بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

التجربة الإيمانية وبناء الإنسان

بين مالك بن نبي وطه عبد الرحمن

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة

إعداد الطالب:

عمار قـاسمي

إشراف الدكتور:

مـولود سعـادة

السنة الجامعية : 2003 - 2004

الإهداء

إلى كافة المسلمين وفي جميع أنحاء المعمورة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قال تعالى: ﴿ لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم، إنه عزيز حكيم ﴾ صدق الله العظيم، الأنفال الآية63.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

يعاني المجتمع الإسلامي من عدة أزمات؛ تمخضت عن ملابسات تاريخية وثقافية. وقد كانت جل الدراسات والأبحاث منصبة حول هذه الأزمات، إما وصفا أو معالجة، أو تجاوزا، غير أن هناك اختلافا في تحديد الأسباب، وتعيين المنطلقات؛ بين من ينظر إلى المشكلة على أنها سياسية، ومن يرى أنها اجتماعية أو اقتصادية، أومن يقول أنها دينية.

فمالك بن نبي حلل الواقع تحليلا علميا وأرجع كل مشكلة إلى أصلها، وحصر هذه المشكلات في أزمات، وأدرك أن سبب هذه الأزمات هو النمط الحضاري المعاصر، وما يحمله من أصول ومبادئ تخالف تمام المخالفة مبادئ الدين الإسلامي. وللخروج من هذا الوضع يقترح مالك تجاوز التكديس ورد الفعل والاقتناء، والشروع في البناء الحضاري القائم على ثلاثة عناصر؛ "الإنسان"، "التراب"، "الوقت". وبما أن الإنسان هو محور الوجود، بالتكريم الإلهي لفطرته، فمن البديهي أن يكون هو محور البناء الحضاري. ولما زادت التأثيرات الثقافية والإيديولوجية على هذا الإنسان؛ فمن المحيط الضيق، إلى الإقليم، إلى العالمية الثقافية، فإنه لا ضير من وجود تراكمات وتكدسات تؤثر على الفكر والاعتقاد، إما إفسادا أو تشويشا أو توجيها. وعليه فمن أين تبدأ عملية بناء الإنسان؟.

إن استقراء المسار التحليلي التاريخي لمالك بن نبي، يبين أن البناء الحضاري يقوم على بناء الإنسان وبناء الإنسان يقوم على الدين بمباشرة "التجربة الإيمانية"، لأنها ترفع من قوة الإيمان، فتزداد همة الإنسان وإرادته، فينطبع سلوكه بالقيم الأخلاقية، فيصبح أكثر فاعلية، وينتقل من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني هو الحضارة "ميلاد مجتمع". ولا يتم ذلك إلا بدفعة قرآنية حية.

أما طه عبد الرحمن فلا يأخذ المشكلة بهذه السعة، وإنما يحصرها في الإنسان؛ فالمعرفة المعاصرة تؤثر على المسلم سلبا من وجهين؛ تأثير عقلي يتعلق بالمناهج العقلية، وتأثير علمي تعليمي يتعلق بالنتائج العلمية. ولما كانت هذه المناهج والعلوم لا تنفك عن أصولها، فإنه يحدد الأصول هذه في أصلين؛ " فصل

العلم عن الأخلاق" و " فصل العقل عن الغيب" . وقد تسبب ذلك في وجود أزمتين؛ أزمة صدق تمخضت عن القول بالموضوعية لإبعاد المسلم عن اعتقاده. ثم القول بالتجاوز لإبعاد المسلم عن أخلاقه. وأزمة قصد نتجت عن القول بمبدأ السببية والآلية، إذ أغرق عقل المسلم في التجريد وأصبح أكثر بعدا عن الغيبيات. ومن هذا المنطلق فلا يكفي تنقيح المناهج العقلية ولا اصطفاء المعارف العلمية لأنها تشكل نسقا يشد بعضه بعضا، بحيث يحكمه منطق خاص، لا تضره محاولة الاستقلال بعنصر من عناصره والاشتغال به في غير مجاله، لأن روح المنطق المبني به هذا العنصر في الأصل تنتقل معه، ولا تلبث أن تؤثر في المجال الجديد، فيصير ضرره أكثر من نفعه، وإذن فما هو الحل للخروج من هذه الأزمات؟ .

إن تتبع التحليلات المعرفية، والمسالك المنطقية واللغوية لطه عبد الرحمن، تبين أنه هو الآخر يقترح مباشرة "التجربة الإيمانية"، التي تنال كلية الإنسان وتنفذ إلى أعماق روحه، وتبلغ من القوة والرسوخ درجة تفوق رسوخ النمط المعرفي الموروث. " فالتجربة الإيمانية" إذن تخلق إنسانا جديدا له أفعال إدراكية جديدة بها يتم ربط العقل بالغيب. وأوصاف خلقية بها يتم ربط الأخلاق بالعلم. وبهذا يمكن الحديث عن مجتمع وحضارة وهوية إسلامية.

هذا التداخل في المنطلقات والتشابه في الغايات، والدوران حول مبدأ "التجربة الإيمانية" . والدفع للتربية الروحية والتأسيس لمشروع حضاري، هو ما جعل البحث موسوما بالعنوان؛

(التجربة الإيمانية وبناء الإنسان بين مالك بن نبي وطه عبد الرحمن) .

وقد جاء هذا الموضوع انطلاقا من خلفية؛ حيث كان اهتمامي في مرحلة التدرج منصبا على الفكر الإسلامي في مختلف مراحله، وقد أدركت . أوليا. كم ضاع من الوقت والجهد في مساجلة الأنماط الثقافية غير الإسلامية. وكم أدى هذا التأثر إلى انحيازات عن صميم العقيدة. وأتضح لي ضخامة الجهد الذي بذله علماء الإسلام، لتجاوز التأثير المنهجي والمعرفي مؤسسين بذلك فكرا إسلاميا متأصلا. وأدركت

أيضا كم عاود هذا التأثير بعض المفكرين، المعاصرين استئصالا وتغريبا، مما جعل الواقع الفكري ركام بمثابة خليط يصعب التمييز فيه بين الحق والباطل، ولعل من المحاولات المجددة والمتأصلة هذين النموذجين. كما أن المعاناة الذاتية من خلال ملاحظة اضطراب الشخصية لدى الأجيال الناشئة، والسعي الذاتي إلى التصحيح المنهجي والتأصيل المعرفي، و التأثر الشخصي بتحليلات مالك بن نبي الحضارية، وبتأصيلات طه عبد الرحمن المنهجية والمعرفية و التأثر بمنهج التعبير الرياضي عن الأفكار، كل هذه الأسباب الذاتية كانت حافزا أساسيا للخوض في هذا الموضوع.

أما عن الأسباب الموضوعية؛ فانطلاق النمط الثقافي المعاصر، من العقل المجرد عن المعاني الغيبية، أدى به إلى الانقياد وراء المادية، فكان بذلك أن انحطت القيم الأخلاقية، وزالت المعاني الروحية، ولما كانت صفتا العقل والعلم محببتين لدى المسلم، فقد انساق وراء قيم هذه الحضارة، فأثر ذلك سلبا على اعتقاده، وعلى المنظومة القيمية لثقافته، وبالتالي على فكره وسلوكه، فتعقدت مشكلات حياته، وتذبذبت قواه الإدراكية، واختلط عليه الواقع فغاب اهتمامه بالدين، و لحق هذا التأثير؛ الإيهام بفكرة التحرر مما أدى إلى مفارقة الفكر للواقع، و ضرب أصول الهوية البشرية في صميمها وزوال القيم الإنسانية، فضعف الإيمان وقتلت روح المواجهة الفكرية في شبابنا، وتزايد الاهتمام بالدنيويات فتم نسيان الجانب الغيبي.

وانطلاقا من هذه التحديات والصعاب التي تعددت وتنوعت بتنوع الحقول والمجالات، جاءت ضرورة فقه التحديات، والتفكير بشكل جدي في طرق الاستجابة الحضارية لها، والقاعدة الفكرية التي يجب الانطلاق منها هي استيعاب الواقع، وتأسيس انطلاقة مؤطرة منهجيا ومؤصلة فكريا، ومبصرة فلسفيا، بل بناء إنسان جديد بمنهج وفكر جديدين انطلاقا من "التجربة الإيمانية". واستنادا إلى هذا يمكن صياغة الإشكالية التالية: بما أن الإنسان له جانبين؛ مادي وروحي، وبما أن هناك مؤثرات فاعلة لإزاحة الإنسان عن الجانب الروحي، وجعله يهتم فقط بالدنيويات، مما أدى إلى خلق أزمات ليس على

مستوى العلم فقط وإنما على مستوى الإنسان ذاته، فإن المشكلة تكمن في كيفية إحياء هذا الجانب الروحي من خلال التجربة الإيمانية، لتخطي تلك الأزمات، وتحقيق التوازن بين المادة والروح والعقل، وبناء إنسان جديد يعطي الانطلاقة الحضارية السليمة. ويمكن إجمال هذا في الأسئلة التالية: ما مفهوم التجربة الإيمانية وما هي أصولها ؟، و ما هي إستشكالات الواقع وأزماته، وما هي حيثيات الدفع لخوض غمار "التجربة الإيمانية" ؟، و ما هي المحددات الممارساتية " للتجربة الإيمانية" ؟، و ما هو أنموذج الإنسان الذي يسعى كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن لبنائه؟، وفوق كل هذا، كيف تساهم "التجربة الإيمانية" في تخطي أزمات الواقع المعاصر ؟، وكيف تبني الإنسان وتعطي الانطلاقة الحضارية؟.

ولرصد هذه التساؤلات كان محتوى البحث ثلاثة فصول، اختص الفصل الأول برصد مفهوم التجربة الإيمانية، فبدأ بالأصول القرآنية للتجربة الإيمانية، ونظرا لأن مصطلح التجربة الإيمانية يتكون من لفظين، تم فحص كل لفظ على حدا، لبيان حاجة إيمان الإنسان إلى ممارسة، وحاجة التجربة إلى حقيقة، ولما كان لفظ التجربة قد ارتبط بألفاظ أخرى، كالتجربة الصوفية والتجربة العلمية، والتجربة الروحية، والتجربة الدينية، فإن الأمر اقتضى ضرورة فحص هذه الارتباطات، وبيان أوجه القصور فيها، تثبيتا لمصطلح التجربة الإيمانية، ثم رصد مفهوم التجربة الإيمانية عند مالك بن نبي وطه عبد الرحمن، و انتهى إلى المفهوم الجامع للتجربة الإيمانية.

وأختص الفصل الثاني، بفحص الواقع ورصد الأزمات التي تسبب في وجودها النمط الثقافي الغربي، ثم عرض الحلول التي تخرج المسلم من هذه الأزمات، فاقتضى الأمر عرض أصول الثقافة الغربية، و عرض الأزمات، بحسب ما يتصور مالك بن نبي، ثم عرض الأصول والأزمات بحسب طه عبد الرحمن، وبعد ذلك تأتي الحلول المتصورة عند كليهما .

أما الفصل الثالث؛ فقد اختص بعرض أنموذج الإنسان الذي سعى كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن لبنائه.

و بما أنه من الضروري أن يكون المنهج من جنس الموضوع، وبما أن الموضوع مقارنة فإن المنهج الأساسي هو منهج المقارنة، قلت الأساسي، لأنه لا ضير من إتباع مناهج أخرى كالمنهج الاستقرائي حين يتعلق الأمر باستخراج الحدود الأساسية لمفهوم التجربة الإيمانية، وحين يتم تجميع جوانب الممارسة في المجالات المختلفة لهذه التجربة، كما قد يرد الاستنباط إذا تعلق الأمر بإنزال المفاهيم الأساسية على أنموذج الإنسان المتصور، ويمكن الاستفادة من بعض الآليات التي مارسها كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن؛ إذ مارس مالك آليات ووسائل متعددة اقتبسها من مجالات ثقافية غربية وإسلامية؛ حيث استفاد في تفسير حركة التاريخ من آلية التعارض وآلية التحدي، كما استفاد من آليات التحليل النفسي والشخصانية، وآلية الاعتبار لأخذ العبرة من التاريخ، وآلية الاستعارة التي زودت خطابه بألفاظ وتعابير ذات أصول فنية، كما واستفاد من آلية قياس الغائب على الشاهد ومبدأ التخليق، وآلية المقابلة مماثلة أو معارضة إذا تعلق الأمر بالمفاهيم والمصطلحات.

أما طه عبد الرحمن فقد وظف الآليات المنطقية قديمها وحديثها؛ كآلية الصورنة وحساب القضايا، ومنطق الأنساق والمنطق التحويلي، كما استفادة من آلية التكامل وآلية التقريب التداولي، والآليات اللغوية وآلية الترتيب وإعادة الترتيب، وآلية السبر والتقسيم وغيرها .

وإذ لكل جهد أهداف وغايات، فإنني أبتغي من الموضوع هذا، التأصيل الفكري، والتوسيع المعرفي في مجال التخصص و التزود بالمنهج السليم، والإطلاع على أسباب ضعف الإيمان، واضطراب القوى الروحية، وبالتالي الإفادة من محددات التجربة الإيمانية. ولا يقف البحث عند رسم أهداف ذاتية، إذ لو كان الغرض الوقوف عند هذا الحد، لما أقدمنا على إنجازه، بل أن هذه المساهمة تهدف إلى؛ إبراز أهمية التجربة الإيمانية في تجاوز أزمات الواقع المعاصر، و إحياء الفاعلية وتنمية روح المواجهة الفكرية في شخصية الشاب المسلم ، كما تهدف إلى إعادة النظر في الهوية البشرية، و بيان أنموذج الإنسان الحضاري "الشخص المسلم" الذي يؤدي إلى "ميلاد مجتمع" وإعادة النظر في الهوية البشرية، ثم أنها تهدف إلى

الإطلاع على الممارسة المنهجية لكل من مالك وطه عبد الرحمن،و إماطة اللثام عن بعض المفاهيم ومحاولة التقريب.

ويتضح مما سبق. ومن خلال كتابات كل من مالك وطه عبد الرحمن، بما تحمله من خصوصيات منهجية ومعرفية، واصطلاحية، إذ لم تفرد التجربة الإيمانية بمؤلف مخصوص، وإنما كل ما في الأمر أنها فكرة مبدأيه بنائية، وهذا ما جعل البحث يقصد إلى جمع مفترق من جهة وشرح أمر مستغلق من جهة أخرى حين يلج إلى ذلك الخطاب المتراص المنسجم الذي هو غاية في الدقة والتناسق والانتظام، منطق محكم وأرصدة مفهومية، ولوج يكتنفه الحذر الشديد، يحاول التقريب لا الإبعاد، فالبحث إذن مساهمة في الكشف عن الموافقات بين مفكرين نادرين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 . الفصل الأول

مفهوم التجربة الإيمانية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المدخل

خلق الله سبحانه وتعالى الكون بما فيه وخلق الإنسان ، جعله خليفة وحمله الأمانة، فمن المسلم أن يخوض تجربة الخلافة وتجربة تحمل الأمانة، وبما أن التجربة مصدرها الإنسان وتستدعي وجود مرجعية وخبرة وقبليات بمثابة مرتكزات، فإن هذه القبليات كلما كانت اثبت وأحقق، كانت النتائج اصدق وأصوب، فإذا كان العلم الطبيعي ارتبط من حيث نشأته ونموه وتطوره بالتجربة ، فإن النسقية مجال لتمييز العلم الحديث عن العلم القديم في المدلول الغربي، ونقطة التحول تكمن في أن العلم الحديث اصبح نسقا مستقلا، والنسقية تعني إحكام البحث العلمي فيرتكز في شتى ممارساته على أصول منهجية صارمة، ترتد إلى صور منطقية دقيقة، تحدد لظاهرة العلم مسارات واضحة مما يؤدي إلى تآزر الجهود العلمية وتشكلها في حلقات متصلة تصاعديا نحو الاستمرار والتقدم ، وحدثت هذه النسقية بهذا التصور، لما تبلورت التجربة في منهج هو الاستقراء . إذن فأي حديث عن بداية العلم يؤدي إلى الحديث عن بداية التجربة وتطورها .

لقد أجمع مؤرخو العلم على أن بداية العلم كانت ببداية التجربة عند الإنسان الأول، وهذا ما أكده (ج. ج . كراو ثر) في قوله:"العلم بدأ لما بدأ التحاور بين المخ والمعطيات الحسية والخبرات التجريبية أو بين الدماغ واليد"[1] .ثم شهدت التجربة تطورا في الحضارات الشرقية القديمة، بداية بحضارات بلاد الرافدين ،حيث أتسق الفلك والتقويم كعلمين في بابل ،ثم اتسقت الهندسة والكيمياء في الحضارة الفرعونية، أما في الحضارة الهندية وجارتها الصينية، فقد سار العلم مسارا مختلفا حيث ركز على التقنية المرتبطة بالحاجة اليومية، كالطب و النقانة ، ومهما قيل عن ارتباط التجربة في الحضارات القديمة بالاحتياجات العملية والمادية ، فإنها لم تنفصل قط عن الإطار المعرفي والبنية التصورية "فالتجربة نشاط

---

[1].ج.ج. ، كراوثر: قصة العلم، ترجمة بدوي عبد الفتاح، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، مصر ،القاهرة ،1998، ص16 .

معرفي لم ينفصل عن التأمل النظري في عناية القوى العلوية، لأن الوجدان الشرقي وثيق الصلة بالألوهية"[1]، وإن حدث الانفصال يكون دوريا، كما تجسد التطور الدوري للإيمان ، الذي لا يستيقظ من غفلته من طريق العقل أو الوحي، إلا بعد دور من الشك والإلحاد، فبعض القصص الواردة في القرآن الكريم عن الحضارات القديمة ؛ تجسد لنا غلبة التحليل المادي على التحليل الغيبي، إلى درجة الجحود[2]، فعقل الإنسان الذي لا يؤمن بالوحي والغيب، لا يدرك إلا ما تجسد في المادة ولهذا كان العقل محدود[3].

ولأن الجزر الإغريقية تتميز بقربها وتوسطها وسهولة اتصالها بمواطن الحضارات الشرقية السابق ذكرها، فقد استوعبت ميراثها، وواصلت المسيرة ؛ " فكان(ديمقريطس) أول من قال أن الطبيعة تتألف من ذرات، ومن هنا كان يحتل مكانة في تاريخ العلم الطبيعي"[4]، وقد كان الشكاك التجريبيين وبخاصة الأطباء منهم ك (جالينوس) و (أبقراط) قد طبقوا التجربة، لكن لم يتحقق لهم نجاحا كبيرا[5] إلا بعد استقدام الفلسفة الرواقية و الزينونية، التي جاء بها التاجر الفينيقي(زينون) إلى أثينا حوالي عام 310ق م، "، ولم يكن هذا إلا وجه واحد للتسرب الشرقي الواسع الذي دخل إلى اليونان "[6]، ورغم هذا الاستقدام ورغم أن أبحاث اليونانيين التي كانت تقوم على التجربة، إلا أنها لم " تكن كاملة وذات أصول وطرق تحقيق "[7]، وهذا لأن أيديولوجية التفكير اليوناني لم تستقل عن أصولها؛ المتمثلة في المادية التي رسمها الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، فرغم خوض غمار التجربة الدينية والبحث في الإلهيات والغيبيات

---

[1]. فؤاد، زكرياء:التفكير العلمي، ط3، سلسلة عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت ،1988،ص130.125 .

[2]. تدبر الآية الكريمة:﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾ .صدق الله العظيم ، (البقرة/55) .

[3]. تدبر الآية الكريمة :﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ .صدق الله العظيم.(الحج/46) .

[4]. محمد، تقي المدرسي: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ،ط2،دار الجيل ،بيروت، لبنان، 1981،ص110.111 .

[5]. علي، سامي النشار:مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعرفة الجامعية ،الإسكندرية ، مصر ، دون ت ط ،ص332.

[6]. ويل، ديورانت: قصة الفلسفة ،ط 5 ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ،1985 ، ص 127 .

[7]. سامي النشار : المرجع نفسه ، ص 333 .

خاصة من طرف (أفلاطون)، إلا أن الخلفية الإيديولوجية أوقعتهم فيما يسميه نديم الجسر، "العقدة الكاذبة "[1]، وقد كان لهذه العقدة (العالم لا يمكن أن يكون مخلوقا من عدم، و إنما لابد أن يكون اصل المادة مادة)، اثر سلبي في الفكر الغربي والفكر البشري عموما .فاندثرت الحضارات القديمة كلها وستندثر كل حضارة تقوم على هذا المبدأ المادي يقول محمد إقبال:" ولقد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله، لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي، فأمدها هذا المسلك بالتفكير النظري المجرد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء"[2].

لقد قام الإغريق إذن بصياغة الأصول النظرية، العقلانية للعلم الطبيعي استنادا إلى القبليات، التي وضع أسسها الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، وهي فروض قائمة على أسس مادية بحتة ولهذا ظهر الرأي القائل : بأن العلم بدأ مع الإغريق، وهي نزعة غربية، لا تخرج عن إطار التحليل المادي، رغم حملة التعديل التي قام بها مفكروا الإسلام وعلمائه . ولقد كان الشيء البارز في الثقافة الإغريقية تلك الأصول النظرية المتمثلة في المنطق الأرسطي، بطابعه الصوري وقد استمر لمدة قرون طويلة، في أوروبا المسيحية، تماشيا ومتطلبات الكهنوت الكنسي . وكان مقابل هذا أن بزغت شمس الإسلام ساطعة، وبزغ معها ذلك العقل المتعطش للمعرفة، لقد برزت روح جديدة، لم تكن متحجرة ولا متعصبة، بل متفتحة على كل الشعوب والحضارات أخذت علوم الهنود واليونان والصينيين والإسكندرانيين، إذ لم تبقى هذه العلوم جامدة بل أصبحت مليئة بالأبحاث الناضجة، وهذا لوجود " منهج في الداخل التحم مع دائرة العلوم الآتية من الخارج وسارا سويا فأنتج لنا هذا المنهج حضارة جديدة (. . .) فإذا كان لليونان فضل في الفلسفة، فقد كان للعرب فضل في العلم والمنهج " [3]، من هنا يتضح أن الدافع إلى التجربة عند اليونان،

---

[1]. راجع ؛ نديم، الجسر : قصة الإيمان . دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر ، 2000 ، من ص 17 إلى ص 44 .

[2]. محمد ، إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، دار آسيا للطباعة والنشر والتوزيع،مصر ، 1985، ص22.

[3]. سامي النشار : المرجع السابق ، ص 333 .

كان دافع مادي منفصل عن الدين والقيم الأخلاقية، بينما التجربة الإسلامية انطلقت من داخل الدين ومن التوجه الأخلاقي العام للمجتمع الإسلامي، فطبقت بذلك التجربة في مجال الطبيعيات كما طبقت في مجال الدين[1]، وقد انتج المسلمون تراثا زاخرا متكاملا .

ونتيجة لظروف تاريخية ثقافية، انتقل هذا التراث إلى الغرب الحديث، وكانت الانطلاقة من مصادر الإشعاع الثقافية الإسلامية الكبرى (طليطلة) و(القسطنطينية)، لم يكن الدافع هذه المرة هو الدين وإنما كان ضد المسيحية، لقد كان المنطلق هو التجربة، لكن بعد انفصالها انفصالا تاما عن القيم الدينية، فإذا كانت العقلانية مطروحة دائما بشكل أو بآخر عبر مراحل التاريخ فإنها سادت القرن السابع عشر في أوروبا كثورة على خضوع العصور الوسطى الطويل للسلطة الكنسية و أر سطو وأرست أسس العلم الحديث، انطلاقا من هذا المبدأ. فالعقلانية إذن هي اتجاه تنويري يثق في الإنسان، ويرفع الوصاية عليه، لأنه يملك العقل والحواس ،العقل وسيلة للإدراك والحواس وسيلة لاكتساب المعرفة، لهذا فالعلم الغربي يدين لأثنين من الرواد :(ديكارت)(1596.1650)م.و(فرنسيس بيكون)(1561. 1626)م.الأول منح الثقة في العقل، والثاني منح الثقة في الحواس.

وحتى تكتمل هذه الثقة بالإنسان، جاءت مقولة الحتمية الميكانيكية الشاملة، التي فرضتها فيزياء نيوتن، ومنها خرجت الحتمية الاجتماعية؛ التي ترسم قوانين ضرورية للحركة الاجتماعية، ونمت الحتمية التاريخية؛ التي وضعت طريقا واحدا محتوما لمسار التاريخ ؛ مراحل التاريخ عند(فيكو)(1668. 1744)م. مراحل التاريخ عند(تورجو)(1727.1781) م. ومخطط (كون درسيه) لتقدم العقل البشري (1743.1794) م. مراحل التاريخ عند (اوغست كونت) (1798.1857) م. فأصبح العلم لا يؤمن إلا بالحقائق الموجودة في إطار الوجود المادي، فالمعارف تأتي عن طريق الحواس ولاوجود لشيء غيبي في نظرهم، ثم توالت الاكتشافات و التقنيات وانساقت الحضارة الغربية وراء العلم القائم

[1]. يقصد بالتجربة في مجال الدين مختلف التجارب الصوفية أي مختلف التجارب التي تخص الجانب الداخلي.

على التجربة الحسية، ممجدة إياه، متباهية بنفسها حتى القرن العشرين، إذ فيه لفتت وقائع الحرب العالمية الانتباه إلى خطورة هذه الصيغة التي يعتقد أنها علم، وتأثيراتها الحاسمة، على المنظومة الحضارية عموما وعلى الإنسان خصوصا، لقد تم اكتشاف الهوة الواسعة بين العلم الطبيعي وبين الإنسانيات، هنا بدأ تاريخ العلم في الولادة والظهور، فتاريخ العلم إذن هو تاريخ العقل الإنساني والتفاعل بينه وبين الخبرات التجريبية الحسية ومعطيات الحواس، فهو من اكتشف توسع الشقة بين الثقافة العلمية الطبيعية والثقافة الأدبية ، وذلك حين فجر القضية(لورد سنو) في محاضرته الشهيرة ثقافتان " التي ألقاها في جامعة كامبردج عام 1959م، لقد أبدى خطورة فصل العلم كمضامين وأجهزة ورموز عن علاقته بالحياة الثقافية بمعناها الشامل، وهذا يعني فصل العلوم التجريبية عن العلوم الإنسانية "[1] ، وقد بدأ هذه القضية عالم الرياضيات(كنجدون كليفور)(1879.1845) م . فهو من أشار إلى أنسنة الظاهرة العلمية، وعلمنة الظاهرة الإنسانية، أي الوعي بالظاهرة العلمية كظاهرة إنسانية في عالم الإنسان، والوعي بالظاهرة الإنسانية كظاهرة علمية. لكن رحيله المبكر هو ما جعل القضية تطمس خلال القرن التاسع عشر .

ومن هنا يمكن القول أن ولادة تاريخ العلم ، جاءت كمحاولة لتدارك أخطاء العلم وسلبياته، لأنه استند إلى التجربة الحسية ذات المنطلقات المادية البحتة، لكن ولتجاوز هذه الأخطاء، انساق العلم إلى الفلسفة، بدل انسياقه إلى الدين لحل مشكلاته، وهكذا تأسس تاريخ العلم على هذا المنوال، وتأسست الإبستيمولوجيا، و فلسفة العلوم ونظريات المعرفة، وظهرت جهود كبيرة على رأسها ما قام به (جورج سارتون) (1956.1884) م مؤسس تاريخ العلم في أمريكيا، إذ أن تاريخ العلم عنده ضرورة ثقافية، لتضييق الشقة بين العلوم الطبيعية والنزعة الإنسانية، ولكن لم يتحقق، له هذا التوفيق، لهذا اعتبرها" اسأم معركة عرفتها البشرية "[2]، إذن(سارتون) حاول رسم معالم النزعة الإنسانية الجديدة، التي يتضافر

---

[1]. سمير حنا، صادق : عصر العلم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، 1993 ،ص 274 .

[2]. جورج ، سارتون : تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ج 1 ،ترجمة إسماعيل مظهر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ،مصر ، 1961 ، ص 121 .

فيها العلم عن طريق تاريخه مع الفلسفة والفنون والآداب، وفشل لأنه استنجد بالعقل والفلسفة، ولم يهتم بالدين، إذن فالانفصال واضح بين العلم الطبيعي والإنسان، ومفترق الطرق اصبح أكثر وضوحا، إذ بأي شيء يتم الربط هل بالفلسفة أم بالدين ؟ .

الدين كان منطلق كل عمل علمي في فجر الحضارة الإسلامية، لكن العلم الطبيعي استنجد بالفلسفة في الحضارة الغربية، وهنا كانت التجربة العلمية الفلسفية، وهنا أيضا ندرك لماذا ظهرت الدراسات الإبستمولوجية، وفلسفة العلوم، والثورات العلمية، وندرك لماذا اتهت التجريبية الحسية إلى المنطقية والرياضية في القرن العشرين، ثم ندرك لماذا انتقل المنطق من التبرير إلى التقدم القائم على النفعية، وكان بذلك العلم اليوناني قد أعاد نفسه من جديد في العلم الغربي الحديث .

ثم ظهرت الدراسات الأنثروبولوجية، لفهم القضية أكثر، خاصة وأنها جاءت حين اشتغل الفلاسفة بالسؤال حول الحالة الطبيعية للإنسان، أي بعد الأعمال التاريخية الكبيرة ،(سان سيمون) ، و(اوغست كونت) ،التي أرست مبادئ الوضعية المادية فكانت الأنثروبولوجيا مرتبطة بالنزعة التطورية، وقد كان(لو سيان ليفي برول) (1817.1939) م، ابرز ممثلي تلك النظرة الأنثروبولوجية التطورية " انه الوريث الأمين لـ(سان سيمون) و(اوغست كونت) و(دوركايم) "[1] ويبرز ذلك خاصة في كتابه (العقلية البدائية)، إذ توصل إلى أن العقلية البدائية غاب عنها قانون العلية ، وقد انتهى إلى نتيجة هي أن العقلية البدائية لا تتقدم إلا إذا احتكت بالإنسان الغربي عن طريق الاستعمار، وهنا تتجلى الخلفية الأيديولوجية للتحليل العلمي، والعنصرية المتطرفة . ثم جاء (كارل بيرسون) (1857.1936) م ، في كتابه" أركان العلم" ليجسد الروح التجريبية المادية المتطرفة تطرفا حادا، حين رفض الغيبيات رفضا مطلقا، فكل ما لا يرتد إلى انطباعات حسية يستبعد[2] . وجاء الاستعمار، فنحى المنحى الذي رسمه(ليفي برول) ورسخ

---

[1]. أنور، الجندي : مفاهيم العلوم الاجتماعية والنفس والأخلاق في ضوء الإسلام ، دار الكتب ،الجزائر ، دون ت ط ، ص 29 . 30 .

[2]. فؤاد، زكرياء: آفاق الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، مصر ، 1991 ، ص 241 .276 .

سيطرته على الشعوب، وساعدت الأنتروبولوجيا على فهم أحواله وإيهامه بان الدين هو مصدر الضعف[1]، ومن هنا برز التمييز بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الحضارية، وجاءت المبررات الاستعمارية. لكن لم تبقى الدراسات الأنثروبولوجية بهذا التطرف، حين اصبح ينظر إلى الحضارة على أنها كل متكامل، واصبح تاريخ العلم، هو تاريخ إسهامات كل البشر، فالحلقات الجديدة للعلم، تنبعث من الإسهامات السابقة[2]. وقد أرسى(برسن لو ما لينو فيسكي) (1884 . 1942) م الأصول الأنثروبولوجية لظاهرة العلم، وذلك من خلال نهجه للنظرية البنائية الوظيفية في علم الاجتماع ، التي تنظر إلى الحياة الاجتماعية و الثقافية، كبنية ذات علاقات متبادلة بين جوانبها، وكل جانب يدرس على أساس الوظيفة التي يؤديها[3]. وهكذا برز الاهتمام واضحا بالتجربة في مجال الدين ، وقسمت الظواهر إلى مألوفة وغير مألوفة ؛ فالمألوفة التي هي الطبيعية، تراقبها الحواس بالتجربة الحسية ، وغير المألوفة ،هي الواقعة وراء الطبيعة وتدرك بغير الحواس ، فكتب(سويد نبرج) السويدي " أسرار السماء " و "علاقة النفس والجسد " و " الجنة والنار " . وكتب(ويليم جيمس) (1882 . 1910) م الأمريكي "صنوف التجربة الدينية " . وقال الفرنسي(هنري بوان كاري)(1854 .1918) م:" إن المنطق يظهر الأمور أما الإلهام فهو الذي يكتشفها "[4]. و أوصى(فرويد)، في آخر أيام حياته : " بأن ثمة غريزة للموت، تدفع كل الكائنات الحية إلى العودة إلى الحالة غير العضوية التي جاءت منها "[5]، وتوالت الأبحاث وتم إحياء التصوف والتجارب الروحية والرياضات النفسية، وفسح المجال لأجراء التجارب الروحية، فتأسست الجمعيات والمعاهد وحتى الجامعات، وقد نشر(روبرت اشبي) الأمريكي كتاب بعنوان " المرشد لدراسة

---

[1]. حسين، فهيم : قصة الأنتروبولوجيا ، سلسلة عالم المعرفة ،الكويت ، 1989 ،ص 101. 102 .

[2]. أحمد، أبو زيد : " الحضـا ر ة بين علماء الأنتروبولوجيا " ، مجلة عالم الفكر ، المجلد 15 ، العدد 3 ، أكتوبر . ديسمبر ، 1984 ، ص 239 .

[3]. فز جوردون، تشايلد : التطور الاجتماعي، ترجمة لطفي فطيم ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، مصر ، 1984 ، ص 18 وما بعدها .

[4]. رؤوف، عبدة : في الإلهام والاختبار الصوفي ، جولة بين الفلسفة والتجريب ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، 1986 م ،ص 174 .

[5]. المرجع نفسه ، ص 117 .

البحث الروحي " عام 1972 م، بين فيه عدد المؤلفات والجمعيات والمعاهد والجامعات الخاصة بالبحث الروحي[1]، فكان الاعتقاد بذلك أن التجربة الروحية توصل إلى طاقات خارقة والهامات غير مألوفة[2]، لكن مجمل هذه الدراسات التي يزعم أصحابها أنها علمية، مبنية على فكرة لا تخرج عن الإطار الإيديولوجي العام للفكر الغربي، بل هي إحياء لنظريات التناسخ القديمة، فالتجربة الروحية عندهم تتخذ العقل واسطة بين الإنسان وعالم الغيب المتمثل في الروح سواء كانت هذه الروح موجودة في جسد معين؛ فتسمى العملية بالتخاطر، أو مفارقة للجسد؛ فتسمى العملية إلهاما، فالغيب عندهم لا يخرج عن إطار الوجود المادي، وقد تفطن مفكروا الإسلام في وقت مبكر[3] ، و أدركوا خطورة هذه الدراسات وتأثيراتها السلبية على البنى المعرفية والمنهجية للتوجه البشري العام .

ونظرا لهذه الخلفية، فإن الفصل الأول سيفتتح برفع دعاوى يبنى عليها، هذه الدعاوى تمثل الأصول منبع التجربة الإيمانية، ثم بعد ذلك يشرع في فحص المفاهيم الأساسية المحددة لتعريف التجربة، ومجالات استعمالها لأنها وردت في سياقات متعددة واستخدمت في انساق مختلفة، ونظرا لاقتران لفظ التجربة بحدود مختلفة، اقترانا ضروريا، فإنه سيتم فحص سبب الحاجة لهذا الاقتران أولا، ثم دراسة الارتباطات الأداتية والنفسية والصوفـــية والدينية . ولما كـان اقتران التجربة ضروري فإنه لا ضير من وجود ثغرة، تحتاج إلى قبليات و مرجعيات تحمل اليقين المطلق، كانت المرجعية هي علم التوحيد هي الإيمان بالله الواحد الأحد الفرد الصمد، فكانت الضرورة تستدعي فحص المفاهيم المحددة لتعريف الإيمان، وكيفية ارتباطه بالتجربة ولما كانت تأثيرات النمط الغربي تستهدف هذا المستوى، وكان الشروع

---

[1]. المرجع السابق ، ص 11.10 .

[2] . يمكن الرجوع إلى ما يسمى الدراسات الباراسيكولوجية أو التلباثي أو المدارس الروحية الحديثة لتفحص معنى الظواهر غير المألوفة والإلهامات الخارقة .

[3] . من بين النماذج؛ وحيد الدين خان في كتابه : الدين في مواجهة العلم ، ط4 ، ترجمة ظفر الإسلام خان ، مراجعة عبد الحليم عويس ، القاهرة ، مصر ،1983، ص 33.32 . وكذلك محمد إقبال في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام وقد ورد ذكره .

الفعلي في إدراك خطورة التأثيرات هذه قد بدأ مع ابن تيميه و الغزالي وابن خلدون الذين شرعوا فعلا في تحديد أسباب الانحطاط من خلال إدراك أهمية الجانب الروحي عند بن تيميه والغزالي و فهم قوانين التاريخ الإنساني عند بن خلدون، فإن تحديدات هذا الفصل وتأصيلا ته تبدأ من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ثم من حيث بدأ هؤلاء، وتنتهي إلى أعمال مالك بن نبي وطه عبد الرحمن اللذين أدركا فعلا أهمية الجانبين الروحي والعقلي معا في البناء الحضاري والنهضة الإسلامية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1.1. الأصول القرآنية للتجربة الإيمانية: يبدأ هذا الفصل من أصول مأخوذة من القرآن الكريم، بمثابة منطلقات يتأسس عليها مشروع التجربة الإيمانية، هذه الأصول هي؛

أولا: من أركان العقيدة الإسلامية وضرورات الدين الإسلامي الحنيف الإيمان بختم النبوة وانه لا نبي بعد محمد ﷺ مصداقا لقوله تعالى:﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ (الأحزاب/الآية40) .وقد جاء هذا الختم بعد كمال الدين وتمام نعم الله على عباده لقوله تعالى:﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾(المائدة/3الآية)، وهذا يقتضي أن الدين مستوعبا لرفع جميع احتياجات الإنسان[1]، كما أن تمام النعم يعني أن الإنسان مشروع اكتمل من حيث مركباته الإدراكية والحيوية، و من حيث الجانب النفسي فقد اكتملت النفس من حيث التسوية، أما من جهة إلهامها فهي محل الاختيار لقوله تعالى: ﴿ ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس/الآيتان7و8)، فإما أن تملأ بالإيمان أو بضده، ومن هذه الجهة فالإنسان مشروع لم يكتمل قال تعالى: ﴿ ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم * الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين * ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين * ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار و الأفئدة قليلا ما تشكرون * وقالوا أءذا ضللنا في الأرض أءنا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون * قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون * ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رءوسهم عند ربهم ربنا أبصرنا وسمعنا فأرجعنا نعمل صالحا إنا موقنون * ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين * فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون * ﴾ (السجدة/ الآيات من 6إلى14) .

---

[1]. سيتبين أن بعض التجديديين من أمثال إقبال اعتبر أن اكتمال الدين نسبي، فلدين في نظره أكمل بالنسبة للهدف الذي أنزل من أجله، ولهذا فهو يقول بالتجربة الدينية، قاصدا بذلك إمكانية بلوغ معارف جديدة، بينما مالك بن نبي، يقول بالظاهرة القرآنية أي عودة لحالة نفسية، وعودة لفعالية الإيمان كما كان في عهد الرسول ﷺ وقبل صفين نقطة انكسار التجربة فهو يأخذ باكتمال الدين وطه عبد الرحمن أيضا يأخذ بهذا الأصل ويقول بالتجربة الإيمانية.

ثانيا: إن الإيمان بالرسالة الخاتمة يقتضي شهادة كل من اسلم وسلم إلى يوم الدين على جميع الناس مصداقا لقوله تعالى:﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾(البقرة/الآية143)،وقوله تعالى:﴿ واليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء﴾(النساء/69)، وقد جمع بين القوامة بالقسط والشهادة لله في قضيتين متعاكستين ليجعلهما أمرا واحدا في قوله تعالى:﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾(النساء/الآية135)، وقوله تعالى:﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾(المائدة/الآية8) .وقد اعتبر الله سبحانه وتعالى الشهداء في مصاف الأنبياء والصديقين والصالحين قال تعالى: ﴿فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين وحسن أولئك رفيقا﴾(النساء/الآية69) . وربط الشهادة التي للمسلمين بشهادة الرسول عليهم في قوله تعالى:﴿ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس﴾(الحج/الآية78) فكانت نسبة المسلم إلى غيره كنسبة الرسول ﷺ إليه وذلك بحمل رسالة الدعوة وفهم القرآن الكريم للإفادة منه وتبليغه . ولقد أدرك مالك بن نبي هذه المسألة واستند إلى الآية الكريمة:﴿قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين﴾(الأحقاف/الآية9) في اعتباره أن القرآن ظاهرة.

ثالثا: إن الرسول محمد ﷺ خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، وأنه الإنسان الكامل، وعمله هو العمل الكامل في جانبيه الداخلي والخارجي؛ الداخلي حيث بلغ الحد الأقصى من المعارف الدينية[1] فكان الخاتم وأكتمل الدين، والخارجي حيث بلغ التنظيم الاجتماعي في عصره إلى أرقى صوره، ولهذا كان القدوة الحسنة للمسلمين قال تعلى: ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الأخر وذكر الله كثيرا ﴾ (الأحزاب/الآية 21) ، سواء في عمله العبادي أوفي عمله الاجتماعي مع مراعاة

---

[1]. هنا تجدر الإشارة إلى استبعاد بعض المزاعم التي وقع فيها البعض عن غير قصد مثل إقبال، والبعض الآخر جعل منها سندا في تحليلاته مثل اركون وهذه المزاعم هي: ربط نزول القرآن بالحادثة التاريخية ، لأن هذا ينفي الغرض من كون القرآن كتاب هداية لكل البشر وعلى مر العصور .

اختلاف عنصري الزمان والمكان في العمل الأخير مع الإقتداء بالطرق التشريعية. لهذا يمكن الإقرار منذ الآن بوجود جانبين في التجربة الإيمانية؛ جانب داخلي معرفي يتحقق بالعبادة والعمل الشرعي، غايته إرجاع فعالية الإيمان، وجانب خارجي اجتماعي يكون بالعمل والتغيير والبناء الحضاري.

رابعا: بداية الطريق إلى التجربة الإيمانية يكون بالقرآن الكريم؛ إذ لما ختمت النبوة وكلف المسلم برسالة الشهادة فإن الضرورة تستدعيه أن يتجه إلى القرآن الكريم لكن القرآن يطلب الطهارة، طهارة الإنسان في أوسع معانيها، لكن هذه الطهارة لا تكون إلا بممارسة الأعمال الشرعية ، فالإيمان المطلق بالله سبحانه وتعالى مستلزم للأعمال قال تعالى:﴿إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون*تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون*فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون*أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون*أما الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون*﴾ (السجدة/الآيات من15إلى19)، وقال أيضا :﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم و إذا تليت عليهم ءاياته زادهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون*الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون*﴾ (الأنفال/الآيتان2 و3) وقال أيضا:﴿إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم وأستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم*﴾(النور/الآية62) وقال أيضا:﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الأخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا ءاباهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم و رضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾(المجادلة/الآية22) وقال أيضا:﴿ولو كانوا يؤمنون بالله و النبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثير منهم فاسقون*﴾(المائدة/الآية81)؛ .إذن فالبداية تكون من الإيمان بالله سبحانه وتعالى ثم تقوية هذا الإيمان بالأعمال بلوغا إلى درجة التقوى وهنا تبرز طاقات الإنسان فإذا اتجه

إلى القرآن تكشفت، له أسراره إذ يجد أن الطابع العام للقرآن الكريم هو حث الإنسان على التجربة. فأول سؤال طرحه الإنسان وخاض فيه الفلاسفة لسنين طويلة؛ ما طبيعة هذا العالم الذي نعيش فيه؟. أما المسلم فالحقيقة جاهزة إذ عليه مباشرة العمل؛ فأول ما يقرره القرآن الكريم هو أن العالم لم يخلق عبثا، يقول سبحانه وتعالى :﴿وما خلقنا السماوات و الأرض وما بينهما لاعبين*ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾(الدخان/الآيتان38و39) فهذه حقيقة يجب على الإنسان أن ينطلق منها ويتفكر في هذا العالم وما يحويه من مخلوقات يقول سبحانه وتعالى:﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ﴾(آل عمران/الآيتان190 و 191)، فالعالم ليس كتلة هامدة وليس جامدا غير قابل للتغيير والتبديل كما يعتقد الحتميون، وليس إنتاجا مكتملا ولا هو مختلط كما يعتقد النسبيون، إنما العالم مرتب على نحو يجعله قابلا للزيادة و الامتداد يقول سبحانه وتعالى:﴿ يزيد في الخلق ما يشاء﴾ (فاطر/الآية1) . إنه يحث الإنسان على السير في الأرض والنظر في بدأ الخلق عله يضفر بنهضة جديدة يقول سبحانه وتعالى:﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير﴾(العنكبوت/الآية20) . كما قد بين القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرنا من الزمان كيف يكون الخلق في قوله تعالى :﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾(الحج/الآية5)، والحق أن هذه الحركات والاهتزازات الخفية وهذا الزمان الممتد السابح في صمت يتجلى لأبصار البشرية في صورة تقلب الليل والنهار يقول سبحانه وتعالى :﴿يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾(النور/الآية44) هذا التقلب والامتداد العظيم

في الزمان والمكان يحمل في طياته بذور الأمل التي تدفع الإنسان إلى التفكر وتدبر آيات الله تعالى حتى تتم غلبته على الطبيعة بالكشف عن أسرارها من خلال هذه الآيات واختراع الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعة يقول سبحانه وتعالى:﴿ ألم ترى أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾(لقمان/الآية20) . فكل شيء مسخر للإنسان وما ينقصه هو التجربة والعمل يقول تعالى:﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾(النحل/الآية12)، فالإنسان يواجه العالم من جميع النواحي والعالم مسخر له والقرآن الكريم قد بين له طبيعة هذا العالم فما على الإنسان إذن إلا أن يباشر التجربة ويدخل في رحلة عمارة الكون فيما يرضي الله سبحانه وتعالى، كما باشر التجربة في الأعمال الشرعية وتقرب بها إلى الله فلا بد من تكامل كلا التجربتين. لكن هل التجربة من طبيعة الإنسان وما هي الأدلة من القرآن الكريم ؟، وما طبيعة الإنسان؟ .

خامسا: ماهية الإنسان تجربية، وكل تجربة لا تنطلق من الإيمان بالله سبحانه وتعالى والتعبد له تعتبر تجربة باطلة وزائلة، كما أن رسوخ الإيمان وتقويه يحتاج إلى تجربة إذ جبل الإنسان على التوحيد الخالص، فالإيمان بالله سبحانه وتعالى يقتضي الإقرار بوجوده وتفرده بالوحدانية و قيوميته على جميع مخلوقاته بالهيمنة والتدبير والإبداع والتنظيم والرعاية، وهذه حقيقة أزلية موجودة في كل فطرة إنسانية سليمة يقول سبحانه وتعالى:﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ (الأنبياء/الآية 22) . وهذا يقتضي التعبد الدائم قال تعالى:﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾(الذاريات/الآية 56)، فالإنسان مدين بكل عمل لله سبحانه وتعالى وقد ابتلاه بحرية الإرادة ومسؤولية الاختيار قال تعالى:﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾(الأحزاب/الآية72)، فمن أراد الضلال أضله الله، ومن أراد الهدى هداه؛ قال تعالى:﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون أني رسول الله إليكم فلما زاغوا أزاغ الله

قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾(الصف/الآية5)، وقال أيضا:﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾(محمد/الآية17)، فالهوية البشرية إذن هي العبادة التي يصل إليها عن طريق التجربة فقصة سيدنا آدم عليه السلام تبين كيف اعد الله سبحانه وتعالى الإنسان إعدادا عمليا ليكون أهلا لتحمل أمانة التكليف في ظل منهج رباني، فقد شاءت رحمته تعالى بآدم وحواء أن لا يهبطهما إلى الأرض بعد سكنى الجنة ليمارسا مهمتهما، إلا بعد أن يدربهما تدريبا فعليا يعيشان فيه واقع التجربة العملية، ويربيهما تربية دينية على المنهج الرباني ويبين لهما ما يصادف الإنسان من إغواء وإغراء الشيطان، وقد حدث الإغواء فعلا وعاش كل من آدم وحواء التجربة كواقع فعلي، ثم تاب عليهما وأمرهما بالهبوط إلى الأرض وهما مدربان بهذه التجربة، فكل إنسان إذن مزود بهذه التجربة التي هي معركته الخالدة وصراعه الأبدي مع الشيطان لعنه الله في الحياة الدنيا، والخطاب القرآني موجه لذرية آدم جمعاء وذرية الشيطان جمعاء قال تعالى:﴿فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين*والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون*ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون*ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون*ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة أسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين*قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين*قال فأهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فأخرج إنك من الصاغرين*قال أنظر ني إلى يوم يبعثون*قال إنك من المنظرين*قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم*ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين*قال أخرج منها مذءوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين*ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين*فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا إن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين*وقاسمهما إني لكما من الناصحين*فدلهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما

وطفقا يقصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين*قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين*قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين*قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون*﴾(الأعراف/الآيات من7إلى25) .أليست هذه المعركة معركة إيمان وكفر بين عهد الله وغواية الشيطان؟، ألا تعني أن الإنسان دائما محل اختبار وتجربة إيمانية؟ .

ولاشك إذن في أن سيرة الإنسان لها أول وبداية لكن قدر عليه أن يصبح عنصرا ثابتا في تركيب الوجود قال تعالى:﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى* ألم يك نطفة من مني يمنى* ثم كان علقة فخلق فسوى* فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى* أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى*﴾(القيامة/الآيات من36إلى40)، لقد قدر الله سبحانه وتعالى على الإنسان أن يشارك في اعمق رغبات العالم الذي يحيط به وان يكيف وجوده في هذا العالم ووجود العالم كذلك؛ تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون وتارة أخرى يبذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لعمارة الأرض، وفي رحلة التغيير هذه يضع الله سبحانه وتعالى ناموسا للإنسان يشترط فيه عليه أن يبدأ بتغيير ما بنفسه قال تعالى:﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾(الرعد/الآية11) . ولقد زود الله سبحانه وتعالى الإنسان بالقوى التي تمكنه من تحصيل العلم والمعرفة قال تعالى:﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾(النحل/الآية78)، و أمره في أول آية نزلت على سيدنا محمد ﷺ بالقراءة قال تعالى:﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق* خلق الإنسان من علق* اقرأ وربك الأكرم* الذي علم بالقلم* علم الإنسان ما لم يعلم*﴾(العلق/الآيات من1إلى5)، فهناك استعداد فطري عند الإنسان لمعرفة نواميس الكون قال تعالى:﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني اعلم ما لا تعلمون* وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين* قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما

علمتنا إنك أنت العليم الحكيم* قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم أني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون*﴾(البقرة/الآيات من30إلى33)، فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى، وتوقف عن السعي إلى تحقيق حياة أرقى أصبحت روحه جامدة، فوجود الإنسان وتقدمه الروحي يتوقفان على إحكام العلاقات بينه وبين الحقيقة التي يواجهها، وهذه العلاقات تنشئها المعرفة التي تحصل بالإدراك الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي الذي يكمله الإدراك القلبي قال تعالى:﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور*﴾(الحج/الآية46)، فالمعرفة الإنسانية قائمة على الإدراكية وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقائق وما هو غير قابل[1]، والقرآن الكريم يؤكد على جانب الملاحظة من جوانب الحقيقة قال تعالى:﴿إن في خلق السموات والأرض و اختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(البقرة/الآية164) وقال أيضا:﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون*وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون*وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبه وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون*﴾ (الأنعام/الآيات من97إلى99) فالإدراك إذن درجات كما تبين و أعلاها إدراك المؤمن .وقال تعالى أيضا: ﴿ ألم ترى إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه إلينا

---

[1]. كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن انطلق من هذا المنطلق، فكتاب الظاهرة القرآنية و كتاب العمل الديني وتجديد العقل كلاهما يهدف إلى تحقيق حالة نفسية، هي صفاء النفس لأجل الفهم، فهم مضامين القرآن الكريم، لاستئناف حركة التاريخ الذي توقف منذ حادثة صفين

قبضا يسيرا*﴾(الفرقان/الآيتان45 و46) وقال أيضا:﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت* وإلى السماء كيف رفعت* وإلى الجبال كيف نصبت* وإلى الأرض كيف سطحت* فذكر إنما أنت مذكر* لست عليهم بمصيطر* إلا من تولى وكفر* فيعذبه الله العذاب الأكبر*﴾(الغاشية/الآيات من 17إلى20) . وقال أيضا:﴿ ومن آياته أن خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم و ألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين ﴾(الروم/الآية22) .إن هذه الملاحظة التأملية للطبيعة بقدر ما تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعد هذه الطبيعة آية عليه، بقدر ما تنمي فيه إحساسا بتقدير الواقع هذا الإحساس الذي دفع بأسلافنا إلى وضع أساس العلم التجريبي.

إذن فالقرآن الكريم الذي هو حديث إلى الإنسان عن الإنسان عني بالحديث عن أصل الإنسان ومسيرته في جميع أطواره ومصيره إنها آية من آيات الله سبحانه وتعالى في خلقه تتجلى فيها حكمته وكمال قدرته في تعهده لهذا المخلوق بالعناية والرعاية من قبل أن يهبط إلى الأرض حيث أخذ عليه العهد بالإيمان به عز وجل.فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان من تراب الأرض في أحسن تقويم ونفخ فيه من روحه ثم جعله بشرا سويا حتى يقوم بخلافته في الأرض ليعمرها بما أمده من قوى مدركة ومدبرة وبما حمل من أمانة لتشهد، له عليه، ولتراه أيظل دابة من دواب الأرض يدب عليها كما تدب سائر الحيوانات أو أظل سبيلا فيصبح من عباد الشيطان أم انه سيرفع من مستواه ويصبح من عباد الرحمن.فلا ضير إذن من أن يفيق الإنسان من سباته وغفلته ويبادر إلى تحقيق المنهج الرباني من خلال مجاهدته في دنياه إنه الوفاء بالعهد (الإيمان) و أداء مهمة (العمارة) بالعمل والتسخير إنه منهج التجربة الإيمانية.

2.1. المفهوم اللغوي والاصطلاحي للتجربة الإيمانية: يقتضي ضبط مفهوم التجربة الإيمانية الوقوف أولا؛ عند تحديد المفاهيم الأساسية في تعريف التجربة، وبحث ما إذا كانت تحوي ثغرة تبرر حاجتها إلى

الارتباط[1] بلفظ آخر حتى يتبين أن هذا اللفظ هو الإيمان بالله سبحانه وتعالى،ثم كضرورة منطقية، يأتي الوقوف عند المفاهيم الأساسية الضابطة لتعريف الإيمان، وبحث حاجة الإيمان للتجربة، ومن هنا سيرتب الكلام في هذا المبحث لإثبات حاجة التجربة للإيمان وحاجة الإيمان للتجربة.

1.2.1. مفاهيم أساسية في تعريف التجربة:

لقد استعمل لفظ التجربة(بكسر الراء) في معنى الاختبار، فيقال جرب الرجل تجربة؛ اختبره وهي من المصادر المجموعة[2]. والاختبار فعل يقتضي وجود فاعل ومفعول به والفاعل الذي هو الإنسان يقتضي وجود خبرة لأداء الفعل ، والمفعول به الذي هو الكون يقتضي وجود الفاعل الذي يحمل الخبرة .

ولهذا استعملت التجربة بمعنى الخبرة، فيقال :"التجارب الإنسانية " ويراد بها مجموعة الخبرات الإنسانية ، ويقال: "تجارب الأمم"[3] ويراد بذلك الخبرات التي مرت بها الأمم، فكان المفهوم لا يتعدى دائرة النفع في الأمور الممكنة[4].

ثم حصل التوسع في استعمال لفظ التجربة عندما أدرك المسلمون الاتجاه العام للقرآن الكريم والمتمثل في الحث على التجربة[5]،وعندما تم نقل الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللسان العربي،خاصة المتعلقة منها بالطبيعيات،فجاء فلاسفة الإسلام وعلمائه بتعاريف واستعمالات متعددة لمضمون التجربة،لا

---

[1]. نستخدم لفظ الربط ، لأنه يقتضي وجود علاقة بين شيء ثابت وآخر متغير، ولا نستخدم لفظ اقتران، لأن الاقتران يقتضي علاقة التساوق بين أمرين إذا وجد أحدهما وجد الآخر وإذا إنعدم، إنعدم الآخر. بينما الإيمان ثابت والتجربة متغيرة.

[2]. أنظر ؛ ابن منظور : لسان العرب المحيط ، المجلد الأول من أ إلى ر، إعداد يوسف خياط ونديم مرعشلي ، دار لسان العرب ، بيروت ، لبنان ، دون ت ط ، ص 429 .

[3]. "تجارب الأمم وتعاقب الهمم "كتاب لمسكويه ابو علي احمد بن محمد، في التاريخ العام للتوضيح أكثر انظر؛ محمد، عطية الله : القاموس الإسلامي ، المجلد 1 ، مكتبة النهضة العربية ،القاهرة ،1963،ص441 .

[4]. أنظر ؛ جيرار، جهامي : موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ، مكتبة لبنان ناشرون ،دون ت ط ، ص160 .

[5]. أنظر؛ محمد ،إقبال:تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مرجع سابق ، ص21.

تهمنا كثرتها بقدر ما تهمنا بعض المفاهيم الإجرائية التي يمكن استنباطها من نموذجين عرضهما التهانوي في كشافه، والتي تفيد في وضع حد للتجربة،وهذه المفاهيم ثلاثة وهي:الواسطة والأكثرية والكلية.

فالتجربة عند العلماء هي:"القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة"[1] فالتجربة هنا جاءت بمعنى الخبرة، التي هي قضايا موجودة في العقل ومصدر هذه القضايا الحواس بما تخبره من العالم الخارجي عن طريق المشاهدة، التي تنطوي على قياس استقرائي بما يشترطه من تكرار، ويمثل هذا القياس الواسطة بين العقل والوجود الذي تخبره الحواس، لتثبيت الخبرة وبالتالي يمكن تسمية هذا النوع من الخبرة بالخبرة الحسية أو التجربة بواسطة الحواس، وهذا النوع يشمل الإنسان كما قد يشمل الكائنات الحية الأخرى.

أما عند الفلاسفة:" فالتجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون يتكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللا وقوع ، وقد تكون أكثرية وذلك عندما يكون يترجح طرف الوقوع على تجوز اللا وقوع "[2]، وهنا تحمل التجربة معنيين: فالتجربة الأكثرية هي قضايا يحكم بها العقل لاحساسات متكررة بعلاقة عقلية هي التعميم فتقترن بقياس ظاهر،لأن الوقوع اتفاقيا والتعميم اتفاقيا، فتدخل بذلك الأحكام الاستقرائية لأنها مبنية على القياس التعميمي، وتدخل الافتراضات لأن ترتيب القياس حاصل من تكرار المشاهدة الأكثري، وهذا النوع من التجربة يشبه إلى حد كبير الاستقراء التجريبي الذي طبق في المدارس التجريبية الأوروبية، وهو يحتاج إلى الحواس كما يحتاج إلى العقل، ويمكن تسمية هذه الخبرة بالخبرة الحسية العقلية التي تتم بتجربة الحواس والعقل فقط .

أما التجربة الكلية ؛ فهي القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية، بل بالاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرار

---

[1]. محمد علي ، الفاروقي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج1، مجلد 1، تحقيق لطفي عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر، 1963، ص269.

[2]. المصدر نفسه، ص269 .

المشاهدة[1]، فلا اتفاقية ولا تعميم ولهذا احتاج القياس إلى وجود سبب وهذا يقتضي معرفة المسبب، وبالتالي فمصداق التجربة الكلية حصول اليقين لا بلوغ المشاهدة إلى حد معين من الكثرة، ولا يعني هذا إخراج فعل الإنسان بل لابد من وجود هذا الفعل، لأن مدار الفعل هو التأثر والتأثير، كما لا يعني إخراج العقل لأنه محل الإدراك؛ فالتجربة الكلية تستخدم العقل وتستخدم الحس لمقتضى الفعل فقط، أما الخبرة أو الحقائق التي تسعى إلى بلوغها فتدرك إدراكا مباشرا، وهذه هي الحقائق الكونية العليا والسبيل الوحيد لمعرفتها قد تم للأنبياء والرسل عليهم السلام ويتم لمن سار على دربهم[2].

والحاصل من كل هذا أن التجربة في حاجة دائمة إلى واسطة، فإما أن تكون الواسطة هي الحواس الظاهرة فتسمى باصطلاح التهانوي تجربة واسطة، وإن كانت الواسطة الحس والعقل معا، سميت التجربة أكثرية، وإن كانت التجربة كلية تجاوزت العقل والحواس وبالتالي تجاوزت مدركات الإنسان[3]، ومتى عجزت مركبات الإنسان عن الإدراك فإنها اقتربت من عين الحقيقة، وهذا هو معنى العبارة التي أوردها ابن خلدون عن الصديقين "العجز عن الإدراك إدراك"[4]. وباللغة المنطقية، فكل فعل إنساني يحتاج إلى معرفة، وبإجراء عملية اختزالية لهذه الخبرة المعرفية سيتم الوصول إلى نقطة البداية الأولى التي هي الحكم،الذي يمثل الحقيقة الأولى والمرجعية النهائية، وبما أن الحكم لا يكون صادقا صدقا مطلقا،إلا إذا كان كليا ومجردا، فإن المدركات الإنسانية لا تتحقق لها هذه الخصائص نظرا لمحدودية العقل والحواس من

---

[1]. نجد هذا الفهم للقياس عند : ابن حزم، الأندلسي في كتابه : إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ط2، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت ، لبنان، 1969، ص 47-48.

[2]. يقول أبو حامد الغزالي بعد رحلته التشكيكية :"حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة":في كتابه المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبا، المكتبة الشعبية، بيروت، لبنان، دون ت ط، ص130 .

[3]. انظر ابن خلدون : المقدمة ، المطبعة الأزهرية ، القاهرة ، مصر ، 1930 ، ص 384 إلى 386.

[4]. المصدر نفسه، ص 386.

جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الحقيقة بهذه الأوصاف من المغيبات إذن فهناك فجوة في مضمون التجربة لأنها تحتاج إلى حقيقة مطلقة ثابتة بمثابة نقطة ارتكاز ولا يستطيع الإنسان أن يدركها بالحواس والعقل فما الحل إذن و ما هي هذه الحقيقة؟ .

قبل الشروع في فحص هذه الأسئلة تجدر بنا الإشارة إلى أن كل الألفاظ التي أضيفت إلى حد التجربة، سواء في النمط الثقافي الغربي أو النمط الثقافي الإسلامي جاءت من هذا المنطلق ،أي البحث عن نقطة ارتكاز لبناء المعارف؛ كالتجريبية الحسية والتجربة الدينية والتجربة الصوفية والتجربة الروحية وسيتم لاحقا فحص هذه المفاهيم لاستثمار اوجه الإيجاب واستبعاد اوجه القصور فيها .

إذن ونظرا لوجود هذه الفجوة والبحث عما يكملها، فقد ارتبط مفهوم التجربة بعناصر أخرى في تراثنا الإسلامي فلا نكاد نعثر على المصطلح تجربة هكذا مجردا دون إدخال لفظ آخر، والأمثلة كثيرة يقول الشاطبي:"إن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه و أكملها فما خرج عن ذلك قد يظن انه على خلاف ذلك وهو مشاهد في التجربة العادية"[1]، ويعني الشاطبي بالتجربة العادية، تجربة العقل والحواس مجردين من أوامر الشرع وانطلاقا من هذا فإن التجربة غير العادية هي التجربة المرتبطة بالإيمان والتوحيد .

ولفهم هذه المسألة يجدر بنا التحليل الرجوع إلى مركبات الإنسان الأساسية؛ الحواس والعقل وما يتعلق بهما من مدارك حسية وخيالية متعلقة بالجانب الجسماني، والعقل الروحاني أو القلب وما يتعلق بالجانب الروحي. فالحواس التي عملها يتوقف عند حد معين، فتحتاج إلى استكمال، يأتي العقل ليكمل النقص، وعمل العقل إدراك العلوم التصورية و التصديقية فيقوم بالتجريد، إلى أن يصل إلى حد معين حيث لا يستطيع أن يدرك المطلق[2]، ومتى أدرك الإنسان محدودية إدراكه تدخل العقل الروحاني وجاء دور

---

[1]. أبي إسحاق ، الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ، المجلد الأول ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، دون ت ط ، ص50 .

[2]. يقول ابن خلدون :"والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف ؛ صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي =

القلب، لكن الذي يهمنا هو هذه الحقيقة المطلقة والمرجعية النهائية مصدر كل شيء ، إنها توحيد الله سبحانه وتعالى، الحقيقة الأولى التي هي منطلق كل معرفة وهذا ما يعنيه ابن خلدون في قوله:"فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب و كيفيات تأثيراتها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما من حيث صدورنا عنه، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين العجز؛عن الإدراك إدراك، ثم أن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال في حصول صفة منه تكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا، حصول ملكة الطاعة و الانقياد وتفريغ القلب من شو اغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيا"[1]، من خلال هذا النص ومن النص السابق، يتبين أن هناك نوعين من الإدراك؛ إدراك الوجود الذي يستند إلى السببية ووجه القصور فيه، تعذر متابعة سلسلة الأسباب اللا متناهية وتعذر فهم التأثير السببي، لهذا كان هذا الإدراك محدودا . والإدراك الثاني هو إدراك محدودية هذا الإدراك الأول ولهذا اعتبر العجز عن الإدراك إدراكا ، فهو إذن ضرب جديد من المعرفة،لا يستند إلى التسليم بالسببية الطبيعية بل أساسه الإيمان بالعلية القصدية(علة العلل)أو الإرادة الإلهية، فكل ما يحدث علته الإرادة الإلهية الواحدة.

إذن التجربة فعل إنساني مقتضاه دافعين؛ دافع إدراكي محدود ناتج عن العقل والحواس متجه إلى ذاته والى الكون. ودافع مفارق للعقل والحواس موجه للإدراك الأول لتزويده بالحقيقة المطلقة والمرجعية النهائية التي هي مبنى كل خبرة وعلى أساسها يحدث الاختبار، لأن ما يخبره العقل والحواس،لا يشكل

= للفكر في البدن وكلها خيالي منحصر نطاقه إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها وان فسد ، فسد ما بعدها وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني واليه تنتهي مدارك العلماء (. . .) وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعدادات لذلك . القلب . فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات (. . .) ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية (. . .) وهذه مدارك أهل المعارف الربانية "، المقدمة ، مصدر سابق ، ص83.

[1]. المصدر نفسه ، ص386 .

حقائق و إنما يشكل أوليات ومعارف فالحقيقة يقينية والأوليات ظنية، و إذن فكل ما سيقوم به العقل والحواس من اختبار سيكون لا معنى له وليس له ما يبرره إذا فقد ذلك المنطلق الأساس والمرتكز الرئيس، وقد ارجع إقبال خطأ الفلاسفة إلى فقدان هذا المرتكز فـ(الغزالي) وصل إلى محدودية العقل المجرد، وان الفكر لا يدرك الحقيقة وإقبال يثبت العكس " إن العقل يتخطى حدود تناهييه إذا تجاوز عالم المادة إلى التأمل المطلق فإنه يحطم هذه المحدودية شيئا فشيئا"[1]، وهذا دليل على حاجة العقل في تناهيه إلى الحقيقة المطلقة من جهة، و أداة الفهم(القرآن الكريم)التي تعينه على التجاوز من جهة أخرى، وبما أن الاتجاه العام للقرآن الكريم هو الحث على التجربة، والإنسان تحكمه وحدة بيولوجية، فإن(إقبال) يرى أن "المراد من غرض هذه الوحدة هو الاستدلال على وحدة التجربة عند البشر"[2]، فالتجربة إذن من الطبيعة البشرية وهي في حاجة إلى أساس ومرتكز تنطلق منه وهذا ما جعل (إقبال) يقول:" ليس ببعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم اتفاقا متبادلا بينهما لم يكن حتى اليوم منتظرا"[3] . ولهذا احتوى مضمون التجربة على ثغرة ،لأن مصدر التجربة هو العقل والحواس، ومن البديهي أن تحتاج الثغرة إلى استكمال ولما كان استكمال الثغرة بالإيمان بالله وتوحيده فإن السؤال المطروح؛ ما هي المفاهيم الأساسية في تعريف الإيمان التي تجعل مضمون التجربة يدخل في مضمون الإيمان؟ .

2.2.1. مفاهيم أساسية في تعرف الإيمان :

استعمل لفظ الإيمان في اللغة بمعنى"التصديق المطلق"[4]، أو في معنى"التصديق بالقلب"[5]، فيقال آمن فلان، إذا وقع اليقين المطلق في قلبه، حيث لا مجال للظن والشك، وقد يقال أمن(بكسر الميم) فلان، أي

---

[1] محمد ،إقبال:تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مرجع سابق، ص13 .

[2]. المرجع نفسه، ص2.1.

[3]. المرجع نفسه ، ص2.

[4]. التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، مصدر سابق ، ص134 .

[5]. الجرجاني ، علي بن محمد علي : التعريفات ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 2000 ، ص39 .

اطمأن وزال عنه الخوف لأن الأمان ضد الإخافة، ولما كان التصديق في تعريفه؛"هو أن تنسب(بفتح التاء) باختيارك الصدق إلى المخبر"[1]، جاء التصديق في معنى الإيمان مرتبط تارة بالمطلق وتارة بالقلب،لأنه إن وقع في القلب صدق المخبر ضرورة،لا يقال في اللغة صدقه لأنه لا يتعدى بنفسه إلى المصدق، وإنما يقال آمنته، والإيمان هنا بمعنى الإقرار، ويكون مباشرا إذا كان مطلق . بالمعنى الأول .، كما إذا شاهد النبي معجزة ووقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة وقهرا، وهنا لا يقال النبي صدق، وإنما يقال آمن، فإذن التصديق هو إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا، ولهذا اعتبره الشاطبي "عقد الإيمان"[2] وليس الإيمان، فدخل بذلك التصديق في معنى الإيمان لغة؛ إذ التصديق الذي هو حكم يقتضي وجود محكوم عليه هو المخبر عنه، ومحكوم به هو الخبر، ونسبة الصدق ،التي بدورها تقتضي وجود مخبر ومخبر؛ فكلما كان المخبر أكثر أخلاقا كان الخبر أكثر صدقا، وكان الذي بلغه الخبر، أكثر يقينا حتى إذا بلغ حد الصدق المطلق أو ثبت في القلب ثباتا مطلقا صار إيمانا، ولا يحدث ذلك إلا إذا كان منبع الخبر ومصدره الأول على الإطلاق يتصف بجميع صفات الكمال، ولا يكون هذا المصدر إلا الله تعالى عما يصفون، وفي هذه الحالة يتعدى الخبر إلى النبأ والنبأ من المغيبات التي تتجاوز تصور الإنسان، لذلك يقال أن:"الإيمان هو الإقرار بالشيء والتصديق لقول المخبرين عنه من غير تصور فالقبول من التسامح والتجربة بحسن الظن إيمان أما العلم فهو تصور الشيء على صحته "[3] ، ولهذا كان العلم الإنساني ضربان؛ علم مكتسب وعلم ضروري، يقول البغدادي:"العلم الإنساني(. . .) ضربان ضروري ومكتسب والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب واستدلاله عليه ووقوع الضروري فيه من غير استدلال

---

[1]. المصدر السابق ، ص 53 .

[2]. الشاطبي . إبراهيم بن موسى : الاعتصام ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، دون ت ط ، ص14 .

[3]. جيرار، جيهامي :موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ، ناشرون ، دون ت ط ، ص 142 .ويمكن الرجوع أيضا إلى الصفحة عشرة من هذا الفصل حيث ذكر الفرق بين التصور والحقيقة .

منه و لا قدرة له عليه"[1] فالعلم المكتسب الذي هو جملة معارف مكتسبة بالبحث المنهجي تعبر عن علاقات ثابتة بين الوقائع[2]، والقائم على السببية و مبني على التصور، الذي بدوره هو حدوث فكرة أو صورة في الذهن ناتجة عن إدراك الوقائع في الوجود ، ولما كان التصور يشترط الكلية والتجريد، تعذر حدوث التصور المطلق في العلم المكتسب نظرا لمحدودية العقل والحواس، لهذا دخلت الصحة القائمة على التصديق، الذي هو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا فيكون مصدره النفس، فكلما كانت معرفته لهذه الدعوى(الخبر) الصق بالنفس كان التسليم بها اعمق و أيقن، حتى إذا بلغ التسليم حد المطلق زال الظن وكان اليقين، ولا يكون هذا باستدلال و إنما خارج عن إرادة الإنسان ولهذا سمي إقرارا وهو من معنى الإيمان وهذا ما يعنيه البغدادي بالعلم الضروري.

هذا هو الفحص اللغوي لمعنى الإيمان، من حيث هو تصديق مطلق وتصديق بالقلب، وإثباته بهذه الصيغة(الإقرار) يعتبر أصلا، وجاء هذا الإثبات نظرا للمكانة التي يحتلها بين المذاهب الإسلامية خصوصا ، وفي التراث الإسلامي عموما ،إذ بعد قدوم الإسلام وانتشاره، وبعد ظهور الشبهة الأولى[3]التي تمس صميم معنى مضمون الإيمان، ثم تشعبت هذه الشبهة، وبعد تعدد المذاهب والفرق استعمل لفظ الإيمان في سياقات متعددة، حتى كان من بين المبادئ الأساسية التي اختلفت المذاهب في تفسير معناه[4]، غير أن شساعة هذا التعدد وطبيعة مجال الدراسة لا يسمحان بفتح هذا الباب[5]، إذ المهم هو تجميع بعض الحدود التي تفيد في وضع تعريف لحد الإيمان اصطلاحا؛ فلما توسع مدلول الإيمان اقتصر البعض

---

[1]. البغدادي : أصول الدين ، ط1 ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ،1981 ،ص8.

[2]. محمد ، يعقوبي : معجم الفلسفة ، ط2 ، الميزان للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1988 ، ص 112 .

[3]. أنظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، دار المعرفة ، بيروت ، دون ت ط ، ص21.

[4]. أورد الشهرستاني في مستهل كتابه الملل والنحل مقدمات حدد في بعضها قوانين لتعدد الفرق و المذاهب و القاعدة الأولى من المقدمة الثانية تدخل في مضمون معنى الإيمان أنظر الكتاب المذكور، مصدر سابق ص14 .

[5]. مسألة فحص معنى الإيمان بين المذاهب والفرق يحتاج إلى دراسة مستقلة ولهذا يمكن أن يرجع القارئ إلى الكتب المتخصصة أن شاء الاستزادة.

على أخذه بالمعنى اللغوي، فكان تمام الإيمان عند الأشاعرة هو التصديق بالقلب[1]، أما عند غيرهم فهذا جزء من مفهوم الإيمان فقط[2]، والبعض الآخر يقرن مفهوم الإيمان بالعمل كأهل السنة والسلف استنادا إلى مبدأ التكليف[3]، وقد ناقش التهانوي هذه المفاهيم و الاختلافات في كشافه، بواستنتج أن الاختلاف حول مفهوم الإيمان لفظي فقط، راجع إلى تفسير لفظ الإيمان . نظرا لثراء اللغة العربية ،، لهذا أورد مفهومين أساسيين متداخلين كملخص لتلك الاختلافات .

الأول: اسماه "اصل الإيمان" وهو؛ التصديق بالقلب لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل وأستدل بحديث جبريل عليه السلام[4]، وهذا المفهوم مضمونه كلام الشارع وينجي من الخلود في النار باتفاق أهل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج[5]. وهو مفهوم استمد من الأساس اللغوي الذي سبقت الإشارة إليه .

الثاني: اسماه "الإيمان الكامل"وهذا الإيمان مقرون بالعمل ومفهومه مجازي، يوجد عند جميع المسلمين، وينجي من الدخول في النار في اعتقادهم جميعا[6]، وهو مفهوم يستغرق المفهوم الأول ويتجاوزه بإضافة حد العمل .

يتضح من المعنى الأول أن هناك معرفة و استسلام خارجان من مفهوم التصديق لغة، على اعتبار شرعيتهما في الإيمان لأنهما شرطان لإجراء الأحكام الشرعية سواء طبقت فعلا أو لم تطبق، وهذا هو الأصل اللغوي للإيمان أي (الإقرار) وهو فعل اختياري كما سبق البرهان.

---

[1] راجع أبو منصور، الماتريدي:كتاب التوحيد، ط2، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، لبنان،1986، ص380 . وكذلك أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، مصر، 1977، ص67.

[2]. راجع : أبوبكر. الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة و الخوارج والمعتزلة، تحقيق رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ، لبنان، 1957، ص23.

[3]. راجع: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، 1985، ص 75 .

[4]. حديث جبريل المشهور الذي يجعل العقيدة مراتب ثلاثة؛ الإسلام والإيمان والإحسان، والتهانوي في هذا الفهم يأخذ مرتبة الإيمان فقط.

[5]. التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، مصدر سابق ، ص137 .

[6]. المصدر نفسه ، ص138 .

ويتضح من المعنى الثاني أن هناك تكليف بالعمل الشرعي، خارج من التكليف بالإيمان لتحصيل أسبابه قصد النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته وتوجيه الحواس والعقل إليه، ولهذا ادخل بن تيميه معنى الإسلام في مضمون معنى الإيمان، وجمع بذلك بين المفهومين اللغوي والشرعي، يقول بن تيميه :" فالإيمان في القلب لا يكون إيمانا بمجرد تصديق ليس معه عمل قلب و موجبه من محبة الله ورسوله ونحو ذلك، كما انه لا يكون إيمانا بمجرد ظن وهوى، بل لابد في اصل الإيمان من قول القلب وعمل القلب"[1]، واعتبر لذلك أن لفظ التصديق ليس مرادفا للفظ الإيمان، لأن الأول يستعمل في كل خبر وتصدق هذه الأخبار إذا كانت بديهيات، أما الإيمان فيستعمل في الأمور الغائبة وتكون يقينية إذا كانت حقيقة. فيكون الفعل في الأول تصديقا وفي الثاني إيمانا أو إقرارا، يقول بن تيميه :" فالحقائق الثابتة في نفسها التي قد تعلم دون خبر لا يكاد يستعمل فيها لفظ التصديق والتكذيب(. . .)بخلاف الإيمان والإقرار والإنكار والجحود ونحو ذلك فإنه يتناول الحقائق والإخبار عن الحقائق أيضا "[2] ، إذن فالإيمان يقتضي الإخبار عن الحقيقة الأصل إلى أن تحدث الطمأنينة، وحتى تستمر لابد من الالتزام بتطبيق الحقائق المتضمنة في مضمون الإيمان والتي هي الأعمال ،لأنه ادخل مضمون الإسلام في مضمون معنى الإيمان، والحقيقة الأصل هي الإيمان بالله ورسوله[3]، والحقائق المترتبة عنها هي أوامر الشرع[4] . وبصيغة أخرى فإن هناك قوة علمية وقوة عملية الأولى مصدرها القلب والثانية مصدرها الأعضاء، فإذا فسد

---

[1]. ابن تيميه : الإيمان الأوسط،ط1 ، تحقيق أبو يحيى محمود أبوسن، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرياض، السعودية ،1422 هـ ، ص7.

[2]. المصدر نفسه ، ص79 .

[3]. المصدر نفسه ، ص184.

[4]. يقول القشيري :" الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة أنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر و أخفى واظهر"في كتابه: الرسالة القشيرية ، تحقيق زكرياء الأنصاري ، دار الكتاب العربي ، بيروت. لبنان ، دون ت ط ، ص 43.

القلب فسدت الأعمال جميعا وفسدت بالتالي الحياة الإنسانية[1]، ومجمل القول أن لفظ الإيمان يقتضي الأمور التالية:

أولا: وجود حقيقة مطلقة، لأن من خصائص الحقيقة أن تكون غائبة عن تصور الإنسان، فما دخل في تصور الإنسان يصبح بديهية . ولك أن تميز بين البديهية والحقيقة ، أما مضمون هذه الحقيقة فهو توحيد الله تعالى والعمل بمضامين الشريعة الإسلامية .

ثانيا: الإخبار بهذه الحقيقة، إذ هناك ضرورة لوجود واسطة تنقل الخبر وهي الرسالة عن طريق الوحي ولما ختمت النبوة استمرت الحقيقة في القرآن الكريم .

ثالثا: الإقرار؛ إذا وصل الخبر الذي هو الحقيقة إلى قلب الإنسان وحصل له اليقين أقر بوحدانية الله تعالى وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم .

رابعا: حصول الطمأنينة ؛ فلفظ الإيمان يقتضي وجود الأمن لدى المؤمن فإذا وقعت في قلبه الحقيقة واستقرت ورسخت، دخل المؤمن في الطمأنينة والأمان وزال عنه القلق والخوف، قال تعالى:﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتو الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة /الآية277) . وهي في حاجة إلى استمرار .

خامسا: الالتزام؛ حتى تستمر الطمأنينة ويستمر اليقين بالحقيقة لابد من الاستغراق في العمل الشرعي، ولهذا نجد لفظ الإيمان مقرونا بلفظ العمل الصالح لبلوغ مرتبة التقوى، قال تعالى:﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من ءامن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب و النبيين و ءاتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى و المساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة و ءاتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء و الضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾(البقرة/الآية 177) .

---

[1] . ابن تيميه : كتاب الإيمان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1995 ،ص25 .

إذن فالإيمان هو حصول اليقين لحقيقة هي وجود الله وتوحيده تعالى والإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم، وحتى تستمر هذه الحقيقة، لابد من العمل بما أمر به والانتهاء عما نهى عنه، أي أن الإيمان مداره التوحيد والعمل بما يحفظ بقاء واستمرار اليقين به.

وبما أن الإنسان مستخلف في الأرض، ومكلف بتحمل الأمانة فالأحرى به أن يتجه إلى الله أولا لأنه لو اتجه إلى الأشياء أولا " فرقته الأهواء ومن تفرق عن الله بهواه فاته الحق ألا ترى انه أمركم بتكرير العقود عند كل حضرة ونظرة"[1]، وبهذا فالذي اتجه إلى عمارة الأرض مباشرة وترك التوحيد، ظل عن السبيل وسيطرت عليه المادة، والذي اتجه إلى تحصيل الحقيقة دون أن تتجسد هذه الحقيقة في عمارته للأرض ظل عن السبيل أيضا وكان علمه مجرد .إذ الأحرى أن تحصل حقيقة التوحيد وتتجسد في سلوك الإنسان ليس فقط على مستوى العبادات ، وإنما في أنماط الحياة كلها، ولا يحدث ذلك إلا إذا رسخت في القلب وانفعل بها العقل وتأثرت بها العواطف وتوجهت بها الإرادة، فيتحول العلم بالتوحيد إلى ممارسة يومية، تحدد خط السير المستقيم للإنسان المسلم واضعا نصب عينيه وجوده تعالى ووحدانيته تعبدا ،له واستعانة به[2]، و أي خروج عن هذا الخط المستقيم الذي مبدأه الإيمان بالله ومنتهاه الرجوع إليه يؤدي إما

---

[1]. البغدادي : الفرق بين الفرق ،تحقيق محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، دون ت ط ، ص289.

[2]. يقول بن تيميه :"كل إنسان فهو همام حارث، حساس متحرك بالإرادة، بل كل حي فهو كذلك له علم وعمل بإرادته(. . .) والإرادة هي المشيئة والاختيار، ولا بد في العمل الإرادي الاختياري من مراد وهو المطلوب، ولا يحصل المراد إلا بأسباب ووسائل تحصله؛فإن حصل بفعل العبد فلا بد من قدرة وقوة ،وإن كان من خارج فلا بد من فاعل غيره ،وإن كان منه ومن خارج فلا بد من أسباب كالآلات ونحو ذلك (. . .) فلا بد لكل حي من إرادة، ولا بد لكل مريد من عون يحصل به مراده (. . .) فصار العبد مجبولا على أن يقصد شيئا ويريده، ويستعين بشيء ويعتمد عليه في تحصيل مراده ،هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده في نفسه ،لكن المراد والمستعان على قسمين: منه ما يراد لغيره، ومنه ما يراد لنفسه ،والمستعان؛منه ما هو المستعان لنفسه ،ومنه ما هو تبع للمستعان وآلة له ،فمن المراد ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذل له الطالب ويحبه وهو الإله المقصود ، ومنه ما يراد لغيره وهو بحيث يكون المراد هو ذلك الغير ،فهذا مراد بالعرض ، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد عليه العبد ويتوكل عليه ويعتضد به ،ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة ، ومنه ما يكون تبعا لغيره بمنزلة الأعضاء مع القلب والمال مع الملك والآلات مع الصانع(. . .)فإذا تدبر الإنسان نفسه وحال جميع الناس وجدهم لا ينفكون عن هذين الأمرين ؛لابد للنفس من شيء تطمئن إليه وتنتهي إليه محبتها وهو الهها ،ولابد لها من شيء تثق به وتعتمد عليه في نيل مطلوبها وهو مستعانها ، قال تعالى :﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ (الفاتحة/5) صدق الله العظيم(. . .)"ابن تيميه توحيد الألوهية ، دون معلومات ، ص 35.34 .والكتاب موجود في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة ، الجزائر .

إلى التنصر أو التهود[1]، وفي كلتا الحالتين تتحقق الفرقة والتنابذ، إذ الرهبنة تؤدي إلى ترسيخ الفردانية والمادية تذكي التطاحن والتنابذ .

فالمطلوب من كل هذا إذن،هو تجسيد مضمون معنى الإيمان كممارسة في الواقع الحياتي المعيش، ليستغرق جميع المجالات، وهنا بالذات تكمن الفجوة، وتظهر حاجة الإيمان للتجربة، لأن مضمون التجربة هو الاختبار والإيمان يبحث عن الاختبار والممارسة، كما تبحث التجربة عن الخبرة التي هي الإيمان بوجوده تعالى ووحدانيته يقول إقبال:"إننا لا نستطيع أن ننكر أن الإيمان أكثر من مجرد الشعور فهو في حقيقته يشبه رضى النفس عن علم ومعرفة، ووجود الفرق المختلفة من المتكلمين والمتصوفة في تاريخ الدين شاهد بأن الفكر عنصر جوهري من عناصره"[2]، فالدين في نظره اشد حاجة إلى أساس عقلي، إذ لا يمكن أن يبقى عقائد غير مقررة في الواقع، " فمتى استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقدا بل يصبح معرفة"[3]، فالمعتقد كناية عن الهام نفسي ناشئ عن علل بعيدة عن إرادتنا، أما المعرفة فهي اقتباس شعوري عقلي قائم على التجربة والتأمل، وبصيغة أكثر وضوحا، فالاهتمام بالدنيا و ممارساتها العملية بما تتضمنه يجب أن تكون مطية للاهتمام بالآخرة، كما يجب أن يكون الاهتمام بالآخرة وسيلة للرجوع إلى الدنيا والاهتمام بها على أحسن الصور وبأفضل مما اهتم بها الإنسان الذي ترك الاهتمام بالآخرة وترك الإيمان بالله، وبما أن المفارقة حدثت بين الإيمان والتجربة، وحال ذلك دون تجسد الإيمان في الواقع نتيجة ظروف وملابسات تعددت وتنوعت، ونتج عن ذلك الانحطاط والتردي، فإنه قد بدأ الاشتغال الفعلي بمسألة الربط بين(مضمون التجربة ومضمون الإيمان)، مع بن تيميه وبن خلدون ومحمد عبده، واستمرت مع النورسي ومحمد إقبال وغيرهم ثم مع مالك بن نبي

---

[1]. أنظر؛ المصدر السابق ، ص65 ، حين أورد تفسير قوله تعالى :﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾صدق الله العظيم(الفاتحة/7) .أكد على أن أي خروج عن الصراط المستقيم يؤدي إلى التهود أو إلى التنصر .

[2]. محمد، إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق ، ص6.

[3]. المرجع نفسه، ص6.

وطه عبد الرحمان، بل أن فكرة الربط هذه هي مدار ومبتغى كل عمل يسعى إلى تجسيد الفكرة الدينية في الواقع العملي، ولهذا نجد أن حد التجربة لم يرد مفردا بل يرد في استعمالاته مقرونا بلفظ آخر نظرا لقصور مدلول التجربة وحاجته إلى خبرة؛ أي لفظ يكمل معناه، فوردت الفرضية في التجربة العلمية الفلسفية والدين في التجربة الدينية والتصوف في التجربة الصوفية والروح في التجربة الروحية، وهذا ما يدفع إلى فحص هذه الإقترانات، لبيان اوجه الكمال والقصور ومدى صلاحيتها وفعاليتها، عله يتم العثور على حدود أخرى تفيد في استكمال تعريف التجربة الإيمانية، ومن جهة أخرى تمييز هذه المدلولات عن مدلول مصطلح ،"التجربة الإيمانية" .

3.2.1. ارتباطات مضمون التجربة: لرفع الشبهة وإثبات ما تقرر في المبحث السابق يقتضي التحليل الوقوف عند مختلف ارتباطات مضمون التجربة، لبيان قصورها وإثبات حاجتها للإيمان، انطلاقا من مبدأ مفاده؛ يجب على المسلم أن يؤسس إيمانيا، الأمور التي لم يؤسسها غيره على الإيمان مادامت لا تخالف هذا الإيمان.

1.3.2.1. التجربة الصوفية: لقد أدرك الإنسان منذ القديم مجال المعارف التي تخرج عن إطار الحواس الخمس، وتأسست مذاهب فلسفية قديمة جدا على أساس من المناجاة الروحية، كحكمة المشارقة الأقدمين؛ الفيدا واليوغا وتراث الهند جميعه، والغنوصية وتراث فارس، والبرهمية والبوذية وتراث الصين، وأفلوطين ومدرسته في الأسكندرية "، وفي الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشري دلالة كافية على أن الرياضة الدينية صاحبت الإنسان منذ أقدم العصور وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية إلى حد يجعل من العسير علينا أن نعدها وهما لا غير"[1]، غير أن وجود هذه التجارب لا ينفي انحرافها، ففي تاريخ الديانات المحرفة قامت مثل هذه المناجاة والتجارب التي استطاع الشيطان بخبثه أن يحرفها عن طريقها الصحيح، فأصبح الرجل المتدين أكثر استحقاقا للعنة من غيره، لرهبانيته المنحرفة. وقد

---

[1]. المرجع السابق، ص25.

استمرت هذه المذاهب في العالم الغربي المعاصر لتظهر في حلة جديدة في شكل مدارس وحركات منظمة، فخاض(مارسيا إليادة)[1] تجربة إحياء الهندوسية، وأحيا (الدال إيلاما) التراث الروحي الصيني. وقد كانت أصفى التجارب الدينية وأطهرها وأكثرها فعالية واتصالا بالواقع الأخلاقي ما مر به العالم الإسلامي خاصة في انطلاقته الأولى[2]. وقد أطلق على هذه المناجاة الروحية والتجارب الدينية مسميات مختلفة؛ كالرياضة الروحية والرياضة الدينية والمعرفة الباطنية و الظواهر الباطنية والتأمل الارتقائي والإلهام و الحلولية والفيض، وستستبعد هذه المصطلحات كلها[3]، ويرتكز الاهتمام على ابرز هذه المسميات الذي هو مصطلح التصوف، إذ كان للوعي الصوفي تاريخ طويل ومراتب مختلفة ومتفاوتة، وشهد هذا المصطلح تأويلات متضاربة، خاصة من طرف المستشرقين ، وكل تأويل يخدم فكرة معينة لها أبعاد وأهداف محددة، غير أن خصوصية مجال الدراسة هذه، يدفع إلى استثناء الجانب التاريخي والاهتمام فقط ببعض المفاهيم والسياقات الإستعمالية في مجال التراث الإسلامي دون غيره، قصد استجلاب بعض المفاهيم التي تفيد في وضع حد لمعنى التجربة الإيمانية، واستبعاد بعض المصطلحات المجتثة التي لا اصل لها في الوعي الإسلامي وفي اللغة العربية.

إن القشيري وهو مؤرخ الصوفية الكبير، لم يجد في اللغة العربية، ولا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أصلا لكلمة تصوف، ولهذا اعتبره لقبا[4]، والمتفحص لرسالته يجد بأن استعماله لهذا المصطلح

---

[1]. أنظر ؛ أحمد، أبو زيد: الطريق إلى المعرفة ، ط1، كتاب العربي رقم 46 ، الناشر مجلة العربي ، الكويت ،2001، ص99.

[2]. استنبط هذا الحكم من خلال تتبع الحركة النبوية في كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، وسيأتي التفصيل في هذه الحركة في خلال البحث في مفهوم التجربة الإيمانية عنده وحتى في الفصل الثاني.

[3]. أشار مالك بن نبي إلى اصل بعض المصطلحات مثل الظواهر الباطنية الذي انحدر من الثقافة العبرية انظر؛ الظاهرة القرآنية،ط4، دار الفكر ، دمشق ، سوريا، 1987 ، ص89.

[4]. يقول القشيري : " وليس يشهد لهذا الاسم . تصوف . من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه انه كا للقب، فأما قول من قال انه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف(. . .)فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال انهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي، ومن قال انه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة ،وقول من قال انه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف ، =

محدود جدا[1]، وأن أغلب أبوابها موجهة إلى الممارسة الأخلاقية العملية المتعلقة بمراتب الطريقة التي يعرضها .

أما ابن تيميه فقد اشتغل بالبحث في موضوع معرفة الله، و أدرك أن معرفة ذاته سبحانه وتعالى أمر لا يجب أن يوضع في المقام الأول من اهتمام الإنسان لعجز مركباته عن تحقيق إدراك تمام الحقيقة، فأنتقد بذلك التصوف الحلولي القائم على التأمل الذي يفقد شروط الطاعة ويعمل على إخلاء الإيمان من مضامينه العملية المنظمة للسلوك، إنها حملة شعواء على الأفلوطينية المحدثة وامتداداتها عند فلاسفة الإسلام ابتداء بالفارابي وبن سينا مرورا بالمدرسة الأندلسية وبن رشد وابن طفيل وصولا إلى بن عربي، فلم ينل لفظ التصوف مكانة عند ابن تيميه، و إنما انصب اهتمامه على العقيدة واتجه بها اتجاها عمليا انطلاقا من عبادة الله سبحانه وتعالى بدءا بخوفه[2] ورجائه تحقيقا لمحبته توجيها لكل أفعاله إليه، فتصبح العبادة اسم جامع لكل نشاط الإنسان[3]، ولهذا أفاض ابن تيميه في شرح أنواع العبادة و أبعادها حتى لا يتقيد مفهومها بالأركان الخمس فقط، إذن فقد انطلق من العبادة، والعبادة تقتضي الطاعة والطاعة تقتضي التقيد الدائم بأحكام الشريعة، إنه لا يهتم بالتصوف . بالمعنى الفلسفي . بقدر اهتمامه بتجسيد

= ثم أن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق" في كتابه : الرسالة القشيرية ، تحقيق زكرياء الأنصاري ، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان ،دون ت ط ،ص 126 .

[1]. لم يستعمل القشيري لفظ التصوف في رسالته وإنما استخدم لفظ الطائفة إذا تعلق الأمر بذكر ممارسي هذه الطريقة أما لفظ التصوف فقد أورده في الصفحات: 31،30،29،26لكن في عبارات ليست من كلامه وإنما من كلام غيره وربما كان ذلك تقيدا بالأمانة العلمية ،أنظر القشيري: المرجع نفسه.

[2]. يقول ابن تيميه :"ليس بين العبد وبين الله حجاب اغلظ من الدعوى،ولا طريق إليه اقرب من الافتقار ،واصل كل خير في الدنيا والآخرة الخوف من الله" في كتابه الإيمان : مصدر سابق،ص20.

[3]. يقول ابن تيميه :"اعلم أن محركات القلوب إلى الله عز وجل ثلاثة :المحبة والخوف والرجاء ،واقواها المحبة وهي مقصودة تراد لذاتها لأنها تراد في الدنيا والآخرة بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة قال تعالى :﴿الا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولى هم يحزنون﴾ والخوف المقصود منه الزجر والمنع من الخروج عن الطريق،فالمحبة تلقي العبد في السير إلى محبوبه وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيره إليه والخوف يمنعه أن يخرج عن طريق المحبوب والرجاء يقوده فهذا اصل عظيم يجب على كل عبد أن ينتبه له فإنه لا تحصل له العبودية بدونه وكل أحد يجب أن يكون عبدا لله لا لغيره"في كتابه :توحيد الألوهية ، مصدر سابق ، ص95.

القيم الأخلاقية النابعة من الإيمان بالله سبحانه تعالى وتوحيده، انه ينتقل بالتوحيد من المعنى النظري إلى معنى أكثر فاعلية وتحقيقا في الواقع الاجتماعي والحضاري[1].

لقد اشتغل أبو حامد الغزالي بنقد المنطق، وبين المجال الذي يصح فيه استخدامه[2]، فضيق بذلك من نطاق النظر العقلي. وجاء ابن تيميه ليزيده نقدا أكثر دحضا[3]، فزاد بالتالي النظر العقلي أكثر ضيقا . ثم جاء ابن خلدون ليبين أن الحاجة للمنطق تأتي بعد أن ينتهي البحث إنه غرض واحد يتمثل في ترتيب الأدلة لتظهر في صورة منسقة قصد الإفهام، أما بلوغ الحقيقة فيتم بغير النظر العقلي[4]، ولهذا كتب فصلا من أدق الفصول في مقدمته عن التصوف، وذهب إلى انه علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة "، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة و كبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة هداية، واصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف"[5]، ثم أشار إلى غرابة المصطلح عن اللغة العربية، وراح يعرض مختلف المراتب العملية التي تنطوي على مفهومين أساسيين؛ الإيمان والتوحيد .غير أن الشيء اللافت للانتباه هو اعتباره لشمولية التصوف بين جميع الصحابة والتابعين ،هذا الإطلاق الدقيق جدا لم يكن اعتباطيا ولا تعسفيا إنما ينطوي على فكرة أساسية هي ضرورة تجسيد الدين الإسلامي في الواقع المعيش في حياة جميع المسلمين، وأن

---

[1]. تم استنتاج هذا الحكم من كتاب : ابن تيميه:التصوف ، المجلد 11 ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دار المعارف، الرباط، المغرب. دون ت ط، ص150 إلى 167 .

[2]. انظر أبو حامد، الغزالي : معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، دون ت ط تجد أن الكتاب كله قراءة نقدية أعاد فيها الغزالي هيكلة المنطق على غير ما هو معهود في المنطق الأرسطي.

[3]. انظر ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، دون ت ط ، ص43إلى50 .

[4]. أنظر ابن خلدون: المقدمة،مصدر سابق ،ص411، حيث أورد وظيفة المنطق التي لم تصبح في نظره طريقا للمعرفة كما بين أرسطو وانما هي أداة تنظيم نتائج المعرفة فقط .

[5]. المصدر نفسه ، ص392.

هذه التجربة ليست من اختصاص فئة دون غيرها، وإنما يجب أن تكون عامة بين المسلمين، ثم ختم ابن خلدون كلامه عن التصوف بأن جعل تجربة أبو حامد الغزالي وابن تيميه ـ سلف المتصوفة ـ هي التجربة الأقوم، لأنها تنطلق من الإيمان ثم الطاعة والإخلاص في الأعمال التي تمثل أطوارا ومراتب تنتج عنها أحوال وثمرات، بلوغا إلى مقام التوحيد الذي يكون معه تمام الأعمال وتمام الأخلاق.

غير أن بحث علي سامي النشار كان فيه من الدقة والشمول والإحاطة بمفهوم التصوف ما يغني عن الزيادة، فلم يجد النشار هو الآخر أصلا لمصطلح تصوف لا في اللغة العربية ولا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وقد تساءل:"هل تساوي كلمة تصوف أو مصطلح تصوف الحياة الروحية في الإسلام؟"[1]، ولكن حين نظر إلى مضامين التصوف من حيث هو تجربة اعتبره "ظاهرة قرآنية"،بدأت زهدا ثم تصوفا ثم تطورت إلى علم أخلاق من ناحية وفلسفة بحتة من ناحية أخرى، فتنوع بذلك التصوف في نظره إلى: تصوف سني نضج مع أبو حامد الغزالي، وتصوف سلفي نضج مع ابن تيميه ، وتصوف فلسفي ظاهره إسلامي وباطنه غير إسلامي، فكان مصدر علم الأخلاق إذن هو التصوف السني والتصوف السلفي. ولم يكتفي النشار بهذا وإنما بحث طرق المدارس الغربية و الإستشراقية ومناهجها، وأدرك خلفياتها في فحص معنى التصوف وانتهى إلى أن كل تحليل من هؤلاء المدارس ينطوي على نظرية هامة لها أبعاد مختلفة تخدم أنماطا ثقافية معينة، ورغم تأثير هذه التحليلات، إلا انه صرح قائلا:"لا أستطيع أبدا أن أنكر نشأة حياة روحية أصيلة عند المسلمين منذ البدء تستند على مصدريهم الكبيرين الكتاب والسنة"[2] . يتضح من هذا انه يمكن التخلي عن مصطلح تصوف، واستبداله بعبارة الحياة الروحية والتخلي عن التجربة الفلسفية في هذا المجال(التصوف الفلسفي)، وفسح المجال للحياة الروحية الأصيلة، فالنشار ذاته تساءل"هل اصبح التصوف السني سمة من سمات المجتمع الإسلامي وانتهت حلقات التصوف

---

[1]. النشار علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط8 ،ج3 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ،1980، ص29.

[2]. المرجع نفسه ، ص43 .

الفلسفي؟"[1]، وبما أن النشار استخدم عبارة "التجربة الصوفية"[2]، وفي الوقت ذاته يضمر رفضا لمصطلح تصوف، ويريد أن يضع عبارة الحياة الروحية، لأن التجربة الصوفية وكأنها تمثل الجانب المبطن من العقيدة، بينما هناك جانب يتعلق بالممارسة الأخلاقية في الواقع، يجسدها هذا الإيمان المبطن ، وبما أن منبع الحياة الروحية هو الإسلام، والانطلاقة الأولى من الإيمان كما سبق البرهان، فإنه جاز اعتبار التجربة الصوفية جزء من التجربة الإيمانية، يمثل الجانب الداخلي الذي يتعلق بالإعداد الروحي، وبالتالي استبدال عبارة التجربة الصوفية بالتجربة الإيمانية، فهذا المعنى لا يبقي من شوائب التصوف الفلسفي شيئا، إنما يجعله تصفية للقلب وتزكية للنفس، ويضعه في مكانه كمرحلة انطلاق تكشف للذات عمقا وتحدد لها مرتبة في الكون، فالتجربة الإيمانية حقيقة عملية حيوية ناشئة من تحول داخلي تفاعلا بعناصر التوحيد، منتجة لقوة صانعة للعالم محركة للتاريخ، إن التصوف اسم سيئ الحظ كما يقول إقبال:"إذ يفترض فيه انه نزعة للعقل تزهد في الحياة وتجانب الواقع، معارضة بذلك تماما النظرة التجريبية التي هي أساس التفكير في زماننا هذا، أي بعد ختم النبوة.

مع أن الدين، ليس سعيا فقط وراء حياة اعظم (. . .)إنما هو في جوهره تجربة، وقد أدرك انه لابد من أن تكون التجربة أساسه وقاعدته قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل، فالدين سعي صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني، وهو بوصفه هذا يمحص مستواه في التجربة شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يمحص مستوى تجربته كذلك"[3]، فلا يعني ختم النبوة إذا أن تصير الحياة معتمدة على العقل وحده بقدر ما تنطوي على دفع كل إنسان لخوض تجربة تستغرق كل مركباته وتستنجد بالقرآن الكريم ناظرة في آيات الأنفس والآفاق.

---

[1]. المرجع السابق ، ص28.

[2]. قد إستخدم مجدي محمد إبراهيم هذا المصطلح " التجربة الصوفية " لغاية واحة هي إستبعاد فكرة الحلول من التصوف وذلك ببيان أن التصوف تجربة إنسانية ولايمكن أن تنحل ثنائية الخالق والمخلوق، راجع كتابه: التجربة الصوفية، ط1 ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، مصر، 2003، ص7-8.

[3]. محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق. ص210،209.

فإماتة الجسد، والإلغاء التدريجي للموضوع، والسمو بالروح إلى حالة من النشوة تحقيقا للفناء، كل هذا من التصوف وهو مجال للمعرفة حقيقي،لا يقل أهمية عن مجالات التجربة الإنسانية الأخرى، لكن غموض نتائجه المعرفية واختلاطها بما يزينه الشيطان، والانسحاب بالمسلم من الواقع واعتماده على الباطن فقط ، ادخل عليه شوائب، فالتصوف النقي كما يقول محمد سعيد رمضان البوطي؛ هو السلم الذي يصعد به الإنسان لكي يقطف ثمرات الإيمان وحقيقة التوحيد من خلال العلاقة النقية مع الله، وثمرات الإيمان لا تكتسب فقط بالمراتب التي يرسمها المتصوفة، وإنما باكتساب المعرفة والعلم الذين لا حدود لهما، إننا أمة﴿اقرأ﴾(العلق/الآية1)التي يجب أن تقرأ كل شاردة وواردة، فالتصوف النقي هو تجربة مع الإيمان يقول البوطي:"إن من ثمرات الإيمان بالله في القلب، هو الالتزام الحقيقي بأوامر الله عز وجل وحب الله وتعظيمه والخوف منه والرضى عنه والثقة به والاتكال عليه والفناء في ذلك كله مع الانضباط بنصوص القرآن والسنة، عندها تزدهر الثمرات الإيمانية فيتحقق معنى شهود العبد للرب وهذا الذي يحجزه عن المحرمات ويضبطه على منهج الآداب والواجبات"[1]، فالتجربة هي التي توصل المسلم إلى مستوى الشهود أو ثمرات الإيمان وحقيقة التوحيد، فإن لم يدرك المسلم العلاقة بين التجربة والإيمان حبس نفسه في معان مجردة لا تسمنه ولا تغنيه من جوع، أو وقع في شطحات مثل التي نقرأ في الفتوحات المكية لأبن عربي إنها شطحات تجسد هروبا من الواقع المنحط الذي تميزت به روح عصره[2].

لقد ختمت النبوة والصوفي ما يزال ينتشي بمقام الشهود، إنه لا يريد رجعة وإن رجع فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير، أما رجعة النبي كما قال إقبال :" فهي رجعة مبدعة، إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان، ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ بها عالما من المثل العليا جديد"[3]،

---

[1]. محمد، سعيد ، رمضان البوطي: هذا والدي ،ط1 ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، لبنان ، 1993، ص100،99.

[2]. في كتاب، محي الدين، ابن عربي: فصوص الحكم، موفم للنشر، الجزائر، 1990، وفي التقديم الذي أنجزه أنطوان موصلي، ص22، بين أن سبب تلك الشطحات يرجع إلى إهتمام ابن عربي بجانب الروحانيات وترك جانب الدنيويات.

[3]. محمد، إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مرجع سابق، ص143،142.

فالصوفي يريد النجاة لنفسه،أما النبي فيريد النجاة للإنسانية، وشتان بين التصوف والنبوة، فملابسات التاريخ، وجحيم السياسة و تطاحن المذاهب، أرسل شواظا من الأحكام اختلط فيها الحق بالباطل، أفهكذا تدرس العقيدة؟ كما قال محمد الغزالي:" وقد فزع العامة إلى علوم التصوف، يستكملون فيها ما عز عليهم إدراكه في علم الكلام، لكن التصوف ميدان كثير المزالق، وشطحات السائرين فيه أكثر من سدادهم، ولا شك أن هذا العلم أنعش عاطفة الحب الإلهي وربط قلوب الناس ربطا رقيقا ببديع السماوات والأرض إلا أن مخاطر الشغل فيه تجعلنا نتوجس منه"[1]. أما محمد عمارة؛ فقد نظر إلى التصوف نظرة ثنائية ميز فيها بين التصوف الفلسفي والتصوف الشرعي، وانتهى إلى فض الخلاف بين المتصوفة والفقهاء[2]، إلا أن هذه النظرة لم تكن مدققة بالقدر الذي وردت فيه عند علي سامي النشار.

إن التصوف الزائف المشوب بشوائب فلسفية امتدت من الغنوصية و الحلولية وغيرها[3]، ومثله البابية التي يقال فيها:"إنها هدمت عقيدة ختم النبوة وفسحت المجال بالتالي لمختلف الادعاءات كالقول؛ برسول جديد وكتاب جديد"[4]، فلقد تأكد للمستعمر أن نهضة المسلمين تكون بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فأبدع هذه الفكرة حتى يحرفهم عن الطريق[5]، والقديانية التي يقال عن رأسها القدياني، انه ادعى النبوة فهدم هو الآخر عقيدة ختم النبوة[6]، والبريولية التي يقال عنها أنها أجازت السجود لغير الله وكفرت أهل السنة[7]. ساهم مع العديد من الملابسات في إبعاد المسلم عن المشاركة في صنع التاريخ، وقتل فيه

---

[1]. محمد ، الغزالي:عقيدة المسلم، دار المعرفة، الجزائر، 1999، ص6.

[2]. محمد ،عمارة: التراث في ضوء العقل، ط1، دار الوحدة ، بيروت لبنان، 1980، ص287،296.

[3]. لاغرابة في أن نجد إخوان الصفاء يذهبون إلى أن العقل أول موجود أوجده الله تعالى وأبدعه ثم أوجد النفس بواسطة العقل ثم أوجد الهيولى، أنظر، إخوان الصفاء: جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون ت ط، ص32. هذه الفكرة اليونانية الأصل والتي تنطلق من أن العقل جوهر مستقل بذاته، دليل على تأثر إخوان الصفاء بالفلسفة اليونانية.

[4]. عبد المنعم، احمد النمر: البابية والبهائية تاريخ ووثائق،الشهاب للنشر والتوزيع ، الجزائر، دون ت ط ، ص43.

[5]. محسن، عبد الحميد: حقيقة البابية والبهائية، ط5، دار الصحوة للنشر، القاهرة، مصر،1985، ص187.

[6]. حسين عيسى، عبد الطاهر: القاديانية نشأتها وتطورها، ط3، دار القلم، الكويت،1981، ص81.

[7]. إحسان إلهي ظهير : البريولية عقائد وتاريخ ، ط1، إدارة ترجمان السنة ، لاهور، باكستان، 1983، ص209.

روح الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية، جعلته يقنع بجهله، ويشعر بالدونية والتبعية لغيره، يقول إقبال:" لقد اصبح التصوف الآن في حكم الفاشل ، ولعله اضر بالشرق الإسلامي اكثر مما اضر بأي مكان آخر، فقد كان ابعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ"[1]. غير أن هذه الأحكام لا تعني الانقياد وراء الجدل القائم حول مشروعية التجربة الصوفية، ولا قطع الصلة بالتراث الصوفي، بقدر ما تهدف إلى وضع التصوف في سياق يمكن من الإفادة منه كتجربة لتصفية القلب وتزكية النفس تجربة ابتدائية مرحلية نحو تجربة أخرى اكثر شمولا واتساعا إنها التجربة الخارجية[2]، التي تتعلق بالبناء الحضاري، وباجتماع التجربتين تكون التجربة الإيمانية

2.3.2.1. التجربة الفلسفية العلمية : لقد ارتبطت حاجة الإنسان إلى المعرفة بحاجته إلى العقيدة منذ وجوده، فإذا نظرت إلى خارطة العالم الثقافية، فإنك تجد هناك ثقافات متنوعة ومتعددة، فمن سومر و أكاد إلى الثقافة الهندية وبوذا إلى الصينية وكونفوشيوس إلى الفراعنة إلى[3](. . .)،سيبدو لك في الوهلة الأولى، أن هناك خلافات لا حصر لها، وان هناك غموض لا تفسير له يكتنف هذا التعدد ، انظر مرة ثانية إلى الخريطة، ستجد وراء هذه الثقافات معتقدات، انتشرت بطريقة أو بأخرى بين بني البشر، ثم دقق اكثر تجد أن الخلافات وسوء التفاهم والفرقة والتنابذ، يرجع في جوهره إلى هذا الاختلاف في المعتقدات، لقد ظهرت الفلسفة وكانت تعني في اصلها اللغوي اليوناني محبة الحكمة ثم أخذت مدلولات مختلفة حسب ذاتية الفيلسوف وحسب الموضوع الذي يطرقه ، إلا انه يمكن إيجاد خط تداخل جامع بين

---

[1] محمد . إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص216.

[2]. مثل هذا الحكم نجده عند المغربي عبد المجيد الصغير لكنه يضع مكان التجربة الإيمانية التجربة الدينية، بينما هذا البحث سيثبت لاحقا إن التجربة الدينية فيها نوع من الإطلاق،راجع كتابه: إصلاح الفكر الصوفي، ط2، دار الآفاق الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب، 1994،ص289 . 294.

[3] . اختلف المؤرخون في إحصاء الحضارات التي تعاقبت عبر العصور ، ف:(أر نولد توينبي) أحصى في دراساته التاريخية ما يقارب 21 حضارة اندثر اغلبها وبقيت ستة حضارات حية ،و أحصى (صام ويل اتينغتون) ما يقارب سبعة حضارات ما تزال حية ،لكن ما أنفقوا عليه هو تناقص هذه الحضارات ،أنظر، (صام ويل ، اتينغتون) وآخرون: صدام الحضارات ، ط1 ، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، لبنان ، 1995 ، ص10 .

هذه المدلولات، يفيد في تحديد معنى يخص هذه الحقبة، إذ غدت الفلسفة هي "العلم بحقائق الأمور والعمل بمقتضى ذلك لتحصيل السعادة الأبدية وترادفها كلمة حكمة "[1]، وحثت الفلسفة بذلك على النظر العقلي، وبرز كثير من الفلاسفة فأهتم(سقراط) بالإنسان وترك التأمل في الطبيعة، وكان(أفلاطون) وفيا لتعاليم أستاذه (سقراط)، فقدح في الإدراك الحسي وأعتبر الحواس مظللة ولا تفيد اليقين، وكانت روح الفلسفة هي روح البحث الحر تضع كل سند موضع الشك فطرقت كل الأبواب وشككت في كل العقائد فتطاحنت هذه العقائد و اضطربت (اثنا) فحاول(أر سطو)، منذ ألفين وخمسمائة عام، أن يؤسس نوع من المعتقدات، بمثابة قواعد مشتركة يحتكم لها الناس، وذلك عن طريق الالتزام بإجراءات متفق عليها للاستنتاج المنطقي، وقد كان الهدف من هذا المخطط هو الوصول إلى مجموعة من البديهيات التي يمكن أن تصبوا[2] إليها كل العقول وتسلم بها وتجعلها معيارا ومحكا لفض جميع الخلافات .

لقد أرسى(أر سطو) علم المنطق، ووضع قواعده الأساسية، وكان مدار علمه هذا هو الطرق الاستدلالية، إذ قسم الاستدلال إلى استنتاج واستقراء ؛ فالاستنتاج ينطلق من مقدمات كلية، ويقوم باستنباط مقدمات مساوية لها أو اقل منها، ويستند في ذلك إلى مبدأ عدم التناقض، فإذا كانت الكليات صادقة كانت المستنبطات صادقة صدقا منطقيا . أما الاستقراء فهو عملية معاكسة للاستنتاج ،لأنه ينتقل من مقدمات جزئية ثم يقفز إلى استنتاج قضايا كلية على أساس التعميم، أما الصدق فيستند إلى الواقع وذلك بمشاهدة بعض الوقائع ثم تعميم الحكم للوصول إلى القضية الكلية، تماما كمن لاحظ سقوط بعض الأجسام، وقال أن كل الأجسام تسقط نحو مركز الأرض، وهذا يتعارض مع قواعد المنطق من

---

[1]. محمود ، يعقوبي : معجم الفلسفة ، ط2، الميزان للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1998 ، ص127 .

[2]. يقول ابن تيميه : " وسبب ذلك ما ذكره طائفة ممن جمع أخبارهم، أن أساطينهم الأوائل ؛كفيثاغورس وسقراط و أفلاطون، كانوا يهاجرون إلى ارض الأنبياء بالشام، ويتلقون عن لقمان الحكيم ومن بعده من أصحاب داود وسليمان، وان أر سطو لم يسافر إلى ارض الأنبياء،ولم يكن عنده من العلم بأثرة الأنبياء ما عند سلفه، وكان عنده قدر يسير من الصابئة الصحيحة، فأبتدع لهم هذه التعاليم القياسية وصارت قانونا مشى عليه اتباعه ":في كتابه؛ مجموع الفتاوى، كتاب مفصل الاعتقاد، المجلد 4 جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد قاسم ، مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب ، دون ت ط ، ص 136 .

جهة، ويعتبر قفزا من جهة أخرى ، لأن المشاهدة لم تستغرق جميع الوقائع الجزئية، ولهذا احتوى دليل الاستقراء على ثغرة ، ولتبرير ذلك لجأ أر سطو إلى التمييز بين نوعين من الاستقراء، تام وناقص، فالاستقراء التام، هو الذي استغرقت فيه المشاهدة جميع الوقائع الجزئية ،فيكون الحكم العام منطبقا على جميع أجزاء الظاهرة ، أما الذي لم تستغرق فيه المشاهدة جميع الوقائع الجزئية، فهو ناقص ،ولهذا جعل أر سطو الاستقراء التام هو منطلق المعرفة، و أكد على قيمته المطلقة ، وجعله مبنى حتى للأوليات التي يقوم عليها الاستنتاج، فكان بالتالي منطقه كله . بما أن مداره القياس . مبني على الاستقراء التام ، وبهذا فأساس المنطق الصوري ليس صوري، و إنما حسي ، لأن مبنى المعرفة عنده يعتمد على البديهيات والأوليات التي أثبتها بما اسماه الاستقراء التام [1]، وبما أن الاستقراء التام مبني على المشاهدة الحسية فلم يكن "ما قام به أر سطو برهانا، لعدم قدرته بمفرده على اكتشاف العلة الأولى"[2]، أما نظرته للاستقراء الناقص، فقادته إلى ضرورة القول بوجود مبادئ عقلية قبلية؛ كمبدأ السببية، بمثابة مرتكزات للتعميم الاستقرائي ، غير أن بنية هذه المبادئ ليست ،لا عقلية، ولا قبلية، وتنتج عجزا آخر عن إدراك العلة الأولى[3]. فأنصب المنطق كله على القياس الاستنباطي القائم فقط على التصور والتجريد والنظر العقلي وبقي الاستقراء الذي رسمه أر سطو جامدا لأنه لم يدرك حقيقة التجربة المتجهة للطبيعة.

وقد كان هذا المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية قوة ثقافية كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر

---

[1] . باقر الصدر ينتقد هذا التقسيم ويعتبر الاستقراء التام استنباطا، لأن المقدمات الجزئية، تساوي القضية الكلية التي وصل إليها ، كما وجه انتقاده أيضا إلى التبرير الأرسطي لثغرة الاستقراء ،انظر كتابه : الأسس المنطقية للاستقراء ،ط5 ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، 1986 ، ص 15 وما بعدها .

[2] . المرجع نفسه ، ص 24 .

[3] . انظر نديم الجسر : قصة الإيمان ، مرجع سابق ، من ص33 إلى ص38 .

العقلي عند مفكري الإسلام، غشت على أبصارهم في فهم القرآن "[1]، فقرأ(بضم القاف) القرآن على ضوء الفكر اليوناني، وأنحاز بعض المفكرين وبعض المذاهب عن الحقيقة؛ فنظر بن رشد نظرة أر سطو للنفس الإنسانية، وقصر المعتزلة إدراكهم للدين على انه مجموعة من العقائد متجاهلين حقيقته الحيوية .غير أن هذا التأثر لم يستمر، إذ حدثت يقضة كانت مصحوبة بثورة فكرية قال عنها إقبال: بأنها" لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا"[2]، وقد كان نتيجة هذه الثورة أن ظهرت أعمال أدركت حقيقة القرآن الكريم بما يدعو إليه من ملاحظة وتدبر وتجربة، تأسيسا للفعل الاستخلافي، فامتد سلطان الإنسان على الطبيعة وبعث فيه إحساسا جديدا بتفوقه على القوى التي تتألف منها بيئته، فشهدت الحضارة الإسلامية ازدهارا بلغ اوجه، وأنتجت بذلك تراثا ضخما متكاملا. وفي مقابل هذا كان المنطق الأرسطي قد سيطر على الفكر الغربي قرونا طويلة، وكان نتيجة ذلك أن تحجرت العقول ولم تستيقظ من غفلتها، إلا بعد البعثات التي اتجهت إلى الشرق موطن نزول الدين. لكن أية يقظة هذه؟، ففي القرن الخامس عشر والسادس عشر وهما أول العصر المسمى بعصر النهضة، سعت أوروبا الغربية للإطلاع بنفسها على علوم اليونان، بعد أن تعلمت النقد من التراث الإسلامي، و أخذت منه ذلك الطابع التجريبي المنظم وعرفت قيمة الإنسان وفكره وتفوقه على قوى الطبيعة، وكانت خلاصة هذا النشاط هو البحث عن أصول عقدية، تكون نبراسا لنهضتهم التي اكتملت لما ظهرت حركة الإصلاح البروتستانتية، القائمة أساسا على الثقافة العبرية[3]، لقد اتجهت في البداية إلى الإصلاح الإداري للكنيسة،ثم تحولت بعد ذلك لدعوة تدعو إلى أن الدين يقوم على الفحص الحر ، أي فهم الدين على أساس التجربة الشخصية، دونما حاجة إلى سلطة[4]، فهمشت الكنيسة وتحول الدين إلى نوع من الإنطوائية والرهبانية، وفسح المجال أمام التجربة

---

[1]. محمد ، إقبال:تجديد التفكير الديني في الإسلام ،مرجع سابق، ص8 .

[2]. المرجع نفسه ، ص9.

[3]. محمد عبد الله ، دراز : الدين ، دار القلم ، الكويت ، 1980 ، ص 23 .

[4]. قيس هادي ، احمد : نظرية العلم عند فرونسيس بيكون ، ط2 ، دار الشؤون الثقافية العامة ،العراق ، بغداد ،1986 ،ص21 .

الحسية والتحليل المادي، فأسس(فرونسيس بيكون) المذهب التجريبي ، القائل بأن المعرفة لها أساس وحيد، هو ما تخبره الحواس واعتقد بذلك أن الاستقراء القائم على التجربة الحسية، يفضي إلى نتائج يقينية، ويبرر القفز من الخاص إلى العام، استنادا إلى السببية القائلة بأن لكل حادث سبب، غير أن قصور البحث في تسلسل الأسباب، أعاد للعقل اعتباره حين تبوء(ديكارت) مكان أبوة الفلسفة وتحول إلى الفكر عله يجد اليقين[1]، فاتضح بذلك أن تجربة بيكون إرغام و إجبار للطبيعة كي تبدي أسرارها وانه اغفل خطوة هامة في المنهج التجريبي هي الفرضية[2]، و اتضح بأن خبرة الحواس لا تكفي، فظهرت التجريبية في شكل آخر حيث استند الاستقراء في تعميمه إلى افتراض قضايا ومصادرات، يتم إثباتها بصورة منفصلة عن الاستقراء؛ كمبدأ الحتمية[3] ، لكن دون اعتبارها قضايا عقلية قبلية، ولهذا ابطل اليقين الذي كان يعتقد به الأوائل من أصحاب هذا المذهب، واصبح هناك نوع من الترجيح؛ فكانت كل تجربة في سياق الاستقراء تساهم في تنمية قيمة احتمال القضية الاستقرائية، ولهذا يتناسب احتمالها طردا مع عدد ما يشتمل عليه الاستقراء من تجارب وشواهد، وهكذا أصبحت مرجعية التجربة هي الترجيح ، و ظهرت التجريبية في حلة أخرى لاستكمال النقص الذي يشوب المذهب المادي[4]، فنهضت فرنسا و إنجلترا وتخلفت ألمانيا، وكان لزاما أن تتحرر الحضارة الألمانية من الهيمنة الفرنسية ـ الإنجليزية ـ خاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر .، وتحقق الاستقلال الفكري والثورة العلمية الصناعية،إذ أن الأساس

---

[1] . يقول ديكارت : " العقل هو احسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي ، إذ يعتقد كل فرد انه أوتي منه الكفاية "في كتابه : مقال عن المنهج ، ط2 ، ترجمة محمد الخضيري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985 ، ص161 .

[2] . أنظر؛ محمود، زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي ، ط4 ، دار الثقافة والفنون ، الإسكندرية ، مصر ،1980 ، ص70 .

[3] . أنظر ؛ هانز، ريشنباخ :نشأة الفلسفة العلمية ،ط1 ،ترجمة فؤاد زكرياء ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ،1968 ، ص183 .

[4] . اعتقد كلود بيرنار بأنه استكمل النقص الذي يشوب المنهج التجريبي ،حين أكد على ضرورة الفرضية كخبرة عقلية إضافة إلى خبرة الحواس ، أنظر برتراند، راسل :حكمة الغرب ، ج2 ، ترجمة فؤاد زكرياء ،سلسلة عالم المعرفة ،الكويت ،1983 ، ص70 .لقد أعيدت قراءة كتاب الطبيعة لأر سطو تماشيا والإصلاح الديني البروتستانتي، وليس غريبا تزامن الإصلاح الديني مع الحركة العلمية في إنجلترا خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر .

الجوهري الذي تستند إليه نظرية العمل عند فلاسفة المثالية الألمانية و لاهوتييها، هو التوحيد بين الإدراك الإنساني والوجود المطلق؛ توحيدا تحدد فلسفيا في التجربة العلمية القائمة على التحليل المادي ، ودينيا في التجربة الصوفية الحلولية القائمة على التحليل الأفلوطيني التوراتي، ويجمع بين الحدين الثالوث الجدلي كما صاغه (هيجل)(1770 . 1831)، صياغة متممة لما بدأه(كانط)(1724. 1804) في خلال محاولة الجمع بين إفراط عقيدة الحلول في نظرية العمل، التي تقول بحلول المطلق في الإنسان، وتفريط عقيدة التعالي التي تفصل بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته، هذا التثليث القائم على فلسفة نقدية كمحاولة لصياغة الإصلاح الديني اللوثري الجامع بين التوراة والإنجيل، صياغة تحاول التوفيق؛ من جهة بين تأسيس التجربة الفلسفية العلمية إما بنفي التجربة الدينية ، فتكون المادية المتطرفة وهذا هو الشكل البيكوني، وإما بإرجاع الثانية للأولى فيكون الدين خادما للمادية وهذا هو الشكل العبراني. ومن جهة أخرى تأسيس التجربة الدينية، إما بنفي التجربة العلمية الفلسفية فتكون الرهبانية وهذا هو الشكل المسيحي الإنجيلي، وإما بإرجاع الثانية للأولى وتأسيس التجربة العلمية على الميتافيزيقا نفيا للتجربة الدينية[1]، فالتثليث إذن ما هو إلا قراءة لاهوتية متأثرة بالأفلوطينية الموفقة بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي، والأفلوطينية المحدثة الموفقة بين الحلين الإنجيلي و التوراتي، وبهذا تم إحياء الأيديولوجية اليونانية وفسح المجال مرة أخرى لظهور المنظومات الأسطورية ، كالقول بنظرية الإنسان الأعلى، وإحياء نظرية التناسخ في تحليل التجارب الروحية ،فالمثالية والتحليل الميتافيزيقي لا يخرجان عن إطار المادية سواء زعم أصحابها استمدادها من التجربة الفلسفية العلمية أو التجربة الدينية الصوفية، واصبح تصور الجواهر

---

[1] . يقول كانط : "أما عن مصادر المعرفة الميتافيزيقية، فنقول أولا: أنها بتعريف تصورها نفسه لا يمكن أن تكون تجريبية (. . .)وبذلك فلا التجربة الخارجية وهي مصدر علم الطبيعة بمعناه الخاص ولا التجربة الباطنية وهي الأساس الذي يبنى عليه علم النفس التجريبي تصلحان أساسا لها، إذن فالمعرفة الميتافيزيقية معرفة قبلية نابعة من الذهن الخالص أو العقل المجرد لكنها بهذا التعريف لن تتميز بشيء عن الرياضيات البحتة وينبغي إذن أن نطلق عليها اسم المعرفة الفلسفية المجردة "في كتابه :مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، سلسلة أنيس ، موفم للنشر ، ترجمة نازلي إسماعيل ، الجزائر ، 1991 ،ص 413 .

والمفهومات يستمد من التجربة الفلسفية العلمية المستندة إلى مرجعية هي الرياضيات وتصور الشرائع والقيم يستمد من العلوم التاريخية والتأويلية[1].

لقد نقد(كانط) كلا العقلين النظري و العملي و أدرك مفارقات كليهما، كشف عن قصور العقل الإنساني فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي في فرنسا و إنجلترا ولما تبين له بأن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه،أسقطه من سجل المقدسات، وأقام العقل العملي الذي مضمونه فلسفة الأخلاق على المنفعة، وعوض تلك المفارقات بأن جعل مرجعية التجربة الفلسفية العلمية هي الرياضيات ومرجعية التجربة الدينية هي التاريخ والتأويل استنادا إلى مقولاته[2]، كما أدرك طبيعة الكائن البشري وان التجربة هي مصدر للمعرفة المتنوعة، لأن الإنسان قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر وحسب ما يتوصل إليه من معرفة، من خلال تجاربه، هذه الأشكال الحضارية التي أكدت، له أن للإنسان بعد آخر غير البعد المادي، ففتح الباب للبحث الميتافيزيقي، لكن المرجعية الثقافية الإنجيلية . التوراتية جعلته ومن بعده يعود إلى المادية التي لها مقدرة تفسيرية هائلة في عالم الطبيعة، إما في عالم الإنسان فقد ظهرت أعمال أرجعت الجوانب غير المادية إلى المادية استنادا إلى مجموعة من المقولات ، وقد جاء هذا الاختيار . المادية . ؛من جهة لسهولة التجربة في مستوى المادة، فالتجربة راسخة في الإنسان منذ خروجه من الرحم ؛ إذ أن عاطفة الطفل اتجاه أمه تأخذ في بدايتها شكلا ماديا في علاقته بثديها[3]، ومن جهة أخرى استنادا للمرجعية الاعتقادية الإنجيلية . التوراتية ؛ حيث اختصرت الحياة النفسية في الجبرية

---

[1]. أنظر هيجل : أصول فلسفة الحق ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1981 ، ص223 .لتجد كيف تستمد الذات الأخلاقية ذاتيتها من التاريخ في تصوره لفلسفة الحق .

[2]. يقول كانط : "عندما يعي المرء بواسطة تحليل كاف واف للاستعمال العملي أن الحقيقة الواقعية . الشرائع . التي تتحدث عنها ما هي إلا موضوع ينتمي إلى المقولات وذلك بسبب أنها إما محتواة في التعيين الضروري للإرادة، أو أنها ترتبط ارتباطا لا تنفصل له عرة بموضوع الإرادة " في كتابه: نقد العقل العملي ، ترجمة احمد الشيباني ، دار اليقضة العربية ، بيروت ، 1966 ، ص21 .

[3]. عبد الوهاب ، المسيري : الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، 2002 ، ص13 .

اللاشعورية حتى يدمج الإنسان في المادية ، فلا هوية ولا إرادة و لا حرية ولا روح[1] ، إذ طردت النفس من علم النفس . فرويد .، واستقلت الظاهرة الاجتماعية عن الفرد لأنها تتميز بالإكراه . دوركايم .، وأصبح التاريخ مسارا محتوما . هيجل . ، وأصبح الإنسان مجموعة من العلاقات الإنتاجية، ولحظة من لحظات جدل الطبيعة . ماركس . ، ومن الناحية الأخلاقية كائن تحركه الرغبة في البقاء المادي وتحقيق المصلحة الفردية المادية . داروين و سميث و ليفي بريل .، ومن الناحية الأدبية تحولت القيم الأدبية الحميدة إلى أنماط وبنى وألعاب لغوية بعد أن ظهرت الفلسفات البنيوية و التفكيكية .، إذن فالتجربة الفلسفية العلمية في النمط الغربي هي مصدر العلوم كلها وعلى رأسها العلم الطبيعي، الذي يطلق على كل دراسة تتناول معطيات الواقع المادي بكلياته وجزئيا ته، ووسيلة هذه الدراسة الاستقراء . كما سبق الذكر . الذي يكشف عن العلاقات المطردة الثابتة بين الظواهر،هذه الثوابت والقوانين التي يتم التعبير عنها من طريق صفات الكيف إلى كميات رياضية حتى تكون دقيقة وعامة تتخطى حدود الزمان والمكان وتكون حتمية، لكن عجز التجربة[2] عن حصر المتغيرات المادية خاصة بعد بروز ظواهر لم يدرك الإنسان كنهها، أدت إلى تقدم التفكير العلمي وبروز رؤى جديدة؛ كنظرية(انشطين) التي فتحت آفاقا جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة[3]، ورجعت الإشكاليات الكبرى إلى الساحة؛ كأصل الكون وطبيعة الزمن والتي كان العلم يعتبرها أسرارا غامضة، ثم ظهرت نظريات تدعي الإجابة؛ كنظرية الأوتار الفائقة والكسملوجية الكمومية التي تزعم أنها أوجدت تفسيرا للطريقة التي أمكن للعالم أن يظهر من لاشيء، وفكرة الزمن التخيلي الذي يتعلق بالشروط الابتدائية لنشأة الكون،ونظرية الشواش، ومفهوم

---

[1]. أنظر أبو يعرب، المر زوقي: شروط نهضة العرب والمسلمين ، ط1 ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ،2001، ص28 . 33 .

[2]. لقد اتضح عجز التجربة و نسبيتها خلال الانقلابة الفكرية التي أعلنت صراحة على يد ا نشطين ، حيث اصبح الواقع المادي هو نقطة نهاية التفكير العلمي لا نقطة بدايته كما قال غاستون باشلار، وهذا تأكيد آخر على ثغرة التجربة وحاجتها إلى خبرة بمثابة حقيقة متجاوزة للواقع المادي .أنظر غاستون ، باشلار: الفكر العلمي الجديد ، ترجمة عادل العوا ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ،1990 ، ص100 . 102 .

[3]. محمد ، إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص14 .

الأنظمة الذاتية التنظيم،والتطورات التي حدثت في نظرية الحوسبة، غير أن هذه النظريات كلها لم تقدم تفسيرات مقنعة، وغدت مشكلة العلاقة بين الدين والعلم مشكلة فعلية وتمخض عن ذلك حوار بين العلماء والفلاسفة ورجال الدين حول مفهوم الخلق والقضايا المتصلة به، وظهر ميلا متناميا إلى التفكير الغيبي، فهذا فيزيائي من عالمنا المعاصر يستنجد قائلا :"لا يزال من غير الواضح أن العلم يمكن من حيث المبدأ أن يفسر كل شيء في العالم الفيزيائي، إذ أن المشكلة القديمة المتعلقة بوجود خاتمة لسلسلة التفاسير تظل قائمة،لأن تفاسيرنا العلمية مهما تكن ناجحة فهي تضل مبنية على بعض الفروض المبدئية، لكن للمرء أن يتساءل من أين أتت هذه القوانين في بداية الأمر، بل يمكن للمرء حتى أن يتساءل عن اصل المنطق الذي بني عليه التفكير العلمي كله،فعلينا عاجلا أم آجلا التسليم بأن هناك شيء ما معطى منذ البدء دون تعليل.إن الأسئلة الختامية تأتي دائما في ما وراء مجال العلم المبني على التجربة الحسية"[1]، إذن هناك حلقة مفقودة في العلم الطبيعي، وفقدان هذه الحلقة هو من تسبب في وجود فجوة بين الإنسان وذاته، فالتجربة الفلسفية العلمية قائمة على المادية وبالتالي فهي تنكر كل جوهر مستقل عن حركة المادة، وفي نهاية التحليل تسيطر القوانين المادية على الإنسان وتسري عليه سريانها على الطبيعة، فيصبح الإنسان بكل مركباته جزء لا يتجزأ من حركة المادة خاضعا لها فتذوب إنسانيته[2] . إذن فبالإضافة إلى الثغرة المتعلقة بالمرجعية النهائية للعلم الطبيعي، وجدت ثغرة أساسية أخرى تكمن في فصل الإنسان كجسم وعقل عن الإنسان كروح وقيمة.

لقد انقاد الإنسان إلى نوع من العدمية، أعطى له الخيار بين تصورين إما الحرية المطلقة وإما الخضوع المطلق ، يبحث في كليهما عن معنى ومركزا،له في الكون بتوجيه المادة ذاتها ، فلا يجد ، فيصبح عدميا،

---

[1]. أنظر، بوادیفز: الله والعقل والكون ، ط1 ، ترجمة سعد الدين خرفان ووائل بشير الأتاسي ، دار علاء الدين ، دمشق ، سوريا ،2001، ص9 .إن بوادیفز عالم فيزياء معاصر وكتابه هذا حافل بالتساؤلات الغيبية التي تؤكد وجود ثغرة حقيقية في بنية العلم الطبيعي.

[2] . ظهرت أعمال كثيرة تبحث في إمكانية تحقيق إنسانية الإنسان وتأسست منظمات إنسانية كاليونسكو لكنها في جوهرها مؤدلجة بالفلسفة المادية ، و لا تخرج عن المسار العام للثقافة الغربية .

يتعاطى المخدرات، يرتكب الجرائم ، ينتحر ، وهذا نتيجة لتلك الفجوة التي حصلت بينه وبين ذاته حين طبقت عليه التجربة الفلسفية العلمية مقايسة بموضوعات الطبيعة، فنزعت القداسة عليه كخليفة لله في الأرض، فكك وخنث لسهولة التحكم فيه واصبح مفهوم العقل مادي[1]، ومن هنا يمكن تسمية التجربة الفلسفية العلمية في السياق الغربي بالتجربة المادية القائمة على العقل المادي، الذي ينطلق من الصفر فيعود إليه يفكك ولا يستطيع التركيب، يكمم ولا يستطيع التكييف، يهدم ولا يستطيع البناء ، فالتجربة المادية هي التي أوقعت العقل الإنساني في مأزق حين فصلت بين الإنسان وذاته جسده وروحه فانفصل الشهودي عن الوجودي ، فرفض(بضم الراء) شهود المطلق في الثقافة العبرية، ورفض الشهود إطلاقا في الثقافة الأنجلوساكسونية، فسيطرت المادية على الفكر جله. أما محاولات الفكر الإسلامي سواء المحاولة الأولى . العصر العباسي . أو المحاولة الثانية . العصر الحديث . آل كثير منها إلى التوفيق بين مصدرين للمعرفة العقل والنقل الفلسفة والدين[2] ، وفي هذه الحالة ينحاز البحث عن إدراك معنى الإنسان وجوهر فعل الاستخلاف، بما انه صلة مباشرة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى بتوسط القرآن الكريم الذي هو أداة الفهم الإنساني، والذي تكون علاقته بالوجود الديني للإنسان من جنس علاقته بالوجود الطبيعي، ولهذا كان من الضروري الدخول في تجربة إيمانية ملازمة لكل البشر، لأن إدراك الوجود الطبيعي من خلال التجربة المادية لا يتحقق إلا إذا توفر القرآن الكريم، والقرآن الكريم لا يمنح فهما للإنسان إلا إذا آمن إيمانا مطلقا بالله سبحانه وتعالى وطهر نفسه بتطبيق أوامره و نواهيه[3]، ولهذا احتوى مضمون التجربة

---

[1]. انظر عبد الوهاب، المسيري: المرجع السابق ، ص81 .82 .لرصد خصائص العقل المادي والتعرف على سلبياته .

[2]. يقصد بهذه المحاولات ما قام به الفلاسفة والمتكلمين في العصر العباسي وما قام به الحداثيون في عصرنا استثناء للأعمال المتأصلة التي تجاوزت التأثيرات الثقافية الغربية والتي بني عليها هذا البحث وقد أورد الشهرستاني نماذج من هذه المصارعة فللاستزادة ارجع إلى كتابه : مصارعة الفلاسفة ، ط1 ، تحقيق سهير محمد مختار ، مطبعة الجبلاوي ، العراق ، 1976 ، ص72 وما بعدها .

[3]. ينطلق النورسي من القرآن الكريم، ويعرض معنى الإيمان كممارسة تشهد جميع أركانها على الآخرة (ص102 . 115) ، وتستمر هذه الممارسة انقيادا وتسليما بحقائق موجودة في القرآن الكريم تمنع القلوب من الانزياح عن خط الإيمان (ص185) ،ويكتمل الإيمان نظرا وعملا إذا عرفت لم = =

المادية بالمفهوم الغربي على ثغرات ومفارقات اعتقد في استكمالها أو تجاوزها بتبني النظرية الحلولية التي توحد بين الإدراك الإنساني والوجود الطبيعي وترفض المطلق فقادها ذلك إلى الجحود، قال تعالى:﴿الذين ءاتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾(البقرة/الآية 146)، فمن خلال الاعتقاد بتعين الفعل الإنساني في مفعولاته، تحول الفكر إلى مجرد فعل محاكاة لآثاره، فأدى ذلك إلى رفض الرسالة الخاتمة استنادا إلى تلك المحاكاة ومقايسة بالرسالات السابقة، فكان الرفض واعتبار الانطلاقة الصفرية فتعددت المنطلقات وتشعبت أفكار الفلاسفة وحدثت الفرقة والتنابذ[1]، إذ غدت الفلسفة هي البحث عن الحقيقة، لكن أية حقيقة؟إنها حقيقة الفيلسوف، لكن أي فيلسوف؟ .

لقد تأكدت الثغرة إذن في مضمون التجربة المادية، إنها في حاجة إلى حقيقة ثابتة سندا وخبرة تنطلق منها، لكن نكران هذه الحقيقة أفقد الإنسان معناه وقيمته في الكون جعلته كمن يعتقد السراب ماءا، فآل إلى ما آل إليه، وعليه يجب أن تكون انطلاقة التجربة من التوحيد ، تأكيدا لضرورة استكمال هذه الثغرة، إنقاذا للإنسانية وتثبيتا لآيات الشهادة[2]، وانطلاقا بالتجربة من الإيمان بالله سبحانه وتعالى تحقيقا للشهود الذي يرفض كمال الإدراك الإنساني ، والجمع بينه وبين الوجود، وبناءا للمعرفة على أساس إدراك قصور إدراكه، لجوءا إلى القرآن الكريم وإدراكا لحقيقة الإسلام التي تبين للإنسان وجودين له؛ طبيعي و شريعي ولا يتم إدراك وجوده الطبيعي إلا بادراك وجوده الشريعي، واستخراجا لأسس الفعل الاستخلافي التي تجسدت في القرآن الكريم، وتسليما بأن مراحل التاريخ الإسلامي الأساسية هي تلك التي سعى فيها علماؤنا إلى صياغة مبادئ فعل الاستخلاف صياغة نظرية صريحة في علم التوحيد، بهذا

= التوحيد الحقيقي (ص310 ت 324)، فيتبين الفرق بين نظرة الفلسفة ونظرة القرآن (ص508)، أنظر بديع الزمان ، النورسي : الكلمات ، ط2 ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، شركة سوزلر للنشر ، مصر ، 1992م .

[1]. يقول ابن تيميه : " إن الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما بل هم أصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله " في كتابه الرد على المنطقيين ، مرجع سابق ، ص 332 .

[2]. تدبر آيات الشهادة وهي كثيرة من بينها قوله تعالى : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ ، (البقرة /143)

يمكن الإفادة من التجربة الفلسفية العلمية لتدعيم الجانب الخارجي من التجربة الإيمانية، إي الإفادة من معطيات العلم بعد مراعاة مقتضيات تلك الفجوة.

لقد عجزت التجربة الفلسفية العلمية إذن عن إيجاد سند لنفسها وذلك لأنها استندت إلى النظر العقلي المجرد فوقعت في أزمة نفسية وجودية وكل ما يشكل جزءا نفسيا من كيان الإنسان لا يحتاج إلى دليل عقلي[1]، وهي الأزمة التي دفعت بالغرب إلى إحياء التجارب الدينية والروحية.

3.3.2.1 التجربة الدينية: إن وراء مناقشات ومفارقات التجربة الفلسفية العلمية شيء فطري، موجود لدى جميع الناس، كامن في طباعهم يربطهم بالحقيقة العليا التي هي محور التقديس إنه الدين[2]، الذي يمثل العقيدة التي لها نسق فكري وشعائر مميزة كانت تمارس ولا تدرس، غير أن الاحتكاك الثقافي وتنوع المعتقدات ونفاذ الفكر الإنساني داخل هذه الأنساق الإعتقادية، أدى إلى اعتبار الدين ظاهرة جديرة بالدراسة وكان نتيجة ذلك؛ ظهور علوم الدين المختلفة كاللاهوت وفلسفة الأديان وتاريخ الأديان والدراسات المقارنة والدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية، لقد ظهر ما يسمى بالدراسات العلمية التي تسعى إلى تطبيق مناهج العلم الوضعي على الظواهر الدينية، غير أن الصعوبات المنهجية حالت دون تحقيق هذه الدراسات،" ولعل فكرة الألوهية كانت الحائل الأعظم الذي وقف دون البحث في حقيقة الدين"[3]، فهو جمت هذه الفكرة وظهر التفسير الإلحادي، وعلمن الدين فاستبعدت فكرة الألوهية واصبح"الدين الوضعي"، غير أن زيادة القلق في المجتمع الصناعي، الذي نجم عن التفكك الاجتماعي والفوضى التي عمت المجتمع والفراغ الروحي والانحطاط الأخلاقي، أدى إلى التساؤل عن العلاقة بين هذا الوضع في المجتمع وضعف دور الدين فيه، فتأسست اهتمامات خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ظهرت في علم الاجتماع الديني وعلم تاريخ الأديان ومقارنة الأديان، فدرس الدين تاريخيا

---

[1]. وحيد الدين خان: الدين في مواجهة العلم ، ط4 ، ترجمة ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ،1987، ص6.

[2]. يؤكد هذه الحقيقة: علي سامي النشار في كتابه : نشأة الدين ، مكتبة الخانجي ، مصر ، دون ت ط ، ص1 .

[3]. المرجع السابق ، ص9.

وأنثروبولوجيا واجتماعيا، وبرزت اهتمامات كثيرة؛ كالتي عند (دوركايم) ومدرسته و(فرويد) ومدرسته و(ويليم جيمس)، كما وقد برزت عدة محاولات في الفكر الإسلامي لإقامة علاقات بين الأصول الإسلامية وبين النظريات الوضعية (كعلم الاجتماع القرآني) و(علم الاجتماع الإسلامي) و(علم الاقتصاد الإسلامي)، وغاب عنها أن القرآن الكريم ليس مرجعا لعلم محدد بقدر ما هو رسالة دينية موجهة للإنسان، لفهم فعل الاستخلاف، بما هو صلة بينه وبين الله سبحانه وتعالى، ومهما يكن الأمر فقد ظهرت محاولات أكثر تجاوزا لهذا الموقف، محاولات تبناها الكثير من علماء الأديان تهدف في جوهرها إلى تأكيد حقيقة الألوهية، وبرزت هذه المحاولات في علم الاجتماع الديني في خلال تأكيده على التجربة الدينية.

لقد أدرك الإنسان الغربي إذن أن هناك عنصر وراء الحس والعقل، وراء التجربة الفلسفية العلمية، هذا العنصر بالذات هو من يشكل جوهر التجربة الدينية، فالدين إذن تجربة مع العالم الغيبي وقد تختلف من حيث طبيعتها وشدتها وضعفها باختلاف الأديان ذاتها، غير أن الشيء الجامع في التجارب الدينية كلها هو وجود قوة عليا مطلقة . والتجربة الدينية بهذا المعنى هي علاقة الإنسان باهتماماته العليا أو المطلقة أو اهتمامه بالمقدس، فالمقدس هو من يدفع بالإنسان إلى تكوين الأنساق الفكرية والرمزية للتعبير عن التجربة الدينية، فينتج ممارسات وشعائر تتبلور في قيم روحية تحدد للمجتمع الواحد نمطه الروحي والثقافي.

وقد ناقش (محمد احمد محمد بيومي)[1] مفهوم التجربة الدينية كما وردت في السياق الغربي، وحدد طبيعتها، ثم عرض أهم الاتجاهات القابلة والرافضة لها، ثم حدد المعايير المستخدمة للتمييز بين ما هو صادق أو كاذب في هذه التجربة، وانتهى إلى ضرورة وجود هذه المعايير مجتمعة حتى تكون التجربة الدينية صحيحة، وبعد ذلك عرض العناصر المقومة للتجربة الدينية، وتمثلت في المقدس ،المعتقدات

[1]. أنظر ؛ محمد احمد، محمد بيومي: علم الاجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية ،الإسكندرية ، مصر ،1996، من ص 395إلى449.

والممارسات، مجتمع المؤمنين، القيم الأخلاقية، ثم ناقش أشكال التعبير عن التجربة الدينية سواء تعلقت بالفكر أو العقل أو شملت المجتمع كله، كما ناقش علاقة التجربة الدينية بالفرد ودور الدين في بناء الوحدة الروحية للمجتمع الواحد، غير أن المتفحص لكل هذا يخرج بالحقائق الهامة التالية :

أولا: إن وجود التجربة الدينية في الفكر الغربي، جاء نتيجة الثغرة التي سببتها التجربة الفلسفية العلمية.

ثانيا:إن وجود التجربة الدينية في الفكر الغربي،هو الحل الأوفق لتضييق الشقة بين الإنسان وذاته، بين الحقيقة الاجتماعية والمعايير الأخلاقية توخيا للثورة وفضا للاختلاف وتحقيقا للاستقرار الروحي.

ثالثا: إن التجربة الدينية هي الشعور بالخشوع والرهبة أمام قوة عليا يطلق عليها المقدس، وهي ليست محدودة بزمان أو مكان بل لها صفة العمومية والعالمية إنها علاقة الإنسان بالله وتفكيره فيه.

واختلاف التجارب الدينية يسير نحو التوحد، طالما أن الدراسة العلمية للأديان تعلم الإنسان كيف يميز بين الأسماء والمسميات، فيقتضي توحد التجربة إذن تحصيل معرفة موحدة عن الله، ولما تعذر ويتعذر على الإنسان إدراك الحقيقة كاملة بوسائله فإن هذه المعرفة لا تتحقق إلا إذا كانت الانطلاقة من القرآن الكريم، كأداة للفهم الإنساني لتفحص آيات الآفاق والأنفس بلوغا للحقيقة وتحقيقا لمرتبة التوحيد.

رابعا: إن تصور المقدس في التجربة الدينية يرتبط أساسا بالمحبة، فكلما تجاوز المقدس حدود الحس والمنفعة وكان غائبا كان أكثر محبة وكان الولاء له يعتمد أساسا على الإيمان الحقيقي وذلك عن طريق المشاعر، فيجد هذا المقدس في نفوس المؤمنين به مكانا فيصبح اعتقادا يستمر باستمرار الشعائر والممارسات، ولما غابت عن المعتقدات الإنسانية والأديان المحرفة فكرة المقدس بهذه الصيغة فان الحل الأوفق هو الإسلام.

خامسا: إن التجربة الفلسفية العلمية تعتبر جزئية،لأنها تهتم بجانب واحد فقط من حياة الإنسان، بينما التجربة الدينية تهتم بالإنسان ككل وبكل الحياة الإنسانية، وهذا ما يؤكد شمول التجربة الدينية وتضمنها للتجربة العلمية كما يؤكد ضرورة الانطلاق من التجربة الدينية أولا.

سادسا: إن الفكر الغربي في اغلبه ما زال يبحث عن الحقيقة الخارجية بالمنهج الذي رسمه اوغست كونت، ولا يقف عند هذا الحد، بل مازال يرفض الحقائق الروحية والدينية وانتج تعارض بين التجربتين. ولهذا فالمحاولات التجديدية التي تهدف إلى إحياء الدين وعلومه لم يبقى لها مجال للمقايسة والمقارنة، فالغرب يعاني ويستنجد، بل الإنسانية كلها تعاني، فلا الغرب نهض ولا الشرق انحط، فسفينة الإنسانية سائرة نحو الغرق، لخطأ في المنطلقات، ولخطورة الموقف برز اتجاه جديد في الفكر الإسلامي يسعى إلى إرساء منطلقات ومرتكزات نابعة من صميم الدين الإسلامي إنقاذا للإنسانية وتعميما لرسالة الإسلام، وكان رائد هذا الاتجاه محمد إقبال الهندي، لقد انطلق إقبال من ركنين أساسيين من أركان العقيدة الإسلامية[1]: "اكتمال الدين[2] الإسلامي وتمام مركبات الإنسان"، مصداقا لقوله تعالى:﴿اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾(المائدة/81). وختم النبوة، مصداقا لقوله تعالى:﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾(الأحزاب/40)، و أرسى بذلك لبنة أساسية هي منطلق كل معرفة ألا وهي التجربة الدينية الإسلامية. لقد بين إقبال أن تجربة المذهب الوضعي ليست هي الوسيلة المتعينة في اختبار كل الحقائق، وكان تحليله يقوم على ثلاثة مرتكزات أساسية ؛

---

[1]. أنظر : السيد علي، عباس الموسوي : قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني ، ط1 ، دار الهدى، بيروت، لبنان،2002، ص65، حيث يقدم السيد علي عباس الموسوي تصنيفا يميز فيه بين ثلاثة اتجاهات تجديدية تنطلق من عقيدة ختم النبوة،فالأول يعتبر الرائد فيه هو إقبال حيث عزى مسألة الخاتمية إلى اكتمال العقل البشري ووصوله حدا من الوعي يجعله مستغنيا عن التدخل السماوي، والاتجاه الثاني يفسر ختم النبوة باكتمال الدين والاتجاه الثالث يحاول فيه صاحب الكتاب أن يعطي تفسيرا للتجربة النبوية يتوافق ومنطلق الإمامة في الفكر الشيعي غير أن هذا التصنيف لا مبرر له من ناحية الامتداد التأصيلي من جهة ومن جهة أخرى فإن إقبال يؤسس التجربة الدينية على كلا المنطلقين بل على أسس العقيدة الإسلامية كلها ثم انه يمكن تصنيف الاتجاهات التجديدية إلى صنفين اتجاه بدأه أبو حامد الغزالي يمكن تسميته بالتجربة السنية وهذا هو الذي ينتمي إليه إقبال كما ينتمي إليه طه عبد الرحمن واتجاه بدأه ابن تيميه يمكن تسميته بالتجربة السلفية وهو الذي ينتمي إليه مالك بن نبي.

[2]. إن إقبال يأخذ مسألة اكتمال الدين بالحد الأدنى أي أنه كمال نسبي مما يفسح المجال للتجربة الدينية، عكس ما ذهب إليه مالك وطه عبد الرحمن، فالتجربة الدينية عند إقبال هي صورة من التجربة النبوية لكن دون أن تبلغ مبلغها .

أولا: هناك صلة بين الإنسان والعالم الواقعي، بل هناك ضرورة لأن يفهم الإنسان هذا العالم المحيط به،ولا يعني تمام مركبات الإنسان قدرته على بلوغ الحقيقة كاملة، بل لا بد من مرشد هو الدين، هو القرآن الكريم، وقد سعت التجربة الوضعية لتحقيق هذا الفهم بعد تأسيس انطلاقة صفرية تلتها حلقات مكملة اعتبرت الدين خيالات ورغبات وحالة بدائية للهروب من حقائق الحياة، فانفصل الدين عن العلم وليس سبب هذا الخلاف بين الدين والعلم كما يقول إقبال: "أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية والآخر لا يقوم عليها، فهما يبحثان تجربة واقعية كنقطة للبدء، وإنما خلافهما بسبب الخطأ في إدراك أن الاثنين يشرحان نفس الواقعية التي هي موضوع التجربة، ونحن ننسى أن الدين يقصد للوصول إلى المعنى الحقيقي لنوع معين من التجربة"[1] ، فتناست بذلك حقيقة هامة ومرتكز رئيس إنها الصلة بين العالم وخالقه سبحانه وتعالى.

ثانيا: الصلة بين حقيقة هذا العالم الواقعي وحقيقة اصل الوجود كله الله سبحانه وتعالى، فالله سبحانه وتعالى موجد كل شيء ومسيره وكل شيء يرجع إليه، والدين من عنده وهو مرشد للإنسان حتى يحقق علاقته بالعالم الواقعي على أتم وجه، ولهذا أفاض إقبال في دحض التجربة الوضعية(الفلسفية العلمية) وأوضح عدم كفايتها وبين أن هناك اشتراك بين هذا المرتكز والمرتكز السابق يكون عن طريق التجربة في إدراك الحقيقة.

ثالثا: الصلة بين الإنسان والعالم الواقعي تكون بمعرفة مدبر هذا العالم، فعلاقة الإنسان بربه هي من تحدد علاقته بواقعه، ولا يتحقق له ذلك إلا عن طريق التجربة في إدراك الحقيقة، ولكي يحقق ذلك لابد أن يتصل بالدين" فالدين ليس تفسيرا لوقائع التجربة التي هي موضوع العلوم التي تشتغل بالطبيعة، الدين يقصد إلى تفسير مجال التجربة الإنسانية ذاتها؛التجربة الدينية هي في ذاتها مجال وقائع مما يجعلها لا تحتاج إلى وقائع أي علم آخر (. . .)أن الدين يتمسك بضرورة التجربة الواقعية في الحياة الدينية قبل أن يتعلم العلم

---

[1]. محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مرجع سابق، ص34.

أن يصنع ذلك بزمن طويل"[1]، فالدين هو من يمنحه الخبرة التي بها ينجز فعل التجربة يقول إقبال :"ففي ميدان العلم نحاول فهم معنى التجربة فيما يتعلق بالمسلك الخارجي للحقيقة (. . .)فالخطط الدينية والعلمية متشابهة من حيث وصفها لعالم واحد، لكن الفرق الجوهري هو أن العلم يستبعد مرجعيات الذات ويوكل لها مهمة الحكم فقط، بينما في الدين فإن منتهى غاية الذات ليس هو أن ترى شيئا بل أن تصبح شيئا والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحقيق ذاتية أكثر عمقا (. . .)وليس غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية، بل على العكس من هذا تحددها تحديدا أدق و أوفى، والعمل الأخير ليس عملا عقليا و إنما هو عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع؛ بان العالم ليس شيئا بمجرد الرؤية، أو انه شيء يعرف بالتصور، وإنما هو شيء يبدأ ويعاد بالعمل المستمر، واللحظة التي نعرف فيها بالذات ذلك هي اللحظة التي نستشعر فيها بالسعادة العظمى ونجتاز فيها اكبر امتحان"[2]، وهذه الحقيقة ينتزعها إقبال من القرآن الكريم المصدر الأصيل للإسلام، فالقرآن هو من يعتبر الواقع وهو من يؤسس طرق المعرفة وهو أداة الفهم التي تهيئ المناخ الفكري الذي يقود الإنسان إلى الحقيقة وتتحقق له الرسالة الاستخلافية، وهنا أفاض إقبال فيما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان المسلم إزاء العالم الواقعي من إسلامه وكتاب دينه وهو القرآن الكريم.

فالتجربة الدينية عند إقبال تجربتين[3]؛ الثانية نتيجة للأولى؛ فالتجربة الأولى وهي تجربة باطنية استخرجها من التصوف النقي، تبدأ بالإيمان بالله سبحانه وتعالى، ثم تنطلق في تطبيق أوامر الشرع بداية بالصلاة وتستغرق في الأعمال إلى درجة بلوغ اليقين، اليقين الذي بلغ بسيدنا إبراهيم عليه السلام إلى أمر الذبح متجاوزا كل العقبات التي تقف أمام القيام بأمر الله عز وجل، وهو على درجة من الاطمئنان الذي

---

[1]. المرجع السابق ، ص34.

[2]. المرجع نفسه، ص224الى226.

[3]. سيتبين أن التجربة الإيمانية لها جانبين، سواء عند مالك أو عند طه عبد الرحمن، أو في المفهوم العام.

لا يداخله أي شك، فهذه التجربة إذن تتجه إلى تحصيل الحقيقة الكلية وتكوين حالة نفسية. والتجربة الثانية تكون بجمل هذه الحقيقة كمرجعية وبمساعدة القرآن الكريم يتجه إلى عمارة الأرض والى العالم الواقعي لإكتناه أسراره، تحقيقا لمهمة الخلافة، فالإسلام في نظر إقبال يدعو إلى التجربة لأن التجربة من طبيعة الإنسان، وللتدليل على ذلك قدم دليلا فلسفيا؛ تمثل في تلك الثغرة الموجودة في التجربة الفلسفية العلمية، وهكذا برهن على وجود التجربة الدينية وجودا عقليا، ثم قدم دليلا دينيا يبدأ من الإيمان ويمر بالأعمال بلوغا إلى مرتبة التوحيد، ولتأكيد ذلك عرج إقبال على مختلف التجارب الإنسانية في هذا السياق، وقد فرق إقبال بين الإسلام والديانات المحرفة خاصة المسيحية، ويرى في الإسلام حلا وحيدا لما يحدث من أزمات، ويسلم بذلك بمبدأ التغير في الطبيعة كأساس للبناء الحضاري دون التغير في القيم الأخلاقية ومجال الألوهية. فالإسلام هو الحل النهائي للإنسانية وهو خارج عن مجال النزاع ولا يوجه إليه النقد ولا يرمى بالعجز فالتجديد في نظر إقبال لا يكون باستيراد المناهج والثقافة الغربية وإنما بالدخول في تجربة دينية إسلامية تكون نقطة ارتكاز في البناء الحضاري.

إن المضامين التي قدمها إقبال لرصد معنى التجربة الدينية تدل على أن هذه التجربة هي تجربة إيمانية، فقد رسم لها طريقتين؛ "أما الطريقة الحيوية فهي القبول المطلق لضرورة الحياة ضرورة لا مفر منها، بوصفها كلا يخلق الزمان المتجدد بإظهاره لما في أعماقه من خصب وغنى، وهذه الطريقة الحيوية للاستيلاء على الكون هي التي يصفها القرآن بأنها(الإيمان)، والإيمان ليس هو مجرد اعتقاد سلبي في حكم، أو أحكام من نوع معين، وإنما هو طمأنينة حية متولدة عن تجربة نادرة لا يسمو إليها وإلى ما تتضمنه من (القدر) الأسمى إلا الشخصيات القوية"[1]، هذا الإيمان الذي ليس إنكارا للنفس بقدر ما هو حياة وقوة لا حد لهما ولا عائق، تقدر الإنسان على إقامة الصلاة آمنا مطمئنا والرصاص يتساقط من حوله، وهذه التجربة النادرة قائمة على تزكية النفس وتخليصها من الفساد، قال تعالى:﴿ونفس وما

---

[1]. محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص126 .

سواها* فألهمها فجورها وتقواها*قد افلح من زكاها*وقد خاب من دساها﴾(الشمس/من7إلى10) ويكون ذلك بالعمل قال تعالى:﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير* الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملا وهو العزيز الغفور﴾(الملك/1 و2) ،" فالحياة تهيئ مجالا لعمل النفس، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب، وليست هناك أعمال تورث اللذة و أعمال تورث الألم، بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء"[1]، أما الطريقة الثانية فهي "طريقة عقلية تقوم على فهم الكون باعتباره نظاما جامدا من علة ومعلول"[2]، ولا يأتي هذا الفهم إلا من سلك سبل الطريقة الأولى، وبما أن الطريقة الأولى مرتكزها القلب والثانية مرتكزها العقل والعقل معلول للقلب،فإنه جاز استبدال مصطلح التجربة الدينية بمصطلح آخر اكثر خدمة للمضامين التي عرضها (إقبال) واكثر تحديدا و تأصيلا، إنه مصطلح "التجربة الإيمانية"[3].

4.3.2.1. التجربة الروحية : يقول التهانوي:" اختلفت الأقوال عن الروح، فقال كثيرين من أرباب علم المعاني وعلم الباطن والمتكلمين: لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه وهو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده"[4]، ثم استدل بالآية الكريمة:﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾(الإسراء/85)، ثم أورد الاختلاف في الأحكام حول معرفة الروح أو عدم معرفتها، ولم يعرض رأيا له في ذلك، وبالتالي فإن هذا العمل ينطوي على شيئين؛

الأول: انه لا يوجد تعريف محدد للروح بمعنى التحديد المنطقي والعلمي وفي هذه الحالة يمكن وصفها فقط .

---

[1]. المرجع السابق، ص137 .

[2] . المرجع نفسه، ص126 .

[3]. لقد تبين في خلال ضبط مفهوم الإيمان والتجربة حاجة كليهما للآخر وتبينت جملة من المحددات تبرر ربط التجربة بالإيمان وربط الإيمان بالتجربة وبناءا على هذه المحددات ذاتها ومقايسة صدر هذا الحكم على مضمون التجربة الدينية عند إقبال.

[4]. التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، باب الراء،المجلد 4/3، ص16 .

الثاني: إن تداول لفظ الروح في التراث الإسلامي كثير، فقد خاض فيه الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، إذ اعتبره الغزالي القوة الوهمية وابن سينا النفس الباطنة[1]، وتصدر به الكثير عناوين كتبهم، فكلما تعلق الأمر بالمعرفة أو الإدراك حضر هذا اللفظ، غير أن شساعة هذا الاستعمال لا يكاد يعثر فيه على لفظ تجربة مقترنا بلفظ روح[2]، إلا في التداول الغربي المعاصر، وقبل الخوض في هذا التداول تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة جدا ولها علاقة بهذا التداول، وهذه النقطة هي التعريف الذي أورده الجرجاني في تعريفاته، حيث ميز بين نوعين من الروح:

أولا: "الروح الأعظم: الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها"[3]، وهذا الروح حقيقة يصل إليها الأنبياء والصديقين.

ثانيا:"الروح الإنساني: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيواني، نازلة من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن."[4]، وهذا النوع الثاني هو الذي يهم في سياق هذا البحث، فالجرجاني ميز بين وضعيتين للروح الإنساني؛ وجودها في البدن ووجودها خارج البدن لأن التجربة الروحية في السياق الغربي تنطلق من هذا المبدأ لكن ما هي هذه التجربة الروحية؟، وعلى ماذا تنطوي؟، و ما هي خلفياتها ؟ .

---

[1]. راجع ، محمد عثمان، نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ط2، دار الشروق، القاهرة ، مصر، 1980، ص35.

[2]. قد نجد المكاشفة الروحية أو حادي الأرواح في اصطلاح المتصوفة كا ابن القيم ، وقد نجد اقتران الروح بالقلب كما عند الراغب الأصفهاني في كتابه "المفردات في غريب القرآن"،أو نجد التربية الروحية في الاصطلاح الخلدوني أو في اصطلاحات بعض المعاصرين الذين يحاولون التأصيل مثل كتاب ل عبد الحليم محمود: التربية الروحية سلسلة مفردات التربية الإسلامية، ط1 ، ج1 ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ، مصر،1995، ص92. كما قد نجد اقتران لفظ الروح بالفلسفة كما ورد في مجموعة كتب ل باسمة، كيال: فلسفة الروح ، ط2، أربعة أجزاء، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت ، لبنان،1982 ، وتريد بذلك طريق جديد من طرق المعرفة هو طريق الروح. وهذه الأمثلة ليست على سبيل الحصر بقدر ما هي شواهد فقط.

[3]. الجرجاني : التعريفات، مصدر سابق، ص95.

[4]. المرجع نفسه، ص95 .96.

يعتقد أن علماء الغرب استطاعوا بواسطة أبحاث علمية إثبات وجود هالة أثيرية نورانية تحيط بجسم الإنسان، تغيب هذه الهالة عن الجسم في حالة الوفاة فقط، مما رسخ في اعتقادهم بأن هذه الهالة هي الروح وتوصلوا إلى أن لها طاقة كبيرة، لكن لم يستطيعوا أن يدركوا قدراتها كما توصلوا إلى أن لهذه الروح رحلتين؛

الأولى: رحلة تقودها إلى اتصال بروح مجردة خارجة عن البدن . ؛ بمعنى الروح المجردة الذي ورد عند الجر جاني . وتسمى العملية في هذه الحالة بـ "الإلهام" .

الثانية: رحلة في اتصالها بروح في جسد آخر وفي هذه الحالة تسمى العملية تخاطر، وهاتين العمليتين تندرجان تحت ما يسمى بـ(para-sychology) البارا سيكولوجي وهذا يتكون من شقين؛ البارا(para) ويعني قرب أو جانب أو ما وراء، أما الشق الثاني(psychology) فيعني علم النفس، والعبارة في مجموعها تعني"ما وراء علم النفس"[1]، وفي الوطن العربي هناك من أسماه الخارقية أو علم القابليات الروحية، وهناك من أسماه علم نفس الحاسة السادسة أو الاستشفاف أو علم النفس المطمئنة، لكنه ظل محتفظا باسمه لعدم وجود اتفاق حول أسم واحد[2]، وكان الفيلسوف الألماني (ماكس ديسوار) أول من استخدم هذا المصطلح عام 1889م، ليشير من خلاله إلى الدراسة العلمية للإدراك فوق الحسي والظواهر والقدرات الأخرى[3]، إذن فموضوع علم الباراسيكولوجي هو القدرات الإنسانية فوق الحسية كالتخاطر والإلهام والتنويم الإيحائي(المغناطيسي) ومنهجه هو المنهج التجريبي مع شيء من التطوير الذي تقتضيه طبيعة الظاهرة المدروسة، فالبارسيكولوجي قديم من حيث موضوعه حديث من حيث منهجه ووسائله .

استنادا إلى هذه المعطيات يمكن التمييز بين نوعين من الظواهر؛

---

[1]. http://www.al-watan.com-qatar في ركن أقلام حرة وردت مقالة للدكتور حافظ الخمري.

[2]. موقع الساحة العربية.

[3]. حافظ الخمري: المرجع السابق، المكان نفسه.

الأولى: الظواهر الطبيعية التي تجري وفق سنن الحياة العادية التي تراقبها الحواس المادية ويحكم عليها العقل بالاستدلالات المتعارف عليها .

الثانية: الظواهر غير المألوفة التي هي مفارقة للطبيعة المادية أو بالأدق وراء القدرة الحسية العادية .

فالنوع الأول من الظواهر تنطبق عليه التجربة الحسية، أما الثاني فتطبق عليه ما يسمى بالتجربة الروحية القائمة على التخاطر أو الإلهام، فعلم الباراسيكولوجي إذن قائم على التجربة الروحية، وقد فتحت معامل أكثر من خمسين جامعة في الغرب والشرق، وذلك بالإضافة إلى العديد من المعاهد والجمعيات المتخصصة التي انتشرت في أنحاء أوروبا وأمريكا[1]، لفرط أهمية أمثال هذه الظواهر في إلقاء أضواء جديدة على علاقة الإنسان بنفسه وبالكون وصلة العقل والروح والمادة، ومدى تأثيره فيها تأثيرا مباشرا، وفي الكشف عن أغواره الصحيحة، لأن هذه الأغوار نفسها هي تلك التي ينبغي أن تحدد مسار العلم في حكمه على حقيقة قيمة الإنسان ودوره في الكون،" لقد اصبح علم الباراسيكولوجي هو المدخل الصحيح الوحيد للبيولوجيا (علم الحياة)، وللفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)، و الأنتروبولوجيا (علم الإنسان) بمفهومه العام، وللفيزياء والطبيعيات بمفهومها العام(. . .)ناهيك بعلوم النفس في أوسع مفاهيمها(. . .)هذا بالإضافة إلى الفلسفة العامة خصوصا ما اتصل منها بخلود النفس والصلات بين عالمي الغيب والشهادة"[2]، لكن ماذا تعني هذه الارتباطات بين العلوم الطبيعية والباراسيكولوجي ؟، وهل عثروا فعلا على سند في ذلك ؟ .

---

[1] . أورد روبرت آشبي إحصائيات في كتابه المرشد لدراسة البحث الروحي الذي نشر عام 1972، حيث يذكر فيه الأرقام التالية عن عدد المراجع الروحية؛ في لندن: مكتبة كلية الدراسات الروحية (11000مجلد)، وفي مكتبة جامعة لندن هاري برايس (15000مجلد)، وفي مكتبة جمعية البحث الروحي (10000مجلد)، وفي مكتبة الجمعية الثيو صوفية (13000مجلد)، وفي مكتبة الجمعية الروحية البريطانية (4000 مجلد)، أما في نيويورك: ففي مكتبة الجمعية الأمريكية للبحث الروحي(6000مجلد) وفي مكتبة مؤسسة الباراسيكولوجي7500مجلد) وفي مكتبة هيئة الإيحاء للحدود الروحية(5000مجلد) اخذ هذا من؛ رؤف عبيد : في الإلهام و الاختبار الصوفي جولة بين الفلسفة والتجريب،دار الفكر العربي ،القاهرة ، مصر، 1986، ص10-11 .

[2] . رؤوف عبيد: المرجع نفسه، ص19 .

لقد تم تجزئة كل علم طبيعي إلى عشرات ومئات من القضايا، فأتضح لهم بذلك أن كل قضية جزئية تحتاج إلى جهود مضنية من البحث الروحي قد تمتد إلى مئات من السنين لأجل إيجاد أصول ثابتة لها، وهذه تبدو مراوغة أخرى، فهذه العملية تفكك العلم دون أن تستطيع إعادة تركيبه، إنها هدر للجهد والوقت.

فالتلباثي(Tele-pathy) جاءت من كلمتين يونانيتين تعنيان الإحساس عن بعد، وكان يقصد بها الاتصال بالفكر، ثم انتشرت هذه الكلمة في الغرب في إطار البحث الروحي، وقد ورد في مجلة العلم والمجتمع التي تصدرها منظمة اليونيسكو التابعة لهيئة الأمم المتحدة: "أن التلباثي هو نقل الرغبات أو الصور أو الخواطر دون استخدام الحواس الخمس، وهو الآن حقيقة ثابتة ببراهين قوية أدت إلى المزيد من اهتمام الرأي العام بالموضوع"[1]، والتلباثي يقابل التخاطر في أوسع معانيه كما قد يعني الإلهام. لكن ماذا يعني هذا التأصيل؟، ألا يعني إحياء النظريات القديمة في التناسخ؟.

إن بعض المذاهب كالبرجماتية التي لا تعترف بمثل هذه العوالم؛ لأن قيمة الفكرة عندها ترتبط بالحاجة المادية التي تحققها في الواقع، قد تنسحب إلى مادية بهيمية إذا لم تظفر بالحقيقة، وفي هذه الحالة قد يبدو طريق البحث مفيدا ولعل (وليم جيمس) يقصد بكتابه:"صنوف التجربة الدينية"استهداف هذا الجانب، فقد كثرت الجمعيات والأبحاث الروحية في أمريكا بعد تأليف هذا الكتاب.

ومهما يكن الأمر، فإنه يمكن القول أن هذه النظريات فيها من المراوغات والاتصال بالنظريات القديمة في التناسخ؛ فالباراسيكولوجي انطلقت من الوسيط بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وعالم الشهادة عندها هو الطبيعة المادية، أما عالم الغيب حصرته في عالم الروح، والروح حصرتها في روح الإنسان سواء كانت في الجسد أو مفارقة له، فالروح لا تخرج عن الإطار الطبيعي، و التخاطر والإلهام أيضا يحدثان في هذا الإطار، وبالتالي فالتصور الباراسيكولوجي كله لا يخرج عن إطار الوجود المادي، وحتى وإن كانت هناك

---

[1]. عن منظمة اليونيسكو:"التلباثي"، مجلة العلم والمجتمع، عدد يونية /اغسطس ،1975، ص50.

حقائق ثبتت من كل هذه البحوث فهي تشير إلى استقلال الوعي ولو في جانبه اللاشعوري عن الجسد المادي بحواسه الخمس، وهذا يعني الرجوع إلى الفكرة التقليدية في النظر إلى النفس البشرية، ولعل هذا ما أدركه وحيد الدين خان في قوله:"وحيث أن التجربة أن هذا غير صحيح بالنسبة للروح دون الجسم؛ فإن الذي لابد من قوله أن للروح وجودا آخر غير الجسم، مختلفا من ناحية نوعية ومنفصلا عنه(. . .)، الأمر الثاني الذي أود الإشارة إليه هو نتائج البحوث الروحية، التي تثبت الحياة بعد الموت على صعيد التجربة والمشاهدة العلمية المجردة، والشيء الذي يثير الإعجاب أكثر من غيره هو أن هذه البحوث الروحية لا تثبت البقاء المحض للروح فحسب، وإنما تثبت بقاء عين الشخصيات التي كنا على علم بوجودها قبل موتها"[1]، فالروح ليست خاضعة للزمان والمكان كما اعتقدت البحوث الروحية، لكن المشكلة الأكثر خطورة تتمثل في الواسطة، فالواسطة في البحوث الروحية الغربية هي العقل، لكن العقل هل يستطيع توجيه الروح الوجهة الصحيحة؟. لعل هذا السؤال هو من دفع إلى إعادة النظر في الباراسيكولوجي، حيث أصبحت اختباراته تستند إلى التصوف والاعتكاف والزهد[2]، فلقد أدركوا أن التجربة الصوفية الصادقة اعتقاد قديم قدم كل حضارة إنسانية، تحدث عنه العرب كما تحدث عنه الإغريق والرومان وتعرفه جميع العقائد المنتشرة في آسيا، ولم تخلو منه فلسفة التصوريين ك: (ليبنتز) و (باركلي) و (مالبرانش) وغيرهم، لقد أصبحت التجربة الصوفية ركيزة أساسية من ركائز الإيمان الديني في الفكر الغربي المعاصر.

---

[1]. وحيد الدين خان: الدين في مواجهة العلم ، مرجع سابق، ص32،33.

[2]. هناك أمثلة كثيرة ونماذج من مفكرين غربيين لجئوا إلى الطرق الصوفية بل هناك اتجاه كامل يقول بالعودة إلى الذات ونأخذ مثالا على ذلك: أنطواني سنور : الاعتكاف عودة إلى الذات، ترجمة يوسف ميخائيل اسعد، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر،1993، ففي هذا الكتاب يحذو حذو المتصوفة ويريد أن يصل إلى مرتبة الفناء، راجع ص46 ،47.

إذن و بالرغم من سلبيات التجربة الروحية، إلا أنها تفتح بابا آخر خفي إنه الإيمان بوجود خالق أسمى، لقد ظهر من سموا أنفسهم الباحثين عن الله، إنه طريق يقود إلى الإيمان بالله الواحد . وحوصلة القول من كل هذا يمكن رصده في النتائج التالية:

أولا: إن التجربة الروحية في الفكر الغربي جاءت من إدراك قصور التجربة العلمية الفلسفية(التجربة الحسية)، فالتجربة الروحية إذن تسعى لإيجاد مرتكز ثابت تقوم عليه العلوم كلها، وتجتمع في نقطة واحدة تكون هي المنطلق.

ثانيا: التجربة الروحية نتجت عن الفجوة التي حدثت بين الإنسان وذاته، إن الإنسان الغربي يسعى لأن يعود لذاته، يسعى ليجد لنفسه قيمة ومكانة في الكون.

ثالثا:إن الانحطاط الأخلاقي وتفكك العلاقات الإنسانية والخوف، هي من دفعت بالإنسان الغربي إلى خوض غمار التجربة الروحية قصد استدراك هذه الجوانب.

رابعا: الإنسان الغربي وقع في التيه، ظل عن الطريق، أدرك أن طريق المادية هو من سبب له هذه المشكلات الكبرى فراح يبحث عن طريق التجربة الروحية عله يحصل عن حقيقة ترجعه إلى صوابه، لقد أدرك عدم كفاية عقله فراح يبحث عن طاقات أخرى.

خامسا:إن علم الباراسيكولوجي الذي يتخذ الروح واسطة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ليس له مفاهيم محددة لهذه العوالم وهذه الروح، وهذا ما يدفع بالمسلم إلى ضرورة إيضاح هذه المفاهيم وتبليغ رسالته فالآن بالذات جاء دور المسلم كل المؤشرات تقول له حان دورك فقم.

3.1. مفهوم التجربة الإيمانية عند مالك بن نبي : لقد برهن مالك بن نبي عن فعالية "الفكرة الدينية" في البناء الحضاري في تخطيطه للدورة الخالدة[1]، وكان منطلق هذه الدورة هو الإنسان الفطري "الإنسان الطبيعي"، حين يتبنى "الفكرة الدينية" ويتنامى فيه الجانب الروحي الذي يحكم زمام "الواقعة الحضارية"،

---

[1]. أنظر مالك بن نبي : شروط النهضة ، ط2، دار الفكر ، دمشق ، سوريا، 1986 ، ص66.

لكن الشيء اللافت للانتباه هو نهاية هذه الدورة وما تفرزه من إنسان متفسخ حضاريا فاقدا لقواه، فمن ذا الذي تفسخ وأي حضارة أفلت؟.

إن العالم الإسلامي في نظر مالك بن نبي ينمو كما وكيفا؛ كما من حيث زيادة السكان، وكيفا باكتساب تجارب جديدة حتى ولو كانت سلبية، فالنشاط الاجتماعي لم يتوقف، لكن حتى يكون فعالا يجب أن يتوفر سبب مشروط بغائية معينة، لقد تحتم أن يتحدد هذا السبب بوضعية المسلم التي تفرض عليه مرتبة حفظ البقاء، إنه التحدي[1] الذي يفسر السبب الذي يشرط التاريخ بغائية معينة، تحد ينطلق لمجرد غريزة حفظ البقاء، يأخذ شكلا فرديا يستلزم منافسة محكومة بالقوانين السفلية الموروثة عن النظام الحيواني، إنه تحد مرحلي وسبب مؤقت ناتج عن تكدسات الحضارة العلمانية التي انتهت بانتهاء مبرراتها الثقافية، غير أن وجود الفكرة الدينية في العالم الإسلامي ينمي في قلوب المجتمع بحكم غاية هي الآخرة وعيا بهدف معين يعطي للحياة معنى ودلالة ويلغي تلك النظرة المادية، انه سبب آخر وتحدي جديد يرسم للمسلم دوره ورسالته في عجلة التاريخ، هذا الدور الذي حدده في الثلث الأخير للقرن العشرين، القرن الذي ظهرت فيه الأحداث الكبرى وتجمعت فيه روافد التاريخ بكل نتائجها وبكل التغيرات المترتبة على هذه النتائج، القرن الذي انقسم فيه العالم إلى محورين؛ الأول مركز ثقله(واشنطن ـ موسكو) وقائم أساسا على الفكرة المادية، والثاني مركز ثقله(طنجا ـ جاكارتا) وقائم أساسا على الفكرة الدينية[2]، فدور المسلم إذن ذو جانبين داخلي وخارجي؛ أن يعرف ذاته وان يعرف ما يعتمل في الفكر العالمي، أن دور المسلم هو في حد ذاته دور الفكرة الدينية بجانبيها؛ الجانب الذي يحدد قيمتها الغيبية أي صلتها

---

[1]. يتبنى مالك بن نبي نظرية التحدي لأرنولد توينبي التي يميز فيها بين نوعين من التحدي ؛ التحدي غير المناسب الذي يستخدمه مالك بمعنى التحدي المدفوع بالغريزة،والثاني هو التحدي المناسب الذي يستخدمه مالك بمعنى التحدي المدفوع بالدين والذي يؤدي إلى انبثاق الروح وميلاد مجتمع ،أنظر مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، ط3 ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ،1986 ، ص22 ، 23 - 24.

[2]. أنظر الخريطة التي رسمها مالك وقسم فيه العالم إلى محورين ملونين بلونين مختلفين في كتابه: الفكرة الأفرقية الأسيوية، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986، ص96.

بعالم الغيب، و الجانب الذي يسهم في تكوين وتطوير الواقع الاجتماعي أي صلتها بعالم الشهادة وهو نتاج للجانب الأول. ولما كان مالك بن نبي قد تناول كلا الجانبين؛ حيث اتخذ الجانب الخارجي سبيلا في تحليل الظواهر الحضارية الثانوية المختلفة التي تجلت في أغلب كتبه، وكان بهذه الصفة عالم اجتماع مختص في علم الاجتماع الديني، أما الجانب الثاني فقد اعتبره نقطة الانطلاق في الواقعة الحضارية، إلا أنه وجد أن الجانبان يجتمعان معا في النموذج الأمثل الرسول ﷺ، لأنه وجد أن الرسول محمد ﷺ عاش جانبين؛ جانب داخلي نال فيه مقام القرب الإلهي إلى درجة الخاتمية واكتمال الدين، . لهذا نجد مالك بن نبي يتخذه القدوة الأمثل. وجانب خارجي اجتماعي حصل بسبب الظروف التي أحاطت بالرسول ﷺ وللدين الأثر المباشر على هذه الظروف[1]، والجانبين مجتمعين يشكلان الظاهرة القرآنية أو التجربة الإيمانية ، لهذا كان كتابه"الظاهرة القرآنية" هو نقطة الانطلاق، إذ يمكن اعتبار مالك بهذه الصفة عالم مختص في العقيدة، ولهذا فإن البحث في التجربة الإيمانية عنده سيعرج أولا على ما يعتمل في الفكر العالمي في نظره، حتى يتأكد اضمحلال كل التجارب الإنسانية، ثم رصد محددات التجربة الإيمانية كما يصورها في كتاب؛ "الظاهرة القرآنية" كنقطة استئناف لتاريخ جديد ودفعة روحية لانطلاق واقعة حضارية جديدة.

لقد ميز مالك بن نبي بين تجربتين؛ تجربة المذهب المادي التي يمكن تسميتها بالتجربة العلمية الفلسفية في سياق التسمية التي سبقت، وتجربة المذهب الغيبي التي منبعها الظاهرة القرآنية؛

---

[1]. هناك من يذهب إلى أن الظروف لها أثر على الدين، ويعكف هؤلاء انطلاقا من هذا المبدأ على أن القرآن تكون تاريخي، أي أن الحادثة التاريخية هي التي لها الدور في تكون القرآن، وهذا يقود اركون مثلا إلى رفض الوحي من جهة، واعتبار الرسالة الخاتمة ليست موجهة لجميع الناس، فهو يضع المنهج الأصولي من هذا المنطلق ويبرهن على استحالة التأصيل من هذه الزاوية.

أ. تجربة المذهب المادي[1]: وهي تجربة تسير على محور(واشنطن ـ موسكو)، بدأت بالاكتشافات العلمية وربطت أوصالها بالمجال النفسي، ثم وصلت إلى فكرة الاستعمار وأنشأت طفولتها بتنمية صورة البطولة على الشعوب المستضعفة وحتى الصفر[2]، وبلغت الثقة بالعلم اوجها في بداية القرن التاسع عشر حتى غدت منطلق أهم الأفكار الأوروبية و انتهى كل هذا بالحربين العالميتين، هذا الحدث الكبير الذي تمخض عنه فقدان الثقة وفقدان المبررات الثقافية: " وحينما تفقد المبررات لابد أن يكون هناك تعويض كدافع للحياة الفكرية"[3] والثقافية ، وكان التعويض بأن برزت العقيدة الشيوعية والوجودية وغيرهما لكن ستنتهي هذه العقائد كلها، وحين تنتهي المبررات ويتوقف التعويض تكون الأزمة، إنها أزمة روحية وجودية يعيشها العالم المتحضر اليوم؛ فيها استقالت الروح من الحياة وانفصلت الأرض عن السماء، أزمة يصحبها قلق وحيرة وتيه ويعقبها سلبيات لا يمكن أن نتصور بشاعتها . هنا تساءل مالك بن نبي ماذا تعني هذه الأشياء ؟، هل ظاهرة التدهور هذه فاقدة المعنى بالنسبة للمؤرخ الذي يريد أن يفيد حتى من التجارب الشاذة المؤلمة ؟[4]، ثم أجاب بافتراض احتمالي . ربما سيتأكد اليوم . لعل الله يريد شيئا من وراء هذا كله، انه استدراج تسوق الأقدار فيه هذا المجتمع المتحضر إلى طريق حيث تنتهي فيه أخطاؤه" ليفسح مجال لتجربة أخرى بعد فشل التجارب السابقة"[5]، إن مالك يرى أن كل التجارب الإنسانية السابقة فقدت أسسها التاريخية، انه يتمنى أن ينتهي التاريخ في نقطة ما حتى يبدأ التاريخ في نقطة جديدة، حيث في

---

[1]. لقد عرض مالك بن نبي خصوصيات المذهب المادي بدقة كافية، لكن مضامين هذه الخصائص لا تختلف في جوهرها على ما عرض في نقد التجربة الفلسفية العلمية، لهذا سيقف المبحث عند النقاط التي لم يتعرض لها في مبحث التجربة الفلسفية العلمية تجنبا للتكرار.

[2]. يقصد بالصفر، ما يسمى بالجنس الأصفر الصين واليابان و الكوريتين الشمالية والجنوبية.

[3]. مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا، 1978، ص23 .

[4]. المصدر نفسه، ص26.

[5]. المصدر نفسه ، ص27.

هذه النقطة تبدأ التجربة الإيمانية[1]، مصحوبة بعودة الظاهرة القرآنية، إنها تجربة لا هي مقطوعة الأصول ولا هي مولود جديد، إنها حدثت في التاريخ[2] ، ولم تفقد مبرراتها حتى اليوم إن طابع الجدة فيها يعتبر إذا تعلق الأمر بالظروف الجديدة وبملابسات التاريخ التي ستنتهي أو انتهت يقول مالك: " يجب أن يفشل التاريخ(. . .) يجب أن نشعر الناس بأن هذا الإفلاس هو طريق البداية فلعل الذي نراه على ذلك المحور(واشنطن ـ موسكو)استدراج لشيء ربما تعبر عنه الآية الكريمة ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾(الصف /الآية9)، ربما هذا هو القطب الذي يتجه إليه مجرى التاريخ"[3]، فكأنما أراد الله عز وجل تعطيل وتأجيل دور المسلم حتى تنتهي كل التجارب الإنسانية بالفشل، حينها يقوم لإصلاح أخطائهم، هنا تساءل مالك بن نبي؛ كيف يتحدد هذا الدور بحيث يتحدد طبقا للظاهرة التي نرى محوريها وجانبيها(المادي و الغيبي) ؟، كيف يقوم المسلم بدوره في اتجاه تحقيق معنى الآية الكريمة التي أوردناها ؟[4]، إن الإجابة سهلة وآلية؛ أن نبلغ الإسلام أن نقدم المبررات للحضارة العلمانية وان نشعرها بما فقدته"بعد السماء"، البعد الروحي، الذي يشعرها بوجود الله، هذا الشعور الذي يعيد لها قداسة الوجود ويعطيها معنى للحياة. لكن المقتضيات الواقعية لهذه الإجابة هي الصعبة، فكيف لفاقد الشيء أن يعطيه؟، يقول مالك:" يجب على المسلم الذي يضطلع برسالته أن يفكر في إعجازه، وإعجازه لا يتحقق إلا بشيء جوهري وهو تغيير ما بنفسه وتغيير ما بمحيطه"[5]، مصداقا لقوله

---

[1]. تبدو التجربة الإيمانية بهذا المعنى نوع من الحتمية التاريخية، تنطبق عليها نظرية الدورة التاريخية، ولهذا نجد مالك بن نبي في كتابه الظاهرة القرآنية رجع إلى الأصول التاريخية لهذه التجربة، ثم بين كيفية وضعها في ظروفها الجديدة، ولهذا سيكون استخراج المحددات الضابطة لمفهوم التجربة الإيمانية عنده من هذا الكتاب "الظاهرة القرآنية".

[2]. لا يطلق مالك على الحياة الإيمانية عند الرسول ﷺ مسمى تجربة ، التجربة تشمل الذي آمن بدعوة الرسول ﷺ ، وبالتالي فالتجربة التي يعنيها مالك والتي حدثت في التاريخ، هي تلك الممارسة التي قام بها الإنسان المسلم لاكتساب حالة نفسية، تلك التجربة الشعورية الناتجة عن التفاعل مع آيات القرآن الكريم، وتطبيق الأعمال الشرعية.

[3]. مالك بن نبي :دور المسلم ورسالته، ص28.

[4]. المصدر نفسه ، ص37.

[5]. المصدر نفسه، ص50.

تعالى :﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾(الرعد/الآية 11)، إذن الاقتناع أولا ثم الإقناع ولا يعني مالك بالاقتناع قناعة المسلم بدينه: " فكل مسلم مقتنع بدينه[1] من يوم أن نزلت الآية الأولى في غار حراء، ومن يحاول أن يأتي للمسلمين بوسائل لإقناعهم بدينهم فإنما يضيع وقته وربما يضيع وقت المسلمين أنفسهم"[2]، انه يعني قناعة المسلم برسالته لأن شكوك الآخرين تتجه إلى رسالة المسلم لا إلى عقيدته، إذن فهذه الظروف التي يرسمها مالك بن نبي والتي تعلن الحياة لرسالة المسلم، فإن هذه الرسالة بالذات هي التي تعلن عن ميلاد نقطة الانطلاق الجديدة؛ استئناف التجربة الإيمانية في ظروفها الجديدة، إنها عودة للظاهرة القرآنية إذ توفرت لها شروط التجربة السديدة، هذه الدفعة القرآنية التي يرسم خطاها في كتابه الظاهرة القرآنية فما هي المحددات الضابطة لمفهومها ؟ .

ب ـ تجربة المذهب الغيبي: وهي تجربة صاحبت الإنسان منذ وجوده على الأرض، قائمة على الفكرة الدينية المتغلغلة في الطبيعة البشرية، هذا الدين الذي اكتمل بقدوم سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد ﷺ ، واستمر لمدة أربعة عشر قرنا من الزمان ليجد نفسه على محور اسماه مالك(طنجا ـ جاكارتا) .إن مالك بن نبي ينطلق من هذه الفكرة ويعتبر أن الدين ظاهرة أصيلة في طبيعة الإنسان بوصفها عاملا أساسيا في كل حضارة، ويرفض منطلق المذهب المادي الذي يعتبر الدين عارض تاريخي مفاجئ، ظهر لدى مجموعة معينة ثم امتد مفعوله إلى الإنسانية بنوع من الامتصاص النفسي، هذا المذهب الذي اعتبره فاشلا وسينتهي، إلا أن تأثيراته قائمة وسلبياته بائنة، فالنهضة الإسلامية أصبحت تتلقى أفكارها واتجاهاتها الفنية ومناهجها من الحضارة الغربية القائمة في جوهرها على المذهب المادي، فلم يكن هذا التأثير السلبي تأثيرا على المستويات السلوكية فقط، وإنما تعدى إلى مستويات أكثر غموضا؛ ما يتصل بالفكر والنفس، وفي كلمة جامعة ما يتصل بالحياة الروحية، لقد بين مالك بن نبي أن نزول القرآن على سيدنا

---

[1]. استنادا إلى هذا الفهم يمكن استبعاد مصطلح التجربة الدينية من مجموع مصطلحات مالك بن نبي.

[2]. مالك بن نبي :دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مصدر سابق، ص51 .

محمدﷺ ، كان ظاهرة قلبت التاريخ وغيرت العالم، وتحدث عن الإعجازين العلمي والفطري المصحوبين بتذوقين ينتهيان بالمسلم إلى تمام اعتقاده، ونضج فكره وسلوكه وبالتالي تجسد دينه في واقعه، ثم صرح أن هاذين التذوقين لم يتحققا له:" وهكذا أراني حيران فاقد الحيلة والوسيلة في قضية هي أمس القضايا بالنسبة لي بصفتي مسلما"[1]، أين ذلك التفاعل مع القرآن الكريم؟، أين ذلك الإعجاز؟، إن الإعجاز كامن في جوهر القرآن الكريم، إذن فالمشكلة تكمن في المسلم حين يواجه الإعجاز في صورته الجديدة، وفي نطاق الظروف التي يفرضها المذهب المادي والتي أثرت على المسلم سلبا بحيث أفقدته التذوقين، لقد وجد مالك بن نبي المفتاح واستخرجه من القرآن ذاته إنها الآية الكريمة:﴿قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين﴾(الأحقاف/الآية9)، ثم نظر إلى هذه الآية من الناحية المنطقية فوجد جانبين؛"إشارة خفية إلى تكرار الشيء في ظروف معينة، أي أن سوابقه في سلسلة معينة تدعم حقيقته بوصفه ظاهرة بالمعنى الذي يصبغه التحديد العلمي على هذه الكلمة؛ فالظاهرة هي الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها مع النتائج نفسها"[2]، ثم أنها تحمل في مضمونها ربطا بين الرسل والرسالات، مما يفسح المجال للنظر في المعتقدات الأخرى في ضوء القرآن الكريم، وتظهر حاجة التبليغ التي تبقى مستمرة فيه سواء من الناحية النفسية؛ لأن كل مسلم بعكس اليهودي يحمل في نفسه مركب تبليغ، أما من الناحية التاريخية فلأن الدين الإسلامي خاتم الأديان، .إذن فالمسلم اليوم الذي فقد فطرة العربي الجاهلي وإمكانيات عالم اللغة في العصر العباسي، عليه أن يتناول الإعجاز في صورة أخرى وبوسائل أخرى، حتى يحيي دينه وينتقل بالإيمان من مستوى الاعتقاد إلى مستوى العمل والفاعلية، ولهذا كان جوهر موضوع الظاهرة القرآنية هو تحقيق منهج تحليلي يتناول الآية الكريمة من جهة تركيبها النفسي الموضوعي، أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة، فيطبق في دراسة مضمونها طرقا تحليلية،

---

[1]. مالك. بن نبي: الظاهرة القرآنية ، ط 4 ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا،1987، ص63.

[2]. المصدر نفسه، ص63 . 64 .

وهذا يستدعي تجربة إيمانية في جانبها الداخلي أي رحلة تزكية النفس، إذن فالبحث في مفهوم التجربة الإيمانية كظاهرة قرآنية يقتضي البحث عن حدودها في طيات البرهنة التي يقدمها مالك عن كيفية إحياء هذه الدفعة القرآنية والدفعة الإيمانية استنادا إلى شاهدين؛ فشل التجربة الإنسانية التي تتخلى عن المنطلقات الغيبية ونجاح الحركة النبوية[1] التي تنطلق من الإيمان بالله سبحانه وتعالى وخصوصية الظاهرة القرآنية في تكوين السياقات النفسية، حين نزلت على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، هذه الحدود التي يمكن رصدها في النقاط التالية:

أولا: لقد اثبت مالك بن نبي فشل المذهب المادي، هذا الفشل الذي كان سببه وجود ثغرة تمثلت في المنطلقات التي تأسس عليها بنيانه، فتهدم هذا البناء مرات ومرات، وما النسبية إلا شاهد على نسبية المنطلقات، إذن لا بد من وجود حقيقة ولا تكون هذه الحقيقة إلا حقيقة غيبية: " فهي التي تسعفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر، ولذلك ينتج عنها مذهب كامل متسق متجانس لا نقص فيه ولا تعارض، مما لزم المذهب المادي"[2]، فالتجربة الإنسانية إذا انطلقت من حقيقة مطلقة فإنها تشبع مطالب الإنسان الفلسفية والعقلية التي ترمي إلى ربط الأشياء والظواهر ربطا منطقيا، كما أنها تنصب بهذه الحقيقة جسرا يتجاوز حدود المادة إلى مثال أعلى للكمال الروحي، ولا يتعلق الأمر هنا كما يقول مالك:" بالموازنة بين نوعين من العلم بل بين عقيدتين؛ عقيدة تؤله المادة وأخرى ترجع كل شيء إلى الله تعالى، إن عصور الاضطرابات الاجتماعية و الاختلال الروحي هي وحدها التي تخلق الصراع بين الدين والعلم"[3]، فليس هناك صراع بين الدين والعلم؛ فالعلم تجربة إنسانية ظلت سبيلها لأنها لم

---

[1]. يستخدم مالك بن نبي مسمى الحركة في مجال النبوات، لا من حيث الفكرة لأن لفظ الحركة من الناحية الفكرية يعني الانتقال من فكرة إلى أخرى، بينما نجد مالك قد احترز لهذه النقطة وأقر بأن النبوة تمحور على التوحيد، وانما قد استخدم هذا اللفظ بشكل دقيق جدا؛ حيث يعني بالحركة هنا التغيير المتصل. التغيير في الحالة الاجتماعية، بالنسبة على نقطة واحدة هي التوحيد . ولهذا نجده يعرض نماذج أنبياء غيروا الواقع استنادا إلى التوحيد .

[2]. المصدر السابق ، ص79.

[3]. المصدر نفسه ، ص80.

تنطلق من حقائق، إنها انطلقت من افتراضات، فالعلم لا معنى له إذا تعلق الأمر بالروح و السديميات والثقوب السوداء، إذن فالتجربة التي هي إنسانية يجب أن تستند إلى مرتكز أساس إنها حقيقة الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتوحيده:" فوراء كل الاستفهامات والحدود التي يصل إليها العلم، يستطيع الفكر الديني وحده أن يقول شيئا واضحا بينا: الله اعلم."[1]، ولهذا فالموازنة التي أوردها مالك بن نبي بين المذهبين المادي والغيبي، انتهت إلى أن للمذهب المادي ثغرة كبيرة في منطلقاته، هي التي أدت إلى انهدامه، يستطيع المذهب الغيبي وحده أن يسدها وهذا هو الحد الأول: حاجة التجربة الإنسانية إلى حقيقة مطلقة، الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتوحيده،غير أن السؤال المطروح كيف يحدث هذا الإيمان وكيف يستمر ويتنامى إلى درجة تحقيق الفاعلية؟ .

ثانيا: لقد تبين أن لحظة الإيمان بالله وتوحيده، هي اللحظة الأولى التي تجعل التجربة الإنسانية في المسار الصحيح، لكن مالك لا يكتفي بهذا و إنما بحث واقعا خاصا هو التوحيد الذي قدم لنا برهانه الأسمى على السنة الأنبياء، حتى غدا فيصلا في مجموع الظاهرة الدينية: " والواقع أن تتابع ديانات التوحيد دليل يمكن فحصه دائما من الناحية الإعتقادية، فحصا يقوم على أساس النقد، ويتمثل هذا التتابع في ظهور النبوة وجميع المظاهر الأدبية والروحية التي تصحبها"[2]، ثم بحث مالك مبدأ النبوة لا لشيء إلا ليدحض النظريات النفسية الغربية وعلم الباطن ذو الأصل العبري، ويثبت أن الحقيقة المطلقة خارجية ومنفصلة عن ذات النبي يأتي بها الوحي ﷺ، وكان له في مقايسة . (ارمياء) و(حانتياء) نموذجا . ، غير انه خص الجزء الكبير لتجلية الذات المحمدية لما لها من علاقة بالظاهرة القرآنية وتجسيد روح الفاعلية في المسلمين[3]، فعرج على طفولته وشبابه ثم زواجه وعزلته، .إن الرسول ﷺ اختفى من مسرح التاريخ خلال

---

[1]. المصدر السابق ، ص 81

[2]. المصدر نفسه، ص86.

[3]. سيتضح في الفصل الثاني كيف يأخذ مالك بفكرة النموذج أو القدوة، ويتخذ من شخصية الرسول ﷺ النموذج الأمثل في خوض غمار التجربة الإنسانية في جانبيها: الداخلي والتقرب إلى الله بمزاولة الأعمال الشرعية والاستغراق فيها، والخارجي وما يتعلق بالمقتضيات الاجتماعية أي بالظروف الجديدة. =

خمسة عشر عاما، كان حنفيا عكف على عبادة الله الواحد لم تكن مشكلته مشكلة شك في وجود الله: "لأن المشكلة الغيبية لم تساور ضميره، فقد كان عنده حلها وجزء من هذا الحل إلهامي وشخصي، وجزء آخر موروث؛ لأن إيمانه باله واحد إنما يأتيه من الجد البعيد إسماعيل"[1]، إذن فالإيمان شرط أساسي لقيام التجربة الدينية، والعزلة التي قام بها الرسول ﷺ ليست بحثا عن إثبات لوجود الله، ولا هي بحث عن سلوك أخلاقي كما يفعل المتصوفة، إنه يبحث عن دعوة ،الدعوة التي أنطلق بها مع بضعة أنفار آمنوا بما انزل إليه، وقدموا ما لديهم وهو لا يتجاوز على الغالب النفس و الاستعداد للذود عن الرسول ﷺ وعن الرسالة بما أوتوا، الصحراء والفقر وضعف الإمكانات الأمر الذي يؤكد أن تجاوز التحديات يتطلب وفرة في قدرة بديلة؛ إنها الفاعلية التي مادتها الإيمان المطلق بالمبادئ و الاستعداد المنقطع النظير للتضحية في سبيلها . وتحصيلها يكون عن طريق الإيمان بالله وتنامي الإرادة الناتجة عنه، هذه الإرادة التي انفجرت في اللحظة الأولى التي نزلت فيها أول آية﴿اقرأ﴾(العلق/الآية1)، يقول مالك:"كانت هذه الآية بالنسبة للنبي وللتاريخ المرة الأولى التي تظهر فيها الظاهرة القرآنية التي ستضم بين دفتيها الثلاثة والعشرين عاما الأخيرة من حياة النبي"[2]، إذن فالقرآن الكريم هو الذي أخرج الرسول ﷺ من عزلته إلى الدعوة، وهو الذي صنع أولئك الرجال بهذه الاستعدادات المنقطعة النظير، وهو الذي غير مجرى التاريخ .لكن كيف جاءت هذه الفاعلية من القرآن الكريم؟ . لقد بين مالك بن نبي كيفية الوحي واثبت اختلافه عن المكاشفة والإلهام وكل أنواع المعرفة الباطنية[3]، فالوحي خارج عن الذات المحمدية ولا ينتج يقينا مؤسسا

= ويمكن الإشارة منذ الآن أن هذه نقطة اختلاف جوهرية بينه وبين طه عبد الرحمن، لأن هذا الأخير سيتضح في الفصل نفسه أنه يقول بالنموذج المشخص الحي، أي شيخ الطريقة .

[1]. مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص122 .

[2]. المصدر نفسه ، ص128 .

[3]. لقد أثبت مالك بن نبي أن الحركة النبوية ، قد بلغت آخر درجاتها الختام أي وصل فيها الإنسان الكامل محمد ﷺ إلى الحد الأعلى من المعارف الإلهية بحيث لم يبقى مجال لأي إنسان أن يحظى بما حظي به من مكاشفة ومعرفة ولهذا كان القدوة ، التي تفيد الاقتراب دون بلوغ هذه الدرجة أو الزيادة=

على إدراك، ولهذا كان الاقتناع الشخصي للنبي شيء أساسي وبرهان قطعي على الظاهرة القرآنية، هذا الاقتناع الذي وجد له مالك مقياسين؛ مقياس ظاهري يتجلى في التلازم الملحوظ بين ظاهرة نفسية وحالة عضوية معينة يؤكد له الطابع الخارجي المميز للوحي. ومقياس عقلي يتجلى في التحول واثر التربية السامية التي تعين رسول الله ﷺ على أن يتحقق تدريجيا في نفسه من حقيقة الظاهرة القرآنية:"، وسيتابع الوحي نزوله بسور القرآن الكريم سورة، سورة فتتزاحم في وعيه الحقائق التاريخية والكونية و الاجتماعية التي لم يسبق أن سجلت في صفحة معارفه، بل حتى في معارف عصره ومناحي اهتمامه، هذه الحقائق ليست مجرد تعميمات غامضة، ولكنها معلومات محددة تضم تفاصيل هامة عن تاريخ الوحدانية"[1]، إذن فالاقتناع الشخصي بالدعوة شيء أساسي يضعه مالك في المقام الأول لتفهم الظاهرة القرآنية، هذه الظاهرة التي أدت إلى استمرار إيمان النبي بدعوته: " فقد حفظ اعتقاده حتى تلك اللحظة العلوية حتى تلك الكلمة الأخيرة نعم: في الرفيق الأعلى"[2]. هنا يتبين أن القرآن الكريم هو الذي أدى إلى استمرار الإيمان وبلوغه الدرجات العليا، وهو بالتالي الذي أوجد تلك الفاعلية و ذلك الاستعداد المنقطع النظير للتضحية في سبيل الدعوة وهو الذي حفظ اعتقاد بلال في احلك لحظات التعذيب، وهنا يتضح الحد الثاني للتجربة وهو ضرورة وجود القرآن الكريم، لكن السؤال المطروح كيف يحقق القرآن الكريم هذه الفاعلية؟؛ لقد قرر مالك بن نبي دعوى أساسية كإجابة مختصرة لهذا السؤال، نختم به هذا العنصر الثاني لنبدأ به العنصر الذي سيأتي، إن كل آية من آي القرآن لابد أن تمر بوعي المسلم وتتخذ في نظره صورة مطلقة[3] غير شخصية، ربانية في جوهرها الروحي وفي الطريقة التي تظهر بها.

= عليها ويختلف مالك في هذه القضية على إقبال؛ لأن إقبال اعتقد أن الحركة النبوية في جانبها الداخلي تقبل التكامل وأشار إلى أن العرفاء مثل الغزالي والسهروردي لهم كشوفات دينية جديدة زادوا من خلالها في عنى المعرفة الدينية وهذا لاعتباره أن كمال الدين نسبي.

[1]. مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص157.

[2]. المصدر نفسه، ص160.

[3]. لا يعني مالك بالمطلق ما يعنيه المتصوفة، فقد تقدهم ابن تيميه في هذه المسألة، راجع : ابن تيميه: جواب أهل العلم والإيمان. ط2. المطبعة السلفية. القاهرة. مصر. 1395هـ. ص64.

ثالثا: تفيد الدعوى السابقة ضرورة تفحص آيات القرآن آية،آية والتفاعل معها إلى درجة تغلغلها في أعماق المسلم وظهورها في سلوكه ولهذا نجد مالك بن نبي يورد مجموعة من الإثباتات تفيد في تبرير هذه الدعوى وهي:

1. حلل مالك مقام الذات المحمدية في الخطاب القرآني فوجد مقامها المخاطب المفرد منذ الوحي الأول، ثم استبعد أن تجتمع الذات المخاطبة والذات المتكلمة في ذات واحدة، بالطبع نفيا لفكرة الحلول، وهذا دليل على فردية التجربة مع الظاهرة القرآنية، فكل مسلم مكلف بأن يقرأ القرآن ويتفاعل مع آياته حتى تتحقق له تلك الحالة النفسية التي تنتج عنها الفاعلية، وهذا يتطلب تحقيق الشرط الأول في القرآن الكريم الذي هو الطهارة في أوسع معانيها، والطهارة تكون بمزاولة الأعمال الشرعية والاستغراق فيها إلى درجة تزكية النفس، ولهذا نجد مالك يفيض في وصف الذات المحمدية قصد الإقتداء بها .

2. ميز مالك بين الفكرة الشخصية للرسول ﷺ التي تنبعث من معرفته البشرية والوحي القرآني المنزل، حيث عرض قصة تأبير النخيل[1]؛ كتجربة شخصية للنبي وهذا دليل على قصور التجربة الإنسانية وحاجتها إلى سند و لا يكون السند إلا القرآن الكريم. كما يدل هذا على وجود جانبين؛ جانب التجربة الشخصية مع الحياة، والجانب الذي يخص علاقة النبي ﷺ بالوحي.

3. في خلال عرض مالك بن نبي للخصائص الظاهرية للوحي، تطرق إلى نقطتين أساسيتين؛ التنجيم و الوحدة الكمية، وهما شرطان لابد لكل مسلم أن يعرف قيمتهما يقول مالك:" لو أن القرآن قد نزل جملة واحدة لتحول سريعا إلى كلمة مقدسة خامدة وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة، فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية لا سر لها إلا في هذا التنجيم"[2]، فالتنجيم الذي مضمونه تجزئة القرآن الكريم أي نزوله على مراحل له قيمة تربوية كبيرة تحدد طبيعة

---

[1]. المصدر السابق، ص167 .

[2]. المصدر نفسه ، ص181 .

الإنسان التي جاء القرآن الكريم ليصوغها . والوحدة الكمية التي مضمونها وحدة التنزيل أي مجموع الآيات المتتابعة حيث أن الحد الأدنى آية والحد الأقصى سورة والوحدة هي السورة يقول مالك:" فبحث الوحدة الكمية، تلك الومضة الروحية من الوحي، يبرز في القرآن دلائل ترتيب وتفكير وإرادة نعجز عن تفسيرها في حدود المعلومات التاريخية والنفسية التي أثبتناها للذات المحمدية"[1]، إذن هاذين الشرطين هما أساس فعل الاستئناف في تجربة فهم الظاهرة القرآنية .

رابعا: يقول مالك بن نبي:"إن الجانب الأدبي في الرسالة، ذلك الذي كان في نظر المفسرين التقليديين موضوع الدراسة الأول، يفقد بعض أهميته شيئا فشيئا في عصرنا الذي يهتم بالعلم أكثر من اهتمامه بالأدب"[2]، فبقدر ما كان مالك يريد أن يؤسس نظرة علمية للدين و للقرآن إنها التجربة المصطلح الذي يتناسب والعقلية المعاصرة، بقدر ما كان جوهر هذه التجربة تحقيق للجانب الأدبي فكتاب الظاهرة القرآنية كله ينصب حول المنهج الذي يمكن به للمسلم أن يقدم القرآن للغير(إعجازه) كما قدمه الرسول ﷺ في عصره .

خامسا: يؤكد مالك :"إن الذات المحمدية مجرد واسطة لعلم غيبي مطلق"[3]، ولما كان محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، فإن حجة الوداع تصور لنا أن كل مسلم مسؤول عن استئناف الخلافة وفهم معنى ختم النبوة، ومن هنا فالقرآن الكريم هو الواسطة الوحيدة بين العقل والغيب، والممول الوحيد للعلم بالأخلاق، وفي عبارة جامعة هو المصدر الأساسي لفعل الإنسان الإستخلافي؛ إذ:"لم يضع الرسول ﷺ نفوسا مؤمنة تقية فحسب، وإنما وضع عقولا مستنيرة وطرق إيرادات فولاذية، إنه ينمي الشعور بالمسؤولية ويشجع المبادأة في كل إنسان ويعظم الفضيلة في ابسط صورها ، وإن التأسي والمسارعة لهما رائد كل عضو في

---

[1]. المصدر السابق ، ص188 .

[2]. المصدر نفسه، ص 189

[3]. المصدر نفسه ، ص196

الجماعة، إذ يرى نفسه في سباق إلى الخير بحسب أمر القرآن"[1]، هذه صورة من صور التجربة الخارجية الإجتماعية.

سادسا: لقد قارن مالك بن نبي بين القرآن الكريم والكتاب المقدس، وأورد تشابهات في الكثير من المواضع، لا لشيء إلا ليبين عالمية الظاهرة القرآنية. ثم أورد القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن وبين طابعها العالمي وارتباطها بالتجربة يقول:" وبعد ففي ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية، تحكم فكر الإنسان وحضارته كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها.

والدين على هذا يبدو وكأنه مطبوع في النظام الكوني قانونا خاصا بالفكر الذي يطوف في مدارات مختلفة من الإسلام الموحد، إلى أحط الوثنيات البدائية، حول مركز واحد يخطف سناه الأبصار وهو حافل بالأسرار إلى الأبد"[2].

يتبين مما سلف، أن التجربة الإنسانية في حاجة إلى الانطلاق من حقيقة هي؛ الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتوحيده، حتى تتخذ مسارها الصحيح وحتى يتقوى هذا الإيمان ويتنامى، يجب أن يتصل المسلم بالقرآن الكريم، ينظر فيه نظرة علمية تحليلية يتفاعل مع آياته آية،آية تحقيقا لاستعدادات نفسية لا نظير لها، تبلغ بشخصه مرتبة الفتوة (الإنسان الأمة)؛ محطما بذلك كل القيود، مؤمنا إيمانا مطلقا بمبادئ رسالته، عارفا بدوره كمسلم. وعليه فالتجربة الإيمانية كظاهرة قرآنية هي الفعل الإنساني الإستخلافي، الذي ينطلق من الإيمان بالله سبحانه وتعالى ويتفاعل مع مضامين القرآن آية،آية تحقيقا لاستعدادات نفسية وإرادة عملية لا نظير لهما، ناظرا في آيات الأنفس والآفاق محركا لعجلة التاريخ وصانعا للحضارة. وهي خاصية يجب أن يخوض غمارها كل مسلم وتتكون من مرحلتين؛ مرحلة داخلية هي مرحلة عزلة وزهد، تشبه التصوف النقي، بل يمكن الإفادة من التصوف النقي خاصة التصوف التيمي في خوضها،

---

[1]. المصدر السابق، ص138

[2]. المصدر نفسه، ص300.

ويمكن اعتبار هذه المرحلة مرحلة نظر سواء في آيات الآفاق أو في آيات الأنفس تثبيتا لحقيقة الإيمان بالله وتوحيده تثبيتا مطلقا، بممارسة الأعمال الشرعية والاستغراق في الممارسة، إلى درجة تكون ذلك الاستعداد النفسي الذي لا نظير له، وحين يتم تحصيل هذا تأتي المرحلة الخارجية التي هي مرحلة العمل والدعوة والتغيير والبناء الحضاري.

4.1. مفهوم التجربة الإيمانية عند طه عبد الرحمن: في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" انتقد طه عبد الرحمن[1] "اليقظة العقدية"في العالم الإسلامي، وخرج بنتيجتين اختصت بهما هذه اليقظة العقدية؛التنافر والتحجر ثم تساءل:كيف نجعل هذه اليقظة العقدية متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟، و أجاب على هذا السؤال بضرورة توفر شرطين أساسيين؛ الأول أسماه "التجربة" و الثاني أسماه "التعقل"[2]، ثم حدد لكليهما شروط، يقول طه عبد الرحمن في شروط التجربة:"أما عن شروط التجربة فلا سبيل إلى حصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية، ويبلغ الغاية في التغلغل فيها، حتى إذا أدرك الداخل فيها نصيبا من هذا التغلغل كان حاملا على الاتصاف بمكارم الأخلاق"[3]، أما في شروط التعقل فيقول:"أما عن شروط التعقل فلا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية وأقدرها على مدنا بالإنتاج الفكري"[4]، فهو بهذا أراد أن يؤسس مدرسة لفكر إسلامي جديد ويجعل فيها من التكامل والتجدد ما يحصنها من تقول القائلين وتحامل المغرضين.

---

[1]. طه عبد الرحمن مفكر وفيلسوف مغربي، أستاذ الفلسفة والمنطق بجامعة محمد الخامس بالرباط حصل على الدكتوراه من جامعة السربون سنة 1977، وكان موضوع الدكتوراه ، اللغة والمنطق .

[2]. لا يختلف طه عبد الرحمن على مالك بن نبي من حيث النظر إلى عناصر التجربة الإيمانية، فجانب التجربة يقابل الجانب الداخلي في مفهوم مالك، وجانب التعقل يقابل الجانب الخارجي في مفهوم مالك.

[3]. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل ،ط2 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، 1997 ،ص10 .

[4]. المصدر نفسه. ص10 .

ولم يقف طه عبد الرحمن عند تحديد الشروط التي تقتضيها التجربة الإيمانية حتى تحقق التكامل، والشروط التي يقتضيها التأطير المنهجي حتى يحقق التجدد، بل أن كتابه هذا هو في ذاته ثمرة للتغلغل في التجربة الإيمانية والتوغل في المعرفة العقلية، وقد صرح بأنه هو الآخر دخل في تجربة إيمانية إذ يقول:" فلقد دخلنا في تجربة إيمانية عميقة بدلت أحوالنا و أوصافنا ووسعت آفاق مداركنا ومشاعرنا و أيقظت فينا أسباب المواضبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق، كما أننا اقبلنا على تحصيل المناهج العلمية في أصولها المنطقية وآلياتها الإجرائية، حتى تكونت لنا القدرة على إنتاج طرق في البناء والترتيب تستوفي الشروط النظرية المطلوبة، وصار عندنا النهوض بإبطال أدلة خصوم العقيدة أمرا يسيرا هينا، وتولد عندنا نتيجة تفاعل جانب التجربة وجانب التعقل في ممارستنا الخلقية والعلمية فكر ديني متكامل ومتجدد، هذه أولى ثمراته نقدمها للقراء تتلوها بإذن الله ثمرات أخرى"[1].

واستنادا إلى هذه المعطيات فإنه يتضح الآن معنى مضمون عنوان الكتاب الذي يتكون من شقين "العمل الديني" و "تجديد العقل" فهو يحمل جانبين؛ جانب يتعلق بشروط التجربة الإيمانية وكيفية تحصيلها والدخول فيها، وجانب يتعلق بكيفية تأطير استثمار نتاج هذه التجربة في الواقع، تأطيرا منهجيا عقليا أي أن هناك جانب داخلي وآخر خارجي وهما متكاملان. وحتى يصل إلى هذه الاعتبارات وجه النقد لمختلف التجارب، ولهذا عرض في كتابه هذا ثلاثة عقول؛ عقل نظري فقط أسماه "العقل النظري المجرد"، وهو عقل الفيلسوف والمتكلم ، وعقل عملي فقط أسماه "العقل المسدد" وهو عقل الفقيه، والسلفي، ثم نقد هذين العقلين وبين نقائصهما وانتهى إلى عقل ثالث يجمع بين العقلين السابقين ويكمل نقائصهما أي انه نظري وعملي في الآن ذاته اسماه"العقل المؤيد"، وهو عقل المتصوف.أما الأعمال التي صرح بأنها ستتلو هذا العمل فإنها لا تخرج عن هذا الإطار؛ ففي عمله الأشهر "تجديد المنهج في تقويم التراث"[2]، وضع

---

[1]. المصدر السابق، ص11.

[2]. أن الطبعة الأولى لكتاب"العمل الديني وتجديد العقل"كانت سنة 1985 في المغرب ولم توزع خارجه فكان هذا أول كتاب لـ طه عبد الرحمن هذا الكتاب بعد كتابه "اللغة والمنطق "الذي نال به شهادة الدكتوراه سنة1977 من جامعة السوربون ولهذا أخذنا كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" =

منهجا ينظر إلى التراث نظرة تكاملية يستثمر فيها كل المنتوج؛ أكان فلسفيا أو كلاميا أو فقهيا أو صوفيا، رافضا بذلك كل الأعمال التي تنظر إلى التراث نظرة تجزيئية، والأعمال التي تقول بقطع الصلة بهذا التراث، منطلقا من مسلمة هي أن:"التراث كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها"، لهذا كان كتابه كله ممارسة حية للمنهاج التراثي وكأنه أراد أن يستخرج منهجا من التراث ذاته، لأنه أدرك أن تراث الغير معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، أما تراثنا فهو معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، ولهذا حقق طه عبد الرحمن هدفين؛ الأول وضع فيه منهجا متأصلا لقراءة التراث قراءة سليمة تحدد كيفية الاستفادة منه منهجيا ومعرفيا، والثاني أعاد فيه الاعتبار للتراث بأجمعه وبين أهميته في تحقيق اليقظة العقدية.

أما في كتابه " فقه الفلسفة"[1] بأجزائه الأربعة، فقد نقد فيه عقل الفيلسوف؛ أكان قديما أو حديثا. وهذا لإبطال إمكانية قيام معرفة يكون محصولها العقل النظري المجرد وحده، فالفلسفة كما هو معلوم بحث عقلي مجرد، ولذا أسس طه عبد الرحمن علما جديدا يدخل فيه الجانب العملي"عقل الفقيه" الذي يستند إلى العمل، اسماه " فقه الفلسفة "، يختلف كل الاختلاف عن الفلسفة منهجا ومضمونا، و يتسايرِ مع المنتوج التراثي الإسلامي منهجا ومضمونا، وكأنه بذلك أراد أن يؤسس للفلسفة بعدا يصلها بالعقيدة الإسلامية، أو في كلمة جامعة علم إسلامي جديد أسماه"فقه الفلسفة"، يزود "اليقظة العقدية"والفكر الإسلامي عموما بما يسميه بالتبصير الفلسفي. إضافة إلى ذلك المنهج الذي أسسه لقراءة التراث. إذ بتأسيس هذا العلم أعلن الحق في ممارسة الحرية الفكرية والحق في الاختلاف الفكري عن النمط الغربي.

= في المرتبة الثانية حفاظا على التسلسل لأن أعماله في شكل حلقات متصلة تسعى نحو هدف هو تأسيس مدرسة فكرية تجديدية في الفكر الإسلامي إذن الكتاب هو : طه ، عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ط2 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ،1994 .

[1]. فقه الفلسفة عمل ضخم يتكون من أربعة أجزاء؛الأول:طه عبد الرحمن:فقه الفلسفة.الفلسفة والترجمة ، ط1 ،ج1 ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، لبنان، 1995 .يؤسس فيه منهجا جديدا لترجمة الأعمال الفكرية من تراث إلى آخر.

الثاني: تحت مسمى فقه الفلسفة لقول الفلسفي كتاب المفهوم و التأويل ، ط1 ،ج2، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ،1999 ، اما الجزئين الثالث والرابع تحت مسميين التفكير الفلسفي و فقه السيرة الفلسفية فلم يصدرا بعد .

وكأنه كسر قيد ارتباط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الغربية، وقد أعلن هذا الحق في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"[1].

وفي كتابه " أصول الحوار والتجديد في علم الكلام "[2]، وإن انتقد عقل المتكلم الذي يقوم على النظر العقلي المجرد الذي زوده به المنطق الأرسطي، فإنه أفاد من هذا العقل ومن التراث الكلامي منهجا من حيث البنى الدلالية والاستدلالية التي كان يمارسها علماء المسلمين و نظارهم، وموضوعا بأن عرف طبيعة الموضوع التي تتميز بأنها لغوية منطقية، لكن دون أن يغيب عليه التقدم الحاصل في مجال المناهج والمعرفة العلمية، فكان الحوار هو مدار علم الكلام عنده، و أضاف بذلك الجانب العملي إلى ذلك العقل المجرد فأسس علم كلام جديد في صورته، متأصل في مضمونه ومنهجه، وأضاف بذلك حلقة جديدة لليقظة العقدية تتمثل في كيفية الحوار مع الآخر والدفاع عن العقيدة الإسلامية بوسائل ومناهج ومضامين تتماشى والمشكلات التي تواجهها في عصرنا الحالي، لرد الخصوم واعتراضاتهم وتقولاتهم وأطماعهم. وكان كتابه"سؤال الأخلاق"[3] محاولة كلامية ينتقد فيها النظريات الغربية معيدا الاعتبار للعلم بربطه بالعمل والقيم الأخلاقية الحميدة.

---

[1]. يقول طه، عبد الرحمن : " ونحن العرب نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية " في كتابه:الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ،2002، ص22 .ومن بين هذه الدعاوى التي نهض ضدها دعوى كونية الفلسفة.

[2]. طه، عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ط2 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ،2000،وقد طبع هذا الكتاب طبعة أولى في المغرب سنة1986 ولم توزع خارج المغرب.

[3]. يقول طه، عبد الرحمن:"ما اشد غفلة الإنسان الحديث حتى كأنه على ظاهر تقدمه العلمي والتقني الهائل إنسان جهول،إنه يقدم قليل النفع على كثيره ، إن لم يقدم صريح الضرر على صحيح النفع كما يفعل الجهلة من الخلق ؟وهل في الضرر أسوأ من أن يدعو إلى حقوق وحظوظ تخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درك البهيمية محتجا في ذلك بأنه يتبع طريق العقلانية الواضح الذي هو وحده عنوان الإنسانية ؟لكن لو كان ما يدعيه هذا الإنسان صحيحا فيا ترى كيف بالطريق العقلاني الذي يتبعه يفضي به إلى نقيض مقصوده ؟ألم يكن يريد أن يزداد به استقامة، فإذا هو يزداد اعوجاجا" في كتابه: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت . لبنان،2000، ص13 .

غير أن المنهج الذي أراد أن يؤطر به اليقظة العقدية، ويجعله سبيلا للفكر المتجدد والمتأصل وطريقا من طرق المعرفة الصحيحة وبديلا عن كل المناهج التي يطرحها الفكر الغربي، ظهر في كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"[1]. إذ يمكن اعتبار كتابه هذا ثورة منهجية لا تقل أهمية عن الثورة المنهجية التي قام بها أرسطو أو التي قام بها (ديكارت) و (كانط)، بل يمكن اعتباره منطق جديد يأخذ أصوله من القرآن الكريم، ومن الأعمال التراثية الكبيرة التي استقلت من تأثيرات المنطق الأرسطي كأعمال الشاطبي والشافعي وابن تيميه والغزالي في عمله "إحياء علوم الدين"وغيرهم.

واستنادا إلى هذه المعطيات، واستنادا إلى طبيعة هذا المطلب الذي يتمثل في ضبط مفهوم للتجربة الإيمانية عند طه عبد الرحمن، فسيحرص البحث على استخراج الحدود الضابطة لتعريف هذه التجربة من خلال كتابه العمل الديني وتجديد العقل، فما هي إذن هذه الحدود ؟، وما تعريف التجربة الإيمانية عند طه عبد الرحمن؟.

رصد طه عبد الرحمن حدود العقل المجرد في التراث الإسلامي حيث وسع مجال البحث؛ بأن أضاف إلى جانب مباحث الفلاسفة والمتكلمين كتب التفسير خاصة أعمال الرازي و الزمخشري، وسمى هذه الحدود بالحدود الخاصة، واستخلص أن النظر العقلي المجرد في بحث مسألة الألوهية عند الفلاسفة والمتكلمين إما يقع في التشبيه أو يقع في نقيضه التعطيل، أو يحاول اختيار حلين وسطين؛ من تأويل هو اقرب إلى التشبيه ومن إثبات هو نزوع إلى التعطيل، وهذا لا يخلصه من حيرة النظر. وقصور اللغة عن الاقتراب من المعرفة الإلهية وعن تحقيق التنزيه اللائق بذات الله سبحانه وتعالى أدى بالمفسرين إلى الظن؛ لأن ألفاظ اللغة وعباراتها لا تكفي لإدراك اليقين، ولهذا انتهى إلى وصف العقل المجرد في هذا التراث بثلاثة أوصاف؛ الرمزية الذي يقود إلى التعطيل، والظنية الذي يقود إلى الشك و التشبيهية الذي يقود إلى التشبيه.

---

[1]. راجع: طه. عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت ، لبنان، 1998، ص16.

ولم يقف طه عبد الرحمن عند التراث الإسلامي فقط، وإنما فحص العقل المجرد في باقي التراث الإنساني واستخلص له حدود، اسماها بالحدود العامة؛ التي تتركب من الحدود المنطقية، المستدل عليها بالبراهين الرياضية الصحيحة؛ مثل استحالة البرهان على قضية صادقة(عدم التمام)، وامتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان (عدم البت)، ومن الحدود الواقعية المستمدة من الممارسة العلمية؛ كنسبية الأنساق المنطقية واستعباد الآلة للإنسان و الفوضى في النماذج والنظريات العلمية، ثم الحدود الفلسفية المستنبطة من أصول ومبادئ العقل المجرد؛ مثل الصفة المادية بمظاهرها الثلاث:التطهير و التحييز والتوسيط، ومثل التداخل مع اللاعقلانية والاتصاف بعدم الضرورة. وكل هذه النقائص والحدود يرجعها طه عبد الرحمن إلى تبني الفكرة اليونانية عن مفهوم العقل؛ التي تعتبره جوهرا مستقلا بذاته، ولهذا نجده قد تجاوز هذا الفهم ووضع فهما جديدا استقاه من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والأعمال التراثية التي تجاوزت التأثير اليوناني، فوضع بذلك مقدمتين للعقل المجرد؛

الأولى: يصف فيها العقل المجرد بصفة الفعلية، حيث رفض الفكرة اليونانية التي تسربت إلى الثقافة الإسلامية والتي تقول بان العقل جوهر مستقل بذاته، واثبت أن العقل فعل معلول لذات حقيقية هي القلب مصداقا لقوله تعالى :﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾(الحج/الآية46)، وأيضا مصداقا للحديث الشريف:"ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"[1]، كما وجد أن هذا الفهم قد تم تداوله في التراث الإسلامي خاصة عند ابن تيميه وابن القيم والمحاسبي وابن خلدون. إذن فقد رفض طه عبد الرحمن أن يكون في الإنسان ذوات مستقلة؛ " ذات عاقلة" وأخرى"عاملة "وأخرى"مجربة"، وإنما هي ذات واحدة تصدر عنها هذه الأفعال جميعها، ولهذا وصف العقل المجرد بالفعل.

---

[1]. أخرجه البخاري في صحيحه، ج1، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، ص20.

الثانية: يصف فيها العقل المجرد بالمحدودية؛ حيث فحص التراث فوجد أن العقل المجرد استعمل في مبحث الإلهيات، الذي هو علم من العلوم النظرية في التراث الإسلامي أكثر من غيره من المباحث، واستخلص أن استقاء المشروعية لهذا البحث من طرف علماء الإسلام كان من كتاب الله العزيز الكريم، فراح طه عبد الرحمن يبحث عن المادة (عقل) في القرآن الكريم، فوجد أنها وردت في أكثر من 3000 موضع في صيغ فعلية، دون أن ترد ولو مرة واحدة بصيغة اسمية، وهذا دليل آخر على أن العقل ليس جوهرا مستقلا بذاته، و إنما هو معلول لعلة حقيقية هي القلب، ولهذا أدرك سبب تسمية علماء الإسلام له بالنظر، واستنادا إلى هذا فإن العقل المجرد لا يستطيع الاكتفاء بذاته و إنما يحتاج إلى آفاق تكمل نقصه فما هي هذه الآفاق؟ .

يرى طه عبد الرحمن أن هذه الحدود التي يختص بها العقل المجرد لا تعني عجزه كما لا تعني عكس ذلك، والدليل:"أن الممارسة الدينية الإسلامية والممارسة العلمية المعاصرة تطلعنا إلى التغلب عن هذه الحدود، كل منهما بطريقته الخاصة"، غير انه لاحظ أن الممارسة العلمية لم تنجح في التغلب على الحدود العامة، فمازال العلم على حاله من النسبية وسلطان الآلة على الإنسان وفوضى النظريات، وذلك لأنها استخدمت العقل المجرد ذاته للتغلب على هذه الحدود، فأوقعها ذلك في الدور، هنا تساءل طه عبد الرحمن؛ هل بإمكان هذه الممارسة العلمية أن تستعين بمصدر آخر غير العقل المجرد ؟، لكنه وجد الإجابة على هذا السؤال في الممارسة الدينية الإسلامية، التي عمل رجالها على تخطي الحدود الخاصة المذكورة، فالعقل المجرد في الممارسة الإسلامية لم يكن مرفوضا، إلا إذا أظهر مستعمله مخالفة مقتضيات الشرع ، فرفض العقل المجرد في هذه الممارسة يعني رفض المقتضيات الدينية ذاتها؛ لأن العقل هو مناط التكليف، ثم تساءل طه عبد الرحمن مرة أخرى كيف تجاوز المسلمون حدود العقل المجرد ؟، بحث الأمر فوجد أن المسلم إلى جانب استخدامه العقل المجرد فهو يقوم بالأعمال الشرعية، فأستخلص أن آفاق تكميل العقل المجرد تكون بالعمل المشخص، ولا يكون هذا العمل إلا العمل الشرعي: " فالعمل الشرعي

هو انفع الأعمال في جلاء الحدود وانجح الوسائل في رفع القيود"[1]، ولما كان العمل الشرعي يوجه العقل المجرد إلى عقلانية افضل واعقل، اصطلح على هذا العقل الجديد بمسمى"العقل المسدد"، ويتجلى هذا العقل في الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، فهما بحسبه تشكلان ميدانا متميزا لاختبار منهجية العقل المسدد، وبعد تحليل دقيق ومعمق وصل إلى أن لهذه المنهجية حدود تنكشف في الآفات التي تتعرض لها هاتان الممارستان؛

فالممارسة الفقهية يختل تسديدها بسبب دخول آفتي التظاهر والتقليد: "إذ ينتج عن دخول التظاهر سواء كان تزلفا أو تكلفا أو تصرفا، وعن دخول التقليد سواء كان نظريا أو اتفاقيا أو عاديا تساهل في صدق الأعمال"[2]، ومتى تساهل الفقيه في أداء الفرائض، نزل إلى رتبة يحرم فيها من التوفيق الإلهي ونقص إيمانه وعاد إلى مرتبة العقل المجرد.

أما الممارسة السلفية فاختل تسديدها أيضا، لدخول آفتي التجريد و التسييس؛ فهي تحمل مبدأ الرجوع إلى السلف وتستخدم التأمل في النصوص بالعقل المجرد، وهذا ينتج وهنا في الوجهات العملية لممارستها الدينية وهذه آفة التجريد، أما آفة التسييس فتؤدي إلى فتور التوجهات الغيبية لممارستها الدينية، فيذهب من حركيتها العنصر الروحي والأخلاقي وتترك بذلك الاستقامة، ومتى تركت الاستقامة تقع في التطرف والسير إلى التوقف أو تنقلب إلى ضدها[3]. إذن فنتاج هذه الآفات سواء في الممارسة الفقهية أو الممارسة السلفية هو التساهل في العمل.

يقول طه عبد الرحمن:"إذا كان قد تبين لنا أن مقولة(عجز العقل الإنساني) و مقولة (أفضلية العقل المجرد) لا يمكن قبولهما، باعتبار ما كان من سعي الممارسة الشرعية في تجاوز حدود العقل المجرد، فهل

---

[1]. طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل ، مصدر سابق، ص53.

[2]. المصدر نفسه، ص89.

[3]. راجع ، المصدر نفسه، ص108.

تقبل مقولة (نقص العقل الإنساني) ومقولة (أفضلية العقل المسدد) ؟"[1]. بحث التراث مرة أخرى فوجد أن الممارسة الشرعية الإسلامية اجتهدت في الخروج من هذه الآفات وذكر لذلك وجوه ثلاثة؛

1. إن هذه الممارسة فرضت مزيدا من الضوابط على العمل الشرعي حتى يستوفي شروط الصحة، فقد طالبت أن تحصل العقيدة ويؤتى العمل بالوجه الذي يمنع تلك الآفات من الدخول.

2. إن هذه الممارسة الإسلامية التزمت بمبدأ التكامل، فاشترطت تمام الأعمال وتمام الاستقامة والسلوك.

3. لقد جعلت الممارسة الإسلامية الأعمال مراتب متعددة ومتفاوتة، فيتفاضل العاملون بتفاضل مراتب العمل التي ينزلونها " فمن كانت له أعلى مرتبة في العمل كانت له أعلى مرتبة في الكمال"[2].

وانتهى بذلك إلى أن هذه الضوابط جاءت لتخليص الممارسة الإسلامية من الشبهات التي تطرأ عليها، سواء على المستوى العقدي والعملي، أو على المستوى العقلي والسياسي، ولهذا ابطل طه عبد الرحمن الادعاءان المتعارضان السابقان (نقص العقل الإنساني) و (كمال العقل المسدد)، ووصل إلى ضرورة التسليم بمبادئ ثلاثة؛(مبدأ التمايز بين القول والفعل) و(مبدأ التكامل) و(مبدأ التفاضل)، وانتهى إلى أن الممارسة وفق قوانين الشرع مراتب متعددة و متفاضلة ومتكاملة ، فسبب وجود آفات العقل المسدد إذن تكمن في أن هذا العقل، يقتضي الدخول في الممارسة فقط دون النزول في مراتب هذه الممارسة، وهذا ما يجعله يجمد في مرتبة معينة حتى تدخل عليه تلك الآفات. بينما كل زيادة في العقل تكون بواسطة الزيادات في الاشتغال الشرعي، يقول طه عبد الرحمن:" وفائدة فوائد هذه الرحلة في مدارج العمل، هو اقتدار المتقرب على تحصيل التجربة الحية بالمعاني الروحية، وإقامة باقي عمله على هذه التجربة الفياضة؛ فبها تأخذ آفاق العقل المسدد في التوسع المتزايد وتستعد للتحمل المتنامي، فضلا

---

[1]. المصدر نفسه ، ص112.

[2]. المصدر نفسه، ص113.

عن أخذها في تطهير العقل المسدد من آفاته؛ فمن يعمل وهو نازل في التجربة لا يمكن أن يتظاهر بالعمل؛ لأن التظاهر ترك التجربة، ولا يمكن أن يقلد غيره من غير بصيرة؛ لأن التجربة تزيد في فتح البصيرة، ولا يمكن أن يسقط في التجريد؛ لأن التجربة تحقق في العمل، ولا يمكن أن يقع في التسييس؛ لأن التجربة مصدر حياة الأخلاق وتجديد الأوصاف"[1]، إذن بتنزيل التجربة الحية على العقل المسدد ينتج عقلا جديدا أطلق عليه مسمى "العقل المؤيد" الذي يؤيده العمل القائم على التجربة، فالتجربة الإيمانية تتحقق في مرتبة هذا العقل المؤيد والذي يجمع بين العقول السابقة فما هي هذه التجربة؟ .

يعرف طه عبد الرحمن العقل المؤيد على انه:" عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء، بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي مؤديا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"[2]، ولكي يستخرج الصفة التجربية لهذا العقل وقف عند معنيين أساسيين وردا في هذا التعريف هما؛"العينية" و "العبدية" .

1. العينية:إذا كانت مواضيع المعرفة الممكنة ثلاثة؛ الصفات والأفعال و الذوات، فإن العقل المجرد يقصد معرفة الصفات، والعقل المسدد يقصد معرفة الأفعال، و العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات، والمقصود بالذات كما يحددها طه عبد الرحمن في هذا المقام هي :"ما به يكون الشيء هو، هو أي هويته"[3]، وهذا لا يحتاج إلى النظر وحده ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معا بالاستعانة بالتجربة، أو كما يسميه في تعبير جامع"النظر العملي الحي"[4] . ويرى أن هذا النظر العملي الحي ليس على درجة واحدة وإنما على درجات ثلاثة؛

أولاها:"المزاولة" التي تغلب فيها الأعمال الظاهرة للجوارح.

---

[1]. المصدر السابق ، ص116 .

[2]. المصدر نفسه ، ص121 .

[3]. المصدر نفسه ، ص121 .

[4]. المصدر نفسه ، ص122 .

ثانيتها: "المخالطة" التي تنعكس فيها آثار أعمال الجوارح على الجوانح.

ثالثتها: "المباطنة" التي تغلب فيها الأعمال الباطنة للجوانح فتنعكس آثارها على الأعمال الظاهرة للجوارح. وهكذا يصل إلى أن ثمار الأعمال الظاهرة التي هي الأعمال الباطنة تعود من جانبها بالنفع على الأعمال الظاهرة التي كانت سببا فيها، فتصير الأعمال الظاهرة هي الأخرى ثمارا للأعمال الباطنة.

2. العبدية: هي معرفة الإنسان لذاته في تبعيتها لذات أخرى تتصف بجميع صفات الكمال، فلكي يحصل الإنسان فوائده وهي؛ تعين وجوده وتحقق سلوكه، لابد من العبدية؛ فهي التي تحصل له أكبر الفوائد، يقول طه عبد الرحمن: " فالعبدية هي معرفة الارتباط الذي يحصل به اليقين الوجودي والتحقق السلوكي"[2]، وحتى تعينه هذه العبادة على التخلص من آفات العقل المجرد والعقل المسدد، وتحقق له الإخلاص والتقوى، يجب أن يستغرق في العمل الشرعي إلى درجة طي المسافة بينه وبين معبوده، حتى تتحقق له درجة الولاية، إذن يمكن الآن استخلاص مفهوم للتجربة الإيمانية؛

فالتجربة الإيمانية إذن، هي عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء، بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل، قاصدا بذلك بلوغ الكمال في السلوك الأخلاقي، وطي المسافة بينه وبين الله سبحانه وتعالى بزيادة الأعمال حتى تتحقق،له الولاية ولهذا المعنى جانبين؛

الأول:التجربة لا تقتضي العمل فقط وإنما تتعدى إلى الاستغراق في العمل الشرعي والنزول في مراتبه، كما ثبتت في الممارسة الإسلامية إلى درجة تحولها إلى حياة،أي توافق الظاهر مع الباطن و الباطن مع الظاهر، ويظهر هذا كله في سلوك أخلاقي متكامل. والتجربة هذه مراتب بحسب مرتبة العمل التي ينجزها صاحبه،ا ويستند طه عبد الرحمن في استقاء هذه المراتب من طريق صوفي رسمه أبو حامد الغزالي

---

[1]. راجع، المصدر السابق، ص126،125.

[2]. المصدر نفسه، ص130.

وظهر في شكل جديد في الطريقة البودشيشية[1]،هذا الجانب هو الجانب الداخلي، نجد له مسميات متعددة؛ كتزكية النفس، التربية الروحية، مرحلة التطهير إلى غير ذلك.

الثاني:إن بلوغ كمال التعقل يكون بطي المسافة بين العابد والمعبود عن طريق ذلك الاستغراق في العمل الشرعي، أي كلما زاد العمل الشرعي وانضبط زاد معه الإيمان وتقوى إلى درجة تفتق البصيرة وانكشاف المعارف، التي يواجه بها واقعه، إنها قوة التغيير التي يتجه بها المسلم إلى الواقع، ليغير مسار التاريخ ويصنع الحضارة، وهذه أيضا استقاها من الطريقة الصوفية المذكورة، وهنا يتجلى الجانب الخارجي من التجربة.

غير أن ما يلاحظ على هذا الفهم الجديد الذي قدمه طه عبد الرحمن للتجربة الإيمانية هو الطابع العلمي فيه، فمعنى التجربة هنا لا يخرج عن معنى الاختبار، فإذا توفرت نفس الأعمال ونفس المراتب في العمل أدى اختبار هذه الأعمال أي ممارستها إلى نفس النتائج وهذا يقتضي الأشياء التالية؛

1. إن التجربة الإيمانية يمكن لأي إنسان أن يمارسها سواء كان فيلسوفا أو متكلما أو فقيها أو سلفيا أو إنسانا عاديا، فكل من موقعه فمثلا الفيلسوف الذي يتميز باستخدام العقل المجرد عليه أن يرتقي إلى درجة العقل المسدد، و ذلك بأن يزاول العمل الشرعي، ثم يرتقي مرة أخرى إلى درجة العقل المؤيد وذلك بالاستغراق في العمل والنزول في مراتبه بحسب ما تبين، فمصداق التجربة الإيمانية ودرجة قوتها يتعلقان بدرجة ممارسة الأعمال الشرعية على أتم وجه.

---

[1]. يقول عنها محمد محمد، بن عيسى:" البو دشيشية هي طريقة صوفية تنسب إلى أبو جمال حمزة بن الحاج العباسي بن المختار القادري البودشيشي ولد سنة 1922م، 1344هـ،بقرية مداغ من إقليم بركان بشرق المغرب وينتهي نسبه إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني الحسني نسبة إلى الحسين بن علي وفاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نسب موثق وذو سند متصل اتصال استفاضة واشتهار وتدوين.

و أما لقب بودشيش فليس سوى نسبة لأحد الأجداد القادريين لقب به عرضا وألصق بالخلق عرضا لحسابات وخلفيات ذاتية من بعض الجهات كما فهمته من كلام شيخي وإلا فالأصل الأعلى الذي تنتهي إليه الطريقة كنية ولقبا ونسبة ونسبا ؛هو القادري الحسني العلوي الفاطمي المحمدي. إذن فالطريقة هذه تنسب إلى حمزة بن العباس والده العباس بن المختار الذي كان مجاهدا بأسلوبه المتميز وكان شيخه أبي مدين بن المنور القادري البودشيشي المتوفى سنة 1955م، وهو ابن عم المختار جد شيخنا ". في كتابه :الطريقة القادرية البودشيشية شيخ ومنهج وتربية. كتاب اخذ من الإنترنت من الموقع التالي:benyaich-tetouqn@yahoo.fr

2. إن التجربة الإيمانية بما هي نظر عملي حي، أي دخول في ممارسة الأعمال الشرعية بأتم وأكمل وجه، تؤدي إلى نتائج حتمية؛ إذ تبلغ بالإنسان إلى تمام قوة الإيمان وأعلى درجات التعقل و أقوم مستويات السلوك، وقد استفاد طه عبد الرحمن في تحقيق هذه المراتب، من كتاب" إحياء علوم الدين" للغزالي، و استنادا إلى مراتب و أحوال الطريقة الصوفية التي ذكرناها، لكن طه عبد الرحمن يتغيا غاية أخرى غير غاية المتصوف التي تقف عند حال الفناء، إنه أراد أن يهيئ إنسانا عاقلا تمام العقل، فاعلا تمام الفعل، إنه يريد القوة المنتفضة، بعبارة أخرى، فإن التصوف يمثل الجانب الداخلي من التجربة الإيمانية، فهو مرحلة تهيئة لإنسان فاعل، إنه يريد أن يعيد للعقل اتصاله بالغيب، وللعلم اتصاله بالعمل وأيضا اتصاله بالأخلاق.

3. إن مزاولة التجربة الإيمانية حسب ما أوضحه طه عبد الرحمن يحتاج إلى الإقتداء بنموذج معين يسميه القدوة، ويضع لذلك شروط[1] محددة، و يرجع هذا إلى إقتدائه هو بالطريقة البودشيشية، وهذه نقطة اختلاف جوهرية بينه وبين مالك بن نبي، فطه عبد الرحمن يقول بالنموذج المشخص، أي شيخ الطريقة، أما مالك فرأى بضرورة الإقتداء بالنموذج الأكمل سيد المرسلين محمد ﷺ .

إذن وبعد أن تم استخلاص مفهوم التجربة الإيمانية عند طه عبد الرحمن وضبط حدوده، الآن سنمضي بحول الله وقوته إلى تجميع المفاهيم والحدود السابقة كلها لاستخراج المفهوم الجامع للتجربة الإيمانية، لأنه قد اتضح للقارئ أن كل مفهوم من المفاهيم السابقة قد يركز على جانب دون غيره.

5.1 . استخلاص المفهوم الجامع للتجربة الإيمانية: تبين في خلال ضبط معنى التجربة، أن التجربة خاصية إنسانية وتدخل في ماهية الإنسان، إلا أن العقل المجرد والحواس المجردة لا يكفيان لاستمرار هذه التجربة؛ لأنها تحتاج إلى خبرة بمثابة حقيقة مطلقة سندا ومرتكزا، والعقل المجرد والحواس المجردة لا يستطيعان بلوغ هذه الحقيقة، وتبين أن هذه الحقيقة التي هي؛ الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتوحيده، تحتاج

---

[1]. ستتضح هذه الشروط في الفصل الثاني.

إلى عنصر آخر لتحصيلها هو القلب، كما تبين في خلال فحص معنى الإيمان، أن الإيمان في رحلة تحصيله لحقيقة التوحيد، يحتاج إلى التجربة والدخول في ممارسة الأعمال الشرعية، حتى يتحول الاعتقاد إلى معرفة وترسخ هذه الحقيقة في النفس حتى تصبح مرتكزا، يستأنف به الإنسان تجربته في الحياة على وجهها الأصح و الأتم.

وفي التعريج على إقترانات مضمون التجربة تبين أن ارتباطها بالتصوف النقي، بما هو مدعاة للعمل الشرعي، جعل من مضمون التصوف جانبا من التجربة الإيمانية، يحتل المرحلة الأولى منها، حين يهدف إلى تحصيل حقيقة التوحيد والبلوغ بالإنسان إلى مرتبة تتفتق فيها بصيرته وينضج فيها عقله ويتقوى إيمانه ويتقوم سلوكه، إعدادا لمرحلة تالية؛ حين يتجه الإنسان إلى تحقيق رسالته الإستخلافية متعاملا مع الكون بوجه اصح و أتم وأكمل. وبصيغة أخرى فالتجربة الصوفية تمثل جانب العبادة وممارسة الأعمال الشرعية إعدادا لإنسان يستطيع بناء حضارة يتكامل فيها الجانب الروحي والمادي.

كما تبينت النتائج الخطيرة للتجربة في اقترانها بالفلسفة والعلم؛ حين فقد الإنسان معناه وقيمته في الكون، واصبح العلم سيدا ومسيرا له، وشملت العدمية جميع أبعاده، وكان سبب هذا كله خطأ المنطلقات، فانتهى هذا الإنسان إلى إعادة النظر في هذه المنطلقات، وقاده ذلك إلى إحياء التجارب الدينية، وقد تبين أن هذا المصطلح غير مضبوط وفيه من الإطلاق ما يدخل العديد من الشبهات، واستبعادا لهذه الشبهات وحذرا من تلك التداخلات، كانت هناك ضرورة لتغيير هذه التسمية وإطلاق مسمى التجربة الإيمانية مكان التجربة الدينية.

ثم وجدنا مسمى آخر أطلقه الإنسان الغربي هو التجربة الروحية، التي هي اندفاعة انساق وراءها هذا الإنسان، علّه يعثر عن قيمة لذاته في الكون، ويعوض ذلك الفراغ الروحي الرهيب الذي يعاني منه، انه أراد أن يعوض تلك الجوانب التي فقدها نتيجة تجربته الفلسفية العلمية القائمة على المادية، وقد تبين أن هذا البحث لم يفضي إلى أي نتيجة إيجابية لخطأ في المنطلقات وغرابة في الممارسات، وتبين أن هذه

التجارب لا تكون صحيحة ونتائجها لا تكون صادقة إلا إذا انطلقت من الإيمان بالله سبحانه وتعالى، و استنجدت بالعمل الشرعي الإسلامي الذي هو أتم الأعمال وأكملها، وإلا كانت هذه التجارب كلها كمن يصيح في واد خراب، ولهذا أعلن مالك بن نبي بصفة رسمية دور المسلم ورسالته وحدده في نهاية القرن الماضي. وهذا ما دفع إلى فحص هذا الدور والوقوف عند أعماله، وقد تبين أن هناك عمل يتجه أساسا إلى العقيدة، تجلى في كتابه الظاهرة القرآنية، كما تبين أن اعتباره القرآن الكريم ظاهرة هو في حد ذاته إعلان للتجربة الإيمانية، هذا المفهوم تجلى بصفة واضحة في استنطاق الحركة النبوية واستخراج ذلك الاستعداد النفسي المنقطع النظير والنابع من التعامل و التفاعل مع عقيدة التوحيد و مع الظاهرة القرآنية حين اكتملت هذه الحركة، هذا الاستعداد الذي لا يكون إلا إذا تطهرت النفس بممارسة الأعمال الشرعية والاستغراق فيها، إقتداء بالنموذج الأكمل، الرسول ﷺ ، إلى درجة تحقيق الفهم والإفهام، تحقق تلك القوة التي جعلت بلال ﷺ يصمد وهو في أحلك لحظات التعذيب.

ثم تبين هذا المفهوم بشكل أكثر دقة عند طه عبد الرحمن، حين عرج على التراث الإنساني في اغلبه واتضح، له أن التجربة الإيمانية هي الحل الأوحد للخروج بالإنسانية من ورطتها، لكن رأينا تقيده بالتصوف السني الذي رسم خطاه أبو حامد الغزالي. كما تبين ، كما تبين بأنه لا يوجد اختلاف كبير بين مالك وطه عبد الرحمن، خاصة وأن الغاية واحدة، بناء إنسان ينقذ الإنسانية.

واستنادا إلى هذه المفاهيم يمكن استخلاص تعريف جامع للتجربة الإيمانية، هذا التعريف الذي يمكن رصده من خلال المحددات التالية؛

. من جهة الأصل؛ فمن الناحية التاريخية تجسدت التجربة الإيمانية في نتاج الحركة النبوية، أو في الظاهرة القرآنية حين اكتملت هذه الحركة مع الرسول محمد ﷺ ، هذا في إصطلاح مالك بن نبي، أو في التجربة الروحية باصطلاح طه عبد الرحمن.

- أما من جهة الطبيعة؛ فالتجربة الإيمانية من حيث بنيتها تتكون من جانبين؛ جانب داخلي روحي نفسي، يتحقق بالتربية الروحية التي تكون بممارسة الأعمال الشرعية، وجانب خارجي اجتماعي تاريخي حضاري، يتحقق بالتغيير والإصلاح الاجتماعي و البناء الحضاري.

- أما من جهة الغاية؛ فالتجربة الإيمانية وظيفتها تحقيق تمام القوة الروحية والسكينة النفسية(الطمأنينة) .

هذا بالإضافة إلى أنه تبين أن كل شيء عند المسلم يجب أن يتأسس إيمانيا، حتى الأمور التي لم يؤسسها غيره على الإيمان، إذا كانت لا تخالف الإيمان، يجب أن يؤسسها المسلم على الإيمان، وقد تبين أن التجربة في سياق العلم الدنيوي، تأسست عند الغير على نقيض الإيمان، بينما هي في أمس الحاجة إلى التأسيس على الإيمان، حين تبين أن الإيمان في حاجة إلى تجربة و التجربة في حاجة إلى إيمان، لأن اهتمام المسلم بالدنيا مطية للاهتمام بالآخرة، والاهتمام بالآخرة وسيلة للنظر في الدنيا و الاهتمام بها بأفضل وأتم وجه مما لو اهتم بها الإنسان وقد ترك الاهتمام بالآخرة، وبما أن ماهية الإنسان هي التجربة ومهمته هي الإيمان . كما تبين في الآيات الكريمة ، فإن تمام النعم يقترن بكمال الدين فإذا نقص الاهتمام بالدين نقصت النعم، لأن العلاقة كما تبين علاقة تداخل متبادل أو إن شئت علاقة تكامل، فكلما أقترن الدين بالحياة والحياة بالدين أقترن الإيمان بالتجربة والتجربة بالإيمان وكان الإنسان على افضل حال. إذن وفي كلمة جامعة؛ فالتجربة الإيمانية؛ هي الفعل الإنساني الذي يجسد علم التوحيد في الواقع العملي، و يهدف إلى تحقيق جانبين؛ جانب داخلي تحصيلي روحي، ينطلق من الإيمان بالله سبحانه وتعالى ومهمة تحمل الأمانة، ويستغرق في العمل الشرعي وينزل في مراتبه حتى يعيد للإيمان فعاليته، وتتحقق له حالة نفسية تبلغ أقصى قوتها، بحث وبهذه القوة أو الطاقة ينطلق في رحلة تحقيق الجانب الخارجي، الذي هو الجانب التوصيلي، أو الجانب الاجتماعي، الذي يتعلق بالبناء الحضاري والتغيير لإعادة التاريخ المنكسر إلى مساره، إذن فالتجربة الإيمانية هي هيمنة الشريعة على الإنسان المسلم في أعماله، وفي جانبه الروحي.

2 . الفصل الثاني

الواقع وأزماته الحضارية والمعرفية وكيفية الخروج من هذه الأزمات بالتجربة الإيمانية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مدخل

الواقع مصطلح يرد في انساق متعددة ، و يتخذ مفاهيم متنوعة ترتبط بأبعاد مختلفة حسب النمط الثقافي الذي يرد فيه، فالواقع عند المتكلمين؛ "هو اللوح المحفوظ"[1] وعند الحكماء"هو العقل الفعال"[2]؛ فمفهوم المتكلمين يبرز الارتباط بالعقيدة الإسلامية، لأن كل ما يحدث في الواقع موجود في العلم الإلهي. أما مفهوم الفلاسفة ،لا شك، يبرز غلبة النظر العقلي المجرد في مرحلة انساق فيها الفكر العربي والإسلامي وراء تأثيرات الثقافة اليونانية[3]. وقد يعني الواقع: "الوجود الحاصل الثابت خارج الذهن بالفعل"[4]، فيقال حصل هذا الأمر في الواقع، ويقال "الواقعة الحضارية"[5]، ويقال واقع الشيء، وهو مقابل لما يحصل في الوهم والتخيل، وبهذا تكون الواقعة؛ هي ما حصل حصولا فعليا في التجربة؛ مثال ذلك أن الشيء من حيث ماهيته ليس واقعة وإنما الواقعة أن يكون موجودا على هيئة ما في التجربة الإدراكية، التي تقترن بالحكم الذي يعبر عن المضمون الموضوعي لهذه التجربة؛ وبهذا فالأمور الواقعة تقابل الأمور الوهمية والظنية، وترادفها الأمور الحقيقية، ومثال ذلك؛ واقعة قيام الساعة، قال تعالى:﴿ إذا وقعت الواقعة*ليست لوقعتها كاذبة*خافضة رافعة﴾(الواقعة/الآيات من 1إلى3)، والواقع يقابله "التصور"[6]، وفي سياق هذا الفهم، بذلت الفلسفة الغربية مجهودا كبيرا في بحث علاقة الذات بالموضوع، لكن ما

---

[1]. الجرجاني :التعريفات ، مصدر سابق، ص199 .

[2]. المصدر نفسه، ص199 .

[3]. يستخدم بن رشد مصطلح العقل الفعال على أنه المصدر الرئيس للمعرفة، لأنه الجانب الظاهر راجع ؛ رشيد، الغنوشي: " تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت"، مؤتمرات ابن رشد، الذكرى المئوية لوفاته، من 3إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4 و 9 نوفمبر 1978م، ج1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1986، ص258 . وأيضا رسالته في العقل التي وردت في كتاب؛ إرنست رينان : ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1957، ص466.

[4]. محمود يعقوبي، المرجع السابق، ص185 . ويقول ابن خلدون: " العقل الفعال عبارة عن أول رتبة يتكشف عنها الحس" في كتابه : المقدمة، مصدر سابق، ص458.

[5]. هذا المصطلح يستخدمه مالك بن نبي في اغلب كتبه فقد ورد مثلا في كتابه :شروط النهضة،مرجع سابق،ص61.

[6]. استخدم بن تيميه هذا المصطلح في كتابه:الرد على المنطقيين،دار المعرفة،بيروت،لبنان،دون ت ط،ص121 .

يستفاد من هذا؛هو أنها انتهت إلى ضرورة الربط بينهما، وهذا عين بيت القصيد؛ إذ أن المشكلة أصبحت؛ مشكلة فهم الواقع وتحليل مشفراته، فواقع العالم الإسلامي اليوم أسوء واقع عرفه منذ نشأته، يمكن أن يسمى باصطلاح مالك بن نبي واقع "التيه"[1]، فلقد مر العالم الإسلامي بأزمات كثيرة، فقد فيها المسلم طمأنينته وتمكنه وديارة وأمواله، و مع ذلك لم يخض تجربة أقسى وأمر من تجربته المعاصرة[2]، ولكن الناظر في السنن الإلهية سيدرك دون شك أن النصر لا محال للمسلم دون غيره، قال تعالى:﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾(الأنبياء/الآية105)،هذا النصر الذي لا يأتي هبة ولا صدقة ، وإنما يقتضي السعي والعمل، يقتضي السير بالمبادئ الإسلامية من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلم،إلى رسم حياة جديدة. يقتضي الكشف عن القيم الذاتية للإسلام، هذا الكشف الذي لا يعني الدفاع عن العقيدة الإسلامية، بقدر ما يعني إعطاء الفعالية لهذه العقيدة، كما لا يعني إيصال الإيمان إلى نفس المسلم بقدر ما يجعل هذا الإيمان فعالا، يقول مالك بن نبي:" ليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي"[3] ، وهذا يقتضي استبعاد كل ما يتصل بالإسلام من تحريف في التأويل أو غموض في التفسير أو ركود في الفهم، ولاعتبار هذه المقتضيات، يجب الدخول في تجربة إيمانية نقطة الانطلاق وسند البناء الحضاري، لكن هذا يستدعي ضرورة فهم العصر والواقع الذي يتم فيه الكشف عن التجربة الإيمانية، كما يستدعي الإحاطة بظروف الحياة التي عاش فيها من قال بهذه التجربة.

فالتجربة الإيمانية بما هي محاولة لإحياء فعالية الإيمان في حياة المسلم، تختلف عن الحركات الدينية التي تعتمد على تبسيط تعاليم الإسلام وتقريبها من العامة، كما تختلف عن تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسيرية خاصة لتعاليم الدين الحنيف،أو تلتزم منهاج مدرسة معينة من مدارس الفقه أو مذهب

---

[1]. مالك، بن نبي: بين الرشاد والتيه،إعادة ط2، دار الفكر،بيروت،لبنان، 2001، هذا الكتاب يصور الملابسات التي أدت إلى واقع التيه.

[2]. أنظر، محمد ، قطب: واقعنا المعاصر، ط1 ، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، جدة ، المملكة العربية السعودية، 1986، ص5.

[3]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص48.

كلامي معين في العقيدة. إن التجربة الإيمانية منهج وتفكير؛ منهج : في ممارسة الأعمال الشرعية والاستغراق في مراتبها إلى درجة بروز فعالية الإيمان. وتفكير: في سبيل تحقيق العمارة على أتم وجه. فالتجربة الإيمانية تخلص إلى اعتبار قيمة واحدة هي قيمة الإسلام في إعادة التوجيه الإنساني .

ولهذه الاعتبارات سيبحث هذا الفصل فترة تمتد قرابة قرن كامل من سنة 1905م سنة وفات مصلح كبير هو محمد عبده، وسنة ولادة مفكر قدير وفيلسوف نادر هو مالك بن نبي ، والسنة التي حدثت فيها نقطة الانعطاف في الحضارة الغربية حين ولدت فكرة النسبية، إلى سنة 2005م،التي ربما تكون فيها نقطة نهاية الانعطاف لبداية انطلاق عهد جديد، وهذا يقتضي استعادة ما كان عليه تفكير القرن العشرين وما ساد فيه من اختلال في توازن القوى الحضارية.

لقد كانت ظروف القرن العشرين، بما تم فيه من استعمار للدول الإسلامية، وبما ساد فيه من التفكير الوضعي لدى الغربيين، وبما ظهر من ضعف في العالم الإسلامي، بل لقد كانت بداية بوادر انقسام العالم إلى كتلتين: كتلة تستند إلى المذهب المادي، وكتلة تستند إلى المذهب الغيبي، مدعاة وحافزا لإيقاظ بعض المفكرين المسلمين، لدراسة ما يجب أن يكون عليه موقف العالم الإسلامي إزاء هذا الوضع[1].

وقد كانت ولادة القرن الواحد والعشرين، وما صاحبها من أحداث متسارعة أسقطت كل الأقنعة عن السياسات التي طالما اختبأت وراء الشرعية الدولية وخطابات حقوق الإنسان، وحق الشعوب في تقرير مصيرها والديمقراطية، ففي أواخر القرن العشرين، منذ أن انهارت موسكو والعالم يعيش مخاضا عسيرا بحثا عن الملامح التي سيتشكل بها النظام العالمي الجديد، إذ رافق هذا الانهيار تفكك وتحلل النظام الاشتراكي، مما خلق فراغا مروعا واختلالا في ميزان القوة، دفع بواشنطن إلى الاستفراد بقيادة العالم، إلا أن هذا الاستفراد اربك الولايات المتحدة ذاتها، لأنها كانت قد هندست قوتها وبنت هياكلها و نمذجت ثقافتها وفق أنموذج القطبية، الذي يفترض وجود منافس عدو، أما وقد انهارت موسكو، فإن

---

[1]. تمثل هذه اليقظة جانبا إيجابيا حققه الاستعمار للعالم الإسلامي، وقد أشار إليه مالك بن نبي في كتابه : شروط النهضة، ص149 .

واشنطن وقعت في أزمة نفسية وجودية لا مثيل لها، ووجدت نفسها إذ ذاك بين خيارين؛ إما أن تهيكل حضارتها وفق المعطيات الجديدة ، وإما أن تهيكل العالم حسب ما يتناسب مع وضعيتها التي هي عليها، ولما كان الخيار الأول يحتاج من الوقت والجهد والمال الكثير؛ لأنها ستبني ثقافة جديدة، فإنها لجأت إلى الخيار الثاني الذي هو راسب في لا وعيها الحضاري. مثل هذه الأحداث كانت استشرافا عالقا في تصور مفكرين في القرن العشرين من أمثال مالك بن نبي[1]، أصبحت اليوم حقيقة واقعة.

إذن فالاستعمار الغربي إضافة إلى تجارب التاريخ، هي عوامل أيقظت بعض المفكرين ونبهتهم لأن يعتمدوا الإسلام كنقطة ارتكاز في البناء الحضاري، وفي إيقاظ الشعوب الإسلامية ضد هذه السلطة الدخيلة، مهما تنوعت مفاهيمها ومهما تعددت أشكالها، إنها سلطة تحمل روحا انتقامية عجيبة ضد المسلمين منذ أن انتصروا على الصليبيين في القرن الثالث عشر، يقظة تهدف إلى تجميع قوى الشعوب الإسلامية لتكشف لها عن الإسلام كمصدر قوة في الحياة بل وغاية للحياة ذاتها، بعد رصد التكدسات والأزمات التي تسببت في وجود هذا الانحطاط وفي وجود المستعمر ذاته، وقد برزت في هذه الفترة شخصيتان؛

. إحداهما جزائرية هي شخصية مالك بن نبي.

. والأخرى مغربية هي شخصية طه عبد الرحمن.

إذ أن كلاهما عاش في القرن العشرين، لكن مالك بن نبي واقته المنية في هذا القرن بالذات أما طه عبد الرحمن فقد قدر له أن يصبح مخضرما ليدرك القرن الواحد والعشرين. وكلاهما حفظ القرآن الكريم وتشرب من الثقافة الإسلامية بسبب ميلاده وتوطنه في العالم الإسلامي، وكلاهما رأى حياة الغرب وفهم الكيمياء التي تتحكم في حضارته وذلك بالارتحال إليه والإقامة فيه لفترة طويلة من الزمن، وكلاهما

---

[1]. جاء هذا الحكم من خلال فحص التحليل الجدلي لحركية المحورين؛ محور (واشنطن . موسكو) القائم على المذهب المادي، والمحور(طنجا . جاكارتا) القائم على المذهب الغيبي وتصور مالك بن نبي للعالمية القادمة، راجع مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، تصوير ط4، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق. سوريا، 1986، ص97.

مال إلى التصوف ورأى فيه رفعة النفس الإنسانية وصفائها وقوة احتمالها إزاء الأزمات والأحداث، إلا أن التصوف الذي يبغيانه ليس هو التصوف المعهود، يقول مالك بن نبي:" وتغيير النفس معناه اقتدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف، وليس هذا من شأن علم الكلام، بل من شأن منهاج التصوف، أو بعبارة أدق هو من شأن علم لم يوضع له اسم بعد"[1]، إنه يعني التجربة الإيمانية التي رسم خطاها بشكل واضح طه عبد الرحمن.

إذن فكلاهما مزدوج الثقافة، متعمق في الثقافة الإسلامية، فمالك بن نبي أكبر باحث في الوثائق العربية و الإسلامية، وطه عبد الرحمن اكبر مطلع على التراث الإسلامي[2]، فقد عاشا عمق المجتمع الإسلامي كما عاشا عمق المجتمع الغربي وتفاعلا معه وأدركا ما يعتمل فيه، كما أدركا أن الحضارة كيان اجتماعي تنبثق في مرحلة من التوتر النفسي الذي تخلقه التجربة الإيمانية، التي تزيد الإنسان فعالية وهمة وعملية، لهذا فكلاهما سعى لتأسيس منطق عملي يوحي بالتأصيل المنهجي يقول بالاستدلال رفضا للتقليد وتجنبا للتكديس، إنهما يسعيان إلى إعادة الفعالية للعقيدة الإسلامية ويؤسسان لبناء إنسان جديد وثقافة متأصلة.

دفع مالك بن نبي من طريق ابن تيميه والوهابية و البادسية[3] من جهة، والتثقيف ومخالطة العلماء مسلمين أو غربيين من جهة أخرى، إلى مواجهة الاستعمار وما صاحبه من تشويه لصورة الإسلام، وإفساد المجتمع الإسلامي فكرس بذلك حياته لمشكلات الحضارة.

---

[1]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص48.

[2]. هذا الحكم استنبط من كتبه خاصة كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث"وكتاب"العمل الديني وتجديد العقل"وكتاب"في أصول الحوار والتجديد في علم الكلام"وهي كتب سبق التعريف بها.

[3]. صرح مالك بن نبي بهذا في كتابه : مذكرات شاهد على قرن الطالب، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1984، وقد اعتبر فكرة الوهابية الفكرة الإسلامية الوحيدة التي تصلح بما فيها من طاقة متحركة، لتحرير العالم الإسلامي المنهار منذ سقوط خلافة بغداد، راجع ص306، كما أنه يربط دائما تحليلاته للمغرب بالمشرق.

ودفع طه عبد الرحمن من طريق الغزالي والمهدية والقادرية[1] من جهة، والتثقيف ومخالطة العلماء مسلمين وغربيين من جهة أخرى، إلى مواجهة الاستعمار في صورته الجديدة وكرس حياته للمشكلات المعرفية والأخلاقية.

مالك بن نبي وطه عبد الرحمن كلاهما قام إذن بمحاولة فكرية إسلامية قاصدا منها بيان القيمة الإيجابية في توجيه الإسلام، وكلاهما دفع إلى هذه المحاولة تحت ضغط عامل خارجي أحدهما؛ مالك بن نبي تحت ضغط الاستعمار وسلطته التي تختفي وراء المذهب المادي، والثاني؛ طه عبد الرحمن تحت ضغط المذهب المادي أيضا، لكن في صورته الجديدة"الحداثة"، التي سادت في أوروبا وانتشرت الدعوة إليها في العالم الإسلامي وبخاصة في المغرب عن طريق المفكر المغربي محمد عابد الجابري والمؤرخ المغربي عبد الله العروي[2].

والشيء المثير للانتباه أن كلاهما استفاد من منطق التفكير الغربي، ومن آلياته المنهجية، دون أن يحدث خللا في منطق الثقافة الإسلامية، فكلاهما متأصل في مناهجه واصطلاحاته وكلاهما استفاد من الآليات المنهجية والمنطقية الغربية. وكلاهما يرى في التجربة الإيمانية نقطة الانطلاق لبناء الإنسان المسلم الذي يعطي الانطلاقة الحضارية.

مالك بن نبي يرفض الطابع البرهاني في علم الأصول؛ حيث يقول :" وهكذا نجد التشريع الإسلامي يحمل للمرة الأولى في تاريخ التشريع طابع نظام فلسفي يقوم على مبادئ أساسية"[3]، وطه عبد الرحمن

---

[1]. صرح طه عبد الرحمن بهذا الاتجاه في خلال تبنيه لفكرة النموذج المشخص أو القدوة، وقد اختار الطريقة القادرية، بأحد فروعها البودشيشية، ويمكن استنتاج ذلك من كتابه: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، 184.

[2]. نجد كذلك مالك بن نبي قد انتقد عبد الله العروي في مشروعه" الأيديولوجية العربية المعاصرة"، راجع كتابه: القضايا الكبرى، إعادة ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002، ص 180.

[3]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص16.

يثبت أن المنهج الذي مورس في التراث الأصولي هو منهج يحمل الطابع الحجاجي، ويجد ذلك عند الشاطبي على الخصوص[1].

و كلاهما يرفض التفكير الذري ويقول بمبدأ التكامل، سواء في النظر إلى التراث أو النظر إلى الدين في حد ذاته، فالتجزئة هي التي أفقدت الدين فاعليته لما توقف الجهد العقلي للمسلم، يقول مالك:" فالفكر غالبا ما يكون ذريا في خطواته الأولى، كما كان الحال في أوروبا قبل ديكارت، وكما صارت إليه الحال بعد عصر بن خلدون في العالم الإسلامي عندما توقف كل جهد عقلي"[2]، أما طه عبد الرحمن فيؤسس نظرته المنهجية التقويمية للتراث على أساس التكامل إذ يقول: " ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق و لا مألوف؛ فهو غير مسبوق لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف لأننا توسلنا فيه بأدوات مأصولة حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة"[3].

ثم أن كلاهما ينادي بمبدأ التخليق؛ فمالك بن نبي باعتباره عالم اجتماع رأى ضرورة القيم الأخلاقية في البناء الاجتماعي، فالدفعة القرآنية تخلق الفضائل الأخلاقية وهذه الأخيرة هي من تربط أفراد المجتمع لتتشكل الحضارة، وكل توقف لهذه الدفعة يؤدي إلى توقف الأخلاق، وبالتالي انحطاط المجتمع؛"حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي كما يتوقف المحرك عندما يستنفذ آخر قطرة للوقود"[4]. وطه عبد الرحمن ينطلق من المبدأ نفسه، ويؤسس كل أعماله على هدف تجسيد الأخلاق في الممارسة العملية للمسلم، انطلاقا من القرآن الكريم. فكلاهما إذن قد أدرك العلاقة بين انقلاب القيم وتغير الإنسان ذاته، حين فقد همته المحضرة وقتلت فيه روح المواجهة وأصبح عدميا، وكلاهما يسعى لإحياء المنظومة القيمية

---

[1]. راجع: طه، عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص116، حيث يثبت أن المنهج الذي مارسه الشاطبي في علم الأصول يختلف تمام الاختلاف عن المنهج البرهاني الأرسطي، فمنهج الشاطبي منهج حجاجي يتماشى وموضوع علم الأصول أي انه منهج خاص بالثقافة الإسلامية ونابع منها .وقد مارسه ابن خلدون في مقدمته.

[2]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص16 .

[3]. طه، عبد الرحمن: المصدر السابق، ص12 .

[4]. مالك، بن نبي : المصدر السابق، ص27.

للمجتمع الإسلامي، فقد بين مالك ضرورة الاهتمام بالعلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية وأكد على خطورتها في مجتمع لا يعرف حقيقة نفسه[1]، ولهذا كان طه عبد الرحمن يؤسس لفلسفة تبلغ بالمسلم إلى معرفة نفسه.

يقول مالك بن نبي:" إن حديثنا عن إنسانية أوروبا، لا يكون إلا حديثا عن نزعة إنسانية جذبية دون إشعاع ، وفي هذه الحالة نراها تعني إنسانية أوروبية في الداخل وإنسانية استعمارية في الخارج ، وهذه الأخيرة قائمة على اقبح المعادلات السياسية وأشنعها، فالإنسان في عرفها مضروبا في المعامل الاستعماري يساوي مستعمرا"[2]، وبالتالي فهو يميز بين الإنسانية الجذبية؛ التي تعتبر إنسانية الإنسان الغربي، والإنسانية الطردية؛ التي هي إنسانية الإنسان المسلم، وطه عبد الرحمن في خلال بحثه في الأخلاق طرح سؤالا أساسيا؛"أيهما أخص بالإنسان العقلانية أو الأخلاقية؟"[3]، وبعد تحليل دقيق وصل إلى أن؛ الأخلاق ضرورات لا قيام لهوية الإنسان بدونها، فإذا فقدت الأخلاق فقدت الهوية، وإذا وجدت الأخلاق وجدت الهوية والدليل أن الإنسان إذا ساءت أخلاقه عد لا في الأنام وإنما في الأنعام، قال تعالى: ﴿ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾(المؤمنون/الآية21)، فالإيناسية إذن هي خاصية المسلم لأنه؛"لا أخلاق بغير دين"[4]، وتنتهي به إلى الأخلاقية،أما الإنسانية فهي خاصية الإنسان الذي يعتمد العقل المجرد، وتنتهي به إلى البهيمية، لهذا يمكن أن يطلق مصطلح الإنسانية على الإنسانية الجذبية، و يطلق مصطلح الإيناسية على الإنسانية الطردية في السياق الإستعمالي نفسه الذي استخدمه مالك بن نبي .ومالك بن نبي يرى أن العالمية هي نهاية التجارب الإنسانية وآخر نقطة في معلم الحضارة الغربية، ونبه لما يجب أن يكون عليه دور المسلم في هذه الحالة، وسعى طه عبد الرحمن بذلك إلى تأسيس مشروع

---

[1]. المصدر السابق، ص33.

[2]. المصدر نفسه، ص18.

[3]. طه، عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص13.

[4]. المصدر نفسه، ص148.

كامل ينطلق به المسلم من تلك النهاية لبداية حضارة جديدة، ينقذ فيها نفسه كما ينقذ فيها الإنسانية. وكلاهما يرى في التجربة الإيمانية المرتكز الأساس والمنطلق الرئيس لبناء الإنسان والبناء الحضاري عامة، وكلاهما يرى بضرورة الاستفادة من المناهج الحديثة ومن التجارب الإنسانية، وبهذا فإنه يبدو أن منطلق الفكرة موجود عند مالك بن نبي، و التنظير لها موجود عند طه عبد الرحمن، أي أن هناك تداخل عجيب بين ما يحث مالك على ضرورة بحثه أو القيام به وبين ما ينظر له طه عبد الرحمن، وإذ ذاك يمكن القول: أن الفكرة ولدت من عقل مالك بن نبي ونمت في جسم طه عبد الرحمن.

كما أن كلاهما يحث على العمل كجانب خارجي من التجربة الإيمانية، النابع من الجانب الداخلي أو العمل الروحي، فمثلا مشكلة البرهان عن وجود الله يرى مالك أنها لا تحتاج إلى إثبات بقدر حاجتها إلى أن نشعر قلب الإنسان بوجوده سبحانه وتعالى ونملأ به نفسه باعتباره مصدر للطاقة[1]، وطه عبد الرحمن ينحى المنحى نفسه في تصويره للعقل المؤيد، أو في المجال الحياتي فالعمل والعمل الشرعي وحده هو الذي يبلغ بالإنسان لمرتبة تحقيق القوة المنتفضة عند كلاهما[2].

وكلاهما يرفض حرفية اللغة ويقول بإمكانية تطويعها، فمالك بن نبي قال: " فقد نتج عن ذلك ـ الحرفية عند إنسان ما بعد الموحدين ـ أن صارت العربية مؤلهة لا تقبل التطويع، حتى ليعد من الكفر خلق صيغ جديدة بإضافة زوائد مناسبة، برغم أن ذلك ممكن جدا في روح اللغة نفسها"[3]، وهكذا نجد طه عبد الرحمن يتفنن في وضع المصطلحات بل لقد توصل إلى وضع أسس لذلك[4].

---

[1]. راجع؛ مالك، بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، ص48.

[2]. راجع مالك، بن نبي: في كتابه وجهة العالم الإسلامي، ص48، وطه عبد الحمن: في كتابه الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، ص169.

[3]. مالك، بن نبي : وجهة العالم الإسلامي، ص52.

[4]. راجع؛ طه، عبد الرحمن: فقه الفلسفة القول الفلسفي، مصدر سابق، ص119.

وكلاهما يستخدم اللغة الرياضية الرمزية كوسيلة مناسبة للتعبير عن الأفكار، فقد بين مالك بن نبي كيفية استخدام اللغة الرياضية في التعبير عن الأفكار[1]، وبنى طه عبد الرحمن كتابه في علم الكلام؛ " في أصول الحوار والتجديد في علم الكلام"[2]، بالطريقة نفسها، .إذن فكلاهما حلل الواقع تحليلا علميا و أرجع كل مشكلة إلى أصلها، وكلاهما حصر هذه المشكلات في أزمات، و أدرك أن سبب هذه الأزمات هو النمط الحضاري المعاصر وما يحمله من أصول ومبادئ تخالف تمام المخالفة مبادئ الدين الإسلامي، وكلاهما هندس فكره للخروج من هذه الأزمات،غير أن هناك تداخل في المنطلقات وتشابه في الغايات وتكامل في الأهداف، هذه الخصائص التي ستجعل هذا الفصل مرتبا بحسب هذه العلاقات المنطقية، كمقاربة تسعى لتقديم اوجه التكامل.

---

[1]. مالك، بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر ، بيروت، لبنان، 1986، ص117.

[2]. يكفي إلقاء نظرة خاطفة على هذا الكتاب" في أصول الحوار والتجديد في علم الكلام" ستجد أن الكتاب في أغلبه صياغة رمزية، رياضية ، اعتمد فيها طه عبد الرحمن الجبر المنطقي.

1.2. الواقع وأزماته الحضارية و المعرفية: سنشرع في عرض الأزمات التي تمخضت عن النمط الحضاري المعاصر كما تصورها مالك بن نبي، لكن نجد طه عبد الرحمن حاضرا كلما اقتضى الأمر المقابلة. ثم عرض الأزمات كما يتصورها طه عبد الرحمن، وأيضا مع حضور مالك حتى يتضح التداخل بشكل جلي.

1.1.2. أزمات النمط الحضاري المعاصر عند مالك بن نبي: ميز مالك بن نبي في العالم بين ثلاثة جبهات؛ الجبهة الديموقراطية التي تتموقع استراتيجيا في أوروبا الغربية و أمريكا، والجبهة الاشتراكية التي مركز جاذبيتها المعسكر الشرقي، وجبهة السلام التي جمعت أركانها ذات يوم في(باندونج) بإندونيسيا[1]، ويمكن أن نظيف بأن جبهة السلام التي كانت محل أطماع كلا القطبين، لم تعد اليوم ينظر إليها بهذه الصيغة، بل أصبحت تمثل عدوا ثقافيا بعد سقوط (موسكو)، فبالإضافة إلى ما خلفه الاستعمار من سلبيات، فإن الغزو الفكري لم يتوقف لحظة سعيا لمحو هذه الثقافة، ولهذا كان مفهوم الاستعمار مفهوما جوهريا في البنية التحليلية لفلسفة مالك بن نبي، فقد يتخذ صورة عسكرية ظاهرة، كما قد يصبح شيطانا[2] خفيا، يختفي في ثنايا الأفكار والمخططات الواردة، إذن فالاستعمار قد يتخذ شكل القوة كما قد يتخذ صورة الفكرة. وقد أدرك مالك بن نبي بكامل وعيه أن كل المخططات الاستعمارية تصب دائما ضد مفصل صمود الروح العربية؛ الإسلام، فإذا ما سقط هذا المفصل فلن يكون هناك ما يعوق عمل الاستعمار[3]، فمالك يعني ما يقول حين ميز بين الأسباب الصغرى والمسببات الكبرى، وحين حدد ذينك الفيروسين الذين ينهشان جسم الأمة الإسلامية؛ الفيروس الحاد الذي يعني به العلماني، والفيروس الخامل الذي يعني به الداعي للثقافة الأصل. ورغم أن مالك بن نبي يحدد هذه الجبهات الثلاثة إلا أن تحليله يؤول دائما إلى جبهتين، قد تتلونان بمسميات مختلفة؛ جبهة يمثلها الإسلام، أما الجبهة الأخرى فإنها تتلون وقد تتفرع

---

[1]. مالك، بن نبي: القضايا الكبرى ،مصدر سابق، ص93 و 94.

[2]. راجع؛ مالك، بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986، ص29.

[3]. راجع: مالك، بن نبي: من أجل التغيير، ط1، دار الفكر، دمشق ، سوريا، 1995، ص74.

وتبدو أنها متعددة لكنها في حقيقة الأمر واحدة، ولا غرابة في الأمر أن نجد مالك قد وقف حائرا أمام حشرة (الدخداخيات)، هذه الحيرة التي يصحبها التشاؤم الذي يدفع حتما إلى تجاوز محاولات الفهم، والصدام إلى تقوية المفصل الذي توجه إليه الضربات، ولا يكون ذلك إلا بالتجربة الإيمانية، ولهذا نجد مالك يعترض تماما عن فكرة صدام الثقافات، أو بالأحرى نبه إلى تخطي هذا الصدام، لأن أي صدام بين ثقافتين سيؤدي حتما إلى إلغاء أحدهما، فإذا كانت وسيلة الصدام القوة كانت الغلبة للمادة، وإذا كانت وسيلة الصدام الفكرة كانت الغلبة للروح. فصدام الحضارات إذن فكرة ميتة[1] وقد تكون قاتلة، يجب تعويضها بفكرة حية وهي تعايش الثقافات[2]، فمنظمة اليونسكو التي تهدف في إلى تركيب ثقافة إنسانية على المدى البعيد(العالمية)[3]، لم يتحقق لها ذلك لأن حركة الثقافة تخضع لمشيئة الإنسان، وعجز اليونسكو كما رأى مالك يعني عجز الإنسان الذي قعد به عن ملاحقة توقيت التاريخ" فكانت صورة العالم النفسية تعني الفناء"[4]، ومن هذه الزاوية عين مالك دور المسلم وحث على ضرورة "التفكير في سد هذا النقص"[5]، ومن هنا يمكن أن يستنتج من تحليل مالك بن نبي نمطين حضاريين؛ نمط حضاري غربي ونمط ثقافي إسلامي، وأن النمط الحضاري الغربي له مشاريع للسيطرة بل محو النمط الثقافي الإسلامي[6]، إلا أن

---

[1]. طه عبد الرحمن هو الآخر أدرك خطورة الأفكار الميتة وسيبين كيف يلغي الأفكار الميتة ويضع الأفكار الحية أنظر أصول النمط المعرفي المعاصر عند طه عبد الرحمن من هذا الفصل.

[2]. لعل الهدن في التاريخ الإسلامي خير دليل لكن شرط أن تصحبها التجربة الإيمانية.

[3]. إن العالمية سواء تحققت في الواقع أو كانت فكرة لم يكتب لها التحقق، هي نهاية المهمات وآخر نقطة في معلم مالك بن نبي الحضاري، وهذا مبرر لنهاية التجارب الإنسانية وضرورة قيام التجربة الإيمانية راجع مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص23. وبما أن اليونيسكو قائمة في الظاهر على فكرة أخلاقية، وفشلت لأن فكرتها لم يكن لها سندا سليما، فإن المبدأ الأساسي الذي يتغياه مالك من الدفعة القرآنية وطه عبد الرحمن من التجربة الإيمانية هو الإصلاح الأخلاقي فمالك مثلا رأى أن:" أي نظام اجتماعي لا يقوم إلا على نظام أخلاقي" راجع مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، مصدر سابق، ص305.

[4]. مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، مصدر سابق، ص375.

[5]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق. ص99.

[6]. كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن يرى هذه الرؤية، ويقرن سقوط المشرق بسقوط المغرب، ويربط قضية الإسلام باليهود مباشرة.

هذه المشاريع متنوعة ومتطورة فالاستعمار كما قال مالك بن نبي:" يعرف مثلا أننا تجاهه لانفعل و إنما ننفعل، وهو عندما يكون قد دخل مرحلة التفكير في مشاكل الغد، في الحفر الموحلة، التي يريد أن يوقعنا فيها، نكون نحن لا نزال نفكر في مشاكل الأمس في التخلص من الحفر الموحلة التي أوقعنا فيها فعلا"[1]، ولهذا فإننا نتخطى ذكر المشاريع التي أوردها مالك بن نبي ونكتفي بالمشاريع التي أوردها طه عبد الرحمن، لأننا قد سلمنا بوجود تداخل عجيب بين ما ينبه مالك إليه وما ينظر، له طه عبد الرحمن، لنمضي مباشرة إلى ذكر الأصول التي ينبني عليها فكر الاستعمار والأزمات التي تسبب في وجودها .

1.1.1.2. أصول الحضارة المعاصرة: بما أن النمط الحضاري المعاصر يتجسد في الحضارة الغربية القائمة، فإن مالك بن نبي يطلق مسمى الاستعمار على ثقافة هذا النمط، وهذا ما يدعو إلى الوقوف أولا عند هذا المفهوم.

1.1.1.1.2. مفهوم الاستعمار: لقد بين مالك بن نبي المبادئ الأساسية التي للتعريف وأدرك مقوماته[2]، إذ بالإضافة إلى أن مصطلح استعمار مأخوذ من عبارة مأصولة في الثقافة الإسلامية هي العمارة، مما يجعلها مستساغة على مستويات أعمق من المستويات الشعورية، فإن مالك بن نبي بحث بحثا علميا في مسألة الاستعمار، وفحص جذوره في أعماق التاريخ، إنه لم يهتم بالاستعمار في صورته العسكرية، أو في صورته الجزئية؛ فيصب اهتمامه مثلا على المستعمر الفرنسي، إنه أدرك أن الاستعمار أكبر نكسة في التاريخ الإنساني.

لقد تبينت في الفصل الأول خصائص العقل اليوناني، الذي يتميز بالتجريد، كما تبين أثر هذه الفلسفة على البشرية كلها . إن مالك عاد بفكرة الاستعمار إلى هذه الاعتبارات، فوجد جذورها في الحقبة التي وضعت المدنية الرومانية طابعها الاستعماري في سجل التاريخ[3]، من هنا يمكن القول أن الاستعمار في

---

[1]. مالك، بن نبي: من أجل التغيير، مصدر سابق، ص105 .

[2]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص22 .

[3]. مالك. بن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص148 .

أوسع معانيه . بحسب تحليلات مالك . هو سيطرة العقل المجرد . فالمتأمل في الأشياء حين يزور مدينة أثرية بناها الرومان، لا تبهره تلك الأشكال، بقد ما يستفسر عن الأسباب التي من أجلها بنيت تلك الهياكل الضخمة أصلا، فإذا كانت حصونا فالجدران القوية تكفي لحمايتها، أما المسلات المرتفعة والمساكن العالية فهي تتجاوز بكثير حجم الإنسان الصغير؛ فمن الممكن أن يبني مساكن بنفس القدر من الأهمية وبأقل تكلفة، إذن فهذه المباني لم تشيد إلا خضوعا لجوع المخيلة، التي تسيرها الرغبات المادية، إنه العقل المجرد حين يخضع للضرورات الحيوية، فجوع المخيلة النابع من العقل المجرد هو الذي ترك هذا الإنسان يتصور عالم خال من البشر، إذن فطبيعة الاستعمار وجذوره تنبع من ذلك العقل المجرد الذي انساق وراء الرغبات الحيوية ليكون خادما لها، ولهذا ونظرا للاختلاف الثقافي؛ بين الثقافة الإسلامية وهذه الثقافة، فإن مالك بن نبي رأى أن تأثير هذا العقل، لم يستغرق فقط الإنسان العامي، بل استغرق أيضا المثقف، لهذا قال:" ولسوف تلاحظ أن الرجل . المثقف . يطلق عبارة (واقع)، لا على ما يراه مثلك بعينه، بل على ما يفكر فيه دون الرجوع إلى أي مقياس من التاريخ أو الاجتماع، فتكوينه العقلي يمنعه من أن يرى ما هو أمام عينه بلحمه وعظمه"[1]، فرسوخ فكرة العقل المجرد في عقل المسلم، هي تجسيد هي تجسيد لفكرة الاستعمار في حد ذاتها .

2.1.1.2. أصول الثقافة الغربية: لقد أدرك مالك بن نبي منذ الوهلة الأولى، كما سيدرك طه عبد الرحمن؛ أن نهضة الحضارة الغربية كانت بالمسيحية، . وليس كما يعتقد البعض أنها كانت ضد المسيحية ، ثم بعد ذلك بدأ التلفيق بينها وبين أفكار الحرية واليهودية والبروتستانتية[2]، وقد بين مالك بن نبي بدقة متناهية، كيف تنبني الثقافة بالتركيب بين عناصر ثلاثة؛ الأفكار والأشخاص والأشياء، تركيبا تنعكس

---

[1]. مالك، بن نبي: ميلاد مجتمع، إعادة ط3 ، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000م، ص89 .

[2]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص105 .

فيه الأفكار على الأشخاص فتشكل الهيكل الذهني الذي يعطي نمطا معينا من العلاقات الاجتماعية، ونظرة فنية محددة اتجاه الأشياء .

لقد أعطى مالك بن نبي الأولوية في تحليله للعناصر النفسية، فالإنسان الغربي قبل عصر النهضة يصفه بوصفين في شكل عقدتين؛"عقدة حماية الأجداد المهيمنة" و "عقدة الضياع"، وتتغلب هذه العقدة الأخيرة لأنها تتقبل أخطار اللاتبعية[1]، حيث قرأ مالك كتابا حول الاستعمار لـ(منوني)، قراءة نقدية تبين من خلالها أن صاحب الكتاب انطلق من المعطيات الاجتماعية ثم درس انعكاساتها النفسية، بينما مالك ينطلق من المعطيات النفسية ويدرس انعكاساتها الاجتماعية. فمن الناحية المبدئية هناك دوافع حيوية مادية منفعية كانت مصدر استقرار مؤقت، نتيجة الالتصاق بالأرض، هذا الاستقرار أوجد نشاطا لكنه لم يكن منظما، إلى أن جاء (ديكارت)، فنظم النشاط تنظيما علميا وذلك بوضعه لقواعد المنهج، فكان ذلك أساس تركيب عبقرية الإنسان مع التراب والوقت، فتحقق الاستقرار التام المغلق، لأن شخصية الإنسان الغربي لها خصائص جذبية فردية ذاتية، وهنا يحدد مالك تدخل المسيحية التي زودت هذا النشاط والاستقرار بالحركية عن طريق فكرة التبشير، مما أدى إلى ظهور فكرة التوسع، وقد جاءت الحروب الصليبية وكانت نقطة الالتقاء بالفكر الإسلامي، وقد أدركت الحضارة الغربية أهمية التراث الإسلامي وأبعاده، وجاءت مرحلة التصفيته من كل الأبعاد الدينية، لتأخذ فقط ما يتساير و تلك المنطلقات المتعلقة بالضرورات الحيوية المادية[2]، إذن فقد كان عقل الإنسان الغربي مجردا،وتحكمه أوهام الهيمنة، أضاف إليه طاقة ظاهرة هي الارتباط بالوسائل، أي نقله من حالة القوة الخفية إلى حالة القوة الظاهرة[3]، وبكلمة جامعة كون (ديكارت) العقلية العلمية؛ لأن العلم كما قال مالك بن نبي:" يعطي القيم

---

[1]. مالك، بن نبي: في مهب المعركة، ط2، دار الفكر، دمشق ، سوريا، 1981، ص23.

[2]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص34 و35.

[3]. مالك، بن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق ، ص25.

النفسية التي تولد الأشياء"[1]، ومن هنا يتضح أن مالك بن نبي قد أدرك بشكل واضح المبدأين الذين تقوم عليهما الحضارة الغربية؛ مبدأ العقلانية الذي رسمه (ديكارت) و مبدأ العلمانية أو الدنيوية الذي انحدر من صب الاهتمام على الضرورات الحيوية، ولهذا يؤكد مالك بن نبي على أنه: " يجب أن نتصور الاستعمار كما هو أي عقلية علمية مطبقة في المجال السياسي، طبقا للتفكير الديكارتي أن يلغي من حسابه مبدئيا احتمال الاستقلال"[2]، وقد أدرك مالك وبكل وضوح أيضا، في خلال المقارنة بين النمطين الحضاريين، أن الحضارة الغربية قد اهتمت بالدنيويات فقط، وأهملت الجانب الروحي فانفصل عقلها عن الغيب، وكان عقلا مجردا، وأدى هذا الانفصال إلى فصل العلم عن الأخلاق[3]، وتمخض عن الأصل الأول"العقل المجرد" أن أصبح الإنسان الغربي يفكر في عالم خالي من البشر[4]، وتمخض عن الأصل الثاني" فصل العلم عن الأخلاق"؛ أن كان الذوق عند الإنسان الغربي ذوق جمالي فقط، ووجد مالك في مشهد (عطيل) من مسرحية(شكسبير) دليلا[5]. وبهذه الأصول بدأت تنتج الأفكار الاستعمارية، وبما أن هذه الأصول غير صحيحة في أساسها[6]، فإنها أنتجت أفكارا غير صحيحة، وحتى اعتبارها أصولا حسب مالك بن نبي فهو أمر غير صحيح، لأن الفكرة الأصيلة تحتفظ بأصالتها أبد الدهر، لأنها ذات طابع قدسي ومستقلة عن التاريخ، وقد بين مالك بن نبي أن كل الأفكار التي نتجت عن النمط الثقافي الغربي" العلم، التقدم، الحضارة" و التي حققت لها السيطرة على العالم، كان ذلك بفعاليتها لا بأصالتها، فأوروبا ترجح الفعالية على الأصالة في أسلوبها الاستعماري، كما بين أن هناك خلط بين الفكرة الأصيلة و الفكرة الفعالة، فالفكرة الأصيلة هي فكرة صحيحة دائما ومستقلة عن التاريخ،" تحتفظ بأصالتها حتى آخر

---

[1]. مالك، بن نبي: من أجل التغيير، مصدر سابق ،ص54.

[2]. مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، مصدر سابق ، ص335.

[3]. راجع: مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1988، ص21.

[4]. مالك، بن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق، ص26.

[5]. راجع: مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق ، ص53.

[6]. سيتضح نقد هذه الأصول بشكل جلي مع طه عبد الرحمن في مبحث أصول النمط المعرفي المعاصر من هذا الفصل.

الزمان"[1]، حتى وإن فقدت فعاليتها في مرحلة معينة فإنها لا تموت، أما الفكرة غير الأصيلة فهي فكرة خاطئة، وحتى لو خرجت إلى الواقع وكانت فعالة فإنها ستزول حتما[2]. بهذه المعايير التي يضعها مالك والتي هي أداة ضرورية للتمييز بين الأفكار الميتة والأفكار القاتلة والأفكار الحية الأصيلة، وصل إلى وضع المبادئ التي من خلالها يمكن للمسلم أن يبني فكرة صحيحة أصيلة وفي ذات الوقت فعالة[3]. ومهما يكن الأمر، وبالرغم من غلبة التحليل النفسي والتاريخي إلا أن مالك بن نبي يمثل الجانب العقلي من الفكر التجديدي الإسلامي المعاصر، كما مثل بن خلدون نفس الجانب في حقبة مضت، وأدرك أن جل الأزمات التي يعاني منها العالم الإسلامي، سببها الرئيسي تأثير ذينك المبدأين، بطريق مباشر أو غير مباشر، فالخلط الذي حدث في الأفكار والذي قاد المسلم إلى عدم التمييز بين أصالة الفكرة وفعاليتها، صحتها وخطئها، هي السبب الرئيس في وجود الأزمات خاصة عند النخبة المثقفة.

وخلاصة القول فإن مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، ينضبط بتحقيق التركيب المتناسق بين ثلاثة عناصر؛ الأفكار والأشخاص والأشياء. ومبادئ النمط الحضاري الغربي، مبدأ العقلانية، والمبدأ الحيوي الدنيوي، هي منابع الأفكار التي انبنت عليها هذه الحضارة، وهي تخالف تمام المخالفة الأصول التي تنبني عليها الثقافة الإسلامية، ولهذا كان تأثير النمط الغربي على الثقافة الإسلامية تأثيرا سلبيا نتيجة التعارض، وتسبب في أزمات.

2.1.1.2 أزمات الحضارة المعاصرة: لقد تبين أن النمط الثقافي الغربي يقوم على مبدأين؛ العقلانية المجردة المفصولة تماما عن الجانب الغيبي، والدنيوية التي تستخدم العلم والقائمة على المعاني الجمالية و المفصولة تماما عن القيم الأخلاقية، هذين المبدأين الذين رأى مالك أنهما تسببا في وجود أزمتين؛ أزمة استغرقت

---

[1]. مالك، بن نبي : مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص103.

[2]. رغم الدقة التي تميز بها طه عبد الرحمن في مجال الاصطلاح، ورغم إدراكه لمعنى الأصل، راجع كتابه: فقه الفلسفة القول الفلسفي، مرجع سابق،ص 129، إلا أنه لم ينتبه إلى هذه النقطة التي انتبه إليها مالك بن نبي، إذ سيتبين أن طه يستعمل لفظ الأصل في المعرفة الغربية.

[3]. كرس مالك لهذا الغرض كتابه مشكلة الأفكار.

المستوى الفكري، وأزمة استغرقت المستوى الأخلاقي[1]، الأزمة الأولى نتجت عن الأخذ بالعقل المجرد من الغيب، والأزمة الثانية نتجت عن الأخذ بالعلم المجرد من المعاني الأخلاقية، وتمخض عن هاتين الأزمتين الكثير من السلبيات.

وقد تبين أن هذين الأصلين تمخضا عن جانبين أساسيين من جوانب الإنسان؛ الجانب العقلي، والجانب البيولوجي، فالعقل منذ البداية انفصل عن الروح، وعن الغيب، وأنتج العلم، والعلم أصبح خادما للمقتضيات البيولوجية، فأبتعد عن الأخلاق، بينما المعادلة في تراثنا الإسلامي تقول: لا إنسان بلا علم ولا علم بلا أخلاق ولا أخلاق بلا دين؛ إذن لا إنسان بلا دين، قال تعالى:﴿ وما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون ﴾(الذاريات/ الآية 56)، باختلال هذه المعدلة كانت الأزمات الفكرية والأخلاقية.

أ ـ الأزمات على المستوى الفكري: يميز مالك بن نبي بين أربعة أصناف من الأفكار؛ الأفكار الميتة و الأفكار القاتلة و والأفكار الأصيلة الحية و الأفكار المخذولة[2]، فالأفكار الميتة قد تكون نابعة من الأصول، لكنها فقدت فعاليتها نتيجة اختلاطها بأفكار غير أصيلة؛ مثل التصوف غير النقي، والأفكار القاتلة هي نبعت من مبادئ الثقافة الغربية، المناقضة تماما لأصول الثقافة الإسلامية؛ مثل العقلانية والعلمانية والحداثة[3]، أما الأفكار الحية فهي الأفكار النابعة من الأصول الإسلامية، فهي أفكار صحيحة وفعالة إذا ما تم تطبيقها، أما إذا تم التخلي عنها، رأى مالك أنها تنتقم لنفسها، وأطلق عليها في هذه الحالة مسمى الأفكار المخذولة، وإذ يهمنا في هذا البحث بخاصة الأفكار القاتلة التي هي جوهر وجود الأزمات، لأن الأفكار الحية الأصيلة إذا خذلت حل محلها الأفكار الميتة والأفكار القاتلة، وإذا أخفقت الأفكار فشلت كل محاولة ثقافية وهذا كما قال مالك:" إيذان عن أزمة حضارية، والأزمة تنمو حتى

---

[1]. مالك. بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص102 و 103.

[2]. مالك. بن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق، ص129 و 130.

[3]. مالك. بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص154.

تصل إلى نقطة اللارجوع"[1]، إذن فبالتخلي عن الأفكار الحية تظهر أزمة الأفكار المخذولة[2]، وهنا بالذات تبدأ الأفكار الميتة والأفكار القاتلة في الدخول، وأول فكرة دخلت فعلا هي العقلانية، فكيف تسببت هذه العقلانية في أزمات الانفصال عن الغيب؟ .

بين مالك بن نبي بكل وضوح مبادئ المذهب المادي الذي تنبني عليه الحضارة الغربية، وجوهر تأثير هذه المبادئ، محاولة تجزئة كل شيء و إرجاعه إلى المادة، فكان بذلك فكرا تجزيئيا[3]، وانتقال فكرة العقلانية أو العقل المجرد إلى الفكر الإسلامي، أدى إلى ما أسماه مالك بن نبي:"النزعة الذرية" أو " قفزة البرغوث"[4]، فالحكم الذي هو أساس كل معرفة يفترض عمليات ذهنية تطلب الجمع والكلية، وتتعارض مع التجزئة والذرية، فالنزعة الذرية تجعل التفكير عاجزا عن ضم مجموعة من الأفكار في اطراد واحد طبقا لتسلسلها[5]، وهذا يؤدي إلى عجز العقل عن الحكم في أي مجال كان، فكل فكرة حية أراد الاستعمار أن يقتل فاعليتها، أو يجهضها، فإنه يعمل على تجزئتها ونقلها من المستوى التصويري إلى المستوى المجسد[6]، وعلى هذا الأساس ينتقد مالك المشروع القومي ومشاريع الحركات العقدية، ويرى بضرورة بناء جهاز كامل للتحليل والنقد، ففشل هذه المحاولات ووقوعها في أزمات وتراجعها، يرجع في جوهره إلى عدم تماسك الأفكار، وإلى عدم توفر منظومة فكرية متماسكة متكاملة متناسقة، تحقق التوازن بين الأشياء و الأشخاص و الأفكار[7]، وتمخضت عن هذه الأزمة أن وقع المسلم في مفارقة للواقع، فعمل بن خلدون

---

[1]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق ، ص91 .

[2]. راجع: مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق ، ص129 .

[3]. مالك، بن نبي : الظاهرة القرآنية، مصدر سابق ، ص73 .

[4]. مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق ، ص128 .

[5]. مالك، بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة مصدر سابق ، ص96.

[6]. ينزل مالك بن نبي هذا الحكم على بعض الحركات العقدية وعلى بعض الأحداث مثل نشأة دولة باكستان، راجع كتابه: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص101

[7]. راجع: مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق ، ص77 و 78 .

والغزالي مثلا كان سابقا لأوانه[1]، هذه المفارقة للواقع أدت بدورها إلى أزمة أخرى تمثلت في الازدواجية التي يعينها مالك بن نبي في الثنائية " مثالي واقعي"[2]، وهذا ما أدى بدوره إلى أزمة نفسية، لكن مالك لا يرى في هذه الازدواجية التعارض الشديد، لأن التعارض يظهر عند الكائنات التي تحيى حياة بيولوجية فقط: " فالتعارض الداخلي عند الكائن الحي، يؤدي إلى قمة نموه ثم إلى نهاية تحلله، إلا أنه في المجال الاجتماعي، هذه الحتمية محدودة لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية زمنية، فبتعديل هذه العوامل يستمر النمو"[3]، ووجد مالك في تعارض روح القرآن و روح الجاهلية مثالا:" فمنذ ذلك الانفصال الأول ـ حادثة صفين ـ فقد العالم الإسلامي توازنه الأولي، على الرغم من بقاء الفرد المسلم متمسكا في قرارة نفسه بعقيدته التي ينبض بها قلبه المؤمن"[4]، إذن فالمفارقة هذه أدت إلى فقدان حالة نفسية، هي نقصان درجة الإيمان وفقدان فاعليته في الحياة الواقعية، وذلك لانفصال العقل عن الغيب، فالأزمة ليست أزمة اعتقاد بقدر ما هي أزمة فعالية الاعتقاد، ليست أزمة إيمان وإنما هي أزمة فعالية الإيمان. ولم تقف الأزمة عند هذا الحد بل انعكست على اللغة؛ فبتجزئة الفكر وانفصاله عن الواقع، حدثت بلبلة لغوية انعكست سلبا على المجتمع ففرقته، لعدم وفاء اللغة بوظائفها المعروفة[5]، فالقعود والانبهار بالنمط الحضاري الغربي، لاشك كما قال مالك بن نبي:" أن يحتم على العرب أن يقوموا بالقفزة ذاتها التي حدثت منذ ثلاثة عشر قرنا لكي يترجموا الفكر العلمي وحتى الفكر السياسي"[6]، لكن التفكير الذري أعاق هذه

---

[1]. هذا يعني أن عمل الغزالي و ابن خلدون يتحققان إذا كانت نهاية الدورة الحضارية، ورجوع المجتمع إلى نوع من الحال الطبيعية، حالة زوال فاعلية الأفكار. ولعل هذا ما أدركه طه عبد الرحمن، لأنه أستند في مشروعه التجديدي الإحيائي أساسا، إلى أعمال بن خلدون والغزالي، الأول في الجانب العقلي والثاني في الجانب الروحي.

[2]. مالك. بن نبي: مذكرات شاهد على قرن، مصدر سابق ، ص237.

[3]. مالك. بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق ، ص24.

[4]. المصدر نفسه. ص25.

[5]. مالك. بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق ، ص137.

[6]. مالك. بن نبي: من أجل التغيير، مصدر سابق ، ص62.

العملية، وبدل الاستفادة منها أصبحت هي الأخرى أزمة؛" أزمة الترجمة"، انعكست سلبا على اللغة والفكر معا، رغم أن الترجمة تمنح التعريب بعدا تاريخيا إذا قامت على أصول سليمة، وهذا بالفعل ما أدركه طه عبد الرحمن[1] ، وقد تمثلت أزمة الترجمة في التأثير السلبي للثقافة المترجمة؛ سواء بمناهجها العقلية أو بنتائجها العلمية، لأن تجزئة هذه المناهج، وجمود اللغة على المصطلحات المنقولة لها تأثيرات سلبية على مستويات مختلفة، قد تصل حتى إلى درجة التأثير الأيديولوجي[2]، كما أدت أزمة الترجمة إلى نقل الأزمات النفسية التي يعاني منها أصحاب هذا النمط الحضاري ذاته[3].

كما أن تلك الثنائية" مثالي واقعي" وقعت في أزمة أخرى، تمثلت في الحرفية والتكرار والجدل، فالمثالي يمجد الأسلاف دون أن يحقق فعاليتهم، والواقعي يتباهى بالنمط الثقافي الغربي ويتزحلق على مصطلحاته دون أن يدرك ماهية هذا التراث، ودون أن يحقق فاعلية الإنسان الغربي، وبهذا وصف مالك بن نبي النهضة الإسلامية بقوله:"ظل بعث النهضة الإسلامية دهرا طويلا حبيسا في مجال آخر، تحكمت فيه الميول الطبيعية لدى إنسان ما بعد الموحدين، وهو إنسان لا يكترث بالفاعلية، كما تحكمت فيه المساوئ الخاصة بالمؤسسات الثقافية وقد أخطأت منذ بعيد هدفها الاجتماعي"[4]، هذه الميول هي الجدل[5] و الحرفية؛ إذ لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق و إنما عن براهين، والجدل كما رأى مالك بن نبي؛ من أضر الأمور على كيان الأمة، لأنه يشككها في دينها ويسبب لها الفرقة والتنابذ في أجزائها، إذ لا

---

[1]. لقد وضع طه عبد الرحمن أصول الترجمة وخصص لذلك كتابا كاملا؛ فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، كما وجه نقده للترجمة العربية المعاصرة ورأى أنها وقعت في أخطاء، وذلك في المحاضرة التي نظمها الصالون الثقافي للمركز الثقافي المصري بالعاصمة المغربية ، الرباط ، يوم الجمعة 3 ذو القعدة 1424 هـ، الموافق لـ 26 ديسمبر 2003 م.

[2]. راجع؛ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، مصدر سابق ، ص267.

[3]. راجع: مالك، بن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق ، ص111 و 112.

[4]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق ، ص52.

[5]. خصص طه عبد الرحمن كتابه: أصول الحوار والتجديد في علم الكلام وهو مصدر سابق، لبيان أصول الجدل الذي لا يقوم على البراهين وإنما يتغيى الحقائق. كما له مقالة في هذا الصدد هي"من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الإعتقاد"الدروس الحسنية الرمضانية، عدد 1405، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط المغرب، 1986.

يقدرون الأمور على وجهها الصحيح ولا يسعون إلى البناء ذلك لوقوعهم في الحرفية:" فالغرام بالكلمات أعظم من الغرام بالمعدن والرخام والحجر، فهو يؤدي أولا وقبل كل شيء إلى أن يفقد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح، وهو أمر