هو الطريق المشروع بل المطلوب. ويكون منهج

²²⁰ المصدر السابق، ص 234-236.

²²¹ المصدر نفسه، ص 234.

الثورة الجهادية مباحاً أيضاً، إذا كانت السلطة القائمة على المسلمين سلطة كافرة كفرة بواحاً لا تأويل فيه.²²²

مما تقدم يظهر أن المنهجية التي اعتمدها مشروع الإحياء الإيماني الشامل، تركز أساساً على التعبئة الشاملة، والتنظيم الحركي لإنفاذ مضمونه الإصلاحية، بهدف استنهاض الأمة من غيبوتها.

رابعاً: تعقيب النجار حول مقولات مشروع الإحياء الإيماني:

لئن كان مشروع الإحياء الإيماني لم يحدث النهضة المنشودة، فإنه مع ذلك -حسب النجار- قد حقق من المكاسب شيئاً كثيراً، فهو المشروع الذي يملأ العالم الإسلامي اليوم فيما يدور فيه من صراع بين التأصيل والتغريب، وهو الذي يدافع مشروع التغريب المستقوي، وهذا الثبات في مدافعة الخصم فيها قوي مستعد بالتحصّر الغربي ككله هو بذاته مكسب يحسب له. كما حقق المشروع نجاحاً ملحوظاً في نفوس المسلمين فقد خلّص شطراً كبيراً من أجيالها من الانهزامية واليأس، ببعث ما طمس من فهم للإسلام، كما أظهر عملياً في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي نماذج من المؤسسات التي تتحقق فيها مضامينه ومناهجه.²²³

وقد أيد هذا الطرح الندوي وقال عنها: كان في حركة 'الإخوان المسلمين' كبرى حركات الشرق الأوسط الدينية والسياسية أمل كبير في تجديد القوة الإسلامية، لكن محاربة القوات المتجهة إلى العلمانية والإشراكية لها، حرمت العالم العربي والعالم الإسلامي بدوره ثمرات هذه الحركة الواسعة القوية التي كانت أقوى انتفاضة دينية وثورة إسلامية في العصر الحاضر، وكان ذلك رزواً وخسارة للعالم لا تعوض.²²⁴

أما جوانب قصوره فيمكن ردها إلى جملة من الاختلالات أوردها النجار بحسب معاييرها تالياً على النحو الآتي:

1- تقدير النجار لقراءة الواقع في مشروع الإحياء الإيماني:

يمثل تشخيص الواقع عنصراً مهماً في خطة مشروع الإحياء الإيماني، ومما يعدّ من نقاط القوة والتميز في ذلك التقدير الجَمع فيه بين تبين العلة في ذاتها متمثلة في واقع التخلف الذي عليه المسلمون، وتبينها في المحيط المؤثر فيها متمثلاً بالأخص في الحضارة الغربية التي استصعبت عاملاً مؤثراً تأثيراً سلبياً، فامتدّ إليها التقدير بالنقد والتعرية سواء في ذاتها أو في أثرها في العالم الإسلامي.

ويعتقد النجار أن التقدير الذي عُولجت به الحضارة الغربية كان تقديراً موفّقاً إذ نَقَدَ إلى تبين ما وراء بهرجها من عناصر الفساد، وبالأخصّ المنزِع المادّي الذي بُسِنيت عليه، والذي يَحْتَصِر الوجود

²²² المصدر السابق، ص 240-241.

²²³ المصدر نفسه، ص 243-244.

²²⁴ الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، الكويت: دار القلم، ط4،

1983م، ص 112-113.

عامّة والإنساني خاصّة في بُعدٍ واحدٍ هو المادّة، وبين ما نجم عن ذلك من روح عدوانية تستهتر بالقيم الروحية الأخلاقية في التعامل مع النفس ومع الآخرين ومع الطبيعة أيضاً.²²⁵

وفي هذا الشأن يصرح الندوي: لا بد من الاعتراف بقيمة الدور الذي لعبته الجماعة الإسلامية في الهند في نقد الفكرة الغربية وتزييفها من الوجهة العلمية والدينية، ومعارضة القيم والمفاهيم الغربية وأسس الفلسفة المادية التي قامت عليها الحضارة الغربية.²²⁶

وقد ساهم هذا التقدير الموفق - في مشروع الإحياء - للتحضّر الغربي في الكفّ عن الانبهار بذلك التحضّر الذي غشيت به أبصار المسلمين، فإذا هم لا يميزون بين الغثّ من السمين، ولا الحق من الباطل، إذ هم يُعزّون ثقافياً في عقر دارهم وهم راضون، وقد كان نقداً تحليلياً علمياً، كما كان نقداً هجوماً في نفس الوقت، ولا شكّ أن ذلك كان إنجازاً مهماً في طريق الاستقلال الثقافي بمعناه العامّ الذي يُعدّ شرطاً من الشروط النفسية والموضوعية معاً لقيام تحضّر إسلامي. كما أنه لم يغفل عن تقدير جوانب الصلاح من التحضّر الغربي متمثلة في مكاسب العلوم والصناعات والتراتب والأنظمة ذات البعد العلمي التقني ودعاً إلى الأخذ به بوصفه عنصراً أساسياً من العناصر المشكلة للتحضّر الإسلامي.²²⁷

لئن كان تقدير المشروع الإحيائي لواقع التحضّر الغربي مُوفّقاً، فإنه كان قاصراً في تقدير الواقع الإسلامي، في أمرين أساسيين على الأقل: أولها ما اعترى هذا التقدير من مترع جملي عامّ في وصف الواقع من الفساد الموروث منه والوافد. فهو يخلو من صورة التحليل التفصيلي لعناصر الواقع. وثانيها: تحليل الأسباب التي أدّت وتودّي إلى تخلف المسلمين كان تحليلاً ضعيفاً سطحياً، يكاد لا يتجاوز السبب العامّ الذي هو في حقيقته مظهر للتخلف وليس سبباً. ذلك أن سببها هو التخلي عن القيم الإسلامية والضعف الإيماني.²²⁸

ويعتقد النجار أن محمد الطاهر بن عاشور كان من أوفق من حلّل أسباب التخلف الإسلامي بما يتناسب مع الإحياء الإيماني، تحليل يقوم على أسس نفسية فردية وجماعية للمسلمين، فيما أن التحضّر الإسلامي ناشئ بالإرادة الاعتقادية الإسلامية، فإن أي انحراف يصيب الإرادة الاعتقادية يحدث يقدهم عن التقدم يقول بن عاشور: "إن الإرادة الاعتقادية البناءة هي التي خارت وضعفت، فأصبحت الأوضاع الاجتماعية، والآثار المدنية تصدر عن غير ما تصدر عنه، فصارت هي في وادٍ والعقيدة الدينية في وادٍ".²²⁹

²²⁵ المصدر السابق، ص 245.

²²⁶ الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع سابق، ص 93.

²²⁷ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 246.

²²⁸ أنظر: المصدر نفسه، من الصفحة 247 إلى 252.

²²⁹ بن عاشور، محمد الفاضل. روح الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 76.

ويؤكد أن: "الذي أصاب العقيدة الدينية بالتراجع والانكماش حتى أصبحت غير فعّالة ولا مؤثرة وألف منها الناس انكماشها عن الفاعلية والتأثير فأصبحوا يأخذونها على ما هي عليه تعمر بها قلوبهم وتشهد عليها ألسنتهم ولكنها لا تتجاوز القلوب والحناجر إلى الأعضاء والجوارح فكان هذا الأثر الانعكاسي من السلوك الديني على العقيدة مكيفاً العقيدة بكيفية جديدة لم تتناول جوهرها ولكنها تناولت أثرها في الحياة العملية".²³⁰

ويضيف أنه لما أصبح المبدأ النظري والواقع العملي عنده، متباينين، نتج عن ذلك أن: "سقطت في نفسه منزلة الحياة العملية التي يجيها باعتبار أنها مباينة لدينه الكريم، يتلقاها تلقّي المستهتر، يعرف الشرّ ويعيش به، فهانت نفسه أيضاً في نظره، لأنها تعيش أسيرة حياة الشرّ، لا تستطيع أن تغيّره، ولا أن تتنحى عنه، وتولّدت عن ذلك العقدة النفسية الخطيرة، عقدة الشعور بالنقص الذاتي، وعقدة اليأس من استقامة الحقيقة الدينية، وعقدة الإلف بحياة الشرّ، مع موت الوازع الذي يصدّ عنها".²³¹

"ثم هجمت عليه في حياته العملية مدنيات أجنبية عنه، فيها العلم، وفيها الصناعة، وفيها القوة، وفيها الحكمة، فلم يجد من إرادته الدينية ما يتناول به هذه المدنيات، ... فوقف أمامها جامداً".²³²

يبدو أن مشروع الإحياء قد نجح في تعرية واقع الحضارة الغربية، وتقدير مزاياها وعيوبها الأمر الذي يساهم في التمييز بين ما يؤخذ ويترك، لكن تقديره لواقع العالم الإسلامي اتسم بالسطحية فهو مجرد وصف عام دون تعمق.

2- تقدير المضمون في مشروع الإحياء:

كان المضمون الذي اشتمل عليه مشروع الإحياء الشمولي مضموناً في جملته كفيلاً بإحداث النهضة الإسلامية، باعتباره بعث إيماني شامل تحيياً به الإرادة لتمتدّ مُتناولةً كل تصرف المسلم فكراً وسلوكاً باسم العقيدة الإسلامية وبدفعٍ منها، واستقلال ثقافي في كل ميدان تصدر فيه الأفكار والتصورات عن ذات الهوية العقديّة، مع تطويع الكسوب من التحضّر الإنساني لتلك الهوية حينما تدعو الحاجة إلى الإفادة منها. لكن هذا المضمون في تقدير النجار قد داخله شيء من الخلل، فانعكس ذلك سلباً على قوّة الفاعلية والاستمرارية البناءة المطوّرة، ويتعلّق الأمر بالمعادلات²³³ التالية:

2-أ- معادلة الروحانية والعقلانية:

ذهب النجار إلى أن مشروع الإحياء الإيماني في عمومته يتصف بالتكامل بين المنازعات المختلفة، فردية وجماعية، ومثالية وواقعية، وعاطفية وفكرية، وما سواها من عناصر التكامل، ولعلّ ذلك كان إحدى نتائج

²³⁰ المرجع السابق، ص 76.

²³¹ المرجع نفسه، ص 77.

²³² المرجع نفسه، ص 77-78.

²³³ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 252.

الشمول الذي انبنى عليها المشروع، والذي صدَرَ فيه عن حقيقة الشمول في الدين الإسلامي، في إطار هذا التكامل فإن المتأمل في معادلة الروحانية والعقلانية فيه يجد أن هذه المعادلة محتلةٌ عموماً، ذلك أن الصفة الغالبة تتجه اتجاهاً روحانياً، وحظّ العقلانية فيها ضعيف، فهذه المادة صيغت بمنطقٍ إيماني يقوم على التسليم، ويتوهج بجرارة عاطفية دينية، أكثر مما ينبنى على العقل المنطقي الاستدلالي الذي ينحو منحى المحاجة والتعليل. ويلحق بذلك أن التربية التي كان يعالج بها المسلمون في خطّة الإحياء كانت تتجه إلى تربية النفوس إيمانياً وأخلاقياً أقوى مما تتجه إلى تربية العقول على التفكير منهجياً.²³⁴

هذا الخلل قد كان له أثر في محدودية تأثير الخطاب الإيماني الشامل في الطبقات المثقفة ثقافة فكرية فلسفية عامة، وفي أولئك الذين يحملون تصوّرات مذهبية ايديولوجية خاصة، كما كان له أثر في استثناء الخلافات وحِدَّتْها وتفرعها حينما تحَدُث بين المنخرطين في هذا المشروع، ذلك أن المضمون الذي يلتقي عليه الناس حينما يكون أميل إلى العقلانية فإن معايير التحاكم فيه تكون أبين، فتتصاع لها العقول التي تربت عليه، فإذا ما كانت الروحانية أغلب لم تنضبط العقول بمعايير فتنتقل في الخلاف البعيد.²³⁵ ترجيح كفة الروح على حساب العقل والتفكير المنهجي، يعدّ خللاً في إطار معادلة الشمول، هذا الخلل سيرقل مسار تأثير خطاب المشروع الإحيائي.

2-ب- التعادل بين الدعوة والتثقيف العلمي:

تقتضي المشاريع الإصلاحية التعادل بين الصفتين الدعوة والتثقيف العلمي، حتى تضمن تقبل الناس للمشروع وانتشاره فيهم، كما تضمن استمراريته ورسوخه واستيعابه لمنقلبات الظروف، ذلك لأن التبشير الأولي بمادة المشروع تستدعي العرض البسيط السهل الميسر، لكن رسوخه ومدافعته للأفكار والرؤى المخالفة، وملاءمته للظروف والملابسات الطارئة يستدعي التفصيل والتحليل والتوسّع والاستدلال.

المتأمل في مدى توازن هذه المعادلة يجد أنها تميل إلى الصفة الدعوية على حساب التثقيف العلمي العميق، وقد كان لهذا الميلان عن التثقيف العلمي في حركة واسعة إلى الصفة الدعوية أثر ذو بال على المضمون الذي بشر به مشروع الإحياء، سواء فيما يتعلق بقدرته على مواجهة التحديات الواقعية بتقديم الحلول المناسبة للمشاكل القائمة التي تتطلب حلاً في مختلف المجالات، أو في قدرته على المحاجة النظرية والواقعية للمشاريع المخالفة، ولذلك فإن هذا المضمون تجده في هذه الميادين هو الأضعف.²³⁶

وفي هذا السياق علّق أحد المفكرين على تغييب التثقيف العلمي بقوله: "لا تزال هذه الأوساط... في حاجة إلى زاد فكري ومدد علمي لمواجهة تحديات الفكر الغربي وحل المشكلات

²³⁴ المصدر السابق، ص ص 254-255.

²³⁵ المصدر نفسه، ص 256.

²³⁶ المصدر نفسه، ص ص 257-259.

العصرية... وترتكز جهودها على ملء هذا الفراغ".²³⁷ وعليه حتى تجدد الدعوة قبولاً جماهيرياً واسعاً وعميقاً، لا بد من التمهيد لها بالثقيف العلمي لتجد صدى في عرضها، وترسيخ أفكارها، ومن ثمة ترويجها والدفاع عنها.

3-ج- معادلة العمومية والتفصيل:

تميل معادلة العمومية والتفصيل في مشروع الإحياء الإيماني إلى العمومية على حساب التفصيل، ذلك أن المضمون في مختلف المجالات الذي يتعلّق بها كان ينحو منحى البيان للأصول الإسلامية العامّة في القضايا التي يشتمل عليها ذلك المضمون، وهي خاصة تلك التي تتعلّق بمجرى الحياة العملية سياسية واقتصاداً واجتماعاً، ولم يكن هذا البيان يُفصّل ببرامج عملية من تلك الأصول العامّة ليطرحها بديلاً واقعياً لما يجري به الواقع من وضع اشتبكت فيه خيوط الموروث مع المستجلب لتكوّن شبكة جاء المشروع يرفضها ويطلب بتغييرها إلى صورة إسلامية.

هذا الميل وإن كان مقصوداً عند أعلام من حملة هذا المشروع لاعتقادهم أن المهمّ في المراحل الأولى من طرحه أن تبين أسسه وعموميّاته أما تفاصيله، وخططه الجزئية فمِمّا لا يمكن بيانه إلا حينما تُتاح له فرصة التطبيق الواقعي. لكن في اعتقاد النجار أن هذا الموقف العملي والنظري من البرامج المفصلة لمضمون المشروع كان يحمل في ذاته ضعفاً، تمثل في أن البرنامج التفصيلي يجب أن لا يُترك حتى مرحلة العمل ليُصاغ من خلال ذلك التطبيق، وإنما يجب أن تُرسم صورته مسبقاً على أساس دراسة الواقع، ويمكن أن يدخل عليه التعديل بحسب مقتضيات التطبيق العملي، وأما لو ترك ليُصاغ من خلال التطبيق فبأي شيء يستهدي العمل التطبيقي؟

أما الضرر الذي ألحقه هذا الموقف في الميل عن التفصيل فهو أن مشروع الإحياء الإيماني بقي في ساحة النزاع المذهبي مشروعاً عاماً في غالبه، فبينما تقدم المذاهب الأخرى مشاريع مفصلة تحمل اقتراحات واقعية لحلّ المشاكل المطروحة سياسية واقتصادية وتربوية وغيرها يقدم مشروع الإحياء أصولاً وتوجيهات ومبادئ عامة، فكان بذلك الطرف الأضعف في زحمة المدافعة المذهبية.²³⁸ إن إرجاء وضع البرامج التفصيلية إلى مرحلة التطبيق الواقعي، خلل بين يضعف من قدرة المشروع على مواكبة الظرف الراهن ومرونته ليتكيف مع الظرف المستجد والطارئ.

3- تقدير المنهج في مشروع الإحياء:

تميّز المنهج الذي سلكه مشروع الإحياء الإيماني حسب النجار بالقوّة، وغالباً ما تكون قوّة المنهج مستمدّة من قوّة فكرة المضمون، وهذا ما أدى به إلى نجاح مشهود في إنفاذ أفكاره في الناس، ودفعهم بما

²³⁷ الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع سابق، ص 93-94.

²³⁸ النجار، عبد المجيد عمر. مشاريع الإسهاد الحضاري، مصدر سابق، ص 262-263.

إلى العمل والإنتاج وغير من الواقع تغييراً غير قليل، لكن من ناحية ثانية انطوى المنهج على بعض الخلل كان له انعكاس سلبي عطل من نجاح المشروع بعض التعطيل، ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي:

يشكّل منهج التعبئة الشاملة الركن الأول لمشروع الإحياء الإيماني، وقد كان منهجاً مُلائماً جداً لتحقيق غرضه الأساسي والمتمثل في بعث الإيمان الشمولي في عامّة المسلمين إدراكاً منه أن النهضة يصنعها العمق الشعبي والشرائح العريضة من الأمة في مختلف المستويات والطبقات، من خلال المعالجة التربوية في مفهومها العام بالتوجه إلى فئات الشعب المختلفة واستنفار القوى الإيمانية والإرادية والفكرية والمهنية في هذه الفئات، فكان لذلك مردود إيجابي جداً، حيث بدأ أن تحريك النفوس بمضمون هذا المشروع لم يكن مُقتصرًا على النخبة من الناس، بل امتدّ إلى القطاع العريض، هذا من ناحية.²³⁹

ومن ناحية أخرى فإن منهج التعبئة الشاملة في الخطة التي عولج بها الفرد في نفسه قد كان لها الأثر الإيجابي في تكوين نماذج من الأفراد الأقوياء معنوياً ومادياً، إذ عبّئت نفوسهم بالأمل والعزة، وشُحنت بالطموح وأُخليت من الانهزامية والاستيلاّب الثقافي، فإذا هم بذلك أفراد ترتفع كفاءتهم في الأداء بمقادير كبيرة، سواء كان أداءً روحياً، أو أداءً تعميرياً، أو أداءً اجتماعياً. بالإضافة إلى ذلك فقد انتهج منهج النفير الحضاري، حيث استنفّر الأمة في إرادتها الفردية والجماعية لتتحفّز للعمل الصالح، وقد مثّلت التعبئة التربوية الشاملة العنصر الثابت والدائم في التعبئة العامة وهي الضامن الأكبر لديومة هذا النفير.²⁴⁰

الركن الثاني في المنهج هو التنظيم بمفهومه الشامل، والذي شكّل حسب النجار الأداة الفاعلة التي مكّنت من تنفيذ الرؤية الإصلاحية، نشرها في الأذهان، وتنزيلاً لها في الواقع، ومن خلاله أمكن تصريف المضمون الإصلاحي عبر المؤسسات المتعدّدة والمختلفة الوظائف، نتيجة الوعي العميق بأهمية الهياكل والمؤسسات، لكن رغم توفر الوعي بأهمية المؤسسة، فقد سجّل النجار غياب نوعين منها في البنية الهيكلية وهما: المؤسسة السياسية، ومؤسسة البحث العلمي، غياب المؤسسة السياسية في شكل مستقل كان له أثر بعيد في ضعف التكوين السياسي للمنتسبين إلى هذا المشروع، كما بدأ في واقع التعامل السياسي في تاريخ الحركات الحاملة لهذه الخطة، وفي أزمة التدافع على الساحة السياسية، فقد كان ذلك تنقصه الكفاءة في الأداء، فأفضى إلى أخطاء جسيمة. كما أن غياب مؤسسة البحث العلمي كان له أثر سلبي تجلّى في غياب المشروع التفصيلي الذي يعالج المشاكل الآتية المطروحة كما بدأ في ضعف الفكر المنهجي الذي يكون به تطوير المشروع ليتلاءم مع التحديات المتجدّدة.²⁴¹

لا خلاف في أن للتنظيم دور مهمّ في تنفيذ الرؤية الإصلاحية، لكن بالكيفية التي بنى عليها، فقد كانت له أضرار لحقت بالمشروع في بعض النواحي، فعلى سبيل المثال كان التنظيم في الجماعة الإسلامية،

²³⁹ المصدر السابق، ص 264.

²⁴⁰ المصدر نفسه، ص 265.

²⁴¹ المصدر نفسه، ص ص 266-268.

يسعى إلى التوسع المستمر بمؤسساته وهيئاته حتى يشمل المجتمع كله، وذلك ما صرف الاهتمام الكبير إلى العناية به، وإلى الرفع من مقامه باعتبار أنه هو الدائرة المتواسعة لتصبح المجتمع بأكمله، فهو الخلية الأولى للمجتمع الكبير، وقد انعكس هذا الأمر نفسياً على المنتظمين فيه، فوقع في نفوس أكثرهم معنى من الاعتداد بالحركة التي ينتمون إليها، تطور شيئاً فشيئاً إلى ضرب من الظن بأن الحقّ ينحصر فيما هي عليه من مسلك، أما ما عداهم من الناس والهيئات فعلى باطل. وهذا أدى بدوره إلى شيء من الشعور بالخصوصية التي تقترب من الانعزالية، والتي تفضي إلى التميز عن الآخرين بميزة يشوبها الاستعلاء. على الرغم من أن المؤسسين الكبار لهذا المشروع، ما كان يدور بخلداهم شيء من هذه المعاني، بل كانوا يتوقون إلى احتضان الناس جميعاً، وإنقاذ الضال منهم كجزء من الشهادة على الناس التي آمنوا بها.²⁴²

هذا ما أورده النجار بخصوص كل مشروع على حدا، وفي تعقيبه العام عنها ذهب إلى أن تلك المشاريع كانت في عمومها مندرجة في إطار القواعد الفقهية للتحضّر الإسلامي، مع ذلك فهي تفتقر إلى الشمولية في الأخذ بذلك الفقه. لكن على الرغم من أن هذه المشاريع لم تبلغ بالأمة مبلغ الشهود الحضاري، إلا أن كل منها قد "قام بدور مهمّ في إيقاظ الأمة الإسلامية من سباتها الطويل، وأحدث فيها وعياً بذاتها وواقعها، بل ودفع بها خطوة في طريق العمل البنّاء، إن بتصحيح في الاعتقاد وربط بالأصول، أو بتفتّح على الكسب الحضاري الإنساني، أو بإشراب النفوس العزة والأمل والإيمان بالذات والتخلص من الانهزامية، وكل تلك خطوات ذات شأن في أسباب التحضّر".²⁴³

أما عن إمكانية استئناف الأمة الإسلامية لشهودها الحضاري الراهن، فإن النجار يبدو جد متفائل ويعتقد أن الشروط النظرية قائمة وذلك استناداً إلى مبدأ الواقعية من جهة، وإلى إسقاطات من نظرية التحدي والاستجابة لتويني على الواقع القائم من جهة أخرى، إذ يقول: "يبدو أن العودة بهذه الأمة إلى الشهود الحضاري المستأنف في ظل واقعها الذاتي والموضوعي الذي هي عليه الآن، هي رهينة مشروع حضاري يصاغ صياغة ثورية شاملة، تجمع العوامل التي شرحناها كلها، في إطار من فقه التحضّر الإسلامي، كما تجمع المشاريع السابقة النظرية والعملية فيما هو إيجابي منها، وقد توقّر منه زاد ثري صالح لأن يؤخذ ليُبنى عليه".²⁴⁴

ويورد في الصفحة نفسها، المقصود بالمشروع الحضاري الثوري، الثورية بمعنى الجذرية في التغيير الثقافي، شأن كل المشاريع الحضارية الثورية التي تصنع في مفاصل التاريخ للأمم فتغيّر مسارها، ويؤكد أن البناء النظري المذهبي للمشروع مفروغ منها، وكذلك الظروف الواقعية لتتريه هي الأخرى قائمة، والتمثلة في ما تعانيه الأمة الإسلامية من غزو ثقافي رهيب يستهدف وجودها الديني والثقافي، وأيضاً ما تسام به من

²⁴² المصدر السابق، ص 268-269.

²⁴³ المصدر نفسه ص 290.

²⁴⁴ المصدر نفسه، ص 291.

خسف مادي ومعنوي من قبل قوى الاستكبار العالمي في حلقات متتالية لا تنقطع، وتسقى بكؤوس الذل والهوان، ففي نظره أن ذلك كله قد بلغ في التحدي درجة تثير في الأمة دواعي الاستجابة، والمتمثلة في التحفز إلى رد الفعل، والقابلية للمضي في طريق البناء لتواجه التحدي. ويختتم النجار تعقيبه بتصريح يفترض فيه أنه لو قام هذا المشروع الحضاري أخذاً بقواعد التحضّر الإسلامي لكان قادراً على أن يدفع بالأمة بحيث تستجيب للتحدي الذي تواجهه بنهضة عازمة تستعيد بها شهودها الحضاري.

نتائج الفصل: يمكن حوصلة نتائج هذا الفصل فيما يلي:

لئن كان البحث عن علل التخلف الذي أصاب الأمة المسلمة عند النجار، يمثّل أوّل مدخل من مداخل الاستئناف الحضاري، فإن العكوف على مشاريع النهوض الحضاري بالعرض والتحليل والنقد يدخل في ذات السياق، وذلك بالكشف عن مؤاخذاتها وانزلاقاتها لتجنب تكرارها. وقد اقتصر النجار على ثلاث من مشاريع النهوض الحضاري، لاعتقاده أنها تمثّل المشاريع الإصلاحية ذات الصبغة الإسلامية، وتمثّل تحديداً في:

أولاً- المشروع السلفي: ويندرج ضمنه الحركات: الوهابية، السنوسية المهديّة، يقوم هذا المشروع من حيث المضمون: على إصلاح الفهم العقدي بتأصيله مباشرة من نصوص الوحي على طريقة السلف، ومدافعة ما طرأ من البدع والحوادث والانحرافات، وتحرير العقول من التقليد، وسلوك مسلك الاجتهاد، أما من حيث المنهج: فإن المشروع يسلك منهج التعبئة الشعبية العامة بالتربية والدعوة، اعتماداً على الحركة التنظيمية الساعية إلى السلطان السياسي.

ثانياً- مشروع التحرر: ويضم أعلاماً من مصلحي القرن التاسع عشر، وقد وقع اختيار النجار على كل من: الطهطاوي، والسيد أحمد خان، خير الدين التونسي، والأفغاني، ومحمد عبده، الكواكبي، وابن باديس. تتمحور فكرته في الإصلاح حول تحرير الأمة الإسلامية تحريراً شاملاً فكرياً وإرادياً وسياسياً واجتماعياً، وذلك بإعادتها إلى الصلّة المباشرة بالوحي ليكون موردها في الاعتقاد والتشريع، وتحريرها من عقد الضعف النفسي، والانهزام الإرادي، ثم تحريرها من الاستبداد السياسي، وكل ذلك في استفادة من التحضّر الغربي، مع تفاوت في طبيعة الاستفادة، كما يقوم المنهج على دعامي التربية والسياسة، واستعمال وسائل النشر، مع الاستعانة بالمؤسسات والجمعيات.

ثالثاً- مشروع الإحياء الإيماني الشامل: يضم حركتين هما من أكبر حركات الإصلاحية ذات الصبغة الإسلامية، هما: حركة الإخوان المسلمين بمصر، وحركة الجماعة الإسلامية في الهند، يقوم هذا المشروع على إحياء إيماني شمولي في نفوس المسلمين يُعيد فيهم صياغة شخصية الفرد والجماعة صياغة تجدد فيهم الإيمان والفكر والإرادة وتصنع قوة دافعة لإنجاز التحضّر. ويقوم على تأصيل الرؤية في الوحي قرآناً وحديثاً بصفة مباشرة، كما يقوم على تقوية الإرادة في الفرد المسلم بإشراجه معاني العزة والأمل، كما يدعو

إلى التفتح على التحضّر الغربي والانتفاع بعلومه وصناعاته، وإلى الترقّي من أبعاده الثقافية والاجتماعية بنقده في ذلك نقداً شديداً.

هذا إجمالاً ما أورده النجار في وصف وفحص ما ساق من مشاريع النهوض الحضاري ذات الطابع الإسلامي، والمتعلّقة أساساً بالتأسيس لفلسفة التحضّر الإسلامي في شقة الداخلي، لكن ماذا عن شقّ هذه الفلسفة في بعدها العالمي والإنساني على النطاق الخارجي؟ وبالتالي: ما هو تصوّر الذي هندسه النجار في رصده لمستقبل علاقة الأنا الإسلامي بالمختلف عنها حضارياً؟ وما موقع مسلم اليوم من حضارة الغرب؟ هذا الإشكال هو جوهر ما سيجيب عنه الفصل الأخير من هذه الدراسة.

اسم المشروع	حملة المشروع	محتوى المشروع	منهج المشروع
المشروع السلفي	- الحركة الوهابية - الحركة السنوسية - الحركة المهديّة	1- تقدير الواقع، - واقع التدين - واقع السلطة الحاكمة 2- المضمون العقدي - التأصيل - التوحيد 3- المضمون السياسي والاجتماعي 4- المضمون الارتقائي	1- الاستنفار الشامل - الخطاب التعبوي العام - التعبئة الجهادية - التعبئة الروحية 2- الدعوة والتربية - الدعوة العامة - التربية والتعليم 3- السلطان السياسي 4- السلطان التنظيمي
المشروع التحرري	- الطهطاوي - خير الدين التونسي - الأفغاني - محمد عبده - الكواكبي - ابن باديس	1- تقدير واقع المسلمين - الانحراف عن الدين - الاستبداد - الفرقة والتشتت 2- تحرير الأمة 3- تأصيل الفهم 4- وحدة الأمة 5- الإفادة من الغرب	1- التربية 2- السياسة 3- التنظيم والحركة 4- الصحافة والإعلام
مشروع لإحياء الإيمان الشامل	حركة الإخوان المسلمين - الجماعة الإسلامية	1- تقدير الواقع 2- إحياء إيماني الاستقلال الثقافي الارتفاق الكوني الشهادة على الناس	التعبئة الدعوية التنظيم والحركة

جدول تصنيفي لمشاريع النهضة عند النجار:

توصيف المحتوى والمنهج- من إعداد الباحثة.

الفصل السادس:

الأنا والأخر في تصور النجار:

نحو شراكة حضارية: "الواقع والآفاق"

تمهيد

المبحث الأول: الشراكة الحضارية كأفق للوجود الإسلامي بالغرب

المبحث الثاني: الطاقة الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب

المبحث الثالث: التفعيل الواقعي للوجود الإسلامي بالغرب

نتائج الفصل

جامعة الأزهر
القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في عصر معولم المعالم يزداد القلق الحضاري إزاء علاقة الذات "الأنا المسلم" بالمختلف عنها قيمياً وحضارياً "الأخر"، وإمكانية تحقيق مطلب العيش المشترك، وكيف تشارك وتساهم الأمة الإسلامية في مسيرة الحضارة الإنسانية المعاصرة، ضمن مسعى أداء المسلم لرسالة البلاغ الحضاري التي أنيطت مهمتها به، وبناء عليه، فإن المشروع الحضاري الإسلامي الذي طرحه النجار لم يقتصر على استنهاض الأمة الإسلامية لينهض الإنسان المسلم بمهمة الخلافة التي كلف بها محلياً، أي على صعيد المجتمع الإسلامي، بل يحمل المشروع آفاقاً عالمية يرمي من خلاله النجار إلى مساهمة المسلمين بالغرب في ترشيد الحضارة الإنسانية، وبلوغ العالمية، على صعيد دائرة المختلف الحضاري ونقصد الغرب عموماً وأوروبا خصوصاً، بما تتوفر عليه العقيدة الإسلامية من طاقة حضارية لمعالجة أزمات الحضارة الغربية اليوم.

هذا ما يجعلنا نطرح جملة من التساؤلات: كيف يمكن لمشروع النجار في التحضر أن يمتد ليشمل ويستوعب -المختلف- الآخر الحضاري راهنًا؟ بصيغة أخرى: كيف يمكن للمسلم اليوم أن يسهم في إثراء مسيرة الحضارة الإنسانية انطلاقاً من الغايات الجديدة للوجود الإسلامي بالغرب؟ كيف يمكن للقيم الإسلامية أن تساهم في تقوية تسديد مسيرة التحضر الغربي؟ وبالمقابل ما هي سبل الاستفادة من القيم العالمية الإدارية الغربية؟ كيف يتم تجاوز الاستهلاك والتقليد وتحقيق مبدأ الشراكة مع الغرب لتحقيق معادلة الأخذ والعطاء؟

العلوم الإسلامية

الفصل السادس: الأنا والأخر في تصور النجار: نحو شراكة حضارية: "الواقع والآفاق"

المبحث الأول: الشراكة الحضارية كأفق للوجود الإسلامي بالغرب:

أولاً: الشراكة الإسلامية الغربية: معناها وأهميتها وآلياتها:

1- الشراكة الحضارية سياق المصطلح ودلالة المفهوم:

تطوّر الوجود الإسلامي بأوروبا بشكل متسارع، سواء من حيث أعداد المسلمين المقيمين منهم بأوروبا والقادمين إليها، أو من حيث صفاتهم إذ من يكتسب منهم صفة المواطنة تزداد أعدادهم يوماً بعد يوم، أو من حيث أهدافهم المستقبلية، إذ تناقص هدف الهجرة الآتية، وبدأ ينتشر هدف المواطنة الدائمة المتفاعلة مع المجتمع الأوروبي، بالإضافة إلى الواجب الديني المتمثل في الشهادة على الناس فقد بدأ الوعي به يقوى في نفوس المسلمين ويقتضي أن يكون المسلمون في أيّ مكان قائلين بهذه الشهادة حقّ القيام، تليغاً لما عندهم من خير يملكون به مشاكل المجتمعات التي يعيشون فيها، واستفادة لما عند تلك المجتمعات من خير يعود عليهم وعلى من ورائهم من المسلمين ومن غير المسلمين، هذا الهدف يمكن تسميته بهدف الشراكة الحضارية.

هذا ويشير النجار إلى أنه: "إذا لم يكن ذلك الوعي قد بلغ المستوى المطلوب، فإن من مهمّة الدعاة والمرشدين أن يشتغلوا عليه ليصلوا به عند المسلمين إلى القدر المطلوب من القوة، وإلى ما يستلزمه تحمّله من مقتضيات"¹ إذ تأخذ الشراكة الحضارية مسوغاتها كهدف منشود مشروع من تطلعات بعض المسلمين المهاجرين إلى أوروبا والذين اكتسبوا صفة المواطنة، كما يتبلور بدافع ديني للشهادة على الناس.

يقصد النجار من سنّ خطة الشراكة الحضارية كونها هدفاً مستقبلياً للمسلمين بأوروبا بأن: "يكون هؤلاء المسلمون مُسهّمون في البناء الحضاري في المجتمعات التي يعيشون فيها إسهاماً يكون لهم به إنجاز في كل ميادين الحياة المادّية والمعنوية كما ينجز غيرهم من أبناء مجتمعاتهم، فيخرجون بذلك من الوضع الاستهلاكي لمنجزات التحضّر التي أجزها غيرهم كما كان حالهم في مراحل وجودهم السابقة إلى الوضع الإنتاجي لتلك المنجزات سواءً بصفته الفردية كمواطنين ومقيمين أو بصفتهم الجماعية كجماعة مترابطة ترابطاً خاصاً تتمايز به عن غيرها في نطاق الترابط الاجتماعي العامّ مع سائر مكونات المجتمع"² بهذا تتحدّد معالم الشراكة الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب بمعادلة ذات طرفين: الأول أخذ واستهلاك، والثاني: عطاء ومساهمة.

ولعلّ من الأهداف التي حدّدها الوجود الإسلامي في أوروبا لنفسه: أنه ينبغي أن يكون قائماً بدور الشراكة مع المجتمع الذي يعيش فيه، وأن يكون تبعاً لذلك حالاً من المجتمع في دائرته الحية، مندجماً في سائر المكونات الاجتماعية، متفاعلاً معها، غير مقتصر على الحلول بالأطراف الهامشية كما كان الأمر عليه في المرحلة السابقة. والتي كان دورهم فيها استهلاكي لمنتجات تلك الحضارة، سواء فيما يتعلق بالمنتجات المادّية

¹ النجار، عبد المجيد. فقه المواطنة في أوروبا، مصدر سابق، ص 78-79.

² المصدر نفسه، ص 79-80.

أو المنتجات الأدبية الثقافية، يتأثرون ولا يؤثرون، ويأخذون ولا يعطون إذ ليست لهم القدرة على العطاء سوى الإسهام في الأعمال التنفيذية البسيطة.³

لقد كانت هجرة المسلمين إلى أوروبا في البداية تهدف إلى تحصيل مكسب اقتصادي في الأكثر أو علمي على الأقل، ثم العودة إلى بلادهم الإسلامية التي وفدوا منها بغنائمهم المكتسبة ليؤسسوا حياتهم وحيات أبنائهم في ظروف أفضل. فحياة هؤلاء المهاجرين انبنت على أساس الظرفية في كل مجالاتها، وقد أدى هذا النمط الظرفي من حياة المهاجرين أن يكون البعد الجماعي في علاقتهم ببعضهم بعض بوصفهم مسلمين بعداً ضعيفاً جداً، إذ الشعور السائد بينهم هو الشعور بأنهم مسلمون أفراداً وليسوا جماعة، كذلك كانت علاقتهم بالمجتمع الأوروبي الذي يعيشون فيه محدودة جداً، لا تكاد تتجاوز المعاملات المتعلقة بإجراءات الإجارة التي كانت عمل أغلب المهاجرين. أما الوشائج الاجتماعية والثقافية والاقتصادية -فضلاً عن السياسية- فقد كانت أمراً غير وارد على المهاجرين أن ينخرطوا فيها بحكم ما يحملونه من شعور بظرفية وجودهم بالمهجر.⁴

إنّ هذه المرحلة الظرفية بدأت تغزوها منذ ما يزيد على العقدين من الزمن مرحلة أخرى مقابلة لها، وهي مرحلة الوجود المستقر الثابت للمسلمين المهاجرين، إذ قد بدأ كثير منهم يرتب أمره على أساس أن يكون هذا المهجر هو مستقر الحياة، فاتجه المسلمون نحو البناء الأسري، حتى امتدت الأسر إلى جيل ثان وطلائع لثالث، ويوجهها نحو أعمال دائمة بتعاطي ضروب من التجارة وتأسيس المقاولات والشركات بدل أعمال الإجارة الظرفية، بل بدأ يوجهها نحو تملك العقارات والمنشآت بيوتاً وأبنية وأراضي وغيرها. وقد صحب ذلك نمواً سريعاً للشعور بالمعنى الجماعي للمسلمين، وهو شعور جعل يدفع إلى تحقيقات عملية تمثلت في تكاثر المؤسسات التي يلتقي فيها العدد الكبير منهم، لممارسة حياتهم الاجتماعية.⁵ معنى هذا أن التطور الذي شهدته الهجرة من الوجود العرضي إلى الوجود القار، كان عاملاً فعالاً في بلورة مشروع الشراكة الحضارية.

وعليه فإن مدلول الشراكة الحضارية في تقدير النجار يعني: "انخراطاً في المسيرة الحضارية الأوروبية العامة، ولكن بخصوصية كونهم مسلمين قهينهم هذه الصفة لعطاء فيه كمية ونوعية تثرى بها مسيرة التحضر الأوروبي، وهذا هو مدلول الشراكة الحضارية التي قدرنا أنه أحد أهمّ التحديات التي تواجه المسلمين بأوروبا، وهو الوضع الكفيل إلى حدّ بعيد بأن ينقل الوجود الإسلامي من العيش في الهامش الخارجي إلى الاندماج في النسيج الاجتماعي الداخلي اندماجاً إيجابياً مثمراً."⁶

³ المصدر السابق، ص 14-26.

⁴ النجار، عبد المجيد. فقه الأقليات بين الترخيص والتأسيس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أنموذجاً، التجديد، المجلد الرابع عشر، العدد الثامن والعشرون، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، 1431هـ/2010م، ص 43-44.

⁵ المصدر نفسه، ص 45.

⁶ النجار، عبد المجيد، فقه المواطنة لمسلمين بأوروبا، مصدر سابق، ص 26.

2- الشراكة الحضارية: الدوافع والمسوغات

هذا وقد عمد النجار إلى البحث عن سند مبدئي ديني من شأنه أن يعطي المشروعية لمشروع الشراكة الحضارية، حتى يدعمها ويدفع إليها، فمن منظور النجار أن الشراكة الحضارية تتأسس في جوهرها على الخصوصية الدينية للمسلمين، يقول في ذلك أن الشراكة الحضارية: "تجد لها في نفوس المسلمين دافعاً دينياً عقدياً، وهو يتمثل فيما يوجبه الدين على المسلم من أن يكون صاحب رسالة في أي موقع كان فيه، وفي أي وضع من أوضاع حياته، وتلك الرسالة هي أن ينفع الناس ما استطاع أن ينفعهم، وأن ينتفع منهم ما استطاع أن ينتفع، وأن يتعاون معهم فيما فيه الخير للجميع"⁷، هذا المعنى هو المضمّن في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّبُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا⁸ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ⁹ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:13)، وفي قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة:143).

كما يعقب النجار على هذه النصوص الدينية مؤكداً على مشروعية الشراكة الحضارية في بعدها الديني، من خلال استثمار مدلول الشهادة على الناس فهي: "تعني من بين ما تعني تبليغ المسلم ما عنده من خير مادي أو معنوي للناس، والعمل على أن ينفعهم بذلك الخير، والتعاون على البر والتقوى يعني مدّ المسلم حبال التوافق مع من يعيش معهم من الناس ليشاركوا جميعاً في إنجاز ما فيه لهم مصلحة مشتركة، وكلّ هذا واجب على المسلم إزاء المجتمع الذي يعيش فيه بقطع النظر عن اختلافه معه أو اتفاهه في المعتقد أو في الثقافة أو العرق"⁸ وفي هذا السياق يذهب فيصل ملوي إلى أن: "المسلم يمكنه أن يعيش خارج دار الإسلام، وحتى في دار الحرب، إذا كان متمكناً من إظهار دينه"⁹.

ويعتقد النجار أن هذه المعاني وإن كانت ليست قائمة في ذهنية المسلمين بأوروبا، ولا هي ماثلة في وعيهم على النحو الذي ينبغي أن تكون عليه من الفاعلية، إلا أنها تعتبر قيماً دينية أساسية يتضمنها المخزون الثقافي الديني للمسلم، هذا الأخير الذي يدفعه إلى أن يندمج في المحيط الأوروبي الذي يعيش فيه شريكاً لكل مكوناته البشرية في النهوض بأعباء الحياة، وفي العمل على تطويرها إلى ما فيه الخير للجميع، وفي التعاون مع الآخرين اتفق معهم أو اختلف في الدين على التعمير في الأرض التي هي في المعتقد الإسلامي المهمة التي من أجلها خلق الإنسان، فإذا ما تقاعس عنها لأي سبب من الأسباب اعتُبر متقاعساً عن أداء ما من أجله خلق، وهو ما يجعله من المنظور الديني ييؤء بالإثم الكبير.

⁷ المصدر السابق، ص 27.

⁸ المصدر نفسه، الصفحة نفسها 27.

⁹ مولوي، فيصل. المسلم مواطن في أوروبا، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، 2008م، ص 18.

وبناء عليه فإذا تفاعلت في نفس المسلم الذي يعيش في أوروبا تلك القيم الدينية ما هو فاعل منها وما هو قابل للتفعيل بيسر، وذلك المخزون التاريخي للتجربة الحضارية الإسلامية، فإنه ينتج من ذلك لا محالة دافع قوي يدفع الوجود الإسلامي بأوروبا إلى شراكة حضارية مع المجتمع الأوروبي.¹⁰

ثانياً: الشراكة الحضارية بين الإسلام والغرب: مقوماتها وحدودها

1- الشراكة الحضارية بين الوهم والإمكان:

كما هو معلوم أن الشراكة تقتضي أن يكون كلٌّ من الشريكين يتوفّر على رصيد يمكن أن يكون له رأس مال يدخل به مع شريكه الثاني ليكون شريكاً حقاً، فإذا لم يكن له رصيد يذكر أصبح غير مؤهل لأن يكون شريكاً، وبالقياس يجد المسلمون بالغرب أنفسهم في وضعهم الحالي في مستوى حضاري دون المستوى الحضاري الذي عليه المجتمع الذي هم فيه، سواء من حيث العلوم والتكنولوجيا، أو من حيث الضبط الإداري للأعمال، فهذه المعطيات حسب النجار قد توهم بأن الشراكة الحضارية أمر غير موضوع كون المسلم بالغرب لا يتوفّر على رصيد تصحّ به الشراكة. يتجاوز النجار هذا الزعم بقوله: "إن الحضارة ليست تقدماً مادياً أو ضبطاً إدارياً فحسب، فذلك إنما هو وجه من وجوه الحضارة، والوجه الآخر من وجوهها، ولعله الوجه الأهمّ هو القيم الأخلاقية والروحية والإنسانية التي تؤطر الحياة والتي تقود ذلك الوجه المادّي وتوجّهه وهديه".¹¹ وهناك من يؤيد هذا التصوّر الزعم بقوله: "من المغالطة القول ان الحضور الإسلامي بالغرب ليس مهماً".¹²

وهذا ما ذهب إليه أيضاً عماد الدين خليل مصرحاً: "إن ما يتوجب علينا أكثر هو أن نعرف بوضوح كامل أنه ليس بالأشياء سنوازي المسيرة الغربية ونسبها... لأن الفارق الزمني بيننا في سباق (المدنيات) حاجز صعب الاجتياز... أما في سباق (الحضارات)، حيث تلعب الروح والقيم والأفكار... لكأن الغرب يتضور ألماً... يتوسل بنا... أن نشمر عن ساعد الجد... على مستوى عقيدتنا... تمدّ مطامح الإنسان الروحية".¹³ وهي رؤية تفاعلية تحمل إمكانية أن يسهم المسلم بالغرب برصيده القيمي في تحقيق التعاون الحضاري بما يفيد الإنسانية.

وبناء عليه يؤسّس النجار لمضمون الشراكة الحضارية بقوله: "إذا كان المسلمون بالغرب ليس رصيدهم في العلم المادّي والإداري برصيد يذكر ليكونوا شركاء، فإن رصيدهم القيمي والأخلاقي والروحي هو ذو أهمية قصوى بالنسبة للواقع الحضاري الراهن، وهو ما يمكن أن يكون لهم بمثابة رأس المال المقدّر الذي ينخرطون به في شراكتهم الحضارية الغربية لتكون إذن شراكتهم المأمولة دائرة بين أخذ وعطاء: أخذ لما

¹⁰ النجار، عبد المجيد. فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا، مصدر سابق، ص 28-27.

¹¹ المصدر نفسه، ص 29.

¹² أبو ربيع، إبراهيم. العولمة، إسلامية المعرفة، السنة 6، العدد 21، ص 12.

¹³ خليل، عماد الدين. مؤشرات إسلامية في زمن السرعة، مرجع سابق، ص 114-115.

ينقصهم من علوم وتقنية وإدارة، وعطاء لما يتوفرون عليه من قيم روحية وأخلاقية وإنسانية.¹⁴ بهذا لا يستقيم معنى الشراكة ولا يتقوم بالأخذ فقط وإنما تقتضي العطاء.

2- الشراكة الحضارية وسؤال الأخذ والعطاء الحضاريين عند النجار:

2-أ- مقتضيات الأخذ الحضاري:

يعتقد النجار أنه حتى يكون للمسلمين بالغرب إسهام حضاري في مجتمعهم عليهم أن يسلكوا أولاً مسلك الأخذ من الكسب الحضاري الذي حققه ذلك المجتمع، فالانخراط الجدّي الواعي في كسب تلك المنجزات هو الذي سيجعل المسلمين متحققين بمصداقية في الإسهام الحضاري، إذ ذلك هو العنوان الأكبر للحضارة في أعين أهل الغرب، فإذا لم يتمثلوا تلك الإنجازات فسوف لن يؤبه بهم ولا يُلتفت إليهم، وسوف لن يُعتبروا مواطنين حقيقيين، وإّما سيظلّون على هامش مسيرة الحضرة في المجتمع الغربي، إذ هم لا يملكون الزاد الأساسي لتلك المسيرة كما هو اعتقاد أهلها.¹⁵

كما يرى ضرورة أن يستوعب المسلمون الكسب الغربي في جانبه العلمي والإداري، ليتمكنوا من اللحاق بهم في دور العطاء، بالإضافة إلى أن العطاء المعنوي من القيم الروحية والأخلاقية مرهون في مقبوليته من قبل المجتمع الغربي بمصداقية من يعرضه، فإذا ما كان عارض هذه القيم مبرزاً في العلم المادّي نظرياً وتقنياً اتّصف عرضه بالمصداقية فأصغت إليه الأسماع وانتهت العقول، وإذا ما كان متخلّفاً فيها قوبل بالتجاهل والإهمال، فلا يكون لعرضه قبول. كما يجب على المسلمين بالغرب أن يتمثلوا هذا الكسب تمثلاً صحيحاً سواءً تعلق ذلك بالعلوم الكونية أو بالعلوم الإنسانية، بحيث تكون عقولهم مستوعبة لتلك المكاسب على حقيقتها كما هي عند أهلها، فيكون علمهم فيها لا يقل عن علم مختزعيها بها، تحصيلاً للموجود المتراكم، ومتابعة للحادث الجديد.

كما ينبغي أن يكون هذا الاستيعاب المعرفي للعلوم نظرية مرفوقاً باستيعاب الخلفيات الثقافية، والأسس المرجعية لكل ما يقع استيعابه من تلك العلوم، سواءً ما كان منها كونياً أو تكنولوجياً أو إنسانياً، فإنه لا شيء منها إلا وهو ناشئ من منشأ ثقافي فلسفي ذي صفات خاصة فيكون متأثراً بذلك المنشأ إن قليلاً أو كثيراً، فيكون استيعابه لتلك المكاسب شاملاً لأبعادها المختلفة فنية وثقافية وفلسفية، فهذا المسلك مما يساعد لاحقاً في مرحلة العطاء من أن يكون عطاء نوعياً متميزاً وليس مجرد إضافة كمية لما هو موجود.¹⁶

2-ب - مقدرات العطاء الحضاري:

يذهب النجار إلى أن المسلمون بالغرب يتوفرون على مقدرات للعطاء قائمة بالفعل، وتمثل تلك المقدرات في القيم الروحية والأخلاقية والاجتماعية والبيئية التي يحملونها جراء تعاليم دينهم الذي يؤمنون به،

¹⁴ النجار، عبد المجيد. فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا، مصدر سابق، ص 29.

¹⁵ المصدر نفسه، ص 29.

¹⁶ المصدر نفسه، ص 30-31.

وما زال الأكثر منهم ملتزمين به تصديقاً وعملاً، مهما يكن من تفاوت بينهم في ذلك الالتزام. فتلك القيم التي يتوفر عليها المسلمون تمثل في ذاتها عطاءً عظيماً للبشرية على مر الزمن، لا يفقد منها شيء قدره في ميزان الخير بتقادم الزمن. وقد جربها التاريخ فأثمرت حضارة مشهودة، ثم إنها تمثل عطاءً عظيماً في هذا الظرف الذي تمر به الإنسانية عموماً، والذي تمر به الحضارة الغربية خصوصاً، إذ تشكو هذه الحضارة من أزمات متعددة أخلاقية واجتماعية وأسرية وبيئية، وهي أزمات تطلب علاجاً في مثل تلك القيم التي يتوفر عليها المسلمون بتوجيه دينهم الحنيف.¹⁷

و"إن الدرس الحقيقي في هذه الأحداث أن أزمة الحضارة الحديثة مازالت تتفاقم أن أعراضها ما زالت تستشري وأن الحاجة إلى الإنقاذ والعلاج هي الآن أشد وأن علينا أن نضاعف الجهد لتجلية رسالة الإسلام بكل توازنها من منطلق التوحيد وغاية الخلافة في الأرض وتكامل مصادر المعرفة بين الوحي والعقل والفطرة وحفظ التوازن في مكونات الإنسان الروحية والأخلاقية والمادية وفي دور الفرد والجماعة وبهذا تؤدي حق الإسلام ونستنقذ المسلمين ونحسن إلى الإنسانية ونرسي دعائم الحضارة الإصلاحية الحرة."¹⁸

هذه النظرة التفاضلية "إن البلاد الإسلامية في العدد والعدد والقوة العسكرية للإسلام والدين الإسلامي هي قوة لا تزال موجودة في نفوس المسلمين على علائها ومنحها ومؤمرات حبكت من حولها ويمكن الاستفادة منها وتسخيرها لغايات لا تعود على هذه الأقطار الإسلامية بل تعود على العالم المتمدن المعمور بخير لا يعدله خير وبسعادة لا تعدلها سعادة."¹⁹

ومن تلك القيم التي يمكن أن تكون عنصراً أساسياً في العطاء الحضاري للمسلمين، ما يتعلق بقيم الأسرة فإذا كانت الأسرة الغربية اليوم تعاني من الانحلال والفقر الروحي، فإن التشريع الإسلامي قد اهتم بالأسرة وضبط فيها من الأحكام المفصلة ومن القيم الموجهة ما هو كفيلاً بأن يجعل منها مناخاً نفسياً واجتماعياً يوفر بدرجة عالية الصحة النفسية والاجتماعية وذلك بما بنيت عليه الأسرة من المسؤولية والاحترام والتكافل والمودة والرحمة ومنضبط دقيق للحقوق والواجبات.

ومن تلك القيم أيضاً ما يتعلق بالأمن النفسي والأمل في الحياة، فمن أعوص المشكلات التي يعانها أهل الغرب ما يشيع في أفراد كثيرين منهم من شعور الخوف والقلق واليأس، تجلّي فلسفياً في نظريات تقوم على العدمية والعبثية والغثيان، وعملياً في ارتفاع معدلات الانتحار وتعاطي المخدرات وتفشي أمراض الاكتئاب بشكل واسع، وذلك بسبب الشعور بأن هذه الحياة قصيرة تنتهي بالموت، لكن التعاليم والقيم الإسلامية تجعل من أولى مقاصدها إشاعة الأمن في النفوس، ولعل أول ما يحقق ذلك عقيدة البعث التي تجعل

¹⁷ المصدر السابق، ص 31-32.

¹⁸ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 24.

¹⁹ التّدوي، أبو الحسن علي. واقع العالم الإسلامي: وما هو الطريق السديد لمواجهة وإصلاحه، مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1997م ص 10.

من الحياة مسرحاً ممتداً إلى ما وراء الموت، وكل ذلك يكسب الحياة قيمة كبرى تجعلها جديرة بحفظها والحفاظ عليها. إلى غير ذلك من القيم.²⁰

ثالثاً: آفاق الشراكة الحضارية:

عندما تكون الشراكة الحضارية مطلباً وهدفاً يسعى الوجود الإسلامي بأوروبا على تحقيقه، فإن هذا الوجود سيصبح متحولاً شيئاً فشيئاً نحو الاندماج في المجتمع، والتفاعل معه، وسيجد نفسه متنقلاً بالتدرج من الوضع الطرفي المنعزل الذي كان فيه إلى وضع يجعله مكوناً من مكونات المجتمع يوازي سائر المكونات الأخرى في دورة التفاعل الاجتماعي.

1- الشراكة الحضارية طريق نحو الاندماج الإيجابي:

يصدق توصيف المجتمع عندما يتحقق بين أفراد ضارب من الاندماج، والمتمثل في "ذلك التداخل بين أفراد وفئاته تداخلاً يمتد فيه بعضهم إلى بعض من حيث التوافق النفسي، ومن حيث الروابط والعلاقات، ومن حيث الآمال والهموم، ومن حيث التعاون في المصالح المشتركة، بحيث لا تكون فئة منه تعيش انعزلاً عنه، وانكماشاً دونه، وإنما تكون جميع المكونات الاجتماعية من أفراد وجماعات منخرطة في الدورة الاجتماعية، تسهم فيها على نحو أو آخر من الإسهام فيما يشبه الوحدة المتجانسة في تدبير الحياة الجماعية."²¹

وتجدر الإشارة إلى أن الاندماج لا يعني مجال من الأحوال أن يكون أفراد المجتمع وفئاته نُسخاً متطابقة في التصورات والمعتقدات والعادات، لأن التطابق قد يكون عامل ضعف في المجتمع، إذ يفقده الثراء، ويتزع عنه أسباب الحوار الذي تتقدم به الأفكار ويؤدي به إلى الركود، وعليه يكون الاندماج اندماجاً إيجابياً فاعلاً حينما يتكوّن المجتمع من جماعات وفئات متنوعة في أفكارها، ومتعددة في تصوراتها، ولكنها تكون متوافقة على قواعد وقوانين العيش المشترك، ومنتمة إلى أهداف كبرى يعمل من أجلها المجتمع، وخاضعة في ولائها إلى الهيئة الاجتماعية العامة في خططها وفي مصالحها، فهذا التنوع من شأنه أن يكون عامل إثراء وفاعلية، إذ هو يغني المجتمع بالتجارب المتعددة، وينشطه بالتدافع الحوارية بين الأطراف المتنوعة، ويذكي روح التنافس على خدمة مصالح المجتمع، وهذا ما يمثّل وجهاً من وجوه الاندماج الإيجابي للأفراد والجماعات في المجتمع.

وعلى هذا الأساس يذهب النجار إلى أن المسلمون في أوروبا لا تعوقهم صفتهم الإسلامية عن الاندماج في مجتمعهم الأوروبي، وذلك أنهم يمكنهم إذا ما تحقّقوا بإسلامهم على الوجه المطلوب فإنهم يمكنهم أن يساهموا بما إسهام في خدمة المجتمع بالقيم الأخلاقية والحضارية التي يدعوهم إليها دينهم، والتي يحتاج إليها أيما حاجة ذلك المجتمع، فإذا ما وضعوا نصب أعينهم خدمة مجتمعهم الأوروبي من منطلق دينهم، وإذا ما انضبطوا بقوانينه وانخرطوا في تحقيق مصالحه، فإن ذلك يعتبر اندماجاً إيجابياً في هذا المجتمع مع محافظتهم على صفتهم الإسلامية مع ما تقتضيه من التزامات.

²⁰ النجار، عبد المجيد. فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا، مصدر سابق، ص 32-34.

²¹ المصدر نفسه، ص 39-40.

أما إذا انسلخ المسلمون في أوروبا من هويتهم الإسلامية، وأصبحوا متجانسين مع سائر مكونات المجتمع في تصوراتهم وفي عاداتهم وفي قيمهم فإنهم سوف يتحولون إلى أرقام تضاف إلى عدد السكان، وسوف يفقدون أسباب تميزهم وعطائهم، فلا تكون لهم مبادرة ولا تكون لهم إضافة ولا يكون لهم حوار مثمر، ولا يكون لهم تحدٍ يدفعهم إلى المبادرة والإبداع، فتكون سيرتهم مختصرة في اللهث وراءهم، والتقليد لخطاهم، فهذا النوع من الاندماج هو اندماج سلبي، بل هو ذوبان لا يثمر شيئاً. ولكي يحصل الاندماج الإيجابي للمسلمين في المجتمع الأوروبي، فعليه أن يسير وفق خطة محكمة تحافظ على التميز في الهوية من جهة، وتدفع إلى الانخراط في مصالح المجتمع وأهدافه من جهة أخرى، وبحسب النجار فإن خطة الشراكة الحضارية يمكن لها أن تثمر اندماجاً إيجابياً.²²

2- وجوه الاندماج الإيجابي:

إذا ما انخرط المسلمون في المجتمع الأوروبي على أساس من الشراكة الحضارية في منحى الاستفادة والإفادة، فإن ذلك سوف يؤدي بالتراكم إلى اندماجهم في هذا المجتمع اندماجاً إيجابياً يتحقق فيه النمو بالانخراط في هذه الشراكة ذاتها، بحيث يؤدي هذا التقدم فيه إلى دفع الشراكة نحو الفاعلية والإنتاج. ومن وجوه الاندماج الإيجابي الذي تفضي إليه خطة الشراكة الحضارية ما يلي:

2-أ- الاندماج النفسي:

إذا كان الاختلاف العقدي بين الناس قد ينشأ عنه تباعد نفسي، فإن الإسلام برسائلته العالمية قد جاء بمعان من الأخوة في الإنسانية خففت كثيراً من التباعد النفسي الذي يحدثه اختلاف المعتقدات، ومن آيات ذلك أنه أباح الزواج من الكتابية المخالفة في الدين، والزواج لا يقوم إلا على تقارب نفسي، إذ وُصِفَ بأنه لباس وسكن كناية عن القربى والتوافق والاطمئنان، وكلها تعبر عن العلاقة الحميمة.

فالمسلم الذي يشعر بأنه يعيش في مجتمع يرتبط فيه بأهداف مشتركة، ومصالح مشتركة، فإن خطة الشراكة تنتهي به إلى اندماج نفسي بينه وبين المجتمع، بخلاف من يعتبر نفسه يعيش في المجتمع الأوروبي على سبيل مصلحة ظرفية يحصلها ريثما تتوفر له فرصة المغادرة، أو هو مستقر فيه ولا يهمنه من أمره إلا معيشته التي يحصلها منه، وبالتالي فهو منفصل عنه ولا يشعر بهمومه، بالمقابل لما يشعر المسلم أنه مستحق من المجتمع للانتفاع، وهو في ذات الوقت ملتزم نحوه بالنعف، وحينما يشعر بأنه مرتبط في مصيره به، ومشارك في آماله معه، فإن ذلك يتبعه شعور بأنه قريب من هذا المجتمع، بل إنه يتألم لآلامه ويفرح لأفراحه، ويحمل همماً لمشاركه وعزماً على الإسهام في معالجتها، كما يحمل آمالاً لنموه وتقدمه ويعمل على تحقيق ذلك، ويندرج كل هذا ضمن الاندماج النفسي الذي يتحقق عند المسلمين لما ينخرطون في مشروع الشراكة الحضارية.²³

²² المصدر السابق، ص ص 40-41.

²³ المصدر نفسه، ص ص 42-44.

2-ب- الاندماج الفكري:

حينما ينخرط المسلمون في مشروع الشراكة الحضارية سيجدون أنفسهم منخرطين أيضاً في المستلزمات المنهجية التي يتطلبها أداء ذلك المشروع، ومن أهمها طريقة التفكير من أجل الإسهام في تخطيط المشروع، وطريقة التعامل من أجل الأداء. وقد بلغ المجتمع الأوروبي في إدارة المشاريع وتنفيذها شأناً بعيداً، ففي هذا المجال سيكون المسلمون مستفيدون أكثر مما هم مفيدون، إذ سيجدون نمطاً منهجياً من التفكير والتنفيذ أثبت بصفة عامة كفاءته في الإنتاج، وبذلك سينخرطون في هذا النمط الفكري المنهجي، طرقاتاً في البحث، وسبلاً في التخطيط، ومنهجاً في التنفيذ، وسيحقق لهم اندماج على هذا المستوى الفكري المنهجي.²⁴

2-ج- الاندماج المصلحي:

ينشأ عن انخراط المسلمين في الدورة الحضارية بالمجتمع الأوروبي، شعور بأنهم أصبحوا مرتبطين بهذا المجتمع ارتباطاً مصلحياً متيناً، يتمثل فيما يستقرّ في النفوس من أن ما يصيب المجتمع من نفع أو ضرر يتعدى أثره إلى المجتمع، وهكذا يرتبط المسلم في شعوره المصلحي بالمجتمع في الاتجاهين، وذلك وجه من وجوه الاندماج الإيجابي يثمره الانخراط في الشراكة الحضارية.

هذا الاندماج المصلحي بدوره يؤدي إلى تداعيات إيجابية التي تخرج به من المرحلة الشعورية إلى مرحلة العمل السلوكي، فحينما يستقر في النفس هذا الترابط المصلحي فإنّ المسلم يصبح حريصاً على أن يسعى في تحقيق المصلحة للمجتمع، إذ هي مصلحة سيناله منها نصيب، كما يسعى إلى دفع ما فيه من الضرر عنه، بما أنه ضرر سيناله منه كذلك، فيصبح الترابط المصلحي إذن عملاً سلوكياً ينطبع به عمل المسلم في كل علاقاته الاجتماعية. كما يصبح حريصاً على أن يؤدي واجباته نحو المجتمع، إذ تلك الواجبات ستكون سبباً من أسباب قوته، وتلك القوة سوف يعود نفعها إليه، فيكون ساعياً سعيّاً ذاتياً في أداء واجباته الاجتماعية، سواء إزاء الدولة، أو المنظمات المدنية أو إزاء الدوائر الأضيق من جيران وزملاء في العمل أو في المعاملات التجارية وغيرها. وكذلك من ثمرات الشعور بالاندماج المصلحي مع المجتمع الأوروبي احترام القوانين العامة التي تنظم المجتمع في وجوهه المختلفة، فهي قوانين موضوعة لمصلحة المجتمع والتي سيعود نفعها على الأفراد، وتكون استجابته لهذه القوانين تساوي في قوتها مطالبته بحقوقه منه، وذلك مظهر من مظاهر الانخراط الإيجابي.²⁵

أما إذا كانت بعض المطلوبات القانونية والمصلحية تناقض بعض المقتضيات الدينية التي يلزم بها الإسلام أتباعه، فيجد نفسه في حرج بين الوفاء بفروضه الدينية والوفاء بواجباته الاجتماعية، فإن هذا التناقض قد يكون موهوماً ويجب رفعه برفع الوهم فيه، وقد يكون تناقضاً حقيقياً لكن فيه من الاجتهاد حلٌّ شرعي كالكثير من الحلول التي اهتدى إليها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، أما إذا كان تناقضاً حقيقياً ليس فيه من الاجتهاد

²⁴ المصدر السابق، ص 44-45.²⁵ المصدر نفسه، ص 47-48.

حلّ فعلى المسلمين باعتبارهم مواطنين أوروبيين أن يطالبوا المجتمع بإعفائهم مما يتناقض مع معتقداتهم من الواجبات الاجتماعية، فيرفع عنهم الحرج في مسعاهم إلى الاندماج المثمر، وهو حاصل في بعض البلاد الأوروبية فكان عاملاً من عوامل التقدّم في الاندماج المصلحي مع المجتمع الأوروبي.²⁶

المبحث الثاني: الطاقة الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب

أولاً: العامل الفكري في معادلة الوحدة والتنوع:

1- من مفهوم العقل إلى مفهوم الفكر والعلاقة بينهما:

1-أ- في مفهوم العقل عند النجار:

المقصود بالعقل عند النجار: "هو هذه القوة في الإنسان التي يتم بها إدراك المعاني غير المحسوسة، والتي تمكّن من الانتقال من المعلوم لمعرفة المجهول، كما تمكّن الإنسان من التمييز بين المشابهات والمتناقضات وإصدار الأحكام القيمة عليها. وللعقل مسار يسلكه في حركته لإدراك العلم وفق قواعد وضوابط معينة، وذلك المسار هو الذي يسمى اصطلاحاً بالفكر أو التفكير."²⁷

1-ب- في مفهوم الفكر عند النجار:

يقصد النجار بالفكر: تلك "المنهجية التي يستخدمها العقل في النظر بحثاً عن الحق، ولا نقصد به المحتوى الذي يصل إليه من الرؤى و الأفكار كما يتبادر إلى أذهان الكثيرين حسب الاستعمال الغالب خلافاً للمعنى الحقيقي للفكر في دلالاته اللغوية، وفي استعماله الاصطلاحي في التراث الإسلامي."²⁸

كما يعرف النجار الفكر في موضع آخر "المنهجية التي يجري عليها عقل الإنسان في سعيه لإدراك الحقيقة النظرية والعملية."²⁹ باختصار فإن الفكر عند النجار: "هو منهجية العقل في تحصيل المعرفة."³⁰

أما عن علاقة العقل بالفكر فإن النجار يعتقد بأن "العقل إذن هو الآلة التي يقع بها التفكير، والفكر هو حركة تلك الآلة في سعيها الإدراكي، والأفكار هي حصيلة ما يصل إليه العقل من تصورات نتيجة التفكير، ولشدة الصلة بين هذه الأطراف الثلاثة فإنها قد يقع التبادل بينها في الدلالة، فيطلق لفظ الفكر على العقل، أو لفظ العقل على الفكر، أو لفظ الفكر على الأفكار، وكل ذلك يقع بسبب التلازم بين هذه الأطراف، والقرائن هي التي تحدّد المدلول عند تناوب هذه الألفاظ."³¹

²⁶ المصدر السابق، ص 49.

²⁷ النجار، عبد المجيد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي: تأملات في الفقه المعرفي 1، مصدر سابق، ص 69-70.

²⁸ النجار، عبد المجيد عمر. عوامل الشهود الحضاري، مصدر سابق، ص 147.

²⁹ النجار، عبد المجيد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي: تأملات في الفقه المعرفي 1، مصدر سابق، ص 68.

³⁰ المصدر نفسه، ص 66.

³¹ المصدر نفسه، ص 69.

2- التربية الفكرية:

يذهب النجار إلى أن التربية في أحد معانيها هي: تنشئة من يُراد تربيته على خصال معيّنة من أجل تحقيق هدف تُساعد تلك الخصال على تحقيقه. أمّا التربية الفكرية فتعني عنده: "صياغة المنهجية التي يعتمد عليها التي يعتمدها العقل في النظر (وهي الفكر) على أسس معيّنة من شأنها أن تجعل ذلك النظر نظراً سديداً يُفضي إلى تحقيق المقصود، وهو إصابة الحقيقة بأكبر ما يمكن من الأقدار، فالعقل في نظره المعرفي مرشح بحسب ما رُبي عليه من الخصال المنهجية لأن يسلك مناحي متعدّدة مختلفة من مناحي النظر، وتلك الخصال هي التي تكون محددات أساسية لما يصيب من الحقائق أو لما يخطئ منها".³²

كما يعتقد النجار بأنه على الرغم من أن العقل قد بُني في فطرته على مبادئ منطقية، فإن هذه المبادئ عُرضة لأن يطالها طمس لسبب أو لآخر من الأسباب، وإن كانت كافية في ادراك ما هو من الحقائق بسيط في طبيعته قريب من مورده، فهي غير كافية في تحصيل ما هو منها معقد بعيد، وعليه يكون الفكر بحاجة إلى أن يؤخذ بتربية يصبح بها مكتسباً من الصفات لما هو مبني على المبادئ الفطرية وما هو متطور عنها تناسباً في ذلك مع الحقائق في تعقيدها وبعد مواردها.

ولشدة التلازم بين العقل والفكر، فإن التربية الفكرية بإمكانها أن تتبادل المصطلح مع التربية العقلية، ذلك لأن العقل الذي هو آلة التفكير وإن كان مُمثلاً في جملة من العلوم الضرورية كما يذهب إليه الكثيرون في تعريفه، فإن ذلك يبقى أقرب إلى أن يعتبر العقل بالقوة الذي يمكن أن يُنمى بالاكتساب حفظاً لتلك الضرورات من الطمس، ومراناً لها على الحركة التي تقوي من حسن أدائها، فيكون إذن تقوية الملكة الإدراكية في ذاتها تربية عقلية ويكون ترشيد منهجها في الإدراك وأدائها فيه تربية فكرية باعتبار أن التربية تنصب على الأداء هنا، وتنصب على الآلة نفسها هناك.³³

ثانياً: التربية الفكرية بين التوجيه القرآني والمآل الواقعي:

1- التوجيه القرآني والتربية الفكرية

اهتم القرآن الكريم بتحرير العقول قاعدة منهجية للفكر، فالمنهج يؤدي "دوراً خطيراً في حركة الإنسان الفكرية.. الحضارة عموماً.. ونعرف أنه دون منهج فليس ثمة طريق يوصل إلى الأهداف مهما بذل من جهد وقدم من عطاء".³⁴ ولعل من الأمثلة الدالة على ذلك ما كان يوجه به العقول توجيهاً دؤوباً إلى الانطلاق في النظر العقلي من الواقع الحسوس للتأدي منه إلى العالم المعقول، سواء تمثل ذلك الواقع في مظاهر الطبيعة أو في مشاهد الحياة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ

³² المصدر السابق، الصفحة نفسها.

³³ النجار، عبد الحميد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي: تأملات في الفقه المعرفي 1، مصدر سابق، ص70.

³⁴ خليل، عماد الدين. حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ص36.

قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿ (يونس:101)، وقوله تعالى : ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل:69).

2-اختلال التربية الفكرية في المال الواقعي:

لكن هذه الثورة المنهجية الفكرية التي أحدثها القرآن الكريم تشهد الكثير من الارتداد في عناصرها، فإذا الفكر الإسلامي بدأ ينحسر نظره الواقعي في الطبيعة ومشاهد الحياة ليتجه نحو المجردات ولينتهج نهج المنطق الصوري اليوناني، وشيئا فشيئا أصبحت العلوم الحسية متأخرة في الرتبة عن العلوم النظرية، كما أصبح يتجه نحو التأملات الروحية المتنكبة عن الواقع تأثرا بمنازع صوفية مستجلبة من ثقافات شرقية قديمة.³⁵

وقد شخخص النجار هذا لخلل برده إلى ازدواجية العلوم في النظام التربوي الحديث، التي تشتت الفكر، ولا تبقي له الميزان الموحد في الأحكام، وقد ترتب عن هذا الاختلال اضطرابا في منهجية التفكير التي تتحرك بها عقول الناشئة فلا تقدر تلك العقول على الانتهاء إلى الريادة والابتكار، كما لا تستطيع العقول التي تربت في المدارس التقليدية على الاجتهاد المنتج، ولذلك فإن الحل في نظر النجار: "يدعو إلى مراجعة حقيقية جادة للمنهج الفكري في النظام التربوي الإسلامي استهداء بالتوجيه القرآني، واقتباسا من التجربة الحضارية الإسلامية واستفادة من النظم التربوية الحديثة"³⁶

ثالثا: العناصر الأساسية للتربية الفكرية عند عبد الحميد النجار:

1-حرية الرأي:

قد يتبادر إلى الذهن أن حرية الرأي في التفكير والتعبير هي باب من أبواب الفرقة وليست سبباً للتعاقب، لذلك يعتمد البعض إلى التقييد من حرية الرأي حفاظاً على الوحدة الجماعية كما يزعمون، وقطعاً للطريق المفضية إلى التشتت والفرقة. لكن النجار يعتقد أن هذا التصور وما ينتج عنه من التقييد خطأ بين، لأنه: "عندما تُتاح حرية الرأي للمسلم، ويترتب عليها في تفكيره: اجتهاداً في إنتاج الآراء، وصدعاً بها ودفاعاً عنها، فإن كلّ خواطره وأفكاره ومنازعه تُطرح بحكم حرية التعبير على مائدة النظر، ومحكّ الحجة، وتمتحن بالحوار مع الآخرين من خلال عرضها والدفاع عنها، وحينئذ يتبين لديه الصادق منها من الخاطيء، والقوي من الضعيف، ويكون ذلك سبباً للالتقاء مع الآخرين من المخالفين لمذهبه بالثبات على ما تبينت حقيقته بالحوار الحرّ، والرجوع عما تبين بطلانه بالحوار"³⁷. فمن خلال حرية الرأي يتسنى طرح الأفكار للنظر فيها بالتحليل والبسط للنقاش والمداولة ليتم فرز صائبها من غيره، فيحصل الاقتناع ويزول التعصب.

أما في حال القمع الفكري في نطاق المذهبية المغلقة، فيعتقد النجار أن الأفكار التي تبقى حييسة فإنها ترتقي شيئاً فشيئاً في النفس إلى درجة اليقين الجازم بأنها حقّ حتى ما كان في نفسه مظنوناً، وأن ما يُرى من

³⁵ النجار، عبد الحميد عمر. المعرفة في السياق الإسلامي: تأملات في الفقه المعرفي 1، مصدر سابق، ص 72-73.

³⁶ المصدر نفسه، ص 74.

³⁷ النجار، عبد الحميد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 67.

أضدادها الواردة من الآخرين بأنها باطل ضال، وينتهي الأمر بهذا المجموع في رأيه إلى أن: "يكون منافراً للآخرين من حملة الأفكار لمخالفة لأفكاره، ناشزاً عنهم، نامياً في اتجاه معاكس لاتجاهاتهم، ولا يلبث ذلك كله أن يعبر عن نفسه في مظاهر عملية من الخصام والصراع التي قد تبلغ مبلغ الاقتتال".³⁸

2-شمولية النظر:

صفة فكرية ينطلق بها الفكر في البحث من النظر في أوسع دائرة ممكنة فيما يتعلق بموضوع بحثه، بحيث لا يترك مما له صلة بالقضية التي تصدى لها بالدرس إلا وضعها تحت النظر دون أن يستبعد منها شيئاً لأي سبب من الأسباب، ويقابل صفة الشمولية صفة الجزئية والحدودية في النظر، وهي تلك الصفة التي يقتصر فيها الباحث على مجال ضيق مما يتعلق بموضوع بحثه. في المسار الأول: تكون تلك الآراء أقرب إلى الحقيقة، في المسار الثاني تفوته معطيات أخرى لو اطلع عليها وأخذها بعين الاعتبار³⁹ يعتقد النجار أنه حينما يربى المسلم على النظر الكلي الشامل: سيكون بذلك ملتقياً مع الآخرين على صعيد نفس النتيجة التي انتهوا هم إليها بنفس المنهج، والعكس صحيح سيجد نفسه مخالفاً للآخرين⁴⁰

3-الواقعية:

المقصود بصفة الواقعية هنا تربية العقل المسلم على أن يتطبع تفكيره في البحث عن الحقيقة، وفي تقدير المواقف والأحكام، وإيجاد الحلول للمشاكل المطروحة بطابع الانطلاق من الواقع متمثلاً في عناصر الطبيعة، وفي مشاهد الحياة الإنسانية الماضية والماثلة، وأن يتخذ من تلك العناصر والمشاهد المادّة الأولية للنظر والبحث، يبحث من خلالها عن حقيقتها في ذاتها، وعماء وراءها من حقائق غائبة عن الحسّ ولكنها تدرك بالعقل، فالعقل بهذه الخاصية يراوح في حركته الفكرية بين الظواهر والدلالات، وبين الأسباب والمسببات، فيدرك ما ظهر من الحقيقة وما خفي منها في نطاق قدرته على الإدراك، ويبين من ذلك كله تصورات في التعمير ما كان منه مادياً وما كان معنوياً روحياً.⁴¹

هذا ويؤكد النجار على أن المقصود بصفة الواقعية هو الانطلاق من الواقع في النظر الباحث عن الحقيقة، ليكون هذا الواقع مأخوذاً بعين الاعتبار في التقدير من أجل معالجة المشاكل، لا ليكون ذلك الواقع هو الحاكم على التقدير، المحدد للحقائق.⁴²

³⁸ المصدر السابق، ص ص 67-68.

³⁹ النجار، عبد المجيد. المعرفة في السياق الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 79-80.

⁴⁰ المصدر نفسه، ص 80.

⁴¹ المصدر نفسه، ص 83.

⁴² المصدر نفسه، ص 85.

يقابل النجار صفة الواقعية بالمثالية المجردة، ويقصد بها تلك الصفة الفكرية التي يكون بها العقل في حركته الفكرية منغلقا دون الواقع المحسوس، مستغرقا في التأمل المجرد الذي ينطلق من الفكرة المثالية وينتهي إليها، في غير مقايضة بما هو واقع مشهود، فيؤول الأمر إلى بناء تصورات في حياة الناس.⁴³

حوّل القرآن الكريم وجهة العقول من النظر المجرد الذي كانت عليه الثقافة السائدة إلى النظر في مشاهد الكون وواقع الحياة الإنسانية في غايرها وحاضرها، ليكون ذلك منطلقا للعلم بالحقائق الذاتية للمشهود، ونشأ عن هذا الفكر الواقعي العلوم التجريبية في مجال الطبيعة والعلوم الفقهية في المجال القانوني حينما يربى الفكر على هذه الصفة فإنه يكون منطلقا من معطيات الواقع الذي هو مادة موضوعية مشتركة بين الناظرين، فيكون ذلك منطلقا موحدا يجمع بين الباحثين والناظرين على صعيد موحد يتحكمون فيه إلى ما هو موضوعي مشترك فيكون بينهم التلاقي في المنطلق الذي ينتهي في الغالب إلى التلاقي في المنتهى من النتائج، فتتوفر ضمانات الوفاق، وتضيق أسباب الفراق، لكن حينما يكون الفكر تجريديا في تقدير الأحكام والمواقف فإن كل فرد أو مجموعة ينون لهم بهذا المسلك آراء وتصورات مثالية قابلة لأن يذهب كل منهم مذهبا خاصا به، إذ هي غير خاضعة لميزان الواقع الموضوعي الذي يراد معالجته، فيكون ذلك بسبب الاختلاف في التقدير وتشبث كل بما انتهى إليه في تعصب يلغي الآخرين وتصوراتهم المثالية المخالفة، وينتهي الأمر إلى ضرر معرفي وضرر اجتماعي معا.⁴⁴

4- المقارنة النقدية (التبين):

مفهوم المقارنة النقدية: يقصد النجار بهذه الصفة أن يكون العقل في التفكير منفتحا على الآراء المختلفة المتعلقة بموضوع بحثه بما فيها الآراء المتقابلة والمتناقضة، فينظر فيها نظر المقارنة بينها في غير حجب لشيء منها، أو استبعاد له من دائرة البحث، بحيث يوضع على بساط البحث كل ما له علاقة بالموضوع المنظور فيه، ثم يقوم العقل بالجولان فيها جولان مقابلة يعمد إلى تمحيصها ونقدها ليخلص من ذلك كله إلى استبقاء ما هو أشبه منها بالحق وإلى استبعاد ما هو أشبه منها بالباطل، لينتهي في آخر المطاف إلى تقرير ما يراه صوابا في موضوع البحث.⁴⁵

أما الصفة المنهجية الفكرية التي تقابل المقارنة النقدية فيصطلح عليها النجار بالخطية في الفكر، وهي تلك التي يقتصر فيها العقل عند النظر على الرأي الواحد مما يرد في موضع بحثه مستبعدا الآراء المخالفة في خطية لا تتيح له الالتفات ذات اليمين أو ذات الشمال لرؤية ما هو خارج الخط المرسوم فلا تكون له فرصة المقارن بين الآراء الواردة في الموضوع ولا فرصة النقد والتمحيص ليقع الانتهاء إلى ما هو أشبه بالصواب تتوفر معه فرص للتقارب بين أصحاب الآراء والمذاهب المختلفة أو المتعارضة ينشئ في النفس نوعا من الاستئناس

⁴³ المصدر السابق، ص 83.

⁴⁴ المصدر نفسه، ص 84.

⁴⁵ المصدر نفسه، ص 86.

وينفي منها الشعور الطبيعي بالعداوة لما هو مخالف باعتبار أنه مجهول، بخلاف الفكر الخطي الأحادي فإنه يصنع في النفوس أسوارا حاجبة وقد تتطور لعداوات تسبب في المجتمع اختلالا في بنيته الثقافية والاجتماعية⁴⁶ وعند التقصي يظهر أن أكثر أهل المذاهب بعدا عن الحقيقة وإيغالا في التطرف، وتسببا في الاضطراب الاجتماعي هم أولئك الذين يفتقرون إلى المعرفة عند الآخرين من الأفكار ويقتصرون على ما عند الذات من الآراء بحسبان أنها الحق الذي لا حق غيره⁴⁷

5- الحوارية:

صفة يترى عليها العقل فيصبح في حركته الفكرية ممتدا إلى عقول الآخرين يعرض عليها ما توصل إليه من أفكار شرحا لحقيقتها واحتجاجا لها بغية بيانها لتلك العقول ووضعها أمام محك الامتحان، كما يصبح ممتدا إليها لاستبانة ما توصلت إليه هي من آراء، للنظر فيها، والوقوف على ما تضمنته من قوة ومن ضعف، استفادة من قوتها واتقاء لضعفها، وذلك في حركة تفاعل مشترك بين العقول تنشر فيه المذاهب بما تتكون منه من الأفكار والمعتقدات للتداول عرضا وتفهما ونقدا وتصحيحا واقتباسا.⁴⁸

الصفة الفكرية التي تقابل الحوارية هي الانغلاق الفكري وهي حال العقل حينما يكون مقتصر على ما توصل إليه من الرأي غير ساع إلى عرض ذلك الرأي على الآخرين ولا ساع إليهم ليعرف ما توصلوا هم إليه في ذات الموضوع ليستفيد مما قد فاته من الحق.

حينما يربى الفكر على صفة الانغلاق انكمش عن أن يمتد إلى آراء الآخرين أصبح كمن يعيش في جزيرة معزولة، ومن ثمة تفتقد فرص التعديل للمثبات العقلية فيكون التماذي في الخطأ ومن ثمة تنشأ أسباب التداير بين العقول، وعليه فالحوارية من شأنها أن ترشد المسار الفكري معرفيا وأن تزيل أسباب التوتر والخلل في المجتمع⁴⁹

وتجدر الإشارة إلى أن الثقافة الإسلامية قد بنيت على الحوار بين مختلف المذاهب وأصحاب الآراء.⁵⁰

ثانيا: السماحة الإسلامية في المجال المذهبي الفكري:

1- المفهوم الإسلامي للسماحة:

يُتسع المفهوم الإسلامي للسماحة ليشمل جملة من القيم الأخلاقية، فهو مفهوم تلتقي عنده معاني السهولة والبذل والصبر، وهي معان تجتمع عند خلق انفساح النفس للآخرين ليجدوا فيها القبول، بل يُعطوا منها ما هو حقهم المادي والمعنوي، وما هو زائد على حقهم من ذلك.⁵¹ فالسماحة ضرب من الخلق، وهو

⁴⁶ المصدر السابق، ص 86-87.

⁴⁷ المصدر نفسه، ص 88.

⁴⁸ المصدر نفسه، ص 89-90.

⁴⁹ المصدر نفسه، ص 90.

⁵⁰ المصدر نفسه، ص 90-91.

⁵¹ النجار، عبد المجيد. الأفق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 79-80.

درجة عالية في سلم القيم الإنسانية، إذ هو سمو بالنفس إلى أن تتجاوز أنانيتها فتتمدد إلى الآخرين من بني الإنسان بالعطاء المعنوي والمادي، ليس وقوفاً عند الحقوق بل تنازلاً عن بعض تلك الحقوق. ولما كان من بين أهداف الدين الأساسية تهذيب النفوس لتبلغ هذه الدرجة العالية من الانفساح للغير فإن النبي ﷺ لـمَّا سئل عن الإيمان ذات مرة أجاب بأن: «الإيمان السماحة والصبر»⁵²

وخلق السماحة وإن كان منطلقاً من ذات الفرد إلا أنه ذو بعد اجتماعي، إذ لا يتحقق معناها إلا بأن تمثل علاقة بين الأفراد يفسح فيها بعضهم لبعض، ويبدل فيها بعضهم لبعض، فتعطي ثمارها وهو العطاء للآخرين. كذلك على مستوى أهل الأديان والمذاهب والفلسفات لا يمكن أن يكون بينهم تفاعل إيجابي يتم فيه التعاون المثمر إلا إذا كان كلٌّ منهم يفسح من نفسه للآخرين ما يحصل به القبول المتبادل بين الأطراف المختلفة، وينتفي الرفض والإلغاء بأن تنغلق النفس على ذاتها وترفض سواها، وقد حدّد النجار هذا الخلق المؤسّس للتعايش بين أهل الأديان والمذاهب والتعاون بخلق التسامح.

ولذلك فهو يدعي أن في الثقافة الإسلامية استمداداً من أصول الإسلام ما يهيئ المسلمين بصفة عامة ومسلمي الغرب بصفة خاصة لأن يتفاعلوا مع أهل الحضارة الغربية التفاعل الإيجابي الذي يتم فيه التعاون المثمر في سبيل شراكة حضارية إنسانية يسهم فيها المسلمون بالعطاء من قيم دينهم كما يسهمون بالاستفادة من الكسب الحضاري المشهود، فالتسامح مبدأ خلقي عظيم يسمح بذلك ويدفع إليه.⁵³

وإذا ما أصبحت السماحة ثقافة اجتماعية عامة كانت أحد العوامل الأساسية لتقدم المجتمعات، إذ تعصمها من أكبر أسباب الدمار ألا وهو الفرقة والتناحر واستبداد الناشئة كلّها من انكماش النفس في أنانية تمتد إلى الآخرين بالاستحواذ نقيضاً للسماحة التي تمتد فيها النفس للبذل والعطاء.⁵⁴

2- أولوية السماحة المذهبية الفكرية:

يعتقد النجار أن طرح قيمة السماحة كقيمة اجتماعية يعتبر طرحاً منقوصاً إذا لم يبدأ من السماحة الفكرية المذهبية ليمتدّ بعد ذلك إلى السماحة في مختلف مجالاتها، لأنه إذا كانت الحياة الاجتماعية تقوم على توافق مصالح مادي يتقاسم فيه الأفراد والجماعات المنافع، ويتفقون على أساليب معينة للتبادل والتعاون بما يكفل مصلحة الجميع، فإن التحضرّ يكون مبنياً في الغالب على توافق في الرؤى والأفكار فتتنظم في مذاهب متكاملة تصبح موجهة لحركة الحياة الاجتماعية بأكملها في أبعادها المادية والثقافية والروحية، وعليه فإن ما ينجم في المجتمعات من تدافع الأفراد والجماعات من أجل المنافع المادية ما هو في الغالب إلا مظهر من مظاهر

⁵² عمير بن قتادة الليثي، حلية الأولياء، 3/406.

⁵³ النجار، عبد المجيد. فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا، مصدر سابق، ص 79-80.

⁵⁴ المصدر نفسه، ص 80.

لندافع حقيقي في الأفكار والمذاهب المحركة للظاهر المادي، على اعتبار أن الإنسان كائن روحي عقلي خلافا لسائر المخلوقات.⁵⁵

يذهب النجار إلى أن الاختلاف سنة طبيعية، فالناس مهما انضموا في لحمة جماعية فإن الاختلاف في الرؤى والتصورات التي تتحدّد بها الحقائق أو تنضبط بها أساليب الأعمال يظل قائماً، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود:118-119)، والإنسان مثلما خلق على حبّ التمسك بمكتسباته المادية والدفع لمن يحاول سلبها أو الانتقاص منها، فإن خلق أيضا على حب التمسك بقناعاته من التصورات والأفكار ودفع من يحاول هدمها والاعتداء عليها، ولعل التدافع بين الناس بسبب الأفكار والمذاهب أشد وأوسع مما يقع بينهم بسبب الممتلكات المادية، ولذلك فإن السماحة في هذا المجال يكون لها من الدور في الوثام الاجتماعي ما هو أقوى أثرا من السماحة في المجال المادي.

السماحة المذهبية الفكرية لا تعني أن يتخلّى صاحب الفكر أو المذهب عن فكرته أو مذهبه ليعتق فكر أو مذهب من نازعه فيهما، تأنيسا له، وامتدادا نفسيا إليه، ليحصل من ذلك الوثام بين الأطراف الاجتماعية كما هو الشأن في البذل المادي، فإذا كان معيار الماديات هو المنفعة، في حين أن معيار الأفكار والمذاهب هو الحقّ الذي يكون التنازل عنه آيلا للضرر، شأن كل باطل فيما يحدثه من أضرار. فقد جاء النهي النبوي مؤكدا على هذا النوع من التسامح في الأفكار، قال: ﷺ: «لا تكونوا إمّعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن واطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أسأؤوا فلا تظلموا»⁵⁶، والإمعة هو الذي يتنازل عن آرائه ليتبع آراء الآخرين، فلا يكون له رأي أو مذهب يقيم عليه.⁵⁷

3-أسس السماحة المذهبية الفكرية:

يتأسس التسامح الفكري المذهبي على بنية خاصة به تتناسب مع طبيعة موضوعه، وتفضي إلى الآثار الاجتماعية التي شرعت قيمة التسامح من أجل تحقيقها، وهي ضمان الوثام بين أفراد المجتمع وفتاته، ودفع الفرقة والاضطراب عنه، وتتمثل أهم العناصر المكوّنة للتسامح الفكري والمذهبي التي جاء بها البيان الإسلامي فيما يلي:

3-أ- التشريع للتعددية الفكرية المذهبية:

لعل من الأسس المهمة التي تقرّها السماحة الفكرية المذهبية أن الاختلاف الفكري أمر مشروع، والاعتراف به سنة من سنن الاجتماع البشري، كما أن هذا الاختلاف في المفهوم الإسلامي يعدّ أحد العوامل التي تشري الحياة، ويفضي إلى النماء الاجتماعي، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَمِن آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ

⁵⁵ المصدر السابق، ص80.

⁵⁶ حذيفة بن اليمان، الترغيب و الترهيب، 3/308.

⁵⁷ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص ص82-83.

وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَنُكْمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾ (الروم: 22)، فاختلاف الألسنة يتضمن اختلاف الأفكار، وهو آية إلهية.

إذا ما يقع في النفوس أن الاختلاف المذهبي بين الناس طبيعة من طبائع المجتمع البشري، ويستقر في العقول قناعة راسخة، فإن ذلك من شأنه "أن يؤسس أرضية ثقافية صلبة ينبت فيها خلق السماحة وينمو، إذ التسليم بأن وجود الآخر الفكري والمذهبي هو أحد مستلزمات الوجود الاجتماعي يورث استعداد النفوس لأن تمتد نحو الآخر بالقبول، واستعدادا في العقول لأن تمتد إليه بالفهم، وذلك نقيض لما ينتهي إليه الاقتناع بأحادية الفكرة والمذهب كما شأن بعض الفئات قديما وحديثا من انغلاق مبدئي دون الآخر المخالف باعتبار عدم مشروعية وجوده أصلا بقطع النظر عن قبوله أو عدم قبوله." 58

3-ب- الاعتراف بحق الوجود للمخالف المذهبي:

يترتب عن الاعتراف بمشروعية الاختلاف المذهبي، الإقرار بحق الوجود لهذا الآخر المذهبي، فكون الإنسان حر ومسؤول عن اختياره يكون من حقه أن يعتنق من الأفكار ما يريد، ومن المذاهب ما يقتنع به، دون مصادرة أو منع من أحد، هذا المعنى يؤكد قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ أَلْحَقٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ ﴾ (الكهف: 29)، وهو إقرار صريح لمبدأ الحق في الاختلاف المذهبي بين الناس.

حينما يستقر في نفوس الناس إيمان بحق الاختلاف الفكري والمذهبي بينهم، ويسلم كل فرد من أفراد المجتمع تسليما نفسيا وعقليا بأن الآخر المخالف له ذات المشروعية في الوجود، بقطع النظر عن منزلته من الحق والباطل، فإن ذلك من شأنه "أن يفسح في النفس مكانا لهذا الآخر فتتلقاه بالقبول وجودا حتى وإن كان الموقف منه في الفكر الذي يحمله وفي المذهب الذي يتمذهب به موقف الرفض، وهو ما يفضي مبدئيا للتعايش الاجتماعي وإن يكن في مناخ التنوع المذهبي، ويعصم من الفتن التي تنشأ عن إنكار حق المخالفين في الوجود." 59

3-ج- الاعتراف بحق الآخر المخالف في الممارسة:

من عناصر السماحة كما بينها الدين إقرار مشروعية الممارسة للمخالف الفكري والمذهبي، وتشتمل هذه المشروعية دوائر متعددة، تبتدئ من حق التعبير عمّا به الخلاف والتمييز من الآراء والأفكار والمعتقدات والمنافحة عنها والدعوة إليها، والتنظيم لنصرتها، وتنتهي عند حق الممارسة العملية لها شعائر وعبادات وتصرفات مختلفة.

الاعتراف بحق الآخرين في الممارسة الفكرية والمذهبية من شأنه أن "يوسع من مساحته قبوله في النفوس طرفا ذا مشروعية في البقاء والنماء إضافة إلى مشروعيته في أصل الوجود، وقبوله في العقول طرفا ذا مشروعية

58 المصدر السابق، ص 84-85.

59 المصدر نفسه، ص 85.

في ممارسة ما به يحفظ حقه في البقاء والنماء، ومن شأن ذلك كله أن تُبسط به أسباب كثيرة للتعايش الاجتماعي والإنساني، وأن تُطوى به أسباب كثيرة للفتنة والفرقة.⁶⁰

3-د- التشريع للحوار مع المخالفين:

لقد شرَّع الدين لبسط الحوار مع المخالفين في الرأي والمخالفين في المذاهب الاعتقادية، وجعل من ذلك سنة ثابتة في التعامل معهم، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا هَلْ أَكْتَبُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا ذُنُوبَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران:64)، ويقوم هذا الحوار مع المخالفين على أساس من الاحترام والموضوعية، وينأى عن الاستعلاء والتكبر، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لِهَمِّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل:125). فإذا أصبح الحوار جاريا في ثقافة المسلم على هذا النحو، فإنه من شأنه أن يدفع بالتسامح إلى درجة عليا من درجاته، "فإن ذلك يرتقي بمقام المخالف في النفس والعقل من مجرد أن يكون مقبولا من حيث حقه في الوجود، ومن حيث حقه في النماء والبقاء، لينفسح له بالحوار معه بالقبول من حيث كونه طرفا مشاركا في البحث عن الحقيقة، فإما استفاد من مورد ذلك الحوار وإما أفاد، وفي كلا الحالتين فإن سبل التعايش والوثام بين فرقاء الأفكار والمذاهب تتسع وتقوى، وأسباب الخصام والصراع تضيق وتضعف".⁶¹

3-هـ- التماس وجوه الحق عند المخالف المذهبي:

من وجوه العدل في التعامل مع المخالفين في المذهب وإن كانوا أعداء أن لا يكون خلافهم أو عداوتهم سببا في الحكم على كل ما يصدر عنهم من قول وكل ما يبدونه من رأي بالبطلان المطلق، بل يُنظر في كل ذلك بميزان الحق، فيستبعد ما هو باطل ويبقى على ما هو حق، وهذا ما استفاد من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوْمِ اللَّهِ سُوءَ مَا يَقُولُ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة:8)، ويدعم هذا المعنى قوله ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها»⁶²

حينما يقع في النفس بمقتضى هذا التوجيه الديني، أن المخالف المذهبي قد يكون من بين أفكاره التي يحملها ما هو حق يجب الإقرار به والاستفادة منه، فإن ذلك من شأنه " أن يكون مصدرا لبعض الحق الذي ينبغي أن يُلتمس عنده، وذلك مقام تنفسح به النفوس والعقول للمخالف المذهبي إلى آماذ بعيدة، وبه تكتمل الحلقات الناظمة للسماحة في المجال الفكري والمذهبي والعناصر المكونة لها كما هي مقررة في البيان الديني".⁶³

⁶⁰ المصدر السابق، ص86.

⁶¹ المصدر نفسه، ص ص86-87.

⁶² أخرجه الترمذي، تهذيب التهذيب، 2687.

⁶³ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص88.

المبحث الثالث: التفعيل الواقعي للوجود الإسلامي بالغرب

أولاً: مطلب الشهادة على الناس ودور المسلمين في الغرب في تفعيلها:

1- هدف الشهادة على الناس:

حدد النجار مهمة المجموعات الإسلامية أينما كانوا وفي أي وضع وجدوا وفق مبدأ من المبادئ الإسلامية، وهو نفسه المبدأ الذي يمكن أن يكون مُحددًا للهدف الأعلى من الوجود الإسلامي بالغرب، وهو يدرك أن هذا المبدأ وإن كان يتصف بقدر كبير من العمومية إلا أنه يمكن تكييفه بما يتناسب مع هذا الوضع الذي عليه المسلمون بالغرب وهو مبدأ الشهادة على الناس، الذي يتضمنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143).

وإذا كان تعبير الشهادة على الناس في تصوره غنياً جداً بما يحملها من المعاني فإن: "المعنى المباشر الأبرز من بين تلك المعاني هو معنى البيان الذي يتجه به المسلمون إلى سائر الناس على سبيل التبليغ لما يتضمنه دينهم من قيم روحية ومادية عسى أن يدركوا ما فيه من الخير، ويقتنعوا به، فيعتنقوه ديناً أو يستفيدوا منه بأي وجه من وجوه الاستفادة إن لم يقتنعوا به ديناً، ويتصل بهذا المعنى على سبيل الضرورة جملة من المعاني الأخرى التي يتوقف هو في تحقيقه عليها، فيكون إذن متضمناً فيها".⁶⁴ فالمسلم بالغرب مطالب بالتبليغ البياني لما يتضمنه دينه من قيم وما تنطوي عليه من خير، سواء بقصد حصول الاقتناع العقلي ومن ثمة اعتناقه ديناً من قبل الغرب، أو بقصد العطاء الذي هو أحد أطراف الشراكة الحضارية.

هذا ويؤكد النجار أنه إذا كان المسلم مطالباً دينياً بأن يشهد على الناس بتبليغ الخير لهم فإنه مطالبٌ دينياً أيضاً بأن يتبين ما عند الناس من حكمة ليأخذها لينتفع بها، مصداقاً لقوله ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها»⁶⁵

من هذا المبدأ العام المتمثل في الشهادة على الناس صاغ النجار منه هدفاً لهذا الوجود تستهدي به أعمال الترشيد حيث يقول: "إن الوجود الإسلامي بالغرب في طوره الجديد ينبغي أن يعمل من أجل أن يكون شاهداً على أهل الغرب بتقديم ما يتضمنه الدين الذي يدين به من خير متمثل في القيم العليا الشارحة للوجود والمنظمة للحياة تقدماً بيانياً وعملياً، وبالاستفادة منهم لما حققوه هم من كسوب حضارية في مجال الإدارة والعلوم على وجه الخصوص، وذلك بالانخراط في المجتمع الغربي انخراط تفاعل تداول فيه المنافع بالأخذ والعطاء، وبالإفادة والاستفادة، وذلك على نحو يمكن أن ينتهي إلى شراكة حضارية".⁶⁶ وهذا هدف يستند على ركيزتين أساسيتين وهما:

⁶⁴ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 106.

⁶⁵ أخرجه الترمذي، تهذيب التهذيب، 2687.

⁶⁶ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 107-108.

1-أ- شهادة البيان:

يذهب النجار إلى أنه لما استقر في كثير من الأذهان أن أهل الغرب هم الذين يقودون مسيرة الحضارة الإنسانية، فإنه ينبغي أن تثبت أن الوجود الإسلامي بالغرب يملك عطاءً نافعا يمكن أن يدخل به في الشراكة الحضارية، وأن تثبت أن هؤلاء في حاجة إلى هذا العطاء في مسيرة الحضارة الإنسانية.

وقد أثبت النجار هذا المسعى المتبعي بصيغة الإجمال من التجربة التاريخية للتحضر الإسلامي، التي ساعدت على قيام الحضارة السائدة الآن، وأن المبادئ التي قامت عليها لم تفقد من قيمتها الذاتية شيئاً، وبالتالي فهي قادرة إذا ما توفرت لها شروط الفعل أن تكون فاعلة مشاركة في مسيرة الحضارة الإنسانية بالتنمية والترشيد. والمسلمون الذين يحملون هذا الدين ويحتلون رتبة متخلفة في سلم التحضر فإن المسافة الحضارية التي تفصلهم عن رواد حضارة أهل الغرب الآن، ليست بأوسع من تلك المسافة التي كانت تفصل المسلمين الذين حملوا هذا الدين أول مرة عن رواد الحضارة آنذاك، ومع ذلك استطاعوا أن يطوّروا بدينهم الحضارة الإنسانية لتبلغ ما بلغته على أيديهم من تقدم مشهود، فلا يبعد على مسلمي اليوم أن تكون لهم بإسلامهم مشاركة فاعلة في مسيرة التحضر الإنساني يشهدون بما على الناس كما شهد أسلافهم إذا صدق الوعي وصح العزم.

وأورد النجار على سبيل التفصيل، أن من بين ما يمكن لمسلمي الغرب أن يقدموه في تلك الشراكة هو منظومة من المبادئ ذات القيمة الذاتية الباقية، كما أثبتتها التاريخ ويشتها منطق العقل، وذلك على سبيل البيان النظري وعلى سبيل الأتموذجية العملية على حد سواء. كما يمكن أن يقدموا أيضاً زحماً إنجازياً لما يشتركون فيه من القيم الإنسانية العامة مع أهل الغرب وذلك بالفكر والساعد معاً. كذلك يمكنهم أن يسدوا ما يحتاج إليه الغرب، فعلى الرغم من التطور الحضاري للمجتمع الغربي فهو يعاني من مشاكل مثل الأزمات الروحية المتمثلة في سيطرة المفاهيم المادية على العقول والمشاعر وغيرها، كل هذه الأزمات يمكن أن تُسهّم منظومة القيم الإسلامية في معالجتها.⁶⁷ فمثلما أسهم المسلمون في بناء الحضارة الغربية تاريخياً، يمكنهم بما يمتلكون من قيم أن يسهموا في ترشيد وحلّ أزمات الحضارة الغربية راهناً.

1-ب- شهادة الإفادة:

يعتقد النجار بأن الحكمة التي يمكن أن يستفيد منها المسلمون في الغرب من أهله إلى جانب أهميتها من حيث ما تعود به من نفع يفضي إلى ترفيتهم ذاتياً والرفع من كفاءتهم في العطاء الذي ينخرطون به في هذه الشراكة الحضارية، فإنها تُعدُّ أحد العوامل الهامة التي تجعل منهم جسراً بين العالمين الإسلامي والغربي، إذ هم وإن كانوا من مواطني الغرب أو من المقيمين فيه فإنهم ينخرطون ثقافياً وروحياً في الأمة الإسلامية، وهذا وضع يمكنهم من أن يكونوا جسراً تواصل بين الطرفين تنتقل به المنافع من جهة إلى أخرى، وتتوطد به علاقات الأخوة والإنسانية وتمتدُّ به حبال التعاون، وتتصرّم به أسباب النزاع والصراع.

⁶⁷ المصدر السابق، ص 108-110.

كما يمكن للمسلمين بالغرب أن يستفيدوا من الكسب العلمي التكنولوجي للحضارة الغربية، وكذلك من النظم الإدارية التي تسير عليها دوايب الحياة في مختلف وجوهها، وهذه المؤسسة التي تشتغل بها كل مناشط المجتمع بل عليهم أن يستفيدوا أيضاً قيماً عُلِيًا هي موجودة في دينهم ولكنها غير فاعلة فيهم، وذلك من مثل الإتقان في الأعمال، واستثمار الزمن على الوجه الأفضل من الاستثمار، فيتعلمون إذن كيفية تفعيل هذه المبادئ والقيم في وجهها العملي وإن كانت من صميم ما يدينون به من دين في وجهها الإيماني.⁶⁸ وعليه فموجب شهادة البيان وشهادة الإفادة تتبلور الشراكة الحضارية كممارسة عملية، يتحقق فيها مطلب الشهادة على الناس من طرف المسلمين بالغرب.

2- ضرورة التفقه في الواقع المشهود:

لكي يكون التفاعل مع أيّ واقع تفاعلاً إيجابياً مثمراً أوّل ما يستلزم الفهم العميق لذلك الواقع في ظواهره وخفائيه لتبني على أساس ذلك الفهم السبل الناجعة للتعامل، وهو ما يصدق في حقّ الواقع المادّي فما بالك بالواقع الإنساني بصفة عامّة، وهكذا لما كان المجال الذي يطلب من المسلمين في الغرب أن يؤدوا فيه دور الشراكة هو بالأساس واقع العالم الغربي، وقد بلغ هذا الأخير درجة كبيرة من التعقيد، فالواقع الحضاري الغربي مهما بدأ ولیداً للحدّات فإن له نَسباً وطيداً بالحضارة اليونانية ومحركاتها الفلسفية، وبالحضارة الرومانية ومبادئها الكليّة العامّة، وباليهودية والمسيحية ديناً وحضارة، بالإضافة إلى عروق رقيقة تمتدّ بها إلى حضارات الشرق وأديانه.

ولكي يتسنى للناظر فهم الواقع الأوروبي فإن النجار يدعو إلى فقه أمرين أساسيين: "أولهما الآراء الفلسفية الكبرى التي تعتبر مرجعية أساسية تحرك هذا الواقع وتوجهه وتشكّل بنيته مهما كان مظهره العملي وأحداثه الجارية وتفصيله الجزئية، بحيث يمكن أن يرجع الناظر ما هو ظاهر منها إلى مرجع محرك. وثانيهما، البناء الثقافي العقلي الذي تشكّل عليه العقل الأوروبي، والذي أصبح يشكل منهجه في السعي إلى معرفة الحقيقة، ومقياسه في القبول والرّدّ لما يعرض عليه منها."⁶⁹

ويعتقد النجار أن الفقه في هذين الأمرين يستلزم تبعاً متتداً دقيقاً للمقدمات التي أفضت إليهما، ويصرّح أن تلك المقدمات متشعبة بعيدة الجذور، لذلك اكتفى بإشارة سريعة إلى ما رآه من دينك الأمرين المشكلين للواقع الحضاري الغربي الذي هو مسرح لشهادة مسلمي الغرب على الناس، والمتمثلين في:

2-أ- التفقه في الأفكار:

أشار النجار إلى الأفكار الكبرى التي تبني عليها الحضارة الغربية، وتحرّك هذه الحضارة وتوجهها، أوّل تلك الأفكار تفسير الوجود على أنه ذو بعد واحد وهو البعد المادّي، وأن ما سوى ذلك من عالم الغيب ليس إلا مندرجاً ضمن الأوهام والأساطير. وينشأ من ذلك فكرة أخرى أن الإنسان هو مصدر الحقيقة وليس

⁶⁸ المصدر السابق، صص 112-113.

⁶⁹ المصدر نفسه، صص 113-115.

لها من مصدر خارج عنه، وينشأ من هذا وذاك فكرة أن حياة الإنسان هي حياة ذات مرحلة واحدة تنتهي بالموت، فعليه إذن أن يغتنمها للرفاه والمتعة، وأن يحد بكل قواه العقلية والبدنية في أن يكتسب الوسائل التي توفر له ذلك، وإلا فاته كل شيء.

بالإضافة إلى فكرة التغيير المطلق فهي إحدى الأفكار الأساسية المحركة لحضارة الغرب، فما من شيء يتصف بالثبات المطلق سواء تعلق الأمر بالقيم والمبادئ أو بالنظم والمناهج، أو بطبائع الموجودات فهي في وجهها المادي متطورة على الدوام كما ذهب إلى ذلك دارون⁷⁰ (1809-1882م) Darwin Charles وأتباعه. ويتبع ذلك كله فكرة المنفعة⁷¹ هي التي ينبغي أن تقود حياة الإنسان فكراً وسلوكاً، فأياً فكرة من الأفكار أو موقف من المواقف يجرُّ منفعة للإنسان فهو الحقيقة التي ينبغي أن يتبناها الفكر ويجري عليها السلوك. وحتى يعيش المجتمع في أمن وسلم نشأت فكرة التوافق الاجتماعي⁷² الذي يخضع فيه جميع الناس لما يستقر عليه رأي أغليبتهم من نظم وتراتب، وتترك فيه الحرية للأفراد مطلقة لا تقيدها إلا الحدود التي ترسمها الأغلبية، مقابل أن تحقق لهم حقوق مادية ومعنوية تكفل لهم الحياة الكريمة.⁷³ لئن كانت هذه هي الرؤى التي توطر الفكر الغربي وتحكم توجهاته، فإنه يتعين على العقل المسلم أن يلم بهذه الرؤى ليحسن اختيار المسالك التي يتبعها في خطابه البياني وفي منحاه الإفادي.

2-ب- التفقه في منهجية الفكر:

إذا كان بين الأفكار التي تستقر عليها الأمم وبين المنهج الفكري الذي تبني عليه عقولهم جدلية تبادل يتأثر فيها كل طرف بالآخر، فإن أهل الحضارة الغربية قد انتهت بهم مسيرة حضارتهم إلى عقلية ذات بناء خاص هو الذي تولدت عنه هذه الحضارة، أو تولدت هي عنه. ووفق هذه الخصائص المنهجية لهذه العقلية أصبحوا يفكرون في مساعيهم إلى معرفة الحقائق، وإلى حل المشاكل التي تعترض حياتهم، وبما أصبحوا يتعاملون مع الآخرين من ذوي الثقافات المغايرة وعلى أساسها تتحدد مواقفهم من تصرفات الآخرين وآرائهم قبولاً ورداً.

يأتي في مقدمة تلك الخصائص المنهجية التي تبني عليها العقلية الغربية اليوم في أنها عقلية واقعية أي تنطلق في البحث عن الحقيقة من استقراء الواقع متمثلاً في مظهره المادي أو مظهره الإنساني، وقد أفضت هذه الخاصية إلى استحداث آليات منهجية كثيرة، وذلك مثل فنون التجربة، وطرائق الإحصاء، وأساليب التصنيف، وغيرها من الطرق التي تتخذ من الواقع منطلقاً أساسياً في البحث عن الحقيقة.

⁷⁰ أنظر: داروين، تشارلس. أصل الأنواع (نشأة أصل الأنواع الحية عن طريق الانتقاء الطبيعي أو الاحتفاظ بالأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل الحياة، ترجمة: مجدي محمود الميحي، تقديم: سمير حنا صادق، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1 2004م.

⁷¹ أنظر: جيمس، وليام. البرغماتية، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008م، ص61.

⁷² أنظر: روسو، جان جاك. نظرية العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، جمهورية مصر العربية: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص43 وما بعدها.

⁷³ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، صص 116-117.

بالإضافة إلى خاصية النفعية، التي أصبح العقل الغربي على أساسها يزن الأفكار النظرية ويقدر المواقف العملية فيما إذا كانت حقاً يُؤخذ به أو باطلاً يتعد عنه بحسب ما تحقّقه تلك الأفكار من منفعة مادية أو معنوية، أما المقاييس النظرية الثابتة المطلقة فلم يعد العقل الغربي يأبه بها كثيراً. إلى جانب خاصية العلمية التي أصبحت من أهم موازين العقل الغربي في قبول الحقائق العلمية الكونية أو ردّها، والتي بموجبها اكتسبت هذه الحقائق صفة من اليقينية نصّبت منها ميزاناً معيارياً للأفكار، وأصبحت تستخدم مقدمات في الجدل من أجل استنباط الحقائق حتى في المجال الإنساني، ولذلك اصطبغت الدراسات الإنسانية بصبغة المنهج العلمي على معنى العلم الكوني.⁷⁴ وعليه ينبغي على المسلمين بالغرب الإمام بجملة المناهج التي يحتكم إليها أهل الغرب في تلمس الحقائق، ليتسنى لهم الإحسان في سبيل الدعوة والتبشير بقيم الثقافة الإسلامية، للتمكن من حصول الاقتناع العقلي والمنطقي بها.

3- مضمون الشهادة:

لا شك أن المطلوب من المسلمين بالغرب في شهادتهم على الناس هو البيان والبلاغ لَمَا يعتقدون أنهم يملكونه من حقّ الناس في حاجة إليه، وأن يأخذوا منهم الحكمة الحضارية التي يفتقرون إليها لتتمّ إذن الشهادة بتمام طرفيها، ويتحقّق معنى الشراكة. ويتجلّى مضمون الشهادة في طرفيه من حيث الأخذ والعطاء فيما يلي:

3-أ- مضمون العطاء: المضمون البياني:

لما استقر في أذهان الأغلبية من أهل الغرب أن البناء الحضاري الذي أقاموه في أبعاده القيمة والتنظيمية، وفي منجزاته المادية والمعنوية، هو ذروة ما توصل إليه الإنسان من الحضارات⁷⁵، وبالتالي فإن أيّ نموذج قيمي آخر يعرض عليهم سوف يقابل بالرفض إن لم يكن بالاحتقار والاستهجان، أو بردود الأفعال العدائية، وهذا هو المصير الذي سينتهي إليه البلاغ الإسلامي من قبل المسلمين بالغرب لو أقام هؤلاء فيهم بالدعوة إلى الدين متكاملًا خاصة في هذه الظروف التي تسود العالم الغربي بعد أحداث سبتمبر.

فقد اختلفت الاتجاهات في التحليل الحديثي لزلزال 11 سبتمبر فالبعض اتّجه إلى براديجم 'الصراع الحضاري' الذي كثر الحديث حوله بعد الأحداث،⁷⁶ فقد تصاعدت مفاهيم من مثل: صراع الحضارات، وصراع الإسلام والغرب، والإرهاب الإسلامي، وحرب الأديان وعقلانية الغرب وبربرية الإسلام، وتفوق الحضارة الغربية، وغيرها من المواضيع الأساسية التي تصدرت أعمدة الصحف والقنوات الإعلامية ومحل تفكير

⁷⁴ المصدر السابق، ص 118-119.

⁷⁵ أنظر: فوكو ياما، فرانسيس. نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط 1، 1993م، ص 8 وما بعدها.

⁷⁶ ولد أباه، السيد. عالم ما بعد 11 سبتمبر الإشكاليات الفكرية والاستراتيجية، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط 1، 2004م، ص 13.

المراكز والدراسات الأكاديمية، وانشغال المسؤولين السياسيين في مختلف الدول والمؤسسات الدولية⁷⁷، وبذلك استقطب مفهوم الصدام⁷⁸ الاهتمام وأثار جدلاً واسعاً في مختلف أرجاء العالم، الأمر الذي يزيد من صعوبة مهمة المسلمين بالغرب.

لذلك يعتقد النجار أنه: "من الحكمة أن يتوخى المسلمون بالغرب في الخطاب البياني للمجتمعات التي يعيشون فيها منهجاً في البيان يُعاد فيه ترتيب المضامين الدينية في العرض بحسب ما تجد من القبول عند المخاطبين كما يقتضيه واقعهم الثقافي والاجتماعي. وربما يكون من القواعد المفيدة التي ينبني عليها هذا الترتيب في العرض تقديم أنواع من القيم والأحكام الشرعية على غيرها"⁷⁹. ولعل من أهم تلك الأنواع التي ينبغي تقديمها ما يلي:

3-أ-1 القضايا العملية:

لقد أصبح أهل الغرب اليوم لا يأهون كثيراً بالقضايا النظرية ذات الأبعاد الفلسفية، فهمومهم الأساسية هموم عملية تتعلق بقضايا الحياة الجارية سعياً في الغالب لتحقيق الرفاه المادي والأمن النفسي والاجتماعي وزيادة الإنتاج الاقتصادي وغيرها من القضايا ذات الصبغة العملية، ضمن هذا السياق يعتقد النجار أن المسلمون يملكون من الأحكام الدينية في القضايا العملية المتعلقة بالحياة ما هو من هموم أهل الغرب في واقعهم الراهن، فعرضها عليهم بالمنهج المناسب سيجد منهم اهتماماً مبدئياً، فعلى سبيل المثال تلك القيم الدينية المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية، ابتداءً بالعلاقات الأسرية، وامتداداً إلى الروابط بين أفراد المجتمع وهيئاته وجماعته، فيما تُبنى عليه تلك العلاقات والروابط من معاني الألفة الروحية والتكافل المعنوي والمادي، وللإسلام في ذلك منظومة قيمية متكاملة، وتراتبية عملية محدّدة، وضمانات أخلاقية وقانونية تضمن تطبيقها العملي مما يجعلنا بحق مناطاً لعطاء كفيل بأن يحظى بالاهتمام.⁸⁰

3-أ-2- القضايا ذات العلاقة بأزمات الغرب:

يُعاني أهل الغرب في حياتهم النفسية والاجتماعية والحضارية العامة من جملة من المشاكل يصل بعضها إلى درجة الأزمة، في حين توجد في تعاليم الدين أحكام وتوجيهات وقيم من شأنها أن يكون فيها حلول لتلك المشاكل، عسى أن تجد طريقاً إلى تفهمها والاقتناع بها، فتكون إسهاماً إسلامياً من قبل مسلمي الغرب في الشراكة الحضارية المبتغاة من وجودهم في تلك البلاد. من تلك القضايا ما يتعلق بأحكام الأسرة والقيم التي

⁷⁷ سعدي، محمد. مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م، ص 317-318.

⁷⁸ أنظر: هنتغون، صامويل. صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبدة أبو شهبوة ومحمود خلف، مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1، 1999م، ص 63-90.

⁷⁹ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 121-122.

⁸⁰ المصدر السابق، ص 122-123.

تبنى عليها، أيضاً ما يتعلق بالبيئة الطبيعية، وكذلك ما يتعلق بالأمن النفسي، والأمل في الحياة، وغيرها من القضايا.⁸¹

3-أ-3- القضايا المؤلفة:

حدّد الإسلام العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بصفة واضحة ودقيقة، سواء تعلّق الأمر بالأوضاع التي تكون فيها تلك العلاقة علاقة عداوة وخصام، أو التي تكون فيها علاقة سلم ووثام، ولعلّ الدستور الحاكم في هذا الشأن والذي يعتبر قيماً على كل ما سواه من الأحكام والتوجيهات، هو قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿الممتحنة: 8-9﴾، فهذه الآية قد حدّدت القانون الذي ينبغي أن يوجّه سلوك المسلمين والمتمثل في البرّ والقسط، وهو ما يقتضي أن يكون هذا السلوك مستجيباً لتوجيهات الدين من جهة، ومُصاعاً بحيث يتلقاه أهل الغرب بالقبول من جهة أخرى.⁸²

ومن القيم التي يمكن أن تكون محلّ بلاغ في هذا الشأن قيمة الاعتراف بالأخر المخالف في الدين بناء على حرية المعتقد وممارسة التدين، وبصفة عامّة الاعتراف بالتنوع الثقافي واعتباره مبدأ في التعايش بين بني البشر، ومن ثمة اعتبار المتعايشين مع المسلمين من غيرهم بمقتضى المواطنة أو الجيرة أو المصاهرة أصبحوا يكتسبون حقوقاً هي واجبات على المسلمين مثل حقوق الوفاء بالعهد، ونصرة المظلوم، واحترام الجار ونجدته ورعايته، والمواساة في الأتراح والمشاركة في الأفراح، بالإضافة إلى الحقوق المترتبة على الأفراد والجماعات إزاء عموم المجتمع مثل التكافل والتناصح والرعاية والمصلحة العامّة.

كذلك من تلك القيم ولعلّها أعلاها قيمة وحدة الإنسانية أو الأخوة في الإنسانية، وما يترتّب عن ذلك من قيمة التعاون على الخير، ووجوب أداء العلم لمن يطلبه، ويشتمل الموقف الديني في ذلك قيمة كلية ومبادئ أخلاقية وأحكاماً شرعية، ولعلّ المبدأ الدستوري العام في هذا الشأن قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّمُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿الحجرات: 13﴾، فالتعارف عند النجار هو التعاون، وهو ما لا يتمّ إلا بالتآلف والوثام، والاعتراف المتبادل بالتنوع، بل والانطلاق منه في سبيل تبادل المنافع مادياً والانتظام في الوحدة الإنسانية الجامعة معنوياً. وإذا كان أهل الغرب قد وصلوا إلى تأسيس منظومة متكاملة في مجال حقوق الإنسان، فإن المسلمين يمكن أن يكون لهم إسهام في إثراء تلك المنظومة وترشيدها، ذلك أنهم وإن كانوا في واقعهم لا يرتقون إلى مستوى التطبيق العملي لتلك المنظومة، إلا أن مبادئهم الدينية تتجاوز في الرشد المنظومة الغربية.⁸³

⁸¹ المصدر السابق، ص 124 - 125.

⁸² المصدر نفسه، ص 127.

⁸³ المصدر نفسه، ص 128 - 129.

3-ب- مضامين الأخذ: المضمون الانتفاعي:

لا شك أن المسلمين بالغرب مطلوب منهم بمقتضى الدور المناط بعهدتهم أن يستفيدوا من أهل الغرب ما يكتمل به دورهم في شقّه الثاني بعد العطاء، والمتعلّق بالأخذ والانتفاع، وإذا كانت الشراكة تعني أخذاً وعطاء فإنها لا يكتمل معناها إلا بتكامل طرفيها، وب نظرة أولية يبدو أن على المسلمين أن يستفيدوا مما عند أهل الغرب من الحكمة العلمية النظرية والتطبيقية والحكمة الإدارية، وعليهم أن يتوقوا الأسباب التي آلت بهم إلى المشاكل الأسرية والاجتماعية والبيئية وما شابهها، ويصرحّ النجار أن الأمر ليس على هذا النحو من البساطة واليسر، ولذلك ينبغي البحث عن موازين أكثر دقة يمكن أن تُفضي إلى المطلوب بأكثر قدر ممكن مما يحصل به المعنى الحقيقي للشراكة،⁸⁴ ولعلّ هذه الموازين تنتهي إلى قاعدتين أساسيتين وهما:

3-ب-1- الحكمة النظرية:

تمتلك الحضارة الغربية كسب مشهود من الحكمة، فقد بلغت شأواً بعيداً في مجال العلم بقوانين الطبيعة، وفي التطبيقات التكنولوجية واستثمارها لمصلحة الإنسان، فهذا الكسب هو مما ينبغي على المسلمين بالغرب أن يذلوا أقصى الجهد في العلم به وبلوغ فيه أعلى الدرجات فقهاً وتطبيقاً، وهو من مقتضيات قيمهم الدينية، إلا أن ذلك ينبغي أن يكون مقيداً بشرطين أساسيين وهما:

الشرط الأوّل ويتطلب التمييز بين العلم نظرياً وتطبيقياً وبين جذوره الأيديولوجية التي تطبعه بطابعها وتوجهه بتوجيهها، فبعض المفردات العلمية قد تبدو في ظاهرها قوانين طبيعية أو إنسانية محايدة، ولكنها في حقيقتها قد لا تتخلص بشكل كامل من الذاتية، وتحمل بصمات أيديولوجية مذهبية تكون مناقضة إن قليلاً أو كثيراً للقيم الإسلامية، مثل قانون التطور في العلوم الطبيعية. أما الشرط الثاني فيوجب التمييز بين المكتشفات العلمية وبين استعمالها المناهية للقيم الأخلاقية، فمن المفردات العلمية ما يكون في ذاته كشفاً عن قوانين الطبيعة مندرجاً ضمن القيم الدينية، ولكنه موجهاً في ذات الوقت توجيهاً منافياً للأخلاق والإنسانية، ومن ذلك على سبيل المثال ما يتعلّق بالكشوفات الذرية وما يوجهها من إرادة الدمار الشامل، وما يتعلّق بالكشوفات الجينية وما يكتنفها من إرادة التغيير في طبيعة البناء الإنساني.⁸⁵

3-ب-2- الحكمة العملية:

يذكر النجار أن ثمة قيم إسلامية وقف بها التطور الحضاري للمسلمين عند مستويات ضعيفة في إجراءات التطبيق الفعلي وآلياته، على نحو ما وقع في قيمة الشورى التي هي قيمة دينية أساسية، فقد ظلّت آلياتها التطبيقية عند المسلمين فقيرة طيلة تاريخهم، وكذلك ما يتعلّق بالتعاون والعمل المشترك بين أفراد المجتمع وفتاته، فتلك أيضاً قيمة علياً في الدين، ولكن الآليات العملية التي تجعل من التعاون شرعة اجتماعية واقعة بقيت عند المسلمين ضعيفة محدودة، فكانت الفردية في التفاعل الاجتماعي هي الصفة الغالبة.

⁸⁴ المصدر السابق، ص ص131-132.

⁸⁵ المصدر نفسه، ص ص132-133.

في مقابل ذلك بلغ أهل الغرب في مجال الإجراءات والآليات التطبيقية لتلك القيم مبلغاً متقدماً جداً سواءً من حيث التنظير لها أو من حيث التجربة الواقعية فيها، وقد بلغت تلك التجربة الآن من العمر بضعة قرون مما أكسبها النضج بالمراجعة والتحسين المتواصلين حتى أصبحت الآن مشهوداً لها بالصلاح في ترشيد الحياة، ومن الأمثلة على ذلك ما استحدث من أساليب وطرق في إدارة الشورى، وفيما سلك في التعاون بين الناس عن طريق العمل الجماعي القائم على المؤسسات فضلاً عما وقع من فنون الإدارة في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية. وقد أصبح كل ذلك ثقافة للمجتمع الغربي يمارسه بتسليم كامل فيما يشبه التلقائية، وهو أحد الأسباب الأساسية في التقدّم الحضاري الغربي.

وفي هذا الصدد يقول النجار: "وحرّيّ بالمسلمين في الغرب أن يكون لهم اتصال وثيق بهذه الإجراءات التطبيقية لقيم هي من قيم دينهم ليأخذوا بها علماً، وليمارسوها تطبيقاً عملياً، ولتصبح لهم ثقافة عامّة في مختلف وجوه حياتهم، يديرون بها الشورى، ويتعاونون بها في المناشط، ويتقنون بها الأعمال، ويربون عليها أبناءهم جيلاً بعد جيل، وينقلونها إلى المسلمين أينما كانوا، فإنهم حينئذ سيكونون قد استفادوا من الغرب خيراً كبيراً، وسيكون بذلك قد تحقّق أحد وجوه الشراكة الحضارية المطلوبة"⁸⁶. بحسن انتقاء الحكمة النظرية والحكمة العملية يكتمل مضمون الأخذ الانتفاعي الذي يمارسه المسلمون بالغرب.

4- منهج الشهادة:

يتوقّف نجاح أي مضمون خطابي على المنهج الذي يكون به الخطاب، وبالنظر إلى أهداف الشراكة الحضارية، فإن هذه الأخيرة ينبغي أن تكون مبنية على الفقه في الواقع الذي هو مسرح لها وهو الواقع الغربي، فإنّ المنهج الذي يقتضيه ذلك الواقع يتّصف بجملة من المواصفات أهمها:

4-أ- منهج العرض النفعي:

يكون خطاب أهل الغرب لإقناعهم بالمضامين القيمية الإسلامية التي يمكن للمسلمين أن يقدموها لهم خطاباً له وقع في النفوس وفي العقول إذا انتهج نهجاً نفعياً، بمعنى إذا عرض تلك القيم ببيان ما تجرّه عند الأخذ بها من منفعة ماديّة أو معنوية، سواءً كان ذلك باستدلال منطقي أو استدلال تاريخي أو باستدلال واقعي إحصائي، فإنّ العقول الغربية ربما بدأت التفكير فيما يعرض عليها بهذا المنهج ومن ثمّة قد تأخذ طريقها للاقتناع بما يعرض عليها.

4-ب- منهج الخطاب العلمي:

يكون الخطاب الإسلامي لأهل الغرب خطاباً فاعلاً عندما يعتمد النهج العلمي القائم على الحجّة المنطقية والقوانين الطبيعية والتحليل الإحصائية وما إلى ذلك من مسالك العلم أما إذا بقي مجرد بيان وعظي

⁸⁶ المصدر السابق، ص 133-134.

إرشادي يبشر بقيم الإسلام فإنه سوف لا يثمر شيئاً. كذلك استفادة المسلمين من حكمة الغرب لا يمكن تحصيلها إلا بالمنهج العلمي.

4-ج- منهج التبليغ العملي:

يتعين على مسلمي الغرب في سبيل تبليغ ما يحملون من قيم نافعة إلى أهل مجتمعهم الجديد أن يعرضوا تلك القيم عرضاً عملياً في تصرفاتهم وأعمالهم الفردية والجماعية، أما إذا كانوا يدعون إلى تلك القيم نظرياً ويخالفونها في سلوكهم عملياً فإن شهادتهم على الناس تحسب مغشوشة وسوف لن تثمر شيئاً من القبول بل ستقابل بالرفض بحجة أنه غير مثمرة عملياً. لكن إذا كان هذا المنهج العملي بادياً في تطبيق جماعي لتلك القيم، ممثلاً على سبيل المثال في مؤسسات تربوية تحفظ الناشئة، وجمعيات خيرية تخدم المجتمع، ومراكز علمية تقوم بالبحث العلمي، وشركات انتاجية تسهم في تنمية الاقتصاد، ومناشط جماعية تعمل على حفظ البيئة، وما إلى ذلك، فهذا المنهج التطبيقي للقيم الإسلامية في هيئته الجماعية سيكون له وقع مهم في نفوس أهل الغرب، لما يتبين فيه من جدية في تقديم المنفعة للمجتمع، وذلك باب مهم من أبواب الشهادة على الناس التي على المسلمين أن يؤدوها في نطاق الشراكة الحضارية التي هي هدف وجودهم بالغرب.⁸⁷ بهذه الصورة ضبط وحدد النجار الشهادة على الناس بالغرب من حيث الهدف، ومن حيث ضرورة التفقه في الواقع للقدرة على التعامل معه، وكذا من حيث المضمون والمنهج.

ثانياً: التعليم الإسلامي في الغرب: من تحديات الواقع إلى آفاق المستقبل

أو بين تحديات الواقع وآفاق المستقبل

يمثل التعليم عند كل الأمم الوسيلة الأنجع لنقل ميراث الآباء إلى الأبناء، وللحاق بركب الإنسانية فيما بلغته من درجات التحضر، ولذلك فإن الأمة الواعية هي التي تضع التعليم في أولى اهتماماتها التنموية وسياساتها العامة، ويُطرح التعليم كمشكلة خاصة حينما تتواجد مجموعة من الناس تشترك في ثقافة واحدة في وسط ثقافي واجتماعي مغاير لثقافتهم ومجتمعهم، فإن أهمية التعليم بالنسبة إليهم تتضاعف لأن هويتهم تصبح محلّ تهديد إذا لم يعصمها نظام تعليمي يُحافظ عليها ويرسخها على مدى الأجيال.

وهذا حال المسلمون بأوروبا حيث يجدون أنفسهم في وضع هم فيه أقلية في مجتمع غير إسلامي، فيكون التعليم في طليعة ما يشغل اهتماماتهم، إذا كانوا يريدون أن يحافظوا على هويتهم الإسلامية من جهة ويستوعبوا الكسب الحضارية للمجتمع الذي يعيشون فيه.⁸⁸

1- واقع التعليم الإسلامي بأوروبا:

1-أ- توطن المهاجرين وأطوار التأسيس للتعليم:

⁸⁷ المصدر السابق، ص 139-141.

⁸⁸ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 143.

أتجه اهتمام المسلمين بالديار الأوروبية في بادئ الأمر من أجل الحفاظ على دينهم إلى توفير أماكن العبادة من مساجد ومصليات، فقد كان الوجود الأسري وجوداً محدوداً كون أن أغلب المسلمين ظلوا يعتبرون وجودهم بالغرب وجوداً ظرفياً محدود، وسيعودون إلى أوطانهم. لكن في فترة لاحقة لبدأ الوجود الأسري للمسلمين بأوروبا يتكثف وتكاثر عدد المسلمين فأصبحوا يتجهون شيئاً فشيئاً إلى أن يكونوا مواطنين أوروبيين يمثلون مشهداً مستقراً في الواقع الأوروبي مع الحفاظ على صفتهم الإسلامية، نتيجة لذلك بدأ التعليم الإسلامي يتطور، وقد مرّ التعليم الإسلامي بالغرب عامّة وبأوروبا خاصّة بثلاث أطوار وهي:

- طور العفوية والتلقائية: المتمثلة في تعليم مبسط غير منتظم تقوم به المساجد والمصليات لمرتابيها من المسلمين متمثلاً في تحفيظ القرآن وفي التعريف بالأحكام التعبديّة العامّة.
- طور التنظيم والانتظام: ويتمثل في تأسيس مدارس خاصّة بالتعليم الإسلامي لأبناء المسلمين في البدء بعطلة آخر الأسبوع، ثم بأوقات كاملة، بعدها يتم تلقي التعليم العام مع إضافات إسلامية.
- طور التأسيس للمؤسسات الجامعية: التي تخرج المعلمين المؤهلين للقيام بالتعليم الإسلامي تأهيلاً يجمع بين الموصفات العلمية الإسلامية والموصفات الأوروبية.⁸⁹ هناك تلازمية بين ارتفاع عدد المهاجرين وبين الاهتمام بالتعليم الإسلامي بالغرب.

2 - صعوبات التعليم الإسلامي بأوروبا:

تواجه مهمّة التعليم الإسلامي للأقلية المسلمة بالغرب مصاعب كثيرة حدّدها النجار بما يلي:

2-أ- صعوبات مادية:

تتمثل الصعوبات المادية في ارتفاع تكلفة التعليم بأوروبا فهي لا تقل عن سبعة آلاف دولار في السنة للتلميذ الواحد، وهو عبء لا تقدر الأسرة المسلمة على النهوض به، إذ أغلب المسلمون بأوروبا هم من محدودي الدخل، وإذا كانت أغلب الدول الأوروبية تقدّم مساعدات للتعليم الخاص إلا أن ذلك يتمّ بشروط صعبة وبعد فترات تجريبية قد تطول سنوات، أمّا الجهود التضامنية المادية من قبل المسلمين لتأسيس المدارس فهي ضعيفة لضعف وعي المسلمين بالأهمية الدينية التعبديّة للمؤسسات التعليمية خلافاً لما عليه الأمر بالنسبة للمساجد والمصليات.⁹⁰

2-ب- صعوبات إدارية:

على الرغم من أن قوانين الدول الأوروبية تسمح بتأسيس المدارس الخاصة وتقديم العون لها، إلا أنها تشدّد في الشروط الإدارية بما لا يكون مقدوراً عليه من قبل الكثير من التجمعات الإسلامية بإمكانياتهم

⁸⁹ المصدر السابق، ص 146-147.

⁹⁰ المصدر نفسه، ص 147.

التواضعة، بالإضافة إلى أن الدعم المادي والاعتراف بالشهادات والقبول في سوق الشغل ترتبط بشرط أن تكون المدرسة الخاصة مطبقة للمنهج التعليمي للدولة بكامله، وهي لذلك تقع تحت المراقبة في هذا الشأن.⁹¹

2-ج- صعوبات منهجية:

التحدي الأكبر الذي يُعرقل مسيرة التعليم الإسلامي بأوروبا، هو التحدي المنهجي، إذ مطلوباً من هذا التعليم أن يُنشئ مسلمين مواطنين أوروبيين مساهمين في النهضة الحضارية، وواصلين بين الإسلام والغرب وصلاً يتمُّ به التعارف الذي من أجله جعل الله تعالى الإنسان شعباً وقبائل، وقد حدّد النجار الصعوبات المنهجية في ثلاثة أمور وهي:

- محدودية المساحة الزمنية للتعليم الإسلامي، وذلك لأن مدارس آخر الأسبوع لا تتمكّن من تعليم الطالب إلا لساعات قليلة جدا بالنظر لضيق الوقت وكثرة المقبلين.

- الضعف في كفاءة المنهج التعليمي الإسلامي بأوروبا فهو في عمومه يستنسخ منهجه من المنهج المعمول به في الدول الإسلامية من حيث محتوياته وأساليبه، فيخلو أو يكاد يخلو من الأحكام المتعلقة بحياة المسلم في بيئة غير إسلامية، ويجري في الغالب على أسلوب التلقين، وكل ذلك غير مناسب للخصوصية الأوروبية.

- الضعف في كفاءة الكثير من المدرسين على القيام بتعليم إسلامي جامع بين الخصائص الإسلامية والخصائص الأوروبية.

لكن هذه الصعوبات وإن كانت تُعرقل انطلاقة التعليم الإسلامي على الوجه المطلوب إلا أنها تتضاءل شيئاً فشيئاً بزيادة الوعي وتراكم التجربة، مما ييسر بتقدم سريع في نمو التعليم وتطوره، وسيدعمه أيضاً التضييق على المسلمات الملتزمات المنتسبات إلى التعليم العام في بعض البلاد الأوروبية، إذ ذلك سيدفع إلى إنشاء المؤسسات التعليمية الخاصة.⁹²

3- التعليم في أوروبا: رؤية استشرافية:

يقتضي أن يبنى التعليم الإسلامي في أوروبا عند النجار في أهدافه وفي نظمه وتراتبه على غير ما بُني عليه التعليم بالبلاد الإسلامية، وذلك بالنظر إلى الخصوصية التي يعيشها المسلمون بأوروبا، ولكي يكون التعليم الإسلامي بأوروبا محققاً لأهداف المسلمين بهذه البلاد وعلى رأسها أن يكونوا شركاء حضاريين فيها، سطرّ النجار خطة تحكم التعليم من حيث غاياته ونظمه وهيكلته وخططه التعليمية والقائمين عليه على النحو التالي:

3-أ- أهداف التعليم الإسلامي بأوروبا:

أول ما ينبغي تحديده في أيّ نظامٍ تعليميٍّ هو الهدف الذي من أجله قام والطبيعة المستقبلية للأجيال التي ستخرج منه، ولذلك فإن التعليم الإسلامي بأوروبا ينبغي في تصوّر مستقبله أن يقع البدء بتحديد أهدافه، حتى يكون جارياً في نظامه وخططه على النسق الذي يحقق تلك الأهداف. فإذا كان الهدف المستقبلي للوجود

⁹¹ المصدر السابق، ص ص 147-148.

⁹² المصدر نفسه، ص ص 148-149.

الإسلامي بالغرب "يميل إلى أن يصبح هذا الوجود وجوداً مواطناً مستقراً غير طارئ، دائماً غير ظرفي، مشاركاً في المسيرة الحضارية للمجتمع الأوروبي مشاركة إيجابية مفيداً ومستفيداً، غير مقتصر على التقبّل والاستهلاك فحسب. فعلى هذا الهدف ينبغي أن تُبنى الغاية من التعليم الإسلامي بأوروبا حتى يكون التعليم مخرجاً لأجيال قادرة على النهوض بهذه المهمة الجديدة للوجود الإسلامي بها."⁹³

وقد حدّد النجار الهدف العامّ من التعليم الإسلامي بأوروبا بقوله: "لعله يكون في صيغته الأولية البسيطة هو تخريج جيلٍ تتحقّق فيه معادلة جامعة بين طرفين هما: تحقّق بالهوية الإسلامية من جهة، وتحقّق بالمواطنة الأوروبية من جهة أخرى، خلوصاً بهذه المعادلة إلى أن ينشأ جيل إسلامي أوروبي يُسهم في المسيرة الحضارية للمجتمع الأوروبي استيعاباً لما هو حاصل من كسوبها، وإثراء لها بالقيم الإسلامية الروحية والمادية، فإذا هو جيلٌ إسلامي أوروبي فاعلٌ بإيجابية فعلاً حضارياً إسلامياً أوروبياً."⁹⁴

كما أن النجار يحيط بالصعوبات التي تعترض مهمة التعليم إذ يقول إن طرفاً المعادلة: "تتعرّض إلى تحديات كثيرة تعمل على الميل بها إلى أحد طرفيها، فجذب الموروث الإسلامي ديناً وثقافة ووطناً يضغط في اتجاه الميل بطرفها الأوّل، وقوّة المجتمع الأوروبي وسطوته الحضارية تدفع في اتجاه الميل بطرفها الثاني، بين هذين الدافعين المتناقضين ينبغي أن يتأسس هذا التعليم في بنائه العامّ بما تستوي به المعادلة لتحقق أهدافه"⁹⁵ فههدف التعليم يرمي بناء جيل إسلامي أوروبي بهوية إسلامية من جهة، ومستوعب لإنجازات المجتمع الغربي فاعلاً فيه بقيمه الإسلامية من جهة أخرى.

3-ب- الهياكل والنظم:

مما لا شكّ فيه أن التعليم لا يتمّ إلا ضمن مؤسسات مدرسية، وهو أمر تحتّمه نجاعة المردود العلمي التربوي، كما تحتّمه القوانين الأوروبية في المستوى الأولي من الدراسة، لكن النجار يقدر أن هذا الهيكل التعليمي تحفّ به محاذير كثيرة، فإذا أرسل المسلم أبناءه إلى مؤسّستين تعليميتين تُقدّمان له تعليماً مخالفاً للآخر وقد يكون مناقضاً له، فهذا من شأنه أن ينشئه على ازدواجية تحدث فيه تضارباً نفسياً ومعرفياً بين انتماءين مختلفين: انتماء للمجتمع الأوروبي يتلقاه في المدرسة العامة، وانتماء للإسلام وثقافته يتلقاه في المدرسة التكميلية وبين هذا وذاك يضيع الهدف المنشود، وهو صياغة المسلم الأوروبي الذي تتوحّد فيه الصفة الإسلامية مع صفة المواطنة الأوروبية، ويكون لذلك الخلل انعكاس مباشر على فعاليته الحضارية المبتغاة كهدف لوجوده مسلماً بالبلاد الأوروبية.

أما إذا تردّد المسلم على مدرسة إسلامية خاصة لا علاقة لها بالتعليم العامّ باستثناء بعض العلاقات الإدارية الخفيفة فهذا من شأنه أن يُنشئ المتعلّم المسلم بمعزل عن واقع مجتمعه الأوروبي حالماً بالمجتمع

⁹³ المصدر السابق، ص150.

⁹⁴ المصدر نفسه، ص151.

⁹⁵ المصدر نفسه الصفحة نفسها.

الإسلامي الذي تمخضت دراسته من أجله، فتنحرم في نفسه المعادلة الموحدة بين الهوية الإسلامية والمواطنة الأوروبية بل قد يكون بذلك الميل عبئاً على ذلك الوجود بما قد ينتهي إليه أمره من التطرف والمغالاة والرفض جراء تكوينه بالمثاليات الإسلامية الحاصل من انعزالية تعليمه عن واقعه المعاش.⁹⁶

لذلك يعتقد النجار أن الهيكل التعليمي الأكثر نجاعة، والأقرب إلى تحقيق الهدف المرسوم هو: "أن تتأسس المدرسة الإسلامية التي تكون مدرسة التعليم العام في برامجها العلمية والثقافية، وفي مناشطها الثقافية والاجتماعية، ولكن يكون مدرجاً ضمن تلك البرامج والمناشط التعليم الديني بعلوم المقاصد والوسائل كجزء من التعليم العام غير مفصول عنه، وأن تُدار تلك المدرسة بأنظمة وتراتبية تقوم على المبادئ والقيم الأخلاقية الإسلامية التي لا تختلف عن المبادئ الأخلاقية التي ينشدها المجتمع الأوروبي بقطع النظر عن كونه يحققها في الواقع أو لا يحققها."⁹⁷

ويؤكد النجار على أن الهيكل التعليمي لهذه المدرسة بما توحد فيها من أسباب التكوين الإسلامي علماً وتربية، وأسباب التكوين الأوروبي علوماً وثقافة وواقعاً هي: "الكفيلة بأن تخرج المسلم الذي تتوحد فيه الهوية الإسلامية بما تلقى من تعليم إسلامي وتربية إسلامية، وتعليم عام ارتضاه المجتمع الأوروبي لأبنائه، فيكون إذن بهذه الوحدة بين طرفي معادلة الهوية الإسلامية والمواطنة الأوروبية في المؤسسة التعليمية منعكسة على شخصيته النفسية والفكرية والاجتماعية قادراً على أن يحقق الهدف المنشود، وهو مشاركته مسلماً في مسيرة الحضرة الأوروبي." ⁹⁸ فالنجار يقترح نظاماً تعليمياً يراعي التوجه التعليمي العام المعتمد في أوروبا وفي نفس الوقت متضمناً التكوين الإسلامي.

3-ج- مواصفات الخطط التعليمية:

لعل أهم عنصر من عناصر التعليم من حيث التحقيق للهدف المبتغى منه هو عنصر الخطة التعليمية، إذ هي التي تصوغ المتعلم بصفة مباشرة بحيث يكون قادراً على تحقيق ذلك الهدف أو غير قادر عليه، وتمثل المواصفات الأساسية للخطة الدراسية التي ينبغي أن يتخرج عليها المسلم الأوروبي لكي يكون محققاً لأهدافه فيما يلي:

- الجمع بين فقه الدين وفقه الواقع:

يأتي في مقدمة تلك المواصفات أن يكون البرنامج التعليمي جامعاً بين فقه في الدين وبين فقه في الواقع، يشمل فقه الدين فقهاً في أصوله الكلية العامة، وفي ثوابته التي لا يطلها تغيير، وفي الأحكام المتعلقة بحياة الأقلية المسلمة بالغرب وفق الاجتهادات المؤصلة على أساس من العلم، المعتمدة من ذوي الرأي الموثوق بهم، مع فهم يثبت على ما هو ثابت من الدين، ويتزل ما هو متغير منها بحسب ما تقتضيه ظروف الأقلية المسلمة هذا من

⁹⁶ المصدر السابق، ص 152-153.

⁹⁷ المصدر نفسه، ص 154.

⁹⁸ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

جهة، ومن جهة أخرى فقه في الواقع لا يكفي بمعرفة الظواهر في المجتمع الأوروبي وإنما يستوعب العلل والأسباب القريبة التي شكّلت هذا المجتمع في بنيتة الفلسفية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة إلى العلوم الإنسانية العامة، والعلوم الطبيعية الكونية والعلوم الصحيحة التي لا يخلو منها أي نظام تعليمي مهما كانت خصوصياته.⁹⁹

- الوحدة العلمية:

من مواصفات الخطة التعليمية أن تكون مصاغة في سياق تتوحد فيه العلوم على أكبر درجة ممكنة من التوحد، بحيث لا يتناقض الفقه في الدين مع الفقه في الواقع بل يتكاملان، لتنتهي إلى تكوين علمي للمسلم الأوروبي تنعكس وحدتها على شخصيته النفسية والفكرية، فيستشعر أنه مواطن أوروبي مسلم بصفة طبيعية لا انفصام فيها ولا ازدواجية معطلة عن الأداء الحضاري المنشود.¹⁰⁰

- الرسالية:

من مواصفات الخطة التعليمية أن تكون ذات بعد رسالي، على معنى أن تشحن هذه الخطة في مختلف موادها بمعانٍ من شأنها أن تجعل المتعلم المسلم يستشعر أنه ما وجد في هذه البلاد الأوروبية إلا ليقوم برسالة يؤديها إلى المجتمع الذي يعيش فيه، وهي أنه مسؤول لدى ذلك المجتمع بأن يقدم له ما فيه الخير له، وأن يعمل على حلّ المشاكل التي تعرضه وأن يحترم القوانين التي تحكمه في ذات الوقت الذي يقدم له من القيم الإسلامية تبليغاً قولياً وعملياً يساعده على حلّ مشاكله. فهذه الخطة ينبغي لها أن تخرّج المتعلم وهو مواطن أوروبي يتحمّل في مجتمعه مسؤولية الإسهام في ترقيه وتطوره وحلّ مشاكله.¹⁰¹

- المقارنة والنقدية:

يتميّز المناخ الثقافي والفكري بأوروبا بكونه مناخ تعددي قائم على المقارنة والنقد وليس على الخطية والأحادية، فالمسلم بأوروبا يجد نفسه في مناخ جدلي ضارب، إذ هو ينتمي إلى ثقافة إسلامية من جهة، ويعيش في مجتمع ذي ثقافة مخالفة من جهة أخرى، ومطلوب منه أن يوفق بين الطرفين لإقامة معادلة دقيقة بينهما، الأمر الذي يستلزم بالضرورة أن يتكوّن بتعليم يتأسس على صفة المقارنة والنقد للقيام بعمل تمحيصي في الطرفين ينتهي إلى الموازنة بينهما في سبيل استقامة تلك المعادلة. وبنوّه النجار على أن صفة النقدية المقارنة ينبغي أن تكون منهجاً سارياً في كلّ المواد التعليمية، كما يمكن أن تُخصّص لها مواد معينة ذات طابع منهجي سواء من العلوم الدينية أو من العلوم العامة، لترسخها في العقول حتى تترسّ عليها في كل سيرتها الفكرية.¹⁰²

⁹⁹ المصدر السابق، ص 155.

¹⁰⁰ المصدر نفسه، ص 155 - 156.

¹⁰¹ المصدر نفسه، ص 156 - 157.

¹⁰² المصدر نفسه، ص 157.

- ذاتية التعلّم:

من المواصفات المنشودة في خطة التعليم الإسلامي بأوروبا أن تكون قائمة على التعليم الذاتي، بمعنى أن يكون فيها مجال واسع للمتعلّم المسلم لأن يتدرب شيئاً فشيئاً على البحث عن المعلومات بنفسه بحسب ما تسمح به طبيعة مراحل التعليم، فإذا كان التعليم الذاتي هو المنهج الأنجع في كل تعليم بصفة عامة لما يكون من قوة في الفكر وجرأة في الريادة والابتكار، فإنه بالنسبة للمسلم الأوروبي أشدّ ضرورة وذلك باعتبار ما يتطلبه المناخ الثقافي الأوروبي من قوّة في الفكر، وقدرة على المحاجة في سبيل التوفيق بين ثقافة إسلامية مشكّلة لهوية المسلم وبين مواطنة أوروبية تقتضي أحياناً كثيرة مقتضيات مضادة، وعليه ينبغي أن يكون التعليم الإسلامي بأوروبا مُنبئاً على التعليم الذاتي بالحوار والبحث وما إليها بدلاً عن التلقين فهو أجدر وأجوع بالنظر للهدف المرسوم للتعليم.¹⁰³

3-د- مواصفات المعلّمون:

تبلغ الأنظمة التعليمية والخطة الدراسية أهدافها إذا قام على تنفيذها ذوو الكفاءة في ذلك التنفيذ، وعلى رأس أولئك المعلّمون ويتبعهم سائر المشرفين والمديرين. وقد لاحظ النجار أن التعليم الإسلامي بأوروبا يعاني من قصور كبير لأن الأمر فيه يجري على العقوية والإرسال، ولذلك فهو يعتقد أن: "من أؤكد ما ينبغي توفيره من أسباب النجاح لهذا التعليم أن تولّى تنفيذه إدارةً وتديراً الأكفاء من المديرين والمعلمين، وهم أولئك الذين تتوفر فيهم المواصفات العامّة لكلّ المديرين والمعلمين في التعليم العامّ مع مواصفات أخرى خاصّة بالتعليم الإسلامي بأوروبا."¹⁰⁴

وقد حدّد النجار جملة من المواصفات التي ينبغي توفرها في القائمين بمهمة تعليم المسلمين بأوروبا وتمثّل في:

- أن يكون هؤلاء المنفّذون إدارةً وتديراً مستوعبين بوعي كامل للهدف المتبع من التعليم الإسلامي بأوروبا في خصوصياته التي تميّزه عن غيره من أنماط التعليم، وفيما يتبع ذلك من البنية الخاصة التي يبني عليها في أنظمتها وخططها، وأن يكونوا من المؤمنين بذلك الهدف وما اقتضاه من بناء وخاصة فيما يتعلّق بالبعد الرسالي منه.
- أن يكون المعلّمون جامعين في تكوينهم العلمي والثقافي بين البعدين المتكاملين: الفقه في الدين فقهاً واسعاً عميقاً لمن يتصدّى للتدريس في هذا الاختصاص، وإماماً عاماً لمن يتصدّى لتعليم المواد العلمية العامة، والفقه في الواقع فقهاً واسعاً عميقاً للمعلمين المختصين فيه، وإماماً كافياً به لغيرهم من المعلمين.
- أن يكون المعلّمون يحملون البعد الرسالي ضمن تكوينهم العلمي والثقافي، فيمارسون التعليم على وجه أهمّ يؤدّون بذلك رسالة إسلامية مقتضاها أن يصبح الوجود الإسلامي بأوروبا ممثلاً في الأجيال التي يقومون

¹⁰³ المصدر السابق، ص 158.

¹⁰⁴ المصدر نفسه، ص 158 - 159.

بتعليمها وجوداً نافعاً للمجتمع الأوروبي بصفة عامة، بما يشارك به من قيم يبلغها قولاً وعملاً في حلّ مشاكل هذا المجتمع، وفي تقدمه العامّ.

- يجب أن يكون المنفذون للتعليم الإسلامي بأوروبا من أساتذة ومعلمين مستنبتين أوروبياً متوحّداً فيهم البُعد الديني فقهاً في الدين، والبعد الأوروبي فقهاً في الواقع، إذ لا يتفاعل الكائن الحي التفاعل الإيجابي إلا مع البيئة التي نبت وعاش فيها، وذلك ما يحتمّ على التعليم الإسلامي بأوروبا أن يستكمل حلقاته بتأسيس المؤسسات الأكاديمية الجامعية التي تخرج المعلمين والأساتذة، على أنه في مراحله الأولى يمكن أن يقع إعادة تأهيل للمتخرجين من جامعات إسلامية ليتحقّق فيهم قدر من تلك المواصفات يجعلهم قادرين على تأدية مهمتهم بأهدافها المرسومة.¹⁰⁵

ثالثاً: واقع الدعوة الإسلامية في الغرب ورهاناتها المستقبلية:

إذا كان الحفاظ على الهوية الإسلامية للمسلمين المهاجرين بأوروبا يمثّل همّاً أساسياً للدعوة الإسلامية خلال ثلاثة أو أربعة عقود من هذا القرن، فإن العشرية الأخيرة بدأت تشهد تحولاً في هذا الهمّ، إذ أصبح مطروحاً عليها أن تجعل الحفاظ على الوجود الإسلامي للمسلمين مُنطلقاً لغاية أبعد لا غاية في حد ذاته، ألا وهي التمكين للإسلام بالبلاد الأوروبية ليكون دعوة حضارية شاملة تجعل من المسلمين أنموذجاً للتحضّر يمتدّ بإشعاعه ليؤثر في أهلها وينتشر بينهم. وهذه الغاية تقتضي قراءة في المشهد العام للواقع الدعوي.¹⁰⁶

1- الملامح الأساسية للواقع الدعوي بأوروبا:

كانت البداية الحقيقية للحركة الدعوية بأوروبا عندما بدأ عدد المهاجرين المسلمين يتكاثر عددهم، وصاروا يشعرون بوجودهم الجماعي فيها، وقد شهد الواقع الدعوي بأوروبا خلال العقود الأربعة الأخيرة تطوراً كبيراً يمكن تحديد ملامحه الأساسية من خلال:

1-أ- أهداف الدعوة:

يمكن أن نميّز في أهداف الدعوة بين مرحلتين، المرحلة الأولى: وتتمثّل في نزوح المسلمين إلى أوروبا مهاجرين فرادى يطلبون العيش أو العلم أو الأمن، وعليه فقد تمحور الهدف الأوّل في حركة الدعوة حول الحفاظ على الهوية الإسلامية للمهاجرين المسلمين من جيلهم الأول المهاجر وهو جيل الآباء الذي اكتسب شيئاً من الحصانة الدينية بحكم نشأته في البلاد الإسلامية، أما الجيل الثاني الأوروبي المولّد فسوف يتشرّب منذ البداية ما هو مناقض لمكونات الهوية الإسلامية فالخطر عليه أضعاف الخطر على آبائه.

لكن هذا الهدف قد تطور حينما تبيّن للكثير من المسلمين بأوروبا أن إقامتهم بها ليست ظرفية بل مرشحة لتكون إقامة ثابتة، وخاصة لما تنامي منذ عقدين أو ثلاثة من الزمن وجود المهاجرين من البلاد الإسلامية من ذوي الكفاءة الثقافية والعلمية والسياسية طلاباً ومثقفين ومفكرين، فقد أصبحوا يطمحون إلى

¹⁰⁵ المصدر السابق، ص 159-161.

¹⁰⁶ المصدر نفسه، ص 163-164.

هدف الاستقرار الدائم للوجود الإسلامي بأوروبا، تمكيناً له في ذاته، وامتداد له كآ نموذج حضاري في الساحة الأوروبية بأكملها.¹⁰⁷

1-ب- مجالات الدعوة:

وبناءً على الأهداف المسطرة للدعوة تمحورت مجالات الدعوة في مجالين رئيسيين:

أولها: المجال البشري فقد ظلّ المحور الأساسي للمخاطبين بالدعوة هو أولئك المسلمين من الجيل الأول، في تجمعاتهم بالمساجد ثم بالمراكز والمناسبات الدينية والاجتماعية ولما نشأ الجيل الثاني وبعده الثالث، أصبح الشباب فيهما مجالاً للدعوة يتجه إليه خطابها في المراكز والنوادي والمخيمات والمؤسسات التربوية والتنظيمات الشبابية. لكن يعتقد النجار أنه تمّ إهمال مجالين هامين، إذ لم يتجه خطاب الدعوة إلى تلك الجموع من المسلمين المثقفين طلاباً وإطارات علياً مهاجرة يحملون الإسلام وراثته ولا يحملونه تصوراً صحيحاً ولا منهجاً في الحياة. أما المجال الثاني فهو غير المسلمين من أهل أوروبا الأصليين، فهؤلاء لم يكونوا هدفاً للدعوة على سبيل القصد المخطط المدروس. مع ذلك يبدو أن هناك تطوراً في التوجه بالخطاب الدعوي إلى غير المسلمين من الأوروبيين وهو مرشح إلى أن يشهد نمواً سريعاً في المستقبل القريب.¹⁰⁸

ثانيهما: المجال المضموني إذ تمحورت حركة الدعوة بأوروبا من حيث المضمون على القضايا العقدية الخاصة بالإيمان على مختلف شعبه وعلى القضايا التعبدية بالمعنى الخاص المتعلقة بأداء الشعائر الدينية، وعلى القضايا الأخلاقية المتعلقة بالعفة والتزّه عن المحرمات السلوكية بأنواعها، وتأتي بعدها القضايا المتعلقة بالحقوق والواجبات بين أفراد الأسرة والمعاملات الاجتماعية المتعلقة بتعامل المسلمين فيما بينهم وبقدر أقل تعاملهم مع غير المسلمين. أما المجال الحضاري العامّ فيعتقد النجار أنه من القضايا غير المعتبرة في مجال الدعوة، وربما يعود ذلك إلى طبيعة الهدف المحدد للدعوة طيلة مراحلها الأولى، وربما أيضاً إلى الطبيعة الثقافية للأجيال الأولى من الدعاة التي تقف عند البعد العقدي الأخلاقي الروحي ولا تستوعب القضايا ذات البعد الحضاري العام.¹⁰⁹

1-ج- القائمون على الدعوة:

الطلائع الحقيقية الأولى من الدعوة بأوروبا كان يقوم عليها مسلمون من العمال والتجار كان يملوهم الإيمان والإخلاص، ولكن ثقافتهم العلمية وخبرتهم الدعوية كانت محدودة مع ذلك استطاع هؤلاء أن يؤسسوا الآلاف من المساجد والمراكز التي يؤمها المسلمون ويتلقون فيها خطاباً بسيطاً. وفي طور لاحقٍ تعزز القائمون على الدعوة بأوروبا بمدد من الدعاة أعلى كفاءة علمية ودعوية استطاعت هذه الشريحة الجديدة أن ترتقي بالخطاب الدعوي في مضمونه ووسائله وأن تنحو به منحى المؤسسات الفاعلة ذات الإشعاع الواسع من المراكز والجمعيات والاتحادات المختلفة.

¹⁰⁷ المصدر السابق، ص 165 - 166.

¹⁰⁸ المصدر نفسه، ص 167 - 168.

¹⁰⁹ المصدر نفسه، ص 169 - 170.

لكن رغم هذا التطور في نوعية القائمين على الدعوة بأوروبا فقد لاحظ النجار فقر في نوعين منهم، الأول أولئك الدعاة القادرون على الدعوة الحضارية المتّجهة على الخصوص إلى غير المسلمين بما تستلزمه من القدرة على الحوار والكفاءة في الحجاج والاستيعاب للقضايا ذات التأثير الدعوي في هذا المجال. أما النوع الثاني فهم الدعاة المفكّرون المجتهدون الذين لهم القدرة على ابتكار الأفكار ورسم الاستراتيجية لمستقبل الإسلام بأوروبا، ولهم القدرة على توجيه حياة المسلمين بها في مختلف مظاهرها نحو التحضّر القائم على المبادئ الشرعية.¹¹⁰

1-د- ووسائل الدعوة:

بدأت وسائل الدعوة بوسائل بسيطة لا تزيد عن الخطاب المباشر بالوعظ والتوعية الدينية في خطب الجمعة والمناسبات الدينية والاجتماعية، وربما رافق ذلك أحياناً بعض المنشورات البسيطة التي تُعرّف بشعائر الدين وقيمه وربما رافقه أشرطة مسموعة، وقد قامت بدور كبير في شأن الدعوة. وفي مرحلة لاحقة تطوّرت وسائل الدعوة بأن أنشئت المراكز الإسلامية التي تمثل مركبات متكاملة تشتمل على مساجد ومكتبات ونوادٍ ثقافية واجتماعية وربما رياضية أيضاً، واتسع الدور الدعوي لهذه المراكز في نطاق عامّة المسلمين كما في نطاق الأسر والأطفال والشباب، ورافق ذلك تطوّر في نشر الدعوة بالوسائل السمعية وبالوسائل الصحفية المتمثلة في المنشورات والمجلات.

لكن، بالرغم من التطور المهم الذي وقع في وسائل الدعوة بأوروبا، فقد لاحظ النجار أن هناك وسائل دعوية مهمّة غير مستعملة أو ضعيفة الاستعمال مثل البثّ الإذاعي والتلفزيوني، وكذا مراكز الدراسة والبحث العلمي، هذا المرفق الدعوي غير مستثمر، والحال أن الدعوة مقبلة على مرحلة وضعت لها هدف الدعوة الحضارية المتوطّنة وهو هدف لا يمكن تحقيقه إلا على أساس من البحث العلمي الدقيق الذي تستبين به المقتضيات وتمضي به الدعوة وفقها.¹¹¹

2- الإعداد المستقبلي للدعوة بأوروبا:

لَمَّا أصبح الهدف المرسوم للدعوة الإسلامية بأوروبا في مرحلتها المقبلة هو توطين الإسلام بأوروبا، وجعله مشهداً ثابتاً مستقراً كفرع من الوجود الأوروبي نفسه يتفاعل معه باعتباره جزءاً من أجزائه تفاعل الاستفادة منه والتأثير الدعوي فيه. وبناء على هذا الهدف قدر النجار المقتضيات المستقبلية التي تقتضيها الدعوة الإسلامية بأوروبا فيما يلي:

2-أ- تطوير مفهوم الدعوة:

ينصرف مفهوم الدعوة -الخطاب المباشر من الداعين إلى المدعويين- في الأذهان وفي الأعمال إلى الخطاب القولي مسموعاً أو مرئياً أو مقروء مبيّناً للمفاهيم الإسلامية ومُقنعاً بها ومُرغِباً فيها ليصبح المتلقون

¹¹⁰ المصدر السابق، ص 171 - 173.

¹¹¹ المصدر نفسه، ص 173 - 175.

للخطاب الإسلامي على السمات الصحيح. لكن تحقيق الهدف من الحركة الدعوية -المشار إليه سابقاً- عند النجار يقتضي تعديلاً في مفهوم الدعوة نفسها لينتقل من معنى الدعوة الخطابية القولية المباشرة إلى معنى الدعوة الحضارية النموذجية العملية. ويقصد النجار بتوطين الإسلام أنموذجاً حضارياً أن يتكوّن بالمجتمع الأوروبي وجود إسلامي "يتمثل في مسلمين ملتزمين بإسلامهم في ذات أنفسهم، وفي علاقتهم فيما بينهم، وفي علاقاتهم بغيرهم، وفي أدائهم الاجتماعي في نطاق المجتمع الأوروبي الذي يعيشون فيه، وفي تعاطيهم التعميري العام، تسليحاً بالعلم وإتقاناً للعمل، وإحساناً للإدارة، وانتهاجاً لجماعية الحياة بالتكافل والتعاون، وارتفاقاً للبيئة الطبيعية استثماراً لها وحفاظاً عليها، حتى يتكوّن من كل ذلك الأنموذج الإسلامي الحضاري المكين في نفسه الممتدّ بتأثير إلى غيره."¹¹²

بهذا المعنى يصبح مفهوم الدعوة يتضمن التبليغ القولي لمفاهيم الإسلام بالخطاب المباشر، والتبليغ العملي لتلك المفاهيم بإقامة الأنموذج على أرض الواقع أنموذجاً شاملاً قادراً على التبليغ في ساحة صاحبة بالتدافع الحضاري الشديد. هذا ويؤكد النجار أن هذا المفهوم الجديد للدعوة ليس بدعة جديدة، وإنما هو مفهوم أصيل في تاريخ المسلمين. فالشهادة على الناس التي جاءت في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143)، إذ لا ينحصر معنى الشهادة فيها وهي التبليغ الدعوي على الشهادة القولية فحسب، وإنما معناها يتضمن الشهادة العملية بما تكوّنه الأمة الإسلامية من أنموذج حضاري واقعي يقوم على الأسس الإسلامية، وتبلغ الإسلام للناس من خلاله".¹¹³

2-ب- تطوير مضامين الدعوة الإسلامية بأوروبا:

تقتضي الدعوة في مرحلتها المقبلة تطوير مضامين خطابها، فإذا كان المهاجرون في المرحلة السابقة يُعالجون بدعوة تحفظ كيانهم الإيماني والأخلاقي ليعودوا بذلك الكيان السليم لبلادهم حيث يشاركون في دورة البناء الحضاري التي تُطرح عليهم فيه المفاهيم المناسبة له، فإن المسلمون بأوروبا في المرحلة المقبلة أصبحوا مخاطبين بدعوة تطرح عليهم ضمن وجودهم الأوربي أن ينخرطوا في دورة التحضر الإسلامي. إن الخطاب الدعوي في المرحلة المقبلة لا يقتصر على المسلمين بأوروبا فقط وإنما هو موجه للأوروبيين من غير المسلمين أيضاً، فالدعوة تشملهم أساساً، وقد تشكل هؤلاء نفسياً وعقلياً واجتماعياً على حضارة ذات مواصفات مضمونية معينة، فمن الحكمة الدعوية أن يكون الخطاب الدعوي الموجه إليهم آخذاً بعين الاعتبار تلك المضامين التي ألفوها وتشكلوا عليها حينما تكون لها فسحة ضمن المنظومة الإسلامية الواسعة من المفاهيم والقيم الإنسانية والكونية.¹¹⁴

¹¹² المصدر نفسه، ص178.

¹¹³ المصدر السابق، ص178-179.

¹¹⁴ المصدر نفسه، ص180.

وقد قدّم النجار ضرباً عدّة للمضامين التي يجب على الدعوة الأوروبية أن توليها الأهمية البالغة في المرحلة المقبلة وتمثّل هذه الضروب في:

2-ب-1- المضمون الإيماني والتعدي والأخلاقي:

هذا المضمون لا يمكن أن يكون في ذاته محل خلاف في الدعوة الإسلامية بين ظرف وآخر أو بين طور وآخر، فكما كان ثابتاً في المرحلة السابقة من الدعوة بأوروبا فسيبقى كذلك في كلّ مرحلة لاحقة، إلا أن المنهجية التي تتحرّك بها الدعوة إلى هذه المضامين سواء تجاه المسلمين أو غير المسلمين يمكن بل يجب أن يطرأ عليها تطوير يجعلها أكثر نفاذاً إلى النفوس، وأعمق تأثيراً فيها ويجعلها هي أكثر انفتاحاً إليها، وأسرع تقبلاً لها وانفعالاً بها.

لئن كانت الثقافة الأوروبية قد تكيفت منذ زمن في تقبل المبادئ والمفاهيم والأفكار على صفتين أساسيتين: الأولى الصفة العلمية وفيها تتطلب العقول دليلاً علمياً من علوم الكون أو الرياضة، والثانية صفة العملية النفعية ويتوقّف قبولها في العقل على ما تجرّه من نفع واقعي مادّي أو معنوي يضيف رفاهاً أو أمناً، أو يحلّ مشكلة نفسية أو اجتماعية. فإنه يكون حرياً بالدعوة الإسلامية وهي تخاطب الأوروبيين مسلمين وغير مسلمين بخطاب مفاهيمي يتعلّق بقواعد الإيمان وقيم الأخلاق وضوابط التعبد أن تدخل إلى عقولهم من ذنك المدخلين، وأن تصوغ من ذلك منهجاً في التبليغ لتلك المضامين، وهذا الأمر حسب النجار ليس بدعة جديدة، بل هو عينه المنهج القرآني في دعوة الناس إلى مفاهيم الإيمان من مدخل الدليل الكوني كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ﴾ (العنكبوت: 20)، أو من مدخل الدليل النفعي العملي في الحياة الواقعية كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً ﴾ (طه: 124).¹¹⁵

2-ب-2- مضمون المفاهيم الاجتماعية:

تتعلّق المفاهيم الاجتماعية بحقوق الإنسان وتكريمه، وبالتكافل المعنوي والمادّي بين أفراد المجتمع وفتاته جميعاً، وبالتعاون الجماعي في المناشط كلّها، وبالعمل قيمة اجتماعية يتمّ التفاضل فيه على أساس اتقانه وإحسانه والجدّ فيه، فهذه المفاهيم وما في معناها من شأنها أن تجعل من المسلمين بأوروبا إذا ما أخذوا بها نواة قويّة للمجتمع الإسلامي المنشود، ومشهداً حضارياً يستهوي الناظرين من غير المسلمين ويمتدّ إلى نفوسهم لما يلائم من قيم هم مؤمنون بها في ثقافتهم، وأخرى هم محتاجون إليها في سبيل تيسير حياتهم الاجتماعية وتطرية جفافها الروحي.¹¹⁶

¹¹⁵ المصدر السابق، ص 181-182.

¹¹⁶ المصدر نفسه، ص 182-183.

2-ب-3- مضمون المفاهيم الكونية:

تتعلق المفاهيم الكونية بالسعي في العلم بحقائق الكون واستكشاف أسرارها، وبالسعي في استثمار المقدرات المادية للطبيعة بما يعود على الإنسان بالنفع ويرقي من حياته، وبالحفاظ على البيئة رفقاُ بها في كيفية استثمارها، واقتصاداً في استهلاكها. فهذه المفاهيم الكونية وما في معناها إذا ما أصبحت قناعة للمسلمين وسيرة عملية فإن: "من شأنها أن تمكن لوجودهم الإسلامي على الأرض الأوروبية التي قامت الحضارة فيها على ذات القيم والمعاني، بل من شأنها أن تصنع أئمة حضارياً يكون مهوى لأفئدة المشاهدين من الأوروبيين ومجلبة لاهتمامهم فمدخلاً لإيمانهم، لما يجدون فيه من حلول لمعادلة تئورق حياتهم متمثلة في التوفيق بين استثمار الكون بما يحقق زينة الحياة، وبين الرفق بالطبيعة حتى لا يصيبها الدمار."¹¹⁷

3- الاجتهاد الفقهي:

لما كان المطلوب من الحركة الدعوية في أوروبا في مرحلتها المقبلة أن تعمل على إقامة وجود إسلامي مستمر ثابت، وجود حضاري شامل لوجوه الحياة. وكان هذا الوجود يتصف بكونه وجود أقلية تخضع في أكثر وجوه الحياة الاجتماعية العامة لسطان قانون وضعي هو قانون الدولة التي يقيم بها المسلم، فإن الأمر يستدعي من حركة الدعوة أن تقدم للناس من شأن ما تدعوهم إليه وتعمل على صياغة حياتهم بحسبه: "حلولاً شرعية في كل وجوه حياتهم الفردية والجماعية، وفي كل علاقاتهم بين بعضهم بعض، وبينهم وبين المجتمع الذي يعيشون فيه، وبينهم وبين الدولة التي يخضعون لقانونها، وبينهم وبين البيئة الحضارية التي تحتضنهم بصفة عامة، وليس هذا الأمر بالأمر الهين الذي يمكن أن يحل بالأجوبة السريعة، ولا بالنظر الفقهي العارض، ولا بالفتوى الجزئية التي تحل مشكلة شخصية أو نازلة ظرفية تحدث هنا أو هناك."¹¹⁸

فإذا كانت الدعوة في أوروبا في مرحلتها السابقة تفرع في سبيل توفيق المسلمين إلى دينهم إلى الفتاوى الجزئية في القضايا الشخصية أو الظرفية أو المحدودة تستصدرها في الغالب من علماء المشرق الإسلامي، فإن المرحلة الجديدة تقتضي عبئاً آخر يتمثل في قيام حركة علمية شرعية اجتهادية تؤسس الحلول الشرعية للأوضاع التي يكون عليها المسلمون فيما يُراد أن تُصاغ به حياتهم المستقرة بأوروبا، المتفاعلة تفاعلاً حضارياً شاملاً مع البيئة الاجتماعية والحضارية التي يعيشون فيها. ويصرح النجار أن تأسيس هذه الحركة العلمية الاجتهادية ليست بالأمر الهين بالنظر إلى قلة النصوص المؤصلة، وشح الاجتهادات التراثية الموجهة، وعليه فالأمر يستلزم ثلاث مراحل من الفقه يبني بعضها على بعض ولا يغني بعضها عن بعض لتفضي جميعها إلى غايتها في التأصيل الشرعي لوضع الأقليات المسلمة بأوروبا بحسب الهدف المرسوم،¹¹⁹ وتمثل هذه المراحل فيما يلي:

¹¹⁷ المصدر السابق، ص 183.

¹¹⁸ المصدر نفسه، ص 184-185.

¹¹⁹ المصدر نفسه، ص 186-187.

3-أ- الفقه في الواقع الأوروبي:

يستلزم الاجتهاد في الدعوة الإسلامية بأوروبا في مرحلتها المقبلة، أن يتأسس على فقهٍ واسعٍ وعميقٍ بالواقع الأوروبي بصفةٍ عامة، والواقع الإسلامي فيه بصفةٍ خاصة، وليس هذا الفقه مجرد معرفة بمعلومات عامة أو حتى تفصيلية بهذا الواقع في أبعاده المختلفة، وإنما هو استيعاب تلك المعلومات والوقوف عليها معللة بأسبابها القريبة والبعيدة ومستشرفة لتطوراتها المستقبلية التي يظن أنها ستؤول إليها، ومؤصلة في الخلفيات الأساسية الكبرى التي توجه سيرها وتحدد تطوراتها.

ويحصل هذا الفقه بناءً على خطة للبحث العلمي العميق الذي تعدُّ له أسبابه وترصد له مستلزماته اللاتقنة به، فإذا ما توفّر ذلك كله أفضى البحث إلى الكشف عن الواقع الأوروبي بطرفيه من حيث ظواهره البادية ومن حيث خوافيه جذوراً وأسباباً وخلفيات ومآلات، وهو ما يمكن من أن يوفر المعطيات الكافية التي تُبنى عليها خطة الدعوة بالهدف المرسوم لها في المرحلة المقبلة من حيث ما تتطلب من اجتهاد فقهي يؤصل مسيرتها تأصيلاً شرعياً.¹²⁰

3-ب- الفقه في الأحكام الدينية:

وفيه يتم استيعاب الأحكام الدينية العقدية والشرعية في أصولها وفروعها، وفي ظواهرها ومقاصدها شاملة لكل ما عُرف في المدونة الفقهية والعقدية من أبواب وفروع في الفقه والعقيدة، وذلك فيما يشمل أحكام الدين بصفةٍ عامةٍ عقيدةً وشرعيةً، وفيما يتعلّق منها على وجه الخصوص بفقه الأقليات بصفةٍ مباشرة، وما يتعلّق به بصفةٍ غير مباشرة، حتى يحصل من ذلك الاستيعاب الفقهي الواسع الملكة الفقهية التي تؤهل للاجتهاد في هذا الشأن.

هذا الاستيعاب الفقهي يتطلّب أن تقوم حركة علمية تؤصل لفقه الأقليات الذي يُراد أن يؤسس عليه الوجود الإسلامي بأوروبا على أصول منهجية، هذه الأخيرة يمكن أن تستخلص من المدونة الأصولية العامة مع تطوير لها وتنمية لمادتها وتوجيه لغاياتها بما يخدم الاجتهاد في فقه الأقليات ليمتد على سوي يجمع بين الالتزام بالمبادئ العامة في التشريع وبين ما تقتضيه خصوصية الوضع الإسلامي بأوروبا بحسب الغاية المرسومة له، دون أن يسقط في التفلت من مقتضيات الشرع، أو في النسخ للفقه العام ليطبق على هذا الوضع الخاص، فلا تحصل منه الفائدة المرجوة منه.¹²¹

3-ج- الاستنباط الفقهي:

يمثّل مرحلة الاجتهاد انطلاقاً من فقه الواقع الأوروبي وفي الأحكام الشرعية، وذلك وفق المنهج الأصولي لفقه الأقليات لاستنباط حلول شرعية تعالج الوضع الإسلامي بأوروبا، في وجوهه المختلفة التي يراد أن يكون عليها شاملة للحياة الفردية والاجتماعية والحضارية بصفةٍ عامة. وفي هذه المرحلة الاجتهادية تُصاغ من

¹²⁰ المصدر السابق، ص 186 - 188.

¹²¹ المصدر نفسه، ص 188 - 189.

أحكام الدين التي وقع استيعابها أحكام شرعية لتنتزل على الواقع الإسلامي بأوروبا بحسب ما تقتضيه مصلحة المسلمين، ومصلحة المستقبل الإسلامي بتلك الديار بصفة عامة، مراعاة لخصوصية الظروف والملابسات التي تحيط بذلك الواقع.

هذا الضرب الاجتهادي بما هو يعالج وضعاً إسلامياً كأنما هو وضع استثنائي من شأنه أن يكون فيه لاستخدام المقاصد والرخص والتدرج مجال كبير في بناء الأحكام مع ما يحيط بكل ذلك من المزالق التي تستلزم الحذر والانتباه والإخلاص في القصد، إنه اجتهاد يشبه أن يكون حركة إفتائية كبرى، ولكنه إفتاء حضاري شامل تتحرك به الدعوة فيما اقتضاه هدفها في المرحلة المقبلة، وهو توطين الإسلام في الديار الأوروبية.¹²² وعليه فإن توطين الإسلام في الديار الأوروبية يقتضي اجتهاداً فقهياً خاصاً.

4- تطوير الإدارة الدعوية:

إن الهدف الجديد الذي رسمته الدعوة بأوروبا لنفسها في المرحلة المقبلة يقتضي تطويراً في إدارة الدعوة تخطيطاً ومعدات وتنفيذاً من أجل ملاءمة الإدارة في مرافقها المختلفة لمتطلبات هذا الهدف، ولعل أول ما ينبغي تطويره في إدارة الدعوة العناصر التالية:

4-أ- تطوير المؤسسات:

يقتضي تطوير المؤسسات انتقال إدارة الدعوة من الأفراد والجمعيات الصغيرة والمراكز المحدودة الحجم إلى المؤسسات الكبرى التي تمتلك الإمكانيات المادية والبشرية للتخطيط للدعوة وتنفيذها، وأن يندرج الأفراد والجمعيات المحدودة الأثر في هذه المؤسسات الكبرى لتكون المشرفة العامة على الدعوة في مراحلها المختلفة وفي وجوهها المتعددة. لأن هذه المؤسسات تكون أقدر في إمكانياتها الدعوية تخطيطاً مستشرفاً للمستقبل، وإنجازاً للمتطلبات التنفيذية، كما يكون لها من الوزن في الحصول على الحقوق وفي ربط العلاقات المساعدة على الدعوة ما لا يكون للأفراد أو المؤسسات والمراكز الدعوية الصغرى، ومن شأن المؤسسات الكبرى أن توحد مسارات الدعوة في مضامينها وأهدافها وأن تقلص الفروقات التي تُفضي إلى شقوق كثيرة وعميقة في المسيرة الدعوية فتعود عليها بأثر سلبي يعوقها عن المضي إلى أهدافها.¹²³

4-ب- تطوير القائمين على الدعوة:

يتمّ تطوير القائمين على الدعوة بترقية نوعية القائمين على الدعوة من موجهين ومديرين، ودعاة مباشرين للخطاب الدعوي. ففيما يخص الموجهين يقتضي أن يُشرف على الدعوة إشرافاً فكرياً وروحياً رجال من الفقهاء في الدين وفي الواقع، يحملون من الملكات الاجتهادية في الفقهاء ما يمكنهم من أن يرتادوا للدعوة مساراتها الصحيحة، وأن ينضحوا لها بالبحث المضامين التي تناسب أهدافها في المرحلة المقبلة.

¹²² المصدر السابق، ص 189-190.

¹²³ المصدر نفسه، ص 190-191.

من حيث المديرون يقتضي الهدف الجديد أن يُشرف على إدارة الدّعوة ممن يجمعون بين قدر من التكوين العلمي الذي يمكنهم من استشراف المستقبل الإسلامي بأوروبا ووضع الاستراتيجيات المناسبة له وبين الكفاءة العالية في فنون الإدارة. بمعناها الإنساني الواسع ليمكنوا من إدارة الدعوة في مؤسّساتها ومناهجها ووسائلها وعلاقاتها الداخلية. بمكونات المجتمع الأوروبي ودوائر السلطة فيه، وعلاقاتها الخارجية بالعالم الإسلامي والمؤسّسات العالمية. بما يضمن المناخ الملائم لتنفيذ مضامينها الإيمانية والحضارية على الوجه المؤثر الفاعل.

أما من حيث الدّعاة المنفذون للخطاب الدّعوي فإنّ الأمر يقتضي أن يقوم بهذا الخطاب دعاة من ذوي الفقه في الدين الذي يجمع بين فقه الأحكام التفصيلية وفقه المقاصد الكلّية وفقه الأولويات والموازنات وفقه الأصول والقواعد ومن ذوي الثقافة الفلسفية والاجتماعية والنفسية العالية، ليمكنوا من أن يستوعبوا المضامين الدّعوية في أبعادها الإيمانية والروحية وأبعادها التّعميرية الحضارية، حتى يتمكنوا من تبليغ تلك المضامين للناس وإقناعهم بها وجعلهم يكتفون بها حياتهم العملية وقيمونها عليها علاقاتهم الاجتماعية.¹²⁴

4-ج- تطوير الوسائل الدّعوية:

من المقتضيات الإدارية للدعوة في المرحلة المقبلة تطوير الوسائل الدّعوية. بما يجعل مضامين الدعوة أكثر نضجاً في ذاتها ولهدفها ملائمة، كما يجعلها أقوى إلى العقول والنفوس نفاذاً وللإرادة تفعيلاً، فتكون قادرة على تحويل الخطّة الدّعوية النظرية إلى واقع عملي متمثل في حياة إسلامية أوروبية مواطنة، هذا ما يستدعي إعادة نظر جدّية من أجل تطوير الوسائل الدّعوية، ويتمثل الأمر في وسيلتين هامتين وهما:

الوسيلة الأولى وهي المؤسّسات والمراكز البحثية المتخصصة، التي من شأنها أن تجري البحوث العميقة في شؤون الواقع وفي شؤون الأحكام الشرعية وفي شؤون الاستراتيجيات المستقبلية لتتقدّم للدعوة من حصيلة تلك البحوث ما يفقهها في هذه الشؤون، فتنتقل في حركتها على بصيرة من الأرضية التي تتحرّك عليها، والمضامين التي تتحرّك بها، والمآلات المستقبلية التي تتول إليها، وإذا ما تُرك الأمر في هذه الشؤون للنظر العابر، أو للجهود الفردية المحدودة، أو للوسائل التقليدية فإنّ المردود فيها يكون فيها ضعيفاً غير مؤهل للإيفاء بمتطلبات المرحلة، والأهداف التي وضعتها لنفسها.

أما الوسيلة الثانية فهي وسائل الإعلام، منها ما يتعلّق بالإعلام المرئي خاصّة، ومنها ما يتعلّق بالإعلام المسموع والمكتوب، فالإعلام أصبح وسيلة العصر في التبليغ، وقد دعمت مركزه في ذلك الثورة المعلوماتية التي تكتسح الساحة المعرفية العالمية، إذ هي يسرت إلى حدود بعيدة من إمداده بالمادّة المضمونية، كما يسّرت من مسالكه في الوصول إلى الناس على نطاق واسع. وفي هذا الصدد لو تمكنت الحركة الدّعوية في أوروبا من هذه الوسيلة فإنها تكون قد اكتسبت وسيلة فعالة في التبليغ من شأنها أن تختصر لها الزمن في تحقيق غايتها.¹²⁵

¹²⁴ المصدر السابق، ص 192 - 193.

¹²⁵ المصدر نفسه، ص 194 - 196.

وبناء عليه، حتى تستطيع الدعوة تحقيق هدف توطين الإسلام بالغرب، فعليها تطوير مفاهيمها، ومضامينها، وفتحها خاصا لتحكم إليه الأقلية المسلمة في الغرب يتناسب مع الوضع القائم، بالإضافة إلى تطوير نظم إدارتها، والقائمين عليها.

رابعا: البعد الحضاري لهجرة العقول المسلمة للغرب: الواقع والآفاق:

يعتقد النجار أن الهجرة تعد أحد العوامل الهامة في التقدم الإنساني العام، وفي التطور الحضاري بمختلف وجوهه، ذلك أنها تمثل عاملاً مهماً من عوامل التلاقح الفكري بين الناس، وسبيلاً من سبل تفاعل الخبرات والتجارب بينهم، وهو أحد أهم أسباب النمو في الحضارة الإنسانية بوجه عام.¹²⁶

1- موقع الهجرة في الثقافة الإسلامية:

للحجرة في التاريخ الإسلامي معنى خاص وأثار متميزة، بحيث اتخذت فيه وضعاً لم يكن لها في أي دين أو مذهب آخر، فقد جاءت النصوص الدينية تُبارك الهجرة في سبيل الدين، وتحت عليها وتعتبرها إحدى وسائل النضال من أجله، والجهاد في سبيله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾ (النساء: 97)، وقد كانت هجرة النبي ﷺ من مكة إلى المدينة عاملاً حاسماً في انتصار الإسلام ورسوخ قدمه، كما كانت بعد ذلك هجرات المسلمين إلى أصقاع الأرض سبباً في انتشاره بين الناس، وسبباً في تلاقح حضاري أُعتبر أحد الأسباب المهمة في نشأة الحضارة الغربية الراهنة.¹²⁷

ومن هذا الوضع المتميز للهجرة في الإسلام وتاريخه أصبح المخزون الثقافي للمسلمين يشتمل على ما يمكن أن يُسمى بثقافة الهجرة، والتي بموجبها أصبح المسلم يعتبر أن الهجرة لئن كان فيها من الشدة والمعاناة ما يلقاه عموم الناس، إلا أنها بالنسبة إليه تعتبر وسيلة من وسائل الدعوة إلى الدين، وضرباً بمن ضروب الجهاد في سبيل الله، فاكتمت بذلك في نفس المسلم بعداً رسالياً اختلفت به عن موقعها في نفوس غير المسلمين من سائر أهل المذاهب والأديان الأخرى.¹²⁸

2- ظاهرة الهجرة بين السلب والإيجاب:

بعدما تنامت ظاهرة هجرة المسلمين إلى بلاد الغرب، أثير جدل واسع حول ظاهرة هجرة العقول المسلمة فيما إذا كانت تمثل عامل سلب بالنسبة للمسلمين يضعف قوتهم، أم تنطوي على عناصر القوة، وقد كان للنجار موقف معتدل، إذ يقرّ أنه بغض النظر عن الأسباب التي أدت إلى تفشي هذه الظاهرة فهي ذات تأثير بالغ على كل من طرفي البلاد المهاجر منها والمهاجر إليها على حدّ سواء، فالبنسبة للبلاد المهاجر إليها فإن هذه العقول المهاجرة تعتبر رصيماً إضافياً في مجال الريادة العلمية والفكرية، تسهم إسهاماً فاعلاً في التقدم

¹²⁶ المصدر السابق، ص 198.

¹²⁷ النجار، عبد المجيد وآخرون. البعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة إلى الغرب، ضمن كتاب البعد الحضاري لهجرة الكفاءات، مصدر سابق، ص 40.

¹²⁸ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 198.

الصناعي والتكنولوجي، وتسرع من حركة التنمية الشاملة فيها، أما بالنسبة للبلاد المهاجر منها فإنه يُعتبر نُقصاناً من رصيدها الذي به تتحرك نحو هضمتها، وإن كان البعض يشكك في أن يكون لتلك العقول المهاجرة تأثير إيجابي في البلاد التي هاجرت منها، لأنها لو بقيت فيها سيكون مآلها الانكماش والعطالة وذلك بحسبان أن المناخ العام في تلك البلاد غير مساعد على الانطلاق في سبيل الريادة والابتكار والعطاء.¹²⁹

مع ذلك يعتقد النجار يعتقد بأنه: "لو وسعنا زاوية النظر إليها، بحيث تتجاوز في التقدير حدود الريح والحسارة، بميزان التنمية المادية لتمتد إلى مساحات تشمل مستقبل الدعوة الإسلامية فيما يمكن أن يكون لها من انتشار في ديار الغرب من شأنه أن يثمر من النتائج ما يعود بنفع حضاري عام مادّي ومعنوي، لكل من طرفي الهجرة، المهاجر منه والمهاجر إليه، على حدّ سواء، ونحن نعي هنا ما أشرنا إليه آنفاً من البعد الرسالي في هجرة العقول الإسلامية إلى بلاد الغرب".¹³⁰

إذ لو استنهض هذا البعد الرسالي في العقول الإسلامية المهاجرة ليصبح نشيطاً فاعلاً، فإنه ستتكون من ذلك حركة تفاعل حضارية بالغة الأهمية تتلاقح فيها تلك القيم الإسلامية ذات البعد الإنساني بما يتوفّر عليه الغرب من كسوب العلوم الكونية والأنظمة الإدارية، وتكون تلك العقول المهاجرة واسطة تبليغ إيجابي تنقل الحسنات من كلّ طرف إلى الآخر، فإذا التقدّم المادّي بالبلاد الغربية يتعزز بالقيم الإسلامية في أبعادها الإنسانية، بالمقابل تتعزز القيم عند المسلمين بكسوب الغرب من العلم الكوني وأنظمة الإدارة، كلّ ذلك يفضي إلى مدخل مهمّ من مداخل التلاقح الحضاري الذي يبلغ فيه خير الإسلام إلى الناس، ويستفيد فيه المسلمون ممّا عند هؤلاء من الناس.¹³¹

3- البعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة:

يمكن تلمس الملامح الأساسية لمحتوى الطاقة الحضارية وبعده الرسالي في هجرة العقول المسلمة إلى الغرب من خلال اتجاهين متكاملين وهما:

3-أ- اتجاه تبليغ رسالة الإسلام إلى أهل الغرب:

الإسلام دين عالمي على معنى أنه موجه للناس كافة، والمسلمون جماعة مكلفة بتبليغه في كلّ زمان ومكان، وهو مدلول قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ﴾ (يوسف: 108)، وكلما توفرت إمكانيات التبليغ المادية والمعنوية بأقدار أكبر أصبح واجب الدعوة أكد وأثقل سواء بالنسبة لمجموع الأمة أو بالنسبة لأفراد المسلمين على حدّ سواء.¹³²

¹²⁹ المصدر السابق، ص 200-201.

¹³⁰ النجار، عبد المجيد. البعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة إلى الغرب، ضمن كتاب: البعد الحضاري لهجرة الكفاءات، مصدر سابق، ص 45.

¹³¹ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 202.

¹³² المصدر نفسه، ص 203.

إن تبليغ الدين لأهل الغرب، وهو تبليغ لرسالة إيمانية حضارية شاملة، تتعلّق بالمعتقد المُفسّر للوجود وللكون وللحياة، كما تتعلّق بالقيم الخُلُقِيَّة والإِنسانية العامّة، وبالقوانين المنظمة للحياة في جميع وجوهها، توخّياً في ذلك كله لسبل مختلفة متعددة، تلتقي جميعها عند الحسنى في طريقة التبليغ، وتفترق بعد ذلك من حيث الكيفية، بحسب أحوال المخاطبين بالدعوة، وبحسب الظروف المحيطة بها. والحال أن العقول الإسلامية المهاجرة، وإن كان بعضها لا يلتزم بالإسلام التزام دعوة وتبليغ، أو التزام تطبيق شامل لمقتضياته، فإنّها جميعها أو معظمها تحمل رؤيته العقدية الفلسفية المُفسّرة للوجود، كما تحمل قيمه الإنسانية والحضارية العامّة، وهي لذلك تعتبر بهجرتهما إلى ديار الغرب نقلة لأنموذج ثقافي حضاري من مناخه الإسلامي إلى مناخ غربي ذي ثقافة وحضارة مغايرة، وذلك ما يوفّر فرصة لدور رسالي يمكن أن تقوم به العقول في مهجرها الجديد.¹³³

ويشير النجار أن هذا التبليغ يتمّ على عدّة مستويات: ومن ذلك تبليغ عقدي: يتمثّل في عرض دعوي للإسلام في تفسيره للوجود وفي تنظيمه للحياة، على اعتبار أن تلك الرؤية تحمل من الحقّ والخير للإنسانية ما تكون به حلاًّ لما تعانیه من المشاكل المختلفة الوجوه، بحيث تكتسب في عقول المخاطبين مصداقية تجعلها جديرة بالاهتمام والنظر والتأمل، وهو ضرب من التبليغ ينحو المنحى النظري. ومنه تبليغ قيمي متمثلاً في العرض الدعوي للقيم الإسلامية ذات الطابع الخُلُقِي والإنساني منها على وجه الخصوص، عرضاً نظرياً حوارياً، فإن الجنب الأهم فيه، هو العرض الفعلي العملي متمثلاً التحلّي بتلك القيم في التعامل مع الآخرين على جميع مستويات التعامل سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وإنسانياً، بحيث تقدّم تلك المنظومة القيمية للناس أنموذجاً عملياً يعيشها أهل الغرب واقعاً في تعاملهم مع العقول المهاجرة، ويشاهدونها تطبيقاً في حياتهم.

ومنه تبليغ حضاري عميري، ويتعلّق على سبيل المثال بالاهتمام بالعلم الكوني والجدّ فيه بالبحث والابتكار، والاهتمام بالتكنولوجيا والجدّ فيها بالاختراعات والتصنيع، والعناية بالعمل والإتقان فيه، والإحسان في التعامل البيئي في كل اتجاهاته ومستوياته، وكذا في الإنتاج الفني المميّز في المجال المعماري خصوصاً والنحو في ذلك كلّها نحواً ثقافياً إسلامياً، يبدو في مختلف التصرفات، بحيث يرتبط في ذهن المتعامل معها والراصد لها ظاهرها المشهود بخلفيتها المرجعية الثقافية الإسلامية.¹³⁴

3-ب-رسالة الانتفاع وطلب الحقيقة: من الغرب

لقد حققت البلاد الغربية قدراً كبيراً من التقدّم في العلوم الكونية وتطبيقاتها التكنولوجية، وفي التنظيم الإداري والسياسي للحياة الاجتماعية، والعقول الإسلامية المهاجرة بما تنطوي عليه من قوّة قادرة على أن تستوعب ذلك التقدّم بكفاءة عالية، بل هي قادرة على أن تساهم فيه بالإنتاج. فهذه العقول المهاجرة وإن انتقلت من بلادها الإسلامية إلى البلاد الغربية، فإن ذلك لا يعني انبثاقها عن البلاد التي هاجرت منها، فهي تبقى

¹³³ النجار، عبد المجيد. البعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة إلى الغرب، ضمن كتاب: البعد الحضاري لهجرة الكفاءات، مصدر سابق،

ص 49-50.

¹³⁴ المصدر نفسه، ص 50-52.

باعتبارها مسلمة منتمة إلى دائرة الأمة الإسلامية بالمعنى العقدي والثقافي والحضاري، وهذا الانتماء يقتضي منها أن تقوم بدور رسالي تجاه الأمة التي تنتمي إليها، لكنه دور رسالي معاكس للدور السابق إذ هو يتّجه من بلاد المهجر نحو البلاد الإسلامية.

ويتمثل هذا الدور في إفادة البلاد الإسلامية بما يتيسر الإفادة به مما توصلت إليه الحضارة الغربية من العلوم الكونية والاختراعات التقنية والتّظم الإدارية، وذلك بنقل تلك المكاسب للمسلمين وتيسير سبل استفادتهم منها وإدخالها إلى حركة الحياة، ويمكن أن يشتمل هذا الدور على عدّة عناصر مختلفة لكنها متكاملة ومنها: تمثّل مكاسب الحضارة الغربية تمثلاً صحيحاً، كذلك تبيّن الخلفيات الثقافية والأسس المرجعية لكل ما يقع استعابه من تلك العلوم، ومنها العمل على نشر تلك المكاسب العلمية في أوساط الأمة الإسلامية وترويجها فيها، ومنها أن تهيأ المكاسب الحضارية الغربية في وجوهها التطبيقية بحيث تتلاءم مع الوضع الثقافي للأمة الإسلامية، وتسهم في تنميتها.¹³⁵

إن هذا المحتوى للبعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة من شأنه أن يغير من طبيعة تلك الهجرة "التكون هجرة واصلة بين حضارتين، تحمل من كلّ منهما إلى الأخرى ما هي في حاجة إليه من الحقّ النظري والعملي لينمو الخير فيها وتضيق مساحة القصور، فتضيق إذن تلك الهوة الفاصلة، وتقترب الأمة الإسلامية من أمم الغرب بما تقدّم إليهم من القيم الأخلاقية والدينية، وبما تأخذ من الكسب المادية والإدارية، وفي ذلك خير الإنسانية، وفيه على وجه الخصوص خير الإسلام والمسلمين. وإن العقول الإسلامية المهاجرة لمؤهلة للقيام بهذا الدور الرسالي في هجرتهما".¹³⁶ يعمل البعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة إلى الغرب، نظرياً وعملياً، في اتجاهين متكاملين، وهما تبليغ رسالة الإسلام إلى أهل الغرب من جهة، والانتفاع من منجزات الغرب لإفادة المسلمين من جهة أخرى.

4- الطاقة الحضارية للعقول المهاجرة في دورها الرسالي:

تتوفّر العقول الإسلامية المهاجرة إلى الغرب على طاقات كثيرة، تؤهلها للقيام في هجرتهما بدورها الرسالي بالمهجر، وتتفرع هذه الطاقات إلى فرعين رئيسيين وهما:

4-أ- الطاقة الذاتية:

ممّا لا شك فيه أن العقول الإسلامية المهاجرة هي صفوة عقول الأمة سواء في قدراته الذاتية الفطرية من ذكاء وقدرة على التحصيل والاستيعاب والتحليل، أو ما كان مكتسباً بالمناخ المعيش من خلال ممارستها العملية في بلاد الغرب وهو ما يعتبر رصيذا مهماً حيث تفتح الحصيلة العلمية للعقل آفاقاً بعيدة النظر، وتنقله من ضيق الذاتية شخصية وعرقية وإقليمية، إلى رحابة الإنسانية في أبعادها المختلفة، فيكون عوناً على السعي في الحوار والتفاعل الإيجابي، نفعاً وانتفاعاً، بالإضافة إلى ما تتوفر عليه من اطلاع واسع على الأوضاع

¹³⁵ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 206-208.

¹³⁶ المصدر نفسه، ص 209.

الواقعية للعالم الغربي في مختلف أبعاده، وهو ما يمكنها من فهم أعمق للواقع الغربي بفهم أحداثه وأسباب ظواهره وعوامله وخلفياته، وذلك أمر مهم في التعامل معه تعامل حوار فاعل مثمر، بالإضافة إلى ما تتوفر عليه من تحقق بالثقافة الإسلامية وما تحمله من استعداد للالتزام بها.

بمجموع هذه المؤهلات الذاتية للعقول المهاجرة، يمكن لهذه العقول القيام بدور رسالي في هجرتها إلى البلاد الغربية، إذ هي بتلك المؤهلات تكون منطوية على قابلية كبيرة للوعي بذلك الدور، وهو أولى المراحل اللازمة فيه، كما تكون بها قادرة على المضي في إنجازها حينما تستثار تلك المؤهلات وتوظف التوظيف الأمثل لأجل ذلك الإنجاز.¹³⁷

4-ب- الطاقة الموضوعية:

كما تتوفر العقول الإسلامية المهاجرة للقيام بدورها الرسالي على مؤهلات للقيام بهذا الدور، من حيث البيئة الغربية التي هي مسرح وجودها ونشاطها، فهي تنطوي على جملة مهمة من المعطيات المؤهلة سواء بالنظر إلى المناخ الروحي الذي يسود تلك البيئة، أو بالنظر إلى الوسائل المتاحة للحوار والتبليغ. فالجتمتع الغربي يعاني من الإرهاق المادي جراء المذاهب المادية التي صاغت حياته فأفضت به إلى فقر روحي مدقع، ولو عُرض الإسلام في هذا المناخ المتعطش للروحانية عرضاً رشيداً لكان رسالة تتلقاها نفوس أهل الغرب المرهقة بالمادة لما تجد فيه من توازن تشبع فيه أشواق الروح وتلبى مطالب الجسم، إذ هي مؤهلة بحكم الوضع الذي آلت إليه لتلقي تلك الرسالة.¹³⁸

كما تقوم حياة أهل الغرب بصفة عامة على احترام العلم والعلماء، ويحتل التميّز والريادة والتميّزون والرواد في سلّم قيمهم درجات عالية، فإن ذلك سيحدّد موقفهم النفسي والفكري من العقول الإسلامية المهاجرة، التي اتّصفت في أكثرها بالتميّز والجديّة والريادة، واحتلت هذه العقول في نفوسهم وعقولهم مكانة عالية من الاحترام والتقدير. وحينما يمارس أصحاب هذه العقول مهمّة رسالية بما يبلّغون من قيم حضارية، تبليغاً قولياً أو فعلياً، فإن ذلك يقوم مقام الاقتران الشرطي بين ما وقر في النفوس من الاحترام والتقدير، فتفتح تلك النفوس للتفاعل الإيجابي، وتستعدّ للاستجابة بتقبّل الرسالة في اتجاهي العطاء والأخذ، وهو مؤهل موضوعي جدّ هام.

بالإضافة إلى ما تتوفر عليه الحياة في الغرب من المناخات الميسرة للتواصل، كالحرية التي هي شرط أساسي من شروط التبليغ، وهو ما يمكن من استحداث مختلف القنوات التنظيمية والإجرائية للاتصال بمختلف فصائل الناس، والتحاوّر معهم في مختلف الشؤون، وتبليغ الرسالة إليهم، كما أن الوسائل التقنية الميسرة للاتصال، والمقربة للمسافات، والعبارة للحواجز، هي مما يمكن من التعريف الواسع بما يراد التعريف به من القيم

¹³⁷ النجار، عبد المجيد. البعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة إلى الغرب، ضمن كتاب: البعد الحضاري لهجرة الكفاءات، مصدر سابق، ص

ص 57-60.

¹³⁸ المصدر نفسه، ص 60-61.

الإسلامية، كما يمكن أيضا من يسر الحصول على المستجدات من العلوم والمخترعات، وتبليغها ليستفيد منها العالم الإسلامي الاستفادة المثلى.¹³⁹

وعندما تتضافر الطاقات الذاتية من قدرات عقلية وقوى إبداعية، مع الطاقات الموضوعية بما هي عليه من مناخ ثقافي واجتماعي يمكن لهذه العقول المهاجرة أن تقوم بالدور الرسالي المنشود.

5-آليات تفعيل البعد الرسالي لهجرة العقول المسلمة:

لعل من أهم وسائل التفعيل لأداء الغرض الرسالي المرجو ما يلي:

5-أ- استكشاف العقول وحصرها:

إن تفعيل أي مادة يكون مبنياً على العلم بطبيعتها، من هذا المنطلق فإن تفعيل دور العقول المهاجرة إلى الغرب يستلزم أن تُعلم أولاً بأكثر ما يمكن من وجوه العلم، وأن تتضح صورتها الجمالية والتفصيلية، لينطلق العمل التفعيلي من منطلق معلوم ويمارس نشاطه على أرض بيّنة المعالم، ويمكن أن يقوم بهذا العمل الإحصائي الممهّد للتفعيل رابطة عالمية تتأسس لهذا الغرض، فتجمع العقول المهاجرة في العالم الغربي، وتقيم لها فروعاً في المراكز الكبرى من ذلك العالم ثم تقوم بعمل إحصائي شامل لتلك العقول على وجوه عدّة، ليقع الانتهاء من كل ذلك إلى صورة متكاملة عن العقول الإسلامية المهاجرة التي ستكون مسرح الحركة التفعيلية لدورها الرسالي واضحة المسالك بينة المواقع.¹⁴⁰

5-ب- التوعية بالهدف الرسالي:

يعتقد النجار بأن أغلب العقول المهاجرة ليست على وعي كاف بدورها الرسالي، أو ليست على أيّ وعي به أصلاً لأنها هاجرت لأسباب أخرى غير السبب الرسالي، وذلك ما يستدعي أن تقوم في أوساط هذه العقول المهاجرة حركة توعية بالبعد الرسالي في هجرتها ليكون ذلك أساساً للانطلاق في إحياء ذلك البعد وتفعيله، وقد يسهل تلك التوعية، الخلفية الثقافية للمسلم بما تحمل من معاني التفاعل بين المسلمين وبين بني الإنسان عامة، في طرفي العطاء والأخذ لما هو حقّ وخير، وهو ما ترسّب في المخزون المرجعي للمسلم جراء تعاليم الدين وجراء مسيرة التاريخ، فهذا الرصيد المخزون سواء كان مشعوراً به أو غير مشعور يمكن استثماره في حركة التوعية بالمهمة الرسالية في أوساط العقول المهاجرة، إذ من الميسور أن يُستدعى ذلك المخزون الثقافي ويستنهض في سبيل إحداث وعي عامّ في تلك العقول بأن هجرتها ينبغي أن تكون هادفة على غرار هجرة الأنبياء والمصلحين التي كانت غايتها التي لا تعلق عليها غاية تبليغ الخير للناس مهما يكن في طريق تلك الغاية العليا من غايات مرحلية.

ولعلّ من أهمّ ما يستنهض به هذا المخزون تعهّد مفهوم الانتماء للأمة الإسلامية والولاء لها لدى العقول المهاجرة بالتجلية والتصحيح والتقوية، ليأخذ وضعه الحقيقي في المنظومة العقدية، وذلك من شأنه أن

¹³⁹ المصدر السابق، ص 62-63.

¹⁴⁰ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 215.

يهيئ العقول المهاجرة للوعي العميق بدورها الرسالي الذي تقتضيه هجرتها لبلاد الغرب كأساس من أسس التفعيل لذلك الدور.¹⁴¹

5-ج- البناء المؤسسي:

ثقل المهمة الرسالية للعقول المهاجرة لا يمكن أن يقوم بها أفراد بصفاتهم الفردية، ذلك لأنها مهمة ذات طبيعة جماعية، الأمر الذي يقتضي عند تفعيل هذه المهمة الآخذ بعين الاعتبار الخاصية الجماعية في طبيعة المهمة، بالعمل على بناء مؤسسات متعدّدة المظاهر ومختلفة الأنواع تتحمّل القيام بهذه المهمة الرسالية، وذلك من مثل المراكز البحثية، والمنظمات العلمية، والجمعيات الدعوية، والمؤسسات التعليمية، وما شابهها من التشكيلات الجماعية ذات الطبيعة المؤسسية.

تنخرط العقول المهاجرة ضمن هذه التشكيلات المؤسسية ذات الطبيعة الجماعية بحسب تخصصاتها واهتماماتها لتكون محضاً للحوار في العمل الرسالي بوجوهه المتعددة، وفيها تضبط الخطط والمشاريع، ومنها ينطلق الأفراد في الممارسة العملية للمهمة الرسالية. ومن شأن هذه المؤسسات أن تفعل الدور الرسالي للعقول المهاجرة، بتجميع الجهود وتوجيهها الوجهة الصحيحة، وبتحشيد النفسي والإرادي للعزم على تحمل الرسالة الحضارية المنوطة بعهدتها، كما تعتبر عاملاً من عوامل الصيانة للولاء للأمة والانتماء إليها. كما تكتسب المؤسسة من المصادقية في عيون أهل الغرب، وتكتسب من المكانة لديهم في مخاطبتهم والتعامل معهم وذلك ما يتلاءم مع الطبيعة التي بني عليها المجتمع الغربي من قواعد في التعامل.¹⁴²

5-د- التوجيه العملي:

المقصود بالتوجيه العملي أن يُتحرّى تبليغ المضمون الحضاري الإسلامي إلى الغرب، وكذلك المضمون الحضاري الغربي إلى المسلمين منحي البيان العملي الذي يقدّم ذلك المضمون في الاتجاهين بمواصفات واقعية مهيأة للقبول بحسب ما تقتضيه الحاجة الواقعية في كلا الطرفين، وبحسب ما تستجيب له البنية الثقافية العامة في مكوّناتها الفعلية في كل منهما.

فالتبيعة العملية والواقعية التي بنيت عليها ثقافة أهل الغرب، تجعلهم لا يتفاعلون -على وجه العموم- إلا مع الخطاب الذي يمس بصفة مباشرة حياتهم العملية، وما يجرّ من ورائه نفعاً ناجزاً كحل لمشكلة من مشاكلهم الفردية أو الاجتماعية، أو سبب من أسباب الرّفاه المادّي، أو مسلك من مسالك الأمن النفسي أو الجماعي، وبالنظر إلى هذه النزعة المادية لدى أهل الغرب فإن تفعيل الدور الرسالي للعقول المهاجرة إلى الغرب

¹⁴¹ النجار، عبد المجيد. البعد الرسالي في هجرة العقول المسلمة إلى الغرب، ضمن كتاب: البعد الحضاري لهجرة الكفاءات، مصدر سابق، ص

ص66-68.

¹⁴² المصدر نفسه، ص ص68-70.

لكي يكون ناجعا، فعليه أن يوجّه خطابه إلى الوجهة العملية التي تحقق النفع العملي ليجد من أهل الغرب قبولاً واقتناعاً.¹⁴³

خامساً: البعد الحضاري لمشروع الوقف الإسلامي بالغرب: الواقع والآفاق

1- موقع الوقف في الثقافة الإسلامية:

1-أ- تعريف الوقف:

الوقف في اللغة هو الحبس والتسبيل،¹⁴⁴ أما اصطلاحاً فهناك عدّة تعاريف جاء في المالكية: "إعطاء منفعة شيء مدّة وجوده لازماً بقاءه في معطية ولو تقديراً".¹⁴⁵

ومن مبررات هذا الاستدعاء للقدرات المالية للأمة أن الهدف الذي يتطلب في سبيل تحقيقه الأرصدة الكبيرة من المال هو هدف يتجاوز في مضمونه مسلي الغرب ليعم الأمة بأكملها، هذا الهدف يطمح إلى أن يكون جسراً تواصل بين المسلمين وأهل الغرب ويدفع بالعلاقة بينهما إلى علاقة التعاون بعدما كانت تشوبها ألوان من التوترات وسيكون هذا الجسر ذا اتجاهين تمرّ منه الكسب الحضارية الغربية إلى العالم الإسلامي وتمرّ منه القيم الإسلامية إلى العالم الغربي وذلك من شؤون الأمة وليس شأن خاص بمسلمي الغرب.

وعليه بات من الضروري استدعاء أحد الأنظمة الاقتصادية الاجتماعية التي شرعها الإسلام في أحكامه وطبقها المسلمون في مسيرتهم الحضارية طيلة قرون وكان لها دور عظيم في تحقيق النهضة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك هو نظام الأوقاف.¹⁴⁶

هذا ويعتقد النجار أنه: "لمّا كان تطبيق هذا النظام في الواقع التاريخي متمحّضاً أو يكاد للقيام بشؤون المسلمين داخل المجتمع الإسلامي، وكانت الأحكام الفقهية الموجهة له تعكس ذلك الواقع، فإن تطبيقه في واقع الوجود الإسلامي بالغرب يقتضي نظراً جديداً واجتهاداً مستنفاً يستصحب فيه التجربة الماضية بأحكامها، ولكن يستحدث ما يقتضيه هذا الوضع الجديد للمسلمين من الصور التطبيقية، ومن الأحكام الضابطة لها حتى يكون هذا النظام الوقفي مسهماً في تحقيق الهدف الذي وضعه الوجود الإسلامي بالغرب لنفسه وفق رؤية إسلامية صحيحة".¹⁴⁷

إن المقصد الأعلى من تشريع الوقف هو تحقيق ما فيه مصلحة الإسلام والمسلمين، وما فيه خير الناس والبيئة الطبيعية، وذلك من خلال قنوات مالية يتمّ بها الصرف على وجوه من الخير تتحقق بها منافع اجتماعية، وليس لتلك المنافع التي هي مقصد الوقف من حدود إلا الحدود التي تضبطها أحكام الشريعة فيما ترسمه من

¹⁴³ النجار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، مصدر سابق، ص 218-219.

¹⁴⁴ ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين بن مكرم. لسان العرب، المجلد التاسع (ف)، دار صادر، 1955م، ص 309.

¹⁴⁵ العاني، أسامة عبد المجيد. إحياء دور الوقف لتحقيق التنمية، سلسلة كتاب الأمة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1،

2009م-2010م، ص 36.

¹⁴⁶ المصدر نفسه، ص 227.

¹⁴⁷ المصدر نفسه، ص 227-228.

فواصل بين الحلال والحرام، فكل منفعة حلال صغيرة كانت أو كبيرة تصحّ أن تكون مقصداً للوقف، وتستحق أن تدرج ضمن ما تحبس من أجله الأموال في سبيل تحقيقها. كذلك يشير النجار أنه لَمَّا كانت مصالح ومنافع المسلمين ومن يليهم مَن لهم بهم علاقة متغيرة ومتطورة بحسب ما يستجدّ من ظروف وأوضاع فإن الأوقاف يمكن أن تكون متطورة بحسب ذلك بحيث تواكب وجوه المنافع التي تتطلبها حاجة المسلمين وفق ظروفهم المتغيرة.¹⁴⁸

وبناء عليه فإن المهمة التي يطرحها الوجود الإسلامي بالغرب على نفسه هي: "مهمة تدخل بوضوح تحت مسمى البر، وذلك لأنها تهدف إلى تحقيق ما فيه خير المسلمين وغير المسلمين ممن يعيشون في المجتمع الغربي، فإن يسعى المسلمون في الغرب إلى أن يستفيدوا من الكسب الحضاري الذي تحقّق فيه، وأن يسهموا بقيمهم الإسلامية في معالجة الكثير من المشاكل والأزمات التي يعيشها أهل الغرب، هو جميعاً من وجوه الخير للمسلمين وغير المسلمين إنه عمل دعوي من شأنه أن يقوى به الإسلام والمسلمون، وأن يهتدي به غير المسلمين إلى القيم الإسلامية ليؤمنوا بها أو ليستفيدوا منها".¹⁴⁹

إن استثمار الوقف وتفعيله بالغرب بهذه الصيغة يرقى لأن يصير أنموذجاً حضارياً راقياً بقيمه الإنسانية وإنجازاته المادية الراشدة، لقوله تعالى: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ" (فصلت: 33)¹⁵⁰، بهذا المعنى يدخل الوقف الإسلامي بالغرب ضمن ما يحصل به الخير للجميع مسلمين كانوا أو غير مسلمين.

2- أسس الوقف الإسلامي بالغرب:

إذا كان الوقف قد شرّع ليكون قربات في وجوه البر فإن هذه الوجوه قد تتنوع أنواعاً كثيرة بحسب ما تقتضيه حاجات المجتمع الذي تقوم فيه الأوقاف، وقد تتغيّر بحسب تغيّر الظروف الزمنية والمكانية، فتحدث حاجات للبر في زمن لم تكن حادثة في زمن قبله، أو في مكان لا تحدث في مكان غيره، وهو ما يدعو إلى أن تكون الأوقاف مترصدة لحاجات المجتمع تواكب تغيّرها وما يستجدّ منها. وفي هذا الصدد يمكن ضبط جملة من الأسس التي يمكن أن تتأسس عليها الأوقاف جامعة بين المقتضيات الشرعية من جهة وبين المقتضيات الواقعية من جهة أخرى. ولعلّ من أهمّ هذه الأسس ما يلي:

2-أ- الأساس الدعوي:

ينبغي أن يكون الوجود الإسلامي بالغرب وجوداً إسلامياً يقوم على تطبيق القيم الإسلامية والأحكام الشرعية بما يتأصل على الأدلة المعتبرة، ويستجيب لمقتضيات الواقع، ويحقّق مقاصد الدين، ولما كان تحقّقه في المجتمع الغربي أمر صعب، فإن هذا الأمر يقتضي أن تقوم في مسلمي الغرب حركة دعوية نشيطة متأسّسة من

¹⁴⁸ المصدر السابق، ص 228.

¹⁴⁹ المصدر نفسه، ص 231.

¹⁵⁰ المصدر نفسه، ص 232.

جهة على أساس علمي اجتهادي من شأنه أن ييسر الحلول الشرعية للمشاكل التي تعترضهم في خضم حياتهم في مجتمع غير إسلامي، ومتأسسة على جهود كبيرة تبذل من أجل توعية المسلمين بمقتضيات دينهم إيماناً وسلوكاً، من أجل ترقية التزامهم الديني ليكون التزاماً صحيحاً.

كما تهدف هذه الحركة الدعوية من جهة أخرى إلى أن يكون المسلمون بالمجتمع الغربي أنموذجاً حضارياً إسلامياً ذا بعد فردي وجماعي، قادراً على أن يشهده الناس في ذلك المجتمع وأن يستميل عقولهم ليفكروا فيه ظاهراً وفيما وراءه من أسباب القيم الإسلامية باطناً، ويستميل قلوبهم لتنشأ بينه وبينهم وشائج الوثام والاحترام، مما قد يفضي إلى أن يكون هذا الوجود الإسلامي عامل إسهام حقيقي في مسيرة التحضر الغربي. بما يضيف من أبعاد قيمة لتلك المسيرة في المجال الاجتماعي والأسري والبيئي على وجه الخصوص.¹⁵¹

إن هذا الدور الدعوي المطلوب من الوجود الإسلامي بالغرب هو الذي ينبغي أن يكون أساساً من الأسس التي يقوم عليها الوقف الإسلامي بالغرب. وهو ما يستدعي أن تقوم جهود جديدة ترسم خطاً تلائم بين الوقف كما هو محدد في أحكامه الشرعية وبين هذا البعد الدعوي ذي الطبيعة الخاصة.

2-ب- الأساس الحضاري:

لما كان المطلوب من الوجود الإسلامي بالغرب أن يكون أنموذجاً حضارياً إسلامياً تتمثل فيه القيم الإسلامية الكبرى، سواء على المستوى الإنساني أو على المستوى التعميري، وذلك في سبيل أن يسهم هذا الأنموذج في إثراء الحضارة الغربية وترشيدها في بعض مظاهر قصورها، وفي سبيل أن يكون بلاغاً للناس، أو في سبيل أن يستفيدوا منها إذا ما اقتنعوا به نمطاً عملياً يؤدي بهم إلى الاقتناع به نظاماً للحياة عقدياً وسلوكياً وحضارياً.

فإن هذا الدور يستلزم أن يتجه المسلمون في الغرب بتدبيرهم إلى القضايا الأساسية الكبرى ذات البعد الاجتماعي والإنساني العام، وذلك بأن يتبنى المسلمون القيم التي من شأنها أن تسهم في البناء الحضاري لإنشاء وتصحيحها، وأن يجعلوا منها مشاريع عملية تنجز ذلك البناء وفق التوجيه الإسلامي. مثل قضايا التربية والأسرة، والتكافل الاجتماعي، والبحث العلمي، والحفاظ على البيئة، فتصير هذه القضايا همماً من هموم المسلمين. إن هذه القضايا تتطلب جهوداً كما تتطلب تكاليف تفوق قدرات الأفراد وجهودهم وتتطلب التعاون الجماعي، لكن الوقف الإسلامي يمكن أن يقوم بدور مهم في هذا الشأن، إذ به تتجمع الأموال بالمقدار الكافي وبه تضمن الاستمرارية في التمويل، فيكون بذلك أكثر فعالية في تحقيق أهداف الوجود الإسلامي بالغرب.¹⁵² وهذا الأساس بدوره جدير بأن يكون من أسس الوقف الإسلامي بالغرب.

¹⁵¹ المصدر السابق، ص 233-234.

¹⁵² المصدر نفسه، ص 235-236.

2-ج- الأساس الجماعي:

ينطوي وضع تدين المسلمين بالغرب على صعوبة بالغة، لأن وضع الغواية قويّة غلابة، وهو ما يستدعي أن يكون البعد الجماعي في تدين هؤلاء المسلمين بُعداً مرعياً بأقدار كبيرة تفوق ما يكون عليه الأمر بالنسبة للمسلمين في البلاد الإسلامية، إذ به يتمّ التآزر بين الأفراد، والرعاية من قبل بعضهم لبعض، ومن قبل الهيئة الاجتماعية للجميع، فيكون ذلك عاملاً مقاوماً للغواية العارمة، اعتصاماً للفرد بالمجموعات في مستويات مختلفة من المستويات الاجتماعية.

ويتمّ هذا التدين الجماعي من خلال المؤسسات والمنظمات والمراكز الاجتماعية والثقافية والعلمية والخيرية، ومن خلال المشاريع الكبيرة الاقتصادية والعمرائية وسواها، تلك التي تستوعب العدد الكبير من الأسر المسلمة والأفراد المسلمين، وبهذه المؤسسات والمشاريع يمكن أن يصبح المسلمون كلّهم أو أغلبهم منخرطين اجتماعياً في هذا الحقل أو ذاك من حقول الحياة العامة، من خلاله يمارسون تدينهم. ويعمل الوقف الإسلامي بالغرب على تمويل المؤسسات والمشاريع ذات الصلة الاجتماعية. بحيث يجد الفرد المسلم نفسه مرتبطاً على نحو أو آخر بالجماعة المسلمة ارتباطاً اجتماعياً يرقّي من أدائه الديني، ويحفظه من الذوبان في مجتمع تحكّمه ثقافة وقيم غير إسلامية.¹⁵³

2-د- الأساس الواقعي العملي:

شُرّع الوقف في أصله لسدّ حاجات المسلمين ومن يعيش معهم من سائر الناس أفراداً أو جماعة، وهي الحاجات المتعلقة بحاضرهم أو مستقبلهم مراعاة لتغير الحاجات في أنواعها من زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان، والمسلمون في الغرب تختلف ظروفهم في مجملها عن ظروف المسلمين في البلاد الإسلامية، وحاجاتهم تختلف عن حاجاتهم في شطر كبير منها، وهو ما يدعو إلى أن يؤسس الوقف في البلاد الأوروبية على أساس عملي، يقع الانطلاق فيه من واقع الوجود الإسلامي في الغرب من حيث مطالبه العملية ومشاكله الحقيقية النابعة من خصوصية ظروفه وأوضاعه.

فإذا كانت المدرسة في البلاد الإسلامية لا تكون في الغالب غرضاً وقفاً باعتبار أن الدولة هي التي تقوم على توفيرها وتمويلها، وهي مدرسة تتعهد بالتربية الإسلامية، فإن الأمر يختلف في البلاد الغربية، إذ الوجود الإسلامي في أشدّ الحاجة عملياً إلى هذه المدرسة، وذلك لأن الدولة لا تقوم بهذه المهمة بناء على طبيعتها العلمانية، فينبغي أن يكون الوقف قائماً على هذه الحاجة ملبياً لهذا المطلب، وبهذا يكون الوقف موجهاً لتلبية الحاجات الواقعية العملية للوجود الإسلامي بالغرب، وللمجتمع الذي يحتضنه.¹⁵⁴

¹⁵³ المصدر السابق، ص 236-237.

¹⁵⁴ المصدر نفسه، ص 238-239.

3- مصارف الوقف الإسلامي بالغرب:

إن مصارف الوقف وإن كانت معلومة على وجه العموم فيما تشمله من وجوه الخير، فإنها في المجتمع الغربي ينبغي أن تكون متناسبة مع ما يتطلبه الوضع الخاص الذي عليه هذا المجتمع من وجود المسلمين فيه قلة ضمن كثرة غير إسلامية، ومتناسبة مع ما يتطلبه الوجود الإسلامي بالغرب. ولعل من أهم هذه المصارف ما يلي:

3-أ- دعم المؤسسات التربوية:

تكفل الدولة التعليم المجاني بالمجتمع الغربي بصفة مجانية في مراحل الأولى على وجه العموم، وفي مراحل الجامعة في أغلب الدول الأوروبية، لكن التعليم المكفول هو تعليم قائم على مبدأ العلمانية، أما التعليم الديني فإنه في أغلب البلاد الغربية يُترك لأهل الأديان يتدبرون أمره بجهودهم الذاتية، لهذا يعتقد النجار أن الضرورة تدعو إلى أن يتوجّه الوقف الإسلامي لإنشاء وتدعيم المؤسسات العلمية التربوية التي يتلقّى فيها الناشئة المسلمة العلوم الشرعية، وأصول التربية الإسلامية، لضمان استمرارية الوجود الإسلامي على صفته الإسلامية ثقافةً وتربيةً.

ولا ينبغي أن يقتصر دعم الوقف على المؤسسات التعليمية التأسيسية التي تضمن القاعدة التربوية الأولية للناشئة المسلمة، بل الضرورة تستدعي امتداده ليشمل المؤسسات الجامعية فهي بدورها حاجة ملحة من حاجات المسلمين يتوقّف عليها تكوين الأطر القادرة على أن تقوم بمهمة التربية الدينية في سمتها الصحيح الجامع بين التأصيل الديني وبين مقتضيات الانتماء إلى المجتمع الأوروبي، والأطر القادرة على توجيه الحياة الإسلامية في الغرب نحو الأهداف الحضارية الكبرى، فلا يميل الوجود الإسلامي بالغرب إلى الذوبان والتلاشي في المجتمع الغربي، ولا إلى الانعزال السلبي عنه.¹⁵⁵

3-ب- المؤسسات الاجتماعية:

إذا كان المسلمون تجمعهم لحمة واحدة، ونسيج رابط، وهم متجاورون جغرافياً ودموياً مما يسهل أمر الترابط بينهم بصفة شبه تلقائية، فإن الأقلية المسلمة بالغرب تعيش في تباعدٍ فيما بينهم، إذ هم أقلية متناثرة في مجتمع كثيف مترامي الأطراف، كما أن المسلمون بالغرب تفصلهم عن سائر مكونات المجتمع الأخرى فواصل كثيرة ثقافية ونفسية وغيرها، ولهذا فهي في حاجة إلى تنمية العلاقات الاجتماعية وترشيدها، ويكون عليهم الاجتهاد في إزالة تلك الفواصل من أجل تحقيق الأهداف المرجوة من وجودهم بالمجتمع الغربي.

ولتحقيق التواصل المطلوب بين المسلم وبين المجتمع الغربي المتواجد فيه، يستأنز حسب النجار إنشاء مؤسسات تكون مهمتها العمل من أجل تحقيقه وتطويره وتوجيهه الوجهة الرشيدة الموفية بالغرض، مثل المراكز الاجتماعية، والنوادي الثقافية، ودور الشباب، والمؤسسات الخيرية وغيرها، وذلك كلّه يحتاج إلى أموال طائلة

¹⁵⁵ المصدر السابق، ص 240-241.

ليست الدولة بباذلة إياها إذ هي خارج دائرة اختصاصها المباشر، و لن يقبل أفراد المسلمين على إنشائها لخلوها من أغراض استثمارية ربحية، فلا يبقى إلا أن تكون موكولة للهيم الجماعي الذي يمكن للوقف أن يسهم بدور فاعل في توجيهه نحو إنشاء مثل تلك المؤسسات، فيتسابق المسلمون من داخل العالم الغربي ومن خارجه ليوقفوا الأموال من أجل بناء وجود إسلامي بالغرب قادر على مد جسور التعاون مع المجتمع الغربي في شراكة حضارية واعدة.¹⁵⁶

3-ج- المؤسسات الدعوية:

يحتاج المسلمون بالغرب في سبيل تحقيق أهداف وجودهم فيه، إلى مؤسسات دعوية تنهض بالتعريف بالإسلام، وعرضه على الناس في صورته الصحيحة المشرفة معتقداً وسلوكاً وحلولاً عملية للمشاكل التي يعاني منها الغرب خصوصاً والإنسانية عموماً. هذا الجهد الدعوي لا يقتصر على المسلمين بالغرب لحفظ دينهم، وإنما يتعدى ذلك إلى أهل الغرب من غير المسلمين، ليشرح لهم حقيقة الإسلام ويعرضها عليهم، وينخرط معهم في حركة حوارية فكرية ثقافية حضارية بتوجيه من القيم الإسلامية، لينتهي الأمر إلى أن يوضع الإسلام ممثلاً في قيمه النظرية العقدية والسلوكية العملية موضع المشروع الذي يسهم به المسلمون في الشراكة الحضارية مع المجتمع الذي يعيشون فيه كعامل هداية إلى الحق والخير، ومنهج تنمية بشرية شاملة.

والمؤسسات الكفيلة بهذا الدور الدعوي يتوقف أداؤها على مبالغ من التمويل لا يمكن أن تنهض بها إلا الجهود الجماعية التي تحركها الدوافع الدينية، وفي مقدمتها جهود الأوقاف التي يتنادى فيها المسلمون ليوقفوا أموالهم على مثل هذه المؤسسات التي تُسهم في تحقيق الخير للمسلمين ولغيرهم في المجتمع الغربي.¹⁵⁷

3-د- مؤسسات البحث العلمي:

الوجود الإسلامي بالغرب على النحو الذي أصبح عليه الآن هو تجربة جديدة لم يكن للمسلمين بها عهد من قبل، ولذلك فإنّ الماضي في تفعيل هذا الوجود ليحقق الأهداف المرجوة منه، هو عمل يشقّ طريقه على غير مثال سابق، وعلى غير اعتداء بموروث فقهي وحضاري سالف، وهو ما يستلزم أن يكون الأمر فيه مبنياً على الدرس العميق والبحث الدقيق لتبيين السبل الصحيحة التي تؤدي به إلى أهدافه، لتفادي المزالق التي يمكن أن تعترضه وتبعده عن غاياته، وتوقعه في الصدام من حيث أريد له الوثام، وتنتهي به إلى الفتنة الحضارية من حيث كان الهدف الشراكة الحضارية، لما فيه خير المسلمين وغير المسلمين، فتفتوت إذن فرصة تلقيح منتج للحضارة الغربية بقيم إسلامية وعملية خالدة فيها الحلول للكثير من المشاكل التي تعاني منها الحضارة الغربية.

هذا الجهد الدراسي البحثي يمكن أن تقوم به مراكز البحوث المتخصصة في هذا الشأن، فهي الكفيلة بأن تدرس واقع المجتمع الغربي في أبعاده المختلفة، وتدرس الحلول الشرعية ذات العلاقة بذلك الواقع، لتنتهي إلى فقه يجمع بين فقه في الواقع وفقه في الدين يقدم الفتاوى الحضارية الكبرى المتعلقة بالوجود الإسلامي بالغرب،

¹⁵⁶ المصدر السابق، ص 241-242.

¹⁵⁷ المصدر نفسه، ص 242-243.

من حيث إسهامه إسهاماً فاعلاً في المسيرة الحضارية للمجتمع الغربي بقيم إسلامية نظرية وعملية ترشد من تلك المسيرة وتدفع بها إلى ما فيه خير الإنسانية. وهذه المراكز البحثية باعتبارها مصلحة مهمة من مصالح المسلمين في الغرب وغير المسلمين فيه، ينبغي أن تكون مصرفاً من مصارف الوقف.

لكن المسلمون بصفة عامة قد تعودوا على وقف أموالهم على المساجد والشعائر الدينية المختلفة، وغاب عن وعيهم الديني بالقدر الكافي أن يوقفوها على مراكز البحوث، أو على المؤسسات الاجتماعية، أو المنشآت الدعوية، وذلك ما يقتضي بذل جهود كبيرة في التوعية الدينية حتى يرتقي وعي المسلمين إلى درجة أن تصبح المرافق الحضارية السالفة الذكر جدية بأن يشملها الوقف.¹⁵⁸ هذه هي أهم المؤسسات التي توجه لها مصارف الوقف كنتيجة لعجز الأفراد على الإيفاء بها من جهة، كما أنها تقع خارج اختصاص الدولة، فيتكفل الوقف بتمويلها فهي تدخل ضمن ما يقوى به الإسلام والمسلمين، وهي وجه من وجوه الخير للناس.

4- تنظيم الوقف الإسلامي بالغرب:

إن الدور المرتجى من الوقف يقتضي أن يكون هذا الوقف مؤسساً على أسس منظمة، غير متروك للعفوية والتلقائية، فالمهمة أكبر من أن تُنجز بالمبادرات ذات الطابع التلقائي، وإنما هي تتطلب إقامة مؤسسات وقفية ذات تنظيم من الطراز العالي في كيفة وكمه، وربما يكون من أهم صفات التنظيم التي ينبغي أن ينخرط فيه الوقف الإسلامي بالغرب ما يلي:

4-أ- الصفة القانونية للوقف:

كل وقف إسلامي يقوم بالغرب يُعتبر مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني للبلاد التي يقوم فيها، ولذلك ينبغي أن يكون تنظيمه قائماً وفق قوانين تلك البلاد، خاضعاً لمقتضياتها، مستفيداً من حقوقه فيها، ومؤدياً لواجبه إزاءها على أقدار عالية من الوضوح والصدق. هذا المسار القانوني يضمن المؤسسة الوقف الاستمرارية والدوام، ويُجنبها المخاطر في بلاد يطبق فيها القانون بأقدار من الصرامة، كما أن هذا الالتزام القانوني من شأنه أن يجلب الاحترام للمؤسسة الوقفية من قبل الدوائر الرسمية ومن عموم الناس على حدّ سواء، وهو ما يعتبر أحد المداخل المهمة للتفاعل مع المجتمع في دوائره المختلفة تفاعلاً إيجابياً يتم فيه تبليغ قيمة من القيم الإسلامية، وهي قيمة التعاون من أجل ما فيه خير المجتمع بأكمله كما تمثلها مؤسسة الوقف.¹⁵⁹

4-ب- الصفة المؤسسية للوقف:

الصفة المؤسسية هي الصفة التنظيمية، إذ ينبغي أن ينتظم الوقف الإسلامي بالغرب على هيئة مؤسسة ذات كيان معنوي مستقل، وهذه الصفة من شأنها أن تعطي الوقف أبعاداً اجتماعية أوسع وأن تجعله ممتداً لدوائر لا تمتد إليها المؤسسات ذات الطابع الفردي، كما أن نظرة المجتمعات الغربية إلى المؤسسات الجماعية

¹⁵⁸ المصدر السابق، صص 243-245.

¹⁵⁹ المصدر نفسه، ص 246.

أكثر اطمئناناً منها إلى المؤسسات ذات الطابع الفردي، وتعاملهم معها في الغالب يكون أكثر إيجابية وإثماراً، كما أن المسلمون سيكونون له أكثر دعماً وأوسع تمويلاً.

ومن مقتضيات المؤسسة أن تكون إدارة المنظمة التي تتصف بها إدارة جماعية تقوم على الشورى والحوار، كما تحتاج المؤسسة الوقفية إلى تعاون بين فريق جماعي من أهل الرأي يجمع بين المتخصصين في الإدارة الاقتصادية أو الاجتماعية بحسب طبيعة الوقف وبين المتخصصين في الفقه الشرعي، إذ المؤسسة الوقفية هي في أساسها مؤسسة شرعية، فلا تكفي فيها إذن المقاييس العلمية الإدارية، وإنما تستلزم مقاييس علمية شرعية، ولذلك فإن الشورى فيها ألزم من غيرها.¹⁶⁰

4-ج-الصفة الاندماجية للوقف:

لكي تكون المؤسسة الوقفية الإسلامية بالغرب مؤسسة فاعلة، ومنخرطة في أهداف الوجود الإسلامي بالغرب، ينبغي أن تُبنى على أساس اندماجي في المجتمع الذي توجد فيه، وذلك بأن تكون لنفسها شبكة من العلاقات تمتدّ بها إلى أوسع ما يمكن من دوائر المجتمع بمكوناته الإسلامية وغير الإسلامية، مع اشتراك في طبيعة ذلك الامتداد بين أولئك وهؤلاء في بعض المجالات، واختلاف بينهم في مجالات أخرى، وذلك بحسب ما تقتضيه الاعتبارات التي تقيد الوقف بوصفه مؤسسة دينية.

ومن مبررات هذه الصفة الاندماجية أن الوقف - كما سبقت الإشارة - يصحّ شرعاً أن يكون غير المسلمين أحد مصارفه على وجه البرّ، لكن الميزر الأكبر لذلك في تصوّر النجار هو البعد الدعوي الذي ينبغي أن يكون بُعداً أساسياً من أبعاده، وذلك بأن تكون المؤسسة الوقفية أنموذجاً حضارياً يشهد الناس منافعه الاجتماعية، ويتفاعلون معه التفاعل الإيجابي الذي تتحقّق فيه الشراكة الحضارية بين المسلمين والمجتمع الغربي الذي يعيشون فيه.¹⁶¹

4-د-الصفة الاستثمارية للوقف:

لئن كانت المؤسسة الوقفية مؤسسة ذات صبغة دينية وذات هدف اجتماعي، فهي أيضاً مؤسسة ذات خصائص اقتصادية، إذ هي في حقيقتها قائمة على أموال موقوفة على وجوه البرّ. وعليه لكي تقوم مؤسسة الوقف بدورها المطلوب، ولكي تستمر على القيام بذلك الدور ينبغي أن يكون الاستثمار أحد العناصر الأساسية في بنائها، وذلك بأن يكون في أجهزتها الإدارية جهاز يهتمّ بتنمية أموالها، وإثراء مواردها، فتدخل بذلك إذن في الدورة الاقتصادية للبلد الذي توجد فيه.

ولعلّ من أهمّ تبعات الدور التنموي الذي ينبغي أن تقوم به مؤسسة الوقف بالمجتمع الغربي، أن تكون مسهمة في النشاط التنموي الاقتصادي للفضاء الذي تعيش فيه، وأن تكون ممارسة لذلك بصفة إيجابية تنتج الخير، وتبتعد عن كل ألوان الاستغلال غير الشرعي من احتكار غير مشروع أو أيّ عيب من العيوب الضارة

¹⁶⁰ المصدر السابق، ص ص 247-248.

¹⁶¹ المصدر نفسه، ص ص 248-249.

اقتصادياً، وهذا من ضمن ما يقتضيه البعد الدعوي لهذه المؤسسة، إذ مطلوب منها أن تكون أمودجاً يشهد الناس صلاحه وخيريته في حياتهم اليومية بعيداً عن أيّ شُبْهةٍ قد تُصَرُّ بسماعته، وذلك ليكون صلاحه العملي المشهود مدخلاً للاقتناع بخلفياته الدينية التي عليها تأسس، وبها يتوجّه.¹⁶² بهذه الصفة التنظيمية يكون الوقف فاعلاً منخرطاً في أهداف الوجود الإسلامي بالغرب.

نتائج الفصل:

في ختام هذا الفصل يمكن حوصلة النتائج التالية:

- لم يقتصر مشروع النجار الحضاري على أن تستعيد الأمة الإسلامية شهودها الحضاري، بأن يحقق الإنسان مهمّة الخلافة التي كُلف بها، بل هو يطمح إلى أن يساهم مسلم اليوم -بما يتوفر عليه من القيم الإسلامية- في صنع التغيير الحضاري ومعالجة أزمت الحضارة الغربية. لأن الوجود الإسلامي بالغرب يحمل ثراء حضارياً يمكن أن يساهم به في حركة المجتمع الذي أصبح مواطناً فيه.

- الشراكة الحضارية تعني أن يتجاوز المسلمون الموجودون في الغرب استهلاك العطاء الحضاري الغربي مادياً ومعنوياً، وأن يسهموا إسهاماً حقيقياً بعطاء حضاري، بإضافات من القيم الروحية، والأخلاقية، والاجتماعية. ضمن معادلة طرفاها الأخذ والعطاء.

- اهتم النجار بمحاولة تأهيل الوجود الإسلامي بالغرب وتفعيله للعطاء الحضاري، حتى يغدو هذا العطاء قابلاً للتفعيل الواقعي. من خلال التربية الفكرية التي يزخر بها النهج الإسلامي في طلب الحقيقة، وروح التسامح المذهبي وتقبل الآخر المغاير في الدين، وتفعيل الدور الرسالي للعقول المهاجرة بالغرب، وتنظيم التعليم الضروري الكفيل بتحقيق أهداف الشراكة الحضارية، وتفعيل دور الوقف لما يتضمنه من وجوه الخير والبر في أي زمان ومكان.

بهذه اللبنة الأخيرة تكتمل معالم مشروع فلسفة التحضّر الإسلامي عند عبد المجيد النجار، ونسأل الله التوفيق فيما قُدم، والله الحمد والشكر أولاً وآخراً. وأسأل الله العزيز القدير أن يتقبل منا ومنكم صالح الأعمال، وأن يوفقنا لما يحبّه ويرضاه، وأن يبارك في جهودنا، لما فيه خير الإسلام والمسلمين، وأن يكون عملنا علماً نافعا وصدقة جارية خالصة لوجهه الكريم.

¹⁶² المصدر السابق، ص 249-250.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

بعد هذا التّطواف مع موضوع التّحضّر عند عبد المجيد النجار - مفاهيم، وأركان، وآليات، وآفاق-، فإنّ المقام التحليلي يقتضي الإشارة إلى جملة من الحقائق والاستنتاجات المفهومية والمنهجية والمعرفية التي تصرف القول إلى جدارة الأمة الإسلامية في قيادة الإنسانية، وحصول هذا موقفٌ على إعمال المنظور الحضاري رؤية ومنهجاً، في صورة بلاغ حضاري، ليعمّ الخير الإنسانية قاطبة، والغرض من هذا، هو إنجاز وظيفة الاستخلاف الحضاري للإنسان، ولقيمة هذه الوظيفة، حُصّ الإنسان بالتكريم الإلهي، وحظي بتسخير موجودات الكون، وحمل الأمانة دون سائر المخلوقات، ووُعد بحياة أخرى بعد الموت ينال فيها من الخيرات والبركات بقدر ما قدّم من الطاعات والقربات، وبقدر ما سعى في إنجاز مهمته ليكتمل رقيه في سلّم الإنسانية ويخلص في عبادته.

وإذ تقرر هذا، فإننا نترقى في البيان الاستخلاصي قليلاً فنقول: تحوز قضية الحضارة في الشأن الإسلامي حيزاً جوهرياً، وتحوّل إلى رتبة القضايا الاستراتيجية الأكثر إلحاحاً والأكثر حضوراً على طاولة الفكر العربي والإسلامي، لرفع مستوى الوعي بمدى مسؤولية كل مسلم عنها، والسعي للنهوض بأعبائها. ومسوغ ذلك هو جهة النظر إلى جذورها ومرجعيتها العقدية التي يتكامل فيها عالم الشهادة مع عالم الغيب. لأجل هذا فقد كانت ولا تزال قضية الحضارة من أكثر القضايا حساسية وأشدّها تعقيداً بالنظر إلى خصوصية محمولاتها القيمية والثقافية، فقد استقطبت اهتمام المفكرين والدارسين من مختلف الدوائر البحثية سواء من طرف الفلاسفة أو المؤرخين، أو حتى من طرف العلماء في مختلف المجالات قديماً وحديثاً، ونالت قسطاً كبيراً من المعالجة في الدراسات الحديثة منها والمعاصرة، في الخطابين الغربي وحتى في الخطاب العربي والإسلامي منه على وجه الخصوص، وذلك بُغية استخلاص القوانين العامة والخاصة التي تحكم سير الحضارة، ومن ثمة السّعي إلى تلمس سبل النهوض الحضاري للأمة الإسلامية، لتستعيد دورها الريادي بين الأمم.

وإذا كان الأمر هكذا، فقد تمحورت الجهود الفكرية لعبد المجيد النجار - بوصفه واحداً من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، المهتمين بقضية الحضارة في العالم الإسلامي: مأتى، ومساراً، ومصيراً-، تبين وتلمس سبل استئناف البناء الحضاري في أطراف العالم الإسلامي، بهدف حقن مصل الطاقة الحضارية التي تنطوي عليها العقيدة الإسلامية في شرايين أبناء الأمة الإسلامية لتسري في نفوسهم همّة الإرادة والعزم في الإنجاز، الذي يدفع إلى إحداث نهضة حضارية في الأمة الإسلامية لتُحقق شهودها الحضاري المنشود.

هذا، وإنّ ما يلاحظ على كتابات النجار، ارتكازه على لغة واحدة، وهي العربية، ومرجع ذلك في تقديرنا يعود إلى اعتزازه بلغة القرآن الكريم، ويمكن تلمس هذه المرجعية اللغوية ذات الأصول المتجذرة في الثقافة الإسلامية في معجمه الاصطلاحي الذي طوّر في متن مفرداته التي تمتح من أصول المجال العربي الإسلامي عقيدة ولغة معرفة، ويتجلّى ذلك في توظيفه لبعض الاصطلاحات من مثل: الحضور والغياب، الشهود، والشهادة، الاستخلاف، النفير، المشروع، الرفق والانتفاع وغيرها.

كما أن المتتبع لمسار التجربة الفكرية التي كابدها النجار من جهة، ومحطات حياته التي مرّ بها بدءاً من نشأته الاجتماعية مروراً بتجربته في مجالي التدريس ونشاطه السياسي من جهة أخرى، وما أثمره عطاؤه الفكري، يدرك أن أعماله تتداخل وتتفاعل في توليفة فكرية ومنهجية ومعرفية وعملية، بغية التأسيس لمشروع حضاري متكامل، وليس بخفي أثر التنشئة الأسرية والمحيط القيادي، فقد نشأ النجار في بيئة قيادية، - حسب اصطلاح التنمية البشرية- لأنّ والده كان أحد شيوخ جامع الزيتونة فنشأ متشبعاً بالثقافة الإسلامية، بالإضافة إلى تأثيره بأساتذته، كما أن حضوره في المحافل السياسية رفقة والده قد ساهم في بلورة منظوره الإصلاحية، الأمر الذي صقل وشحذ توجهه الفكري منذ وقت مبكر، بالإضافة إلى كون النجار شخص واقعي يتلمس فكره الموصول أكثر بالعقل العملي، فضلاً عن أنّه ابن بيئته، ومتفاعل مع عصره، مواكب لمتغيراته، ومن ثمة فقد كان مرآة عاكسة لأحداث عصره من خلال المساهمة في تقويم القضايا السائدة مثل قضية صراع الهوية في تونس.

يذكرنا صبر وجلد النجار بحال الإنسان الذي عليه واجب تبليغ القيم الإيمانية إلى العالم، هذا ما جسّده تطلع النجار لتوصيل قيم الحق والخير للمجتمع الغربي، وهو ما أعربت عنه تجربته في المنفى وأجلى صورة لهذه الحقيقة هي تطلعه لأن يقوم المسلمون المهاجرون بالغرب بدور رسالي، كما عمد إلى التنظير لفقه الأقليات المسلمة ليتسنى لها ممارسة حياتها وتزليل القيم الإسلامية عليها دون حرج في ظل مجتمع تحكمه قوانين وضعية، كذلك توسع طموح النجار ليرتقي المسلم في أداء مهمته الحضارية تحت أي ظرف، وهو ما يمثله مشروع الشراكة الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب. إنّ كل هذه الاجتهادات إنّما تنم عن إيمان راسخ بمهمة المسلم استخلاقاً وتعميراً في الأرض. كل هذه العوامل شكلت خميرة الإبداع الفكري الذي ساهم في بلورة فكر ثاقب يميّز برؤية واعية بواقعها، متطلعة للبناء الحضاري، بالانفتاح على الآخر. ومن ثمة فقد شغله هاجس النهضة الإسلامية لاندراجها ضمن رسالة البلاغ الحضاري.

يتضح مما سبق أنّ سؤال الحضارة عند النجار قد كشف عن قيام مشروع إصلاحية رائد وواعد، يروم من خلاله إلى إحياء روح الحضارة الإسلامية تجسيدا لشهودها الحضاري المفقود، وبغية بلوغ هذا النموذج الحضاري المنشود، أتجه النجار إلى الكشف عن أسباب إخفاق المشاريع الحضارية الإسلامية

التي قامت، الأمر الذي قاده إلى التأسيس لفلسفة الحضارة الإسلامية، وتتقوم هذه الأخيرة رأساً بمقومات الرؤية الكونية التوحيدية ومركزية التوحيد الذي يمثل جوهر العقيدة الإسلامية، وبناء عليه رصد النجار واقع الأمة الإسلامية في تحلّفه وشخص داءه، وبصّر بدوائه، من خلال مشروع متكامل في أسسه النظرية محتوى ومنهجاً وإمكانية تزيّله واقعياً، سواء على الصعيد المحلي ونقصد العالم الإسلامي في دياره، أو على صعيد دائرة الإنسانية ليعمّ السلم والسلام العالم كافة.

لو أننا لخصنا دلالة ما أسماه النجار بفقّه التحضّر الإسلامي لقلنا بأنّه القواعد التي تحكم مسار التحضّر في مختلف أطواره نشوء ونموً وإصلاحاً أو فهماً أو بعثاً من جديد في حال انحرافه. ويستمد هذا الفقه فاعليته من العقيدة الإسلامية، فإذا كانت كلّ حضارة إنسانية تنشأ بدافع من فكرة مهما كان مصدرها، فإن التجربة التاريخية في التحضّر الإسلامي تفصح بأن الفكرة التي دفعت إلى قيام الحضارة الإسلامية هي الفكرة الدينية، وأن زوال هذه الحضارة قد نتج عن الاختلال الذي أصاب الفكرة الدينية أما العقيدة الإسلامية فهي ثابتة راسخة في منأى من أن يطالها تحريف أو تزييف، وعليه؛ فإن التطلع لقيام حضارة إسلامية ترهن بمدى موقع المسلمين من الفكرة الدينية إيماناً قلبياً وعملاً تعميرياً. فالطاقة الحضارية الدافعة لاستئناف البناء الحضاري في العالم الإسلامي اليوم وفي ظل وضعه الراهني ما تزال قائمة ومشروعة، بشرط إذا التفّ المسلم بعقيدته من جديد وتشرب من ينابيع أصولها الصافية قرآناً وسنة.

يمكن القول إذن؛ بأنّ الفكرة الدينية هي الرؤية التي تنظم نظرة الإنسان المسلم للوجود ولغاية الحياة ولعلاقته بالكون، فالإنسان مخلوق في هذه الحياة ليؤدي مهمة الاستخلاف في الأرض وهي أرقى مظهر للعبادة، وفيها يتكامل عالم الشهادة مع عالم الغيب، وهذا ما يمنح التحضّر الإسلامي طابع القداسة فهي مهمة نبيلة تدفع المؤمن بها للتوجه إلى الكون إعماراً وتتميراً انتفاعاً وارتفاقاً. وهي مهمة جماعية يشكّل التعارف قاعدتها المحورية تكافلاً وتشاوراً وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، أما منهجياً فيشكل التوحيد عصب الأمر كله فهو الخيط الناظم لجميع مجالات الحياة دون استثناء، نظراً وعملاً، إلى جانب الشمول الذي يتجاوز المادة ليشمل الروح، وفي ظل الرؤية الشمولية يبرز الحق الذي يجمع بين عالم الشهادة وعالم الغيب، هذا النظر يتم الانطلاق فيه من مادة الواقع، وبنفير جماعي.

فقد حاز الإنسان في المنظومة العقديّة الإسلامية على الرفعة والتكريم والتسخير وهياً له الكون ليؤدي مهمة الخلافة في الأرض لتبليغ الرسالة المنوطة بعهدته والتي يتحقق بها معنى الشهود الحضاري على الناس، نتيجة للعلم بحقائق الدين والكون، وتبليغاً للعدل من الموقع الوسطي الذي تبوأته أمة الإسلام، لذلك فهي مكلفة ببيان وجوه الحق والخير وتبليغه للإنسانية. فيكون التوجه إلى الكون بالإقدام عليه إقدام المتزن لا إفراط ولا تفريط وليس إحجام القانط خوفاً وعجزاً، بل إيماناً قلبياً واقتناعاً عقلياً وتصديقاً عملياً.

هذا عن مرتكزات فقه التحضّر في الإسلام أما عن عوامل الغياب الحضاري عند النجار فقد أرجعها إلى ثلاث عوائق محورية، أولها عائق أصاب الرؤية التي تعمّر ذهن المسلم تمثل في قصور أصاب مركزية التوحيد بإحداث قطيعة بين صورة الدنيا وصورة الآخرة، وكأن التوحيد شأن شخصي وممارسة فردية لا علاقة لها بدوائر الحياة المختلفة، وانحصرت غاية الحياة عند الغالبية في تحقيق المطالب الآنية وعُيِبَ عن الأذهان البعد العقدي الاستخلافي، فضعفت الصلّة بالكون وتشوهت طبيعة العلاقة المفترضة بين الإنسان الكون، وانحدرت في الغالب إما إلى القعود عن التعامل معه، أو الاستغلال البشع لثرواته عند البعض الآخر من الأمم، الأمر الذي يقتضي ترشيد استغلاله فهو أمانة للأجيال المقبلة نسأل عن التفریط في حفظها. أما على الصعيد المنهجي فقد اختل فيها النظر الواقعي، والتفسير السببي، وحل النظر الجزئي محل النظر الشمولي وهو ما أفضى إلى قصور عن النظر الحق، الدافع للإنجاز، ناهيك عن الوهن الذي حلّ بالإرادة الفردية من فقدان الثقة بالنفس، وكلاله نفسية أصابت روح الجماعة فأفقدتها الأمل وأقعدتها عن العمل وأحالها إلى الكسل.

وللخروج من حالة العطالة الحضارية ارتأى النجار ضرورة ترشيد وتصحيح الفهم للعقيدة من خلال الأوبة إلى مصدريها، وتوسيع مفهومها ليشمل المسائل العملية إلى جانب المسائل الإيمانية، إلى جانب إصلاح المنهج وتسديده، باعتماد النظر الشمولي، والتأسيس الواقعي حتى لا يخلق في فضاء المثل والعوالم المحرّدة، وإعادة القيادة المركزية للتوحيد، دون إغفال لروح النقد لتبيّن الحق من الباطل، مع استشارة وتفعليل للإرادة الجماعية، مع السعي إلى تحصيل السلطة الإنجازية التي يقع بها التنفيذ. ولا يقتصر إظهار الحق وبسطه على أطراف العالم الإسلامي، بل يمتدّ ليشمل المسلمين في كل زمان ومكان وهو ما حدا بالنجار إلى استشراف آفاق الوجود الإسلامي بديار الغرب ضمن علاقة الشراكة الحضارية.

إنّه وبعد هذه التلميحات إلى الخصوصيات المعرفية والمنهجية عند النجار، فإننا جدرء بأن نصرف القول إلى أهم الاستنتاجات التي يمكن حصرها في: الاستنتاجات المفهومية، والاستنتاجات المنهجية، والاستنتاجات المعرفية.

أولاً. من الناحية المفهومية:

اعتمد النجار على جهاز مفاهيمي يستمد صورته اللفظية ومعانيه من أصول المجال التداولي الإسلامي العربي عقيدة ولغة ومعرفة.، وهذا لأجل تحرير العبارة من قلق الترجمة وقلق المرجعيات الفكرية الناوية فيها، كما تبدى لنا جوانب الإضافة النوعية والإبداع المفهومي في ابتكاره لمفاهيم جديدة في التحليل والتوصيف، وفي طليعتها مفهوم الحضارة الذي يتّصف بأنه مفهوم فضفاض يحتاج إلى ضبط وتحديد، مما ترتّب عنه صعوبة في وضع محدداته بسبب تطور المنحى الدلالي للمفهوم وتوظيفاته المتباينة بين السياقين

الغربي والإسلامي بفعل عامل الترجمة من جهة، ومن جهة أخرى بحسب المنطلقات الفكرية والمرجعية الثقافية، وأيضاً بسبب أثر الاختصاصات العلمية ومنظورات الباحث في الدرس، لهذا قدّم النجار مفهوماً خاصاً للحضارة استقى دلالاته من المعنى الوارد في معاجم اللغة العربية، ومن نصوص القرآن، فالحضارة تتحدّد بكونها من الحضور وضدّها المغيّب، والحضر ضد البدو لأن الحضارة تستلزم الاستقرار. وتجدد الإشارة إلى أن النجار لا يفرق في الاستعمال بين معنى التحضّر والحضارة والنهضة، فالمفهوم الإجرائي عنده يدلّ على الاستعمال الدلالي الموحد لها.

ومثال آخر يستأهل الإشارة أيضاً هو مفهوم الشهود، فلفظ الشهود مشتق من مادة شهد والتي من معانيها الحضور والعلم والبيان والتبليغ، وهو فعل جماعي مشرب بالعبادة، وبمقتضاه تكون الأمة الإسلامية شاهدة على الناس، بمعنى أن تحمل الأمة الإسلامية مسؤولية الترقية الروحية والمادية للإنسان. بالنظر إلى المكانة العليا التي يشغلها الإنسان في المنظومة العقدية الإسلامية.

كذلك مفهوم الرفق بالكون الذي يترجم قواعد التحضّر الإسلامي في التعامل مع البيئة الكونية، وهو لفظ تحمل دلالاته اللغوية معنى اللطف بالشيء وضدّه العنف، كما تُحيل إلى الانتفاع، وهو تصور راقٍ تجاه عناصر الكون المختلفة، فيكون هذا الأخير وسيلة وغاية في نفس الوقت، فهو وسيلة كونه مورد للانتفاع بالخيرات، وغاية كونه مسرح للأعمار والإثمار لإنجاز التحضّر، وبالتالي هذا الهدف يستوجب الحفاظ على الكون لاستمرار عطائه ودعمه نفعه للأجيال اللاحقة، الأمر الذي يقتضي سلوك مسلك اللطف والرفق وتجنب الاستنزاف البشع لمقدراته، والاتزان في استغلاله.

ومن الشواهد الأخرى على الإبداع في المفاهيم، استخدامه في الغالب لفظة الغياب التي هي ضديدة ضد الحضور، وهو مفهوم تأسيسي لتوصيف حال الانحطاط والتراجع والتخلّف الحضاري، الذي لحق بالأمة الإسلامية، بالإضافة إلى توظيف مفهوم النفير الحضاري، فالاستنفار هو فرع الجماعة نحو أمر هام، والحضارة بوصفها وضع من أوضاع الاجتماع الإنساني، فهي تتطلب أن تعبأ الطاقات والقدرات التي تتوفر عليها الأمة لتنهض بمهمة الإنجاز الحضاري على الصعيدين الروحي والمادي، ويتعزز مفهوم النفير بمفهوم التنادي الجمعي هذا الأخير الذي يتضمن دعوة إلى القيام بأمر مهمّ، وهو متحقّق في الفعل الحضاري. مفهوم الوعي الاستعلائي الذي يبيث في الفرد المسلم روح العزة والاستعلاء بحكم انتمائه للإسلام فيكون ذلك دافعاً له في الانطلاق وتحرير طاقاته وقدراته للعمل الحضاري، وهذا إن دلّ على شيء، فهو أمانة على تلمس عناصر مشروع فكري له خصوصياته المفهومية.

ثانياً. من الناحية المنهجية:

تظهر لنا القيمة الإبداعية في المنهج ضمن اتقان النجار لآليات التكامل المعرفي؛ فرغم أنه سليل الدرس الكلامي الموروث؛ إلا أنه استطاع أن يطور منهجه في كيفية تمثّل التراث الكلامي، وتمثّل المعطيات المعرفية الغربية وإعطاء الواقع بعده التداولي ودوره لأجل الفعل الحضاري في المكان المشهود، ودلائل هذه الوظيفة المنهجية التكاملية تظهر من خلال التربية الفكرية التي يرمي النجار من خلالها إلى تربية العقل عليها في التحليل والبناء والاستنتاج ومن ثمة أخذ القرارات وتنفيذها.

وبيان هذا الأمر؛ أنه في طليعة الصفات الفكرية التي ينبغي أن يتمثلها العقل ويمارسها حرية الرأي التي تسمح بالوقوف على جميع الآراء وتبيينها بما فيها الآراء المعارضة وإسقاط ما هو باطل منها وأخذ ما هو صائب، في روح من الحوار الراقى لقبول الرأي الآخر واحترامه، وعدم التعصب للرأي فأراء البشر وأفهامهم قابلة للمراجعة والنقد والقناعات الباطلة تعدل وتأخذ مجراها القويم، بالموازاة مع هذه الصفة الفكرية تبرز خاصية الشمول التي تجعل جميع زوايا الموضوع المطروح محل نظر، للإلمام بجوانب الحقيقة، مما يجعلنا نظرننا أكثر واقعية وبالتالي أكثر صدقاً فيكون فاعلاً في العقول مؤثراً في النفوس، قابلاً للإنباز الواقعي، وبهذه الخصال الفكرية يرشد العقل المسلم ويكون طريق الحضارة مستنيراً مستهدياً.

وعليه، فإننا جدرء أن نصرف القول إلى الطابع التكاملي والشمولي الذي اتصف به النجار نظراً وعملاً، إذ نجد عند نماذج الإصلاح المعاصرة المراهنة على جزئية من الجزئيات مثل المراهنة على فكرة التعليم، وفكرة أخرى على إعادة بناء العقل، وفكرة على الوجدان والأخلاق، إن هذه الجزئيات تجد صيغها التركيبية في مشروع النجار. حيث يتم النظر إلى روح الإصلاح في صيغة منهجية تركيبية تكاملية، أو في منظومة مترابطة ملمحها الجوهرية هو العمل الحضاري الشاهد عقيدة وفكراً وواقعاً.

ثالثاً. من الناحية المعرفية :

انطلاقاً من المضامين التي انطوت عليها هذه الدراسة البحثية، يمكن توسم جملة من التوجهات المعرفية والمميزات القيمة التي اتسم بها مشروع النجار ومنها:

الحضارة عند النجار هي حصيلة للاجتماع الإنساني الذي يحكمه تصوّر محدد لعلاقة الناس بعضهم ببعض، ولعلاقتهم بالبيئة، والحضارة عنده أمر كسبي متعلق بإرادة الإنسان، إن رفع حصول الحضارة بالفطرة يرتفع معه حصول الانهيار الحتمي للحضارة، هذا المصير المحتوم الذي أثار قلق الغرب وتاهت به السبل. وعليه انصب جهد النجار على محور الكلّي والنهائي، أي محورية الرؤية الكوني إذ يتأسس المنظور الحضاري في تصور النجار على مستوى الرؤية الكلية للوجود لاعتبارات عقدية بحتة، فيفسّر على ضوءها

حقيقة الوجود وبما تتحدّد غاية الحياة الإنسانية، وبواسطتها تنصلح علاقة الإنسان مع الكون بوصفه المسرح الذي يمارس عليه الإنسان عملية التحضّر.

يمكن توصيف مشروع النجار، بأنه مشروع تكاملي، سواء من حيث تحديده للمرتكزات التي تقوم عليها الحضارة، أو من حيث الكشف عن ما اسماءه بمثلث عوائق التحضّر، والتبصر بالتجربة التاريخية للتحضّر الإسلامي، ومقاربتها مع حال المسلم اليوم قوة وضعفاً، دون إغفال للكسب الإنساني، بالإضافة إلى تقويم مشاريع التحضّر الإسلامي عرضاً نقدياً يشمل تقديرها للواقع وفحصاً لمضامينها ولماهجها عرضاً ونقداً، وحتى في تأسيسه لفقهاء الأقليات المسلمة بالغرب فقد كان درساً شاملاً تاريخياً وواقعياً اقتصادياً وممثلاً في دور الوقف، وبنائياً ممثلاً في دور التعليم وضوابطه وغاياته، ومنهجياً بضبط مبادئه الفكرية، والسماحة المذهبية الاعتراف بالآخر.

إنه مشروع ذاتي أصيل بروح جديدة، لا سيّما مسألة ترشيد الاعتقاد وتوسيع مدلول العقيدة وترتيب مفرداتها، لتفتك قضايا الإنسان وقضايا التعمير موقعها المحوري والفاعل ضمن القضايا العقدية. بالإضافة إلى أن تبليغ الشهادة على الناس عالمياً، فقد اكتست هذه الدعوة طابعاً خاصاً، الأرجح أنه نتاج تجربة النجار في المهجر، من هنا جاءت فكرة الشراكة الحضارية مع الغرب، التي ما تزال بحاجة للوعي بسياقاتها وأبعادها الحضارية المحققة للتعایش السلمي وتكريس معادلة الأخذ والعطاء ليستقيم معناها.

لقد أراد النجار بهذا المشروع أن يتجاوز دائرة التحضّر في المجتمع الإسلامي إلى الدائرة الإنسانية إلى مطلق الإنسان إنه بلاغ حضاري. وعليه ينحو مشروع النجار منحى عالمي متوجهاً لصالح الإنسانية كافة، هذه الأخيرة التي تستقي مشروعيتها من شهادة العلم والتبليغ، فالمسلم بالغرب عليه أن يعي هذا البعد الرسالي وأدائه في حدود ما هو ممكن.

سعي النجار إلى التنزيل الواقعي للمشروع، فهو لم يكتف بالتبشير بمبدأ الواقعية نظرياً، بل عمل عملاً حثيثاً وجاداً لتطبيقه واقعياً في كتاباته، وفي عقد الندوات والملتقيات وفي المجالس الفكرية كالاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، ومعهد الإفتاء بباريس، دافع وناضل بقلمه إيماناً منه برسالة الإنسان المؤمن، ومن خلال انخراطه في حركة النهضة سياسياً بتونس، وهي السلطة التي يكون بامتلاكها قابلاً للتنفيذ، وهو ما يصطلح عليه النجار بالسلطة الإنجازية. بهذا سخّر النجار جهده لبسط الوعي بأهمية الاستنهاض الحضاري الذي يدخل في صلب المهمة الوجودية التعبديّة التي كلّف بها الإنسان. ليحقق إنسانية من حيث المبدأ والغايات.

أخيراً يمكن الإقرار بأنه رغم الآفاق الكبرى التي يفتحها هذا البحث، التوفّر على خريطة كلية للنهوض الحضاري، إلا أن السؤال الذي يظل يلاحق هذه المشاريع هو سؤال العمل، وغياب المؤسسات الحاضنة لهذا المشروع في ظل صراع الثقافات داخلياً، ووجود ممانعة من الجهات الفاعلة في المؤسسات السائدة، بمعاودة أي مشروع يتبنى هذه الخصائص التي قدّمها عبد النجار، مع ذلك فإن القيمة المفهومية والتأسيسية البنائية والغائية التي تضمنها مشروع النجار، تدعو وتحفز إلى استكمالية التفكير في هذا المشروع بغية انضاجه وإنزاله ولفظ النظر إلى بحوث أخرى تستأهل من الطلبة والباحثين الكتابة حولها، ومن أهم المحاور التي تقتضي المعالجة و تراها جديرة بالاهتمام البحثية فيها :

- دور التّكاملية المعرفية في الإصلاح الحضاري عند عبد المجيد عند النجار.
- منهجية البناء الفكري في ضوء التحديات المعرفية الراهنة عند النجار.
- الرؤية الكلية إلى العالم وانعكاساتها على البناء الوجداني للإنسان
- فلسفة الإنسان بين الطرح الغربي والتصور الإسلامي : عبد المجيد النجار أنموذجاً.
- مداخل التجديد في الفكر المقاصدي عند النجار في صلتها بالحضارة والعمران.
- واقع البيئة الكونية ورهاناتها الحضارية في ظل الإسلام رؤية النجار أنموذجاً.
- الشراكة الحضارية في ظل تحديات العولمة في الوقت الراهن.

فهارس البحث

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

ثانياً: فهرس المصادر ومراجع الدراسة

ثالثاً: فهرس المحتويات

جامعة
القادر للعلوم الإسلامية

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الفصل	الصفحة	الآية
1	34 - 39	﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: 180)
1	39	﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ ﴾ (النساء: 8)
1	39	﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (البقرة: 185)
1	39 - 97 104 - 97	﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: 143)
1	40 - 79 145 - 81	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: 56)
1	64 - 69 109	﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِن يُنزِلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾ (الشورى: 27)
1	68	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴿٢٨﴾ جَهَنَّمَ يَصَلُّونَهَا وَيَنْسِفُونَ الْقُرْآنَ ﴾ (إبراهيم: 28-29)
2	78	﴿ أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ (العلق: 1)
2	79	﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ﴾ (السجدة: 5)
2	79	﴿ وَمَا يَعزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (يونس: 61)
2	79	﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الملك: 14)
2	79	﴿ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام: 73)
2	79	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: 30)
2	79	﴿ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (هود: 61)
2	80	﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (الإسراء: 44)
2	80	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: 30)
2	81	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: 5)
2	81	﴿ يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلْئِقِيهِ ﴾ (الانشقاق: 6)
2	83	﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (الفرقان: 67)
2	84	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (الحجر: 28 - 29)

2	84	﴿وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 77)
2	86	﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ (غافر: 29)
2	86	﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13)
2	88	﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (الشورى: 38)
2	88	﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104-105)
2	91	﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنَى الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: 101)
2	93	﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122)
2	93	﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: 171)
2	95	﴿قَالَ يَبْنَطِيلِسُ مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَشْتَكِبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص: 75)
2	95	﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ (ص: 71-72)
2	95	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)
2	95	﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ﴾ (المؤمنون: 115)
2	107-95	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70)
2	95	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَأِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 34)
2	96	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72)
2	97	﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: 108)
2	97	﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُخَيِّرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (الحج: 22-23)
2	102	﴿هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (إبراهيم: 52)

2	102	﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِهٖ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتُرُونَ ﴾ (آل عمران: 187)
2	103	﴿ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: 104)
2	103	﴿ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُم بِلَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: 125)
2	105	﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء: 58)
2	107	﴿ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان: 2)
2	107	﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرٰى لَنْ نَبْتَوِّا اللَّهَ وَأَحِبُّوهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ (المائدة: 18)
2	117-107	﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ﴾ (الحج: 5)
2	108	﴿ اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (الحاثية: 12)
2	109	﴿ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾ (الفرقان: 3)
2	111	﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: 78)
2	111	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ (الإسراء: 36)
2	111	﴿ فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هٰذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ ۗ أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلٰكِنِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف: 131)
2	112	﴿ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ (آل عمران: 137)
2	112	﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ (فاطر: 44)
2	112	﴿ مِثْلُهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمٰتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾ صُمُّكُمْ عَمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾ أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِي ٓءَاذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ۗ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿٢٢﴾ يَكَادُ الْبَرْقُ تَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ ۗ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة: 17-20)
2	112	﴿ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيًۭا وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَلَيْسَ ۗ مَعَ اللَّهِ بِلَا أَكْثَرُ لَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (النمل: 61)
2	113	﴿ إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِرِيَّةٍ الْكَوَاكِبِ ﴾ (الصافات: 6)

2	114	﴿إِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الجمعة:10)
2	114	﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرَهُ وَالزَّيْتُونَ وَالزُّمَانِ الْمُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ ﴿١٤١﴾ وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الأنعام:141-142)
2	115	﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران:189)
2	117	﴿مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ ﴿٢٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة:204-205)
2	117	﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ﴾ (الحج:5)
2	117	﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ﴾ (لقمان:20)
2	118	﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان:2)
2	118	﴿وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (الحجر:19)
2	118	﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة:205)
2	119	﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة:222)
2	120	﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف:31)
2	120	﴿وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا﴾ ﴿٢٦﴾ إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء:26-27)
2	121	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة:48)
2	122	﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطِيئَاتِنَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشورى:51)
2	123	﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت:12)
2	123	﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل:68)
2	123	﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (الفصص:7)
2	123	﴿وَوَكَّلْنَا اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء:164)

2	123	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (النجم:3)
2	123	﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (الأحزاب:36)
2	124	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْعُورًا﴾ (الإسراء:36)
2	131	﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران:104)
3	144	﴿وَأَتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۗ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (الفصص:77)
3		
3	146	﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام:162)
3	162	﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف:84-85)
3	174	﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۗ هَلْ يَنْتَوَىٰ هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل:76)
4	198	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآبِّينَ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۗ وَءَاتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۗ وَإِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَذَلُولٌ لظُلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم:32-34)
4	199	﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾ (آل عمران:137)
4	207	﴿يٰۤاُوۤدُۙ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللّٰهِ ۗ اِنَّ الَّذِىۤنَ يَضِلُّوۤنَ عَن سَبِيلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِیۡدٌۙ بِمَا نَسُوۤا اِحْسَابِۙ﴾ (ص:26)
4	207	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان:21)
4	207	﴿يَقَوْمِ لَكُمْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ ظَهْرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر:29)
4	212	﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعۡنِی الْاٰیٰتِ وَالنُّذُرِ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤۡمِنُوۤنَ﴾ (یونس:101)
4	212	﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الَّتِي لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال:22)
4	220-216	﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَءَامَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران:193)
4	216	﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِىۤنَ ءَامَنُوۤا اِذَا نُودِىَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلَىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوۡا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِن كُنْتُمْ تَعْلَمُوۡنَ﴾ (الجمعة:9)

4	224	﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 251)
4	224	﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ (البقرة: 217)
4	227	﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)
4	227	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: 143)
4	227	﴿يَنَادُوا دُونَ إِيَّاكَ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: 26)
4	22	﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122)
5	275	﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: 103)
	278	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (المحرات: 10)
5	299	﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾ (الأنعام: 57)
5	300	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالٌ أَوْبَى مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَالنَّارُ لَهُ الْحَدِيدُ ﴿١٠﴾ أَنْ أَعْمَلَ سَبْعِينَ وَقَدْرًا فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (سبا: 10-11)
6	320	﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِيَّاكَ خَلْقَتَكُمْ مِنْ دَكْرِ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (المحرات: 13)
6	329	﴿قُلْ أَنْظِرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: 101)
6	329	﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل: 69)
6	334	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: 118-119)
6	335	﴿وَمِنَ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافُ السِّنِينَ وَالْوَالِدَاتُ إِذَا حَمَلْنَ وَإِنَّ لَكُمْ لَعَلَمِينَ﴾ (الروم: 22)
6	335	﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف: 29)
6	336	﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 64)
6	336	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن

		ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿ (النحل:125)
6	336	﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ۗ وَعَدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿ (المائدة:8)
6	343	﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلِكُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ ۗ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ (المتحنة:8-9)
6	357	﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ﴿ (العنكبوت:20)
6	357	﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا ﴿ (طه:124)
6	362	﴿ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَبْهَا جُورًا فِيهَا ﴿ (النساء:97)
6	363	﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴿ (يوسف:108)

ثانياً: فهرس الأحاديث

الفصل	الصفحة	الحديث
4-1	231-18	"إن العلماء ورثة الأنبياء"
2	81	"من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه وخليفة رسوله"
2	83	"اعملوا كل ميسر لما خلق له"
2	87	"مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"
2	89	"كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق قصراً وليضربن الله بقلوب بعضكم بعضاً"
2	93	"لا تزول قدما عبدي يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع: عمره فيما أفناه وعن عمله ما عمل به عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه وعن جسمه فيما أبلاه"،
2	93	«وإذا استنفرتم فأنفروا»
2	102	"من كتم علماً نافعا جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار"
2	111	«إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى ينجلي»
2	115	«من أحبب أرضاً ميتة فهي له»
2	117	«هذا جبل يحبنا ونحبه»
2	117	«أكرموا بني عماتكم النخل»
2	118	«دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض»
2	118	«غُفر لإمرأة مومس مرت بكلب على رأس ركي يلهث، قال: كاد يقتله العطش، فنزعت خفها فأوثقته بخمارها فترعت له الماء، فغفر لها بذلك»
2	119	«نهى عن أن يبال في الماء الراكد»
2	120	«مرَّ رسول الله ﷺ بسعد وهو يتوضأ، فقال ما هذا السرف يا سعد؟ فقال: أو في الوضوء سرف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار»
2	148	«هذه يد لا تمسها النار أبداً»
3	163	«لو أنكم توكلتم على الله حقّ التوكل لرزقكم»
4	191	«الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره

		وشره»
4	195	«اللهم إني أعوذ بك من قلب لا يخشع، ودعاء لا يسمع، ومن نفس لا تشبع، ومن علم لا ينفع، أعوذ بك من هؤلاء الأربع»
6-4	337-201	«الحكمة ضالة المؤمن فمن وجدها فهو أحق»
4	214	"كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرّجل راعٍ في أهله وهو مسؤول في رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته، والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيته
4	215	"المسلم الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم"
4	215	«كلا والله لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنّه على الحقّ أطراً، أو لتقصرنه على الحقّ قصراً، أو ليضربنّ الله بقلوب بعضكم بعضاً»
4	216	"إنّ أمي لن تجتمع على ضلالة
4	222	"إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل".
4	227	"يوشك الأمم أن تتداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: من قلة نحن يومئذ؟ قال: بل يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل"
5	253	«الأئمة من قريش»
5	274	"إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"
	274	«لا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً»
5	275	«عليكم بالجماعة»
6	333	«الإيمان السّماحة والصبر»
6	334	«لا تكونوا إمّعة تقولون إن أحسن الناس أحسّنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن وُطّئوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أسأؤوا فلا تظلموا»

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- 1- القرآن الكريم.
- 2- مؤلفات النجّار:
- 2-أ-الكتب الفردية
- 1- النجّار، عبد المجيد عمر. المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م.
- 2- النجّار، عبد المجيد عمر. فقه الإصلاح بين السياسة والتربية (ابن عربي وابن تومرت نموذجاً)، الرباط: مطبعة التوفيق، ط1، 1997م.
- 3- النجّار، عبد المجيد عمر. فقه التحضّر الإسلامي: الشهود الحضاريّ الأمة الإسلامية، ج1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006م.
- 4- النجّار، عبد المجيد عمر. فقه التدين فهماً وتزيلاً، الرياض: الزيتونة للنشر والتوزيع، ط2، 1995م.
- 5- النجّار، عبد المجيد عمر. في فقه التدين فهماً وتزيلاً، ج2، تقديم: عمر عبيد حسنة، سلسلة كتاب الأمة، قطر: مؤسسة الخليج للنشر والطباعة، 1989م.
- 6- النجّار، عبد المجيد عمر. قضايا البيئة من منظور إسلامي، الدوحة- قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1999م.
- 7- النجّار، عبد المجيد عمر. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
- 8- النجّار، عبد المجيد. الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، باريس: المعهد الأوربي للعلوم الإنسانية، ط1، 2005م.
- 9- النجّار، عبد المجيد. البلاغ الحضاري: تأملات في الفقه الحضاري2، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2016م.
- 10- النجّار، عبد المجيد. العقل والسلوك في البنية الإسلامية، مدين، تونس: منشورات مطبعة الجنوب، 1980م.
- 11- النجّار، عبد المجيد. القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، الجمهورية العربية السورية: مركز الياة للتنمية الفكرية، ط1، 2006م.
- 12- النجّار، عبد المجيد. المعرفة في السياق الإسلامي: تأملات في الفقه المعرفي 1، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2016م.

- 13- النجار، عبد المجيد. **المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن**، الجزائر: مطبعة الوفاق، دس.
- 14- النجار، عبد المجيد. **المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983م.
- 15- النجار، عبد المجيد. **تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري**، هيرندن- فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.
- 16- النجار، عبد المجيد. **تجربة التغير في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن 6هـ**، تونس: مطبعة تونس قرطاج، ط1، 1984م.
- 17- النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 2005م.
- 18- النجار، عبد المجيد. **دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين**، تقديم: طه جابر العلواني، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.
- 19- النجار، عبد المجيد. **صراع الهوية في تونس**، باريس: دار الأمان للنشر والتوزيع، ط1، 1988م.
- 20- النجار، عبد المجيد. **عوامل التحضر**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006م.
- 21- النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
- 22- النجار، عبد المجيد. **فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا**، باريس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2009م.
- 23- النجار، عبد المجيد. **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: تزيلا على الواقع الراهن**، الرياض: دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، 1994م.
- 24- النجار، عبد المجيد. **محطات تراثية في الفقه السياسي: تأملات في الفقه السياسي 1**، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2016م.
- 25- النجار، عبد المجيد. **مراجعات في الفكر الإسلامي**، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م.
- 26- النجار، عبد المجيد. **مشاريع نهضوية في العصر الحديث**، تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2016م.
- 27- النجار، عبد المجيد. **مقاربات في قراءة التراث**، بيروت-لندن: دار البدائل، ط1، 2001م.
- 28- النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008م.
- 29- النجار، عمر عبد المجيد. **الإيمان بالله وأثره في الحياة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م.

- 30- النجار، عمر عبد المجيد. قيمة الإنسان: الإنسان في العقيدة الإسلامية (2)، المملكة المغربية: دار الزيتونة للنشر، ط1، 1996م.
- 31- النجار، عمر عبد المجيد. مبدأ الإنسان: الإنسان في العقيدة الإسلامية (1)، المملكة المغربية: دار الزيتونة للنشر، ط1، 1996م.
- 32- النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006م.
- 33- Abd al Majid al Najja. THE VICEGERENCY OF MAN Between Revelation and Reason A CRITIQUE OF THE DIALECTIC OF THE TEXT, REASON, AND REALITY, translated by Aref T. Atari. Herndon, Virginia, International Institute of Islamic Thought, 2000 AC.

2-ب- كتب بالاشتراك:

- 34- النجار، عبد المجيد وآخرون. البعد الحضاري لهجرة الكفاءات، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2002م.
- 35- النجار، عبد المجيد وآخرون. المعتزلة بين الفكر والعمل، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1979م.

2-ج- تحقيق كتب:

- 36- النجار، عبد المجيد. تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين: الإنسان [وجوداً، وقيمة، وغاية]، الراغب الأصبهاني، تقديم وتحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م.
- 37- النجار، عبد المجيد. مناظرة في الرد على النصارى: فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر ت 606هـ، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م.

2-د- المجلات والملتقيات:

- 38- عبد المجيد النجار، "الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية"، المسلم المعاصر، العدد: 77، 1995م.
- 39- النجار، عبد المجيد عمر. "عقيدة تكريم الإنسان وأثرها التربوي"، مجلة المسلم المعاصر، العددان: 73-74، 1995م.
- 40- النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضر، مجلة التجديد، العدد الأول، السنة الأولى: يناير 1997م/رمضان 1417هـ.
- 41- النجار، عبد المجيد. البعد الثقافي في حفاظ الإسلام على البيئة، ضمن كتاب: الحفاظ على البيئة في الإسلام وفي الدراسات العلمية المعاصرة، ج1، أعمال الملتقى الدولي بالجزائر مارس 2011م، الجزائر: منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، 2012م.
- 42- النجار، عبد المجيد. دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، إسلامية المعرفة، العدد الأول،

السنة الأولى، 1416 هـ-1995م.

43- النجار، عبد المجيد. دور العلماء في نهضة الأمة، البصائر 'ملحق خاص'، الملتقى الدولي الثاني للشيخين العربي التبسي والمجاهد أبو إسحاق إبراهيم أطفيش نموذجاً، بعنوان: العلماء وقضايا الأمة، أيام: 18-19-20 ماي 2016م، برج بو عريريج.

44- النجار، عبد المجيد. فقه الأقليات بين الترخيص والتأسيس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أنموذجاً، التجديد، المجلد الرابع عشر، العدد الثامن والعشرون، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، 1431هـ/2010م.

45- النجار، عبد المجيد. معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 25، 2010م.

46- النجار، عبد المجيد، الإيمان و العمران، إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الثامن، 1417هـ-1997م

2-هـ- مقابلات:

47- مقابلة مع النجار، بمقر الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين بتونس، بتاريخ: 2016/11/28م.

2-و- مواقع الويب:

48- النجار، عبد المجيد عمر. الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامي، ضمن كتاب: الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد، وقفية الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني للمعلومات والدراسات، دولة قطر، ص 337-338. تمّ تصفح الموقع بتاريخ: 2016/04/15، على الساعة: 17:47س، <http://www.sheikhali-waqfia.org.qa>.

ثانياً: المراجع:

1- كتب باللغة العربية:

49- أبو رمان، محمد. الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، بيروت/لبنان: الاستراتيجيات، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، 2010م.

50- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم، لبنان: دار الهادي العالمي للطباعة والنشر، ط1، 2003-51م.

51- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2009م.

52- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م.

- 53- أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، (في إصلاح الثقافة والتربية رؤية إسلامية)، سورية: دار الفكر، ط1، 2004م.
- 54- أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1995م.
- 55- أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، الجمهورية التونسية: دار المعارف للطباعة والنشر، ط1، 2006م.
- 56- الأفغاني، جمال الدين. وعبد، محمد. العروة الوثقى، لبنان: دار الكتاب العربي، ط2، 1980م.
- 57- أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث: موسوعة أحمد أمين الإسلامية، لبنان: دار الكتاب العربي، د س.
- 58- بدوي، عبد الرحمن. اشبنجلر، الكويت، ولبنان: وكالة المطبوعات، ودار القلم، 1982م.
- 59- برغوث. الطيب، الواقعية في الدعوة إلى الإسلام: ضرورتها-السييل إليها، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر، ط1، 1984م.
- 60- برغوث، الطيب. التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سني كوني متوازن، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، 2017م.
- 61- برغوث، الطيب. الفعالية الحضارية والثقافة السننية، الجزائر: دار قرطبة، 2004م.
- 62- برغوث، عبد العزيز. الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري، ماليزيا: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط1، 2006م.
- 63- بن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، 2008م.
- 64- بن عاشور، محمد الفاضل. روح الحضارة الإسلامية، تقديم: عمر عبيد حسنه، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1992.
- 65- بن عمر، با عزيز، من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي، الجزائر: منشورات الحبر، ط2، 2007م.
- 66- بن نبي، مالك. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، الجزائر: دار الفكر، ط1، 1991م.
- 67- البنا، جمال. رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامي، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1978م.
- 68- البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 2012م.

- 69- الترابي، حسن. الإيمان أثره في حياة الإنسان، الكويت: دار القلم، ط2، 1979.
- 70- تركي، إبراهيم محمد. في فلسفة الحضارة: قضايا ومناقشات، جمهورية مصر العربية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2007م.
- 71- تشيكو، آمنة. مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989م.
- 72- التوبة، غازي. الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم، لبنان: دار القلم، ط3، 1977م.
- 73- التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: معن زيادة، بيروت-لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1985م.
- 74- الجابري، محمد عابد. مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م.
- 75- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981م.
- 76- الجمال، حمد بن صادق. اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر بمصر، ج2، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط1، 1994م.
- 77- الجمال، حمد بن صادق. اتجاهات الفكر المعاصر بمصر: في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، ج1، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994م.
- 78- الجندي، أنور. إطار إسلامي للصحة الإسلامية: قراءة في ميراث النبوة، مصر: دار الفضيلة، ط1، 2000م.
- 79- الجندي، أنور. التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام (الموسوعة الإسلامية العربية '16)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1975م.
- 80- الجندي، أنور. حسن البناء: الداعية الإمام والمجدد الشهيد، سلسلة أعلام المسلمين 80، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م.
- 81- حاج حمد، أبو القاسم. ابستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004م.
- 82- حران، تاج السر أحمد. حاضر العالم الإسلامي، الرياض: إشبيليا للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، ط1، 2001م.
- 83- حسنة، عمر عبيد. نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، تقديم: محمد الغزالي، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر بباتنة، 1985م.

- 84- الحادمي، نور الدين مختار. أبحاث في مقاصد الشريعة: دراسة مقاصدية لبعض قضايا الاجتهاد والتجديد والمعاصرة والفكر والحضارة والثقافة والمنطق والأصول والفروع، لبنان: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ط1، 2008م.
- 85- خليل، عماد الدين. آفاق قرآنية، لبنان: دار العلم للملايين، ط2، 1982م.
- 86- خليل، عماد الدين. حول تشكيل العقل المسلم، الكويت: مطبعة الفيصل، ط1، 1989م.
- 87- خليل، عماد الدين. مؤشرات إسلامية في زمن السرعة، /الموصل/العراق: دار بن كثير، دت.
- 88- خليل، عماد الدين. مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم، ط1، 2005م.
- 89- خليل، عماد الدين. والربيع، فايز. الوسيط في الحضارة الإسلامية، عمان: دار ومكتبة الحامد، ط1، 2004م.
- 90- الدخيل، خالد. الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، السعودية: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، www.Maktabah.com.
- 91- دريشة، علي. الاتجاهات الفكرية المعاصرة، المنصورة/القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1990م.
- 92- زروقي، عبد الرشيد. جهاد بن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1913-1940)، بيروت-لبنان: دار الشهاب، ط1، 1999م.
- 93- زريق، قسطنطين. في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1981م.
- 94- الزين، سميح عاطف. عوامل ضعف المسلمين، لبنان: دار الكتاب اللبناني، ط7، 1985م.
- 95- سالم، محمد بهي الدين. ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، لبنان: دار الشروق، ط1، 1999م.
- 96- السحمراني، أسعد. مالك بن نبي: مفكراً إصلاحياً، بيروت/لبنان: دار النفائس، ط2، 1986م.
- 97- سعدي، محمد. مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م.
- 98- سعيد، جودت. الإنسان حين يكون كلا وحين يكون عدلا 'سلسلة تغيير النفس والمجتمع'، بيروت- لبنان: دار الفكر المعاصر، ط1، 1993م.
- 99- سلطان، جاسم. الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ (أداة فلسفية للتاريخ)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015م.
- 100- سليمان، نورا أنور. الإعلام وقضايا الإصلاح في العالم العربي، القاهرة: دار العالم العربي، ط1، 2011م.

- 101- السنوسي، السنوسي محمد. إضاءات في الوعي: مداخلُ أساسية.. وقضايا شائكة، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2015م.
- 102- شبر، خليل إبراهيم وآخرون. أساسيات التدريس **Teaching Essential**، الأردن: دار المناهج للنشر والتوزيع، 2005م/2010م؟.
- 103- شبل، فؤاد محمد. دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دت.
- 104- شمس الدين، إبراهيم. ماكيافلي أمير فلسفة السياسة، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- 105- شيخ الأرض، تيسير. إرادة الحضارة، دمشق: دار الفاضل، 1991م.
- 106- صبحي، أحمد محمود. في فلسفة التاريخ، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975م.
- 107- صبحي، أحمد محمود. وجعفر، صفاء عبد السلام. في فلسفة الحضارة (اليونانية-الإسلامية-الغربية)، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1999م.
- 108- الطهطاوي، رفاعة رافع. تخلص الإبريز في تخلص باريز، جمهورية مصر العربية: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011م.
- 109- عارف، نصر محمد. الحضارة-الثقافة-المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، الو م أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1994م.
- 110- عبد الرحمن، طه. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م.
- 111- عبد الرحمن، طه. من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016م.
- 112- عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (موفم للنشر)، ط1، 1990م.
- 113- عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، لبنان: دار الشروق، ط2، 2006م.
- 114- عثمان، محمد فتحي. السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت: دار القلم، ط2، 1981م.
- 115- العلواني، طه جابر. أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1997م.
- 116- العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، الو م أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م.
- 117- العلواني، طه جابر. الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، الو م أ: المعهد العالمي

- للفكر الإسلامي، ط1، 1989م.
- 118- العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، دس.
- 119- العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م.
- 120- العلواني، طه جابر. خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمم الإسلامية، الجزائر: مطابع دار البعث، 1989م.
- 121- عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط2، 1997م.
- 122- عمارة، محمد. رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، مصر: دار الشروق، ط3، 2007م.
- 123- عويس، عبد الحليم. فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط1، 1986م.
- 124- الغاني، أسامة عبد المجيد. إحياء دور الوقف لتحقيق التنمية، سلسلة كتاب الأمة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2009م-2010م.
- 125- الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م.
- 126- القحطاني، مسفر بن علي. الوعي الحضاري مقارنة مقاصدية لفقه العمران الإسلامي، بيروت- لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012م.
- 127- القوسي، مفرّج بن سليمان. الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية (دراسة نقدية)، الرياض/المملكة العربية السعودية: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، 2002م.
- 128- الكواكي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (رسالة)، تقديم: محمد خالد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2007م.
- 129- الكواكي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة للكواكي، دراسة وتحقيق: محمد جمال طحان، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2007م، ص88.
- 130- الكواكي، عبد الرحمن. أم القرى، بيروت- لبنان: دار الرائد العربي، ط2، 1982م.
- 131- الكيلاني، ماجد عرسان. فلسفة التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، ط1، لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1987م.
- 132- الكيلاني، ماجد عرسان. مناهج التربية الإسلامية والمربون العاملون فيها، لبنان: عالم الكتب

- للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م.
- 133-لحرش، موسى. إستراتيجية استئناف البناء الحضاري للعالم الإسلامي في فكر مالك بن نبي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية المطبعة الجهوية بقسنطينة، 2006م.
- 134- مؤنس، حسين. التاريخ والمؤرخون، القاهرة: دار المعارف، 1983م.
- 135- مؤنس، حسين. الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، بيروت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م.
- 136-المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987م.
- 137-المحمداوي، علي عبود. فلسفة الحضارة الزمن والإنسان، ضمن كتاب: فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، الجزائر-لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية-ناشرون، ط1، 2012م.
- 138-المسيري، عبد الوهاب. الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية، مصر: تنوير للنشر والإعلام، ط1، 2014م.
- 139-مفتاح، الجيلاني بن التهامي. فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2011م.
- 140-ملكاوي، فتحي حسن. منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م.
- 141-مهور باشة، عبد الحليم. فلسفة التاريخ مدخل للنماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016م.
- 142-المودودي، أبو الأعلى. الإسلام والمدنية الحديثة، السعودية/جدة: دار السعودية، 1987م.
- 143-المودودي، أبو الأعلى. شهادة الحق، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر، 1988م.
- 144-المودودي، أبو الأعلى. نحن والحضارة الغربية، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1987م.
- 145-مولوي، فيصل. المسلم مواطننا في أوروبا، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، 2008م.
- 146-الميلاد، زكي. المسألة الحضارية - كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير؟، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط2، 2008م.
- 147-النجار، جميل موسى. علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون، العراق: دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2013م.

- 148- الندوي، أبو الحسن علي الحسني. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، الكويت: دار القلم، ط4، 1983م.
- 149- الندوي، أبو الحسن علي. واقع العالم الإسلامي: وما هو الطريق السديد لمواجهة وإصلاحه، مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1997م.
- 150- النشار، مصطفى. في فلسفة الحضارة: جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2007م.
- 151- ولد أباه، السيد. عالم ما بعد 11 سبتمبر الإشكاليات الفكرية والاستراتيجية، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2004م.

2- الكتب المترجمة:

- 152- اشبنجهر، أسوالد. تدهور الحضارة الغربية، ج1، ترجمة: أحمد الشيباني، لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر. دت.
- 153- اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط2، 1980م.
- 154- بن نبي، مالك. آفاق جزائرية: للحضارة -للثقافة -للمفاهيمية، ترجمة: الطيب الشريف، الجزائر، مكتبة النهضة الجزائرية، د س.
- 155- بن نبي، مالك. شروط النهضة: مشكلات الحضارة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، بإشراف: ندوة مالك بن نبي، سورية: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1986م.
- 156- بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر المسقاوي، الجزائر: دار الفكر، ط1، 1992م.
- 157- بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع: مشكلات الحضارة، الجزء الأول: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سورية: دار الفكر، ط6، 2006م.
- 158- بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إشراف: ندوة مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، 2002م.
- 159- توينبي، أرنولد. تاريخ البشرية، الجزء1، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 1983م.
- 160- توينبي، أرنولد. مختصر دراسة التاريخ، ج1، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، 2011م.
- 161- جيمس، وليام. البرغماتية، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، القاهرة: المركز

- القومي للترجمة، 2008م.
- 162- داروين، تشارلس. أصل الأنواع (نشأة أصل الأنواع الحية عن طريق الانتقاء الطبيعي أو الاحتفاظ بالأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل الحياة، ترجمة: مجدي محمود المليجي، تقديم: سمير حنا صادق، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004م.
- 163- ديورانت، ول وإريل. The lessons of history، ترجمة: علي شلش جمهورية مصر العربية: دار سعادة الصباح، ط1، 1993م.
- 164- ديورانت، ول. قصة الحضارة، -نشأة الحضارة في الشرق الأدنى-، ترجمة: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، المجلد1، ط3، 1965.
- 165- روسو، جان جاك. نظرية العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، جمهورية مصر العربية: مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، 2012م.
- 166- العطاس، سيد محمد نقيب. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر المساوي، ماليزيا: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000م.
- 167- غارودي، روجيه. وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت-القاهرة: دار الرقي ومكتبة مدبولي، ط2، 1985م.
- 168- الفاروقي، إسماعيل راجي والفاروقي، لوس لمياء. أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض، الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، د س.
- 169- الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983م.
- 170- الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، ط2، د ت.
- 171- فوكو ياما، فرانسيس. نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993م.
- 172- كامو، البير. الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1983م.
- 173- موران، إدغار. إلى أين يسير العالم؟، ترجمة: أحمد العلمي، بيروت: مطابع الدار العربية للعلوم، ط1، 2009م.
- 174- هنتغتون، صامويل. صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيدة أبو شهيوة ومحمود خلف، مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1999م.
- 175- هولت، ب م. المهديّة في السودان، ترجمة: جميل عبيد، مراجعة: أحمد عبد الرحمن مصطفى، دار

الفكر العربي، دس.

ثالثا: المجالات والدوريات:

- 176- أبو ربيع، إبراهيم. العولمة، إسلامية المعرفة، السنة 6، العدد 21.
- 177- الأحمري، محمد بن حامد. "الشهود الفكري مقدم للشهود الحضاري"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي والعشرون، (صيف 1421هـ/2000م).
- 178- بن عرفة، علي. "قيمة الإنسان، (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي عشر، (شتاء 1418هـ/1998م).
- 179- بن عرفة، علي. "مبدأ الإنسان، (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد التاسع، (صفر-ربيع الأول 1418هـ/يوليو 1997م).
- 180- جعفر، محمد كمال. معنى الحياة وقيمتها بين الإسلام والأديان والمذاهب الأخرى، مجلة الأمة، العدد الثالث والخمسون، السنة الخامسة، جمادى الأولى 1405هـ - شباط (فبراير) 1985م.
- 181- سانو، قطب مصطفى. "فقه التدبير فهماً وتزيلاً (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد الرابع، (ذو القعدة 1416هـ/أبريل 1996م).
- 182- العمر، محمد ناجي. "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (لعبد المجيد النجار)"، إسلامية المعرفة، العدد الثالث، (رمضان 1416هـ/يناير 1996م).
- 183- المستيري، محمد. الشروط المنهجية للنهوض الحضاري، رؤى، السنة الثالثة، العدد 15، 2002م، فرنسا: مركز الدراسات الحضارية بباريس.

رابعا: المعاجم والقواميس:

- 184- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين بن مكرم. لسان العرب، المجلد الرابع، حرف باب الراء، لبنان/بيروت: دار صادر، ط1، 1955م.
- 185- أبو الذهب، أشرف طه. المعجم الإسلامي: الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، مصر: دار الشروق، ط1، 2002م.
- 186- الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن، مراجعة وتعليق: نجيب الماجدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2012م.
- 187- البعلبكي، منير. معجم أعلام المورد 'موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين'، إعداد: رمزي البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1992م.
- 188- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت/لبنان: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م.
- 189- PAUL FOULQUE et RAYMOND SAINT-JEAN. Dictionnaire DE LA LANGUE

PHILOSOPHIQUE PARIS PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE P1962 .

خامسا: الموسوعات:

190-الحاج، كميل. الموسوعة السُميَّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي-إنجليزي، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000م.

191-الكيالي، عبد الوهاب. موسوعة السياسة، ج1 من أ - إلى ث، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س.

سادسا: الرسائل الجامعية:

192-مشاريع التحضر الإسلامي -دراسة تحليلية نقدية-، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، إعداد: بودقزدام عمران، إشراف: عمار جيدل، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين، تخصص: عقيدة، قسنطينة، السنة الجامعية: 2012-2013م.

سابعا: مواقع الويب:

193-حسين، جعفر. محمد الفاضل بن عاشور: حياته، نشاطه العلمي والدعوي والنقابي، تم تصفح الموقع: <http://www.fikr.com/article> يوم: 2018/02/05.

194-العيسو، عمر محمد. التعريف بعبد المجيد النجار، رابطة أدباء الشام، تم تصفح الموقع <http://www.odabasham.net> يوم: 2014/12/06.

195- القيادي التونسي في حركة النهضة، الدكتور عبد المجيد النجار - تورس- تم تصفح الموقع: <https://www.turess.com> يوم 2015/12/07

196-موقع الدرر السنّية، الموسوعة الحديثية <https://dorar.net/hadith>

197-الميلاد، زكي. الفقه الحضاري .. المعنى و الأبعاد، شبكة النّبأ الإلكترونية، الثلاثاء 27 شباط 2007- 10 صفر 1428، تمّ تصفح الموقع <http://annabbaa.org> يوم: 2017/09/11م، على الساعة: 10:10.

ملخص الرسالة:

تجيب هذه الدراسة البحثية عن سؤال مركزي يتمحور حول سبل استئناف الأمة الإسلامية لشهودها الحضاري من منظور الفكر الإسلامي المعاصر عبد المجيد النجار، الذي سعى إلى البحث عن أسباب تعثر حركات الإصلاح في العالم الإسلامي، الأمر الذي قاده إلى بلورة مشروع حضاري شامل اتّصف بالجمع بين عالم الغيب والشهادة، متقوّماً بمنطلقات عقديّة على مستوى الرؤية والمنهج، منطلقاً من رصد وتشخيص الخلل الذي أصاب واقع الأمة الإسلامية وساهم في تعميق وضع الغياب الحضاري رهناء، مشيراً إلى عوامل وآليات استئناف بناء التحضّر الإسلامي، مُقيماً لحركات الإصلاح في محاولاتها للنهوض الحضاري، راميةً إلى تحقيق الأمة المسلمة لرسالة البلاغ الحضاري للناس أجمعين ليعمّ الخير وتحقق بذلك شهودها.

الكلمات المفتاحية: الحضارة، الإنسان، الاستخلاف، الكون، الرؤية الكونية.

Thesis Summary

This research answers an important question about the ways to be followed by Muslims to pick up their civilization according to contemporary thinker Abdelmadjid Ennadjar who did his best to find out the reasons of rehabilitation efforts tripping in the Islamic world. This led him to set a global civilization project which was characterized by the vision and the procedure linked to the faith, starting by monitoring and diagnosing the deficiency that happend to the Musilim community and took part in his absence in the actual civilization , pointing at the factors and mechanisms to follow to build the Islamic emancipation by evaluating the reforming attempts to promote it , giving to the Islamic nation the message of emancipation and ensure the well-being to the whole people.

Key words : Civilization, human, Succession, Universe, World view .

عبد القادر القادر للعلوم الإسلامية

Résumé:

Cette étude de recherche répond à une question primordiale centrée sur les moyens que la nation islamique peut déployer pour reprendre son glorieux cours de civilisation du point de vue du penseur islamique contemporain Abdelmadjid Enadjar, qui s'est appliqué à rechercher les raisons d'échouement des diverses tentatives de réforme dans le monde musulman, ce qui l'a amené à développer un projet civilisationnel global caractérisé par une combinaison du monde invisible avec celui du visible, s'appuyant sur une vision dogmatique au niveau de la vision et de la méthodologie, prenant pour point de départ la surveillance et le diagnostic du déséquilibre qui a frappé la réalité de la nation islamique et a contribué à l'approfondissement de l'absence du développement de la civilisation de nos jours, se référant aux facteurs et mécanismes pour la reprise de la construction de l'urbanisation islamique, évaluant les mouvements de réforme dans leurs tentatives de révolution civilisationnelle, ce qui permettra à la nation musulmane d'accomplir son message civilisationnel envers tous les peuples pour faire régner le bien et marquer son témoignage.

Mots-clés: civilisation, humain, abstraction, univers, vision cosmique.

فهرس المحتويات

الموضوع:	الصفحة
بسملة
الإهداء
الشكر والتقدير:
مقدمة:

الفصل الأول:

عبد المجيد النجار وطبيعة التحضّر الإنساني: السياق والأبعاد

تمهيد:

المبحث الأول: عبد المجيد النجار السيرة والتجربة الفكرية:	14
أولاً: عبد المجيد النجار: نبذة عن حياته	14
ثانياً: جهوده السياسية:	16
ثالثاً: النتاج الفكري لعبد المجيد النجار:	17
المبحث الثاني: مقاربات مفاهيمية لمصطلح التحضّر: سياقات المفهوم والدلالة	33
أولاً: مفهوم التحضّر عند النجار:	33
ثانياً: مقارنة مفهومية بين فقه التحضّر وفلسفة التحضّر:	41
المبحث الثالث: نماذج تفسيرية من فلسفة الحضارة:	45
أولاً: نماذج تفسيرية للحضارة من السياق الغربي:	45
ثانياً: تفسير الحضارة في السياق العربي الإسلامي:	55
المبحث الرابع: المحددات العامة للتحضّر الإنساني عند النجار: أسباب قيام الحضارات، وعوامل السقوط	61
أولاً: العوامل العامة للتحضّر الإنساني عند النجار:	61
ثانياً: ارتكاس التحضّر الإنساني في بعده العام عند النجار: مسوغاته وعوامله	66
نتائج الفصل:	70

الفصل الثاني:

فلسفة التحضّر الإسلامي عند عبد المجيد النجار: الأسس والقواعد

تمهيد:

المبحث الأول: عوامل فلسفة التحضّر الإسلامي عند النجار في بعد العقدي:	74
أولاً: التأصيل العقدي للمنطلقات الفلسفية والأخلاقية لفعل التحضّر عند النجار	74
ثانياً: عناصر الفكرة عند النجار:	78
ثالثاً: مظهرات التحضّر الإسلامي عند النجار: الأسس والقواعد	82

94المبحث الثاني: ركائز التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده الإنساني والاجتماعي:
94أولاً: محورية سؤال الإنسان في العقيدة الإسلامية.
96ثانياً: الأبعاد الحضارية للشهادة على الناس.
99ثالثاً: قواعد التحضّر الإسلامي في التأسيس للشهادة على الناس.
106	
	المبحث الثالث: عوامل التحضّر الإسلامي عند النجار في بعده المسدد للتعامل مع البيئة الكونية
106أولاً: التصوّر العقدي لعلاقة الإنسان بالكون:
109ثانياً: المقاربة الحضارية في مباشرة البيئة الكونية عند النجار: بين الانتفاع والارتفاق.
121المبحث الرابع: محددات الرؤية الاستخلافية عند النجار بين الوحي ودور العقل
121أولاً: طبيعة منهج الخلافة بين الوحي والعقل:
125ثانياً: دور العقل في إنجاز الخلافة:
132نتائج الفصل:

الفصل الثالث:

عوامل الغياب الحضاري للأمة الإسلامية في الواقع الإسلامي

تمهيد:

135المبحث الأول: واقع الأمة الإسلامية ومعوقات التحضّر
135أولاً: مسوغات البحث في عوائق التحضّر الإسلامي في الواقع الراهن.
139المبحث الثاني: اختلال التحضّر الإسلامي عند النجار على مستوى الرؤية
139أولاً: الرؤية في المنظور الحضاري توصيف الواقع الإسلامي
140ثانياً: مظاهر الخلل في الرؤية عند النجار
148ثالثاً: أسباب الخلل في الرؤية عند النجار
148رابعاً: اختلال الرؤية وتأثيراتها على وضع الغياب الحضاري
156المبحث الثالث: الخلل على مستوى المنهج: التمظهرات والأسباب
156أولاً: اختلال مبدأ الواقعية في تفكير الأمة المسلمة
162ثانياً: اختلال السببية في منهج التحضّر الإسلامي
166ثالثاً: اختلال الشمولية في منهج التحضّر الإسلامي
172المبحث الرابع: خلل في الإرادة الحضارية: توصيف المظاهر و تشخيص الأسباب
172أولاً: في توصيف مظاهر الخلل الإرادي في الواقع الراهن للمسلمين عند النجار
178ثانياً: أسباب الخلل الإرادي

الفصل الرابع :

آليات استئناف بناء التحضّر الإسلامي عند النجار في ظل الواقع الراهن للمسلمين

تمهيد:

188	المبحث الأول: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى الرؤية: رشاد الاعتقاد.....
188	أولاً: الاستئناف الحضاري و رشاد الاعتقاد في الأمة
188	ثانياً: درجات تحمل العقيد.....
194	ثالثاً: تفعيل العقيدة عند النجار
199	المبحث الثاني: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى المنهج: وسداد الفكر.....
200	أولاً: بثمولية النظر وسداد الفكر الإسلامي.....
203	ثانياً: صفة الواقعية والسداد المنهجي للفكر.....
205	ثالثاً: خاصية التوحيد وسداد الفكر.....
206	رابعاً: النقدية: خصائص المنهجية النقدية وسداد الفكر الإسلامي.....
208	المبحث الثالث: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى الجماعة: النفي الحضاري.....
208	أولاً: النفي الحضاري: المفهوم والأهمية
209	ثانياً: النفي الحضاري: عناصره ومظاهره.....
218	ثالثاً: النفي الحضاري: عوامله.....
226	المبحث الرابع: عوامل استئناف التحضّر الإسلامي على مستوى السلطة الإنجازية: سلطان الإنجاز.....
226	أولاً: في طبيعة السلطة الإنجازية.....
226	ثانياً: محاور قوى الإنجاز في الواقع الراهن للمسلمين عند النجار:
242	نتائج الفصل:

الفصل الخامس:

النجار وتقويم مشاريع النهوض الحضاري

تمهيد:

246	المبحث الأول: المشروع السلفي: مقولاته في المضمون والمنهج: عرضٌ ونقدٌ
246	أولاً: التعريف بالمشروع السلفي
249	ثانياً: مقولات المشروع السلفي من حيث: المحتوى
256	ثالثاً: مقولات المشروع السلفي من حيث: المنهج
262	رابعاً: تعقيب النجار على المشروع السلفي:

267	المبحث الثاني: المشروع التحرري: مقولات في المحتوى والمنهج: "عرض ونقد"
267	أولاً: التعريف بالمشروع التحرري:
272	ثانياً: مقولات المشروع التحرري من حيث المضمون:
281	ثالثاً: مقولات المشروع التحرري في المنهج:
290	رابعاً: تقويم النجار لمقولات المشروع التحرري:
294	المبحث الثالث: مشروع الإحياء الإيماني الشامل عند عبد المجيد النجار عرض ونقد:
294	أولاً: التعريف بمحمله مشروع الإحياء الإيماني الشامل عند النجار:
296	ثانياً: مقولات مشروع الإحياء الإيماني من حيث المضمون:
302	ثالثاً: مقولات مشروع الإحياء الإيماني من حيث المنهج:
307	رابعاً: تعقيب النجار حول مقولات مشروع الإحياء الإيماني:
314	نتائج الفصل:

الفصل السادس:

الأنا والآخر في تصور النجار: نحو شراكة حضارية: "الواقع والآفاق"

تمهيد:

318	المبحث الأول: الشراكة الإسلامية الغربية: معناها وأهميتها وآياتها:
318	أولاً: الشراكة الحضارية كأفق للوجود الإسلامي بالغرب:
322	ثانياً: الشراكة الحضارية بين الإسلام والغرب: مقوماتها وحدودها:
327	المبحث الثاني: الطاقة الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب:
327	أولاً: العامل الفكري في معادلة الوحدة والتنوع:
332	ثانياً: العناصر الأساسية للتربية الفكرية عند عبد المجيد النجار:
332	ثالثاً: السماحة الإسلامية في المجال المذهبي الفكري:
337	المبحث الثالث: التفعيل الواقعي للوجود الإسلامي بالغرب:
337	أولاً: مطلب الشهادة على الناس ودور المسلمين في الغرب فيها:
346	ثانياً: التعليم الإسلامي في الغرب:
353	ثالثاً: واقع الدعوة الإسلامية في الغرب ورهاناتها المستقبلية:
362	رابعاً: البعد الحضاري لهجرة العقول المسلمة للغرب: الواقع والآفاق:
396	خامساً: البعد الحضاري لمشروع الوقف الإسلامي بالغرب: الواقع والآفاق:
377	نتائج الفصل:

379 خاتمة:
	فهارس البحث
388 فهرس الآيات القرآنية:
395 فهرس الأحاديث:
397 فهرس المصادر والمراجع:
411 الملخصات:
414 فهرس المحتويات:

الأمة الإسلامية
عبد القادر للعطوم
الإسلامية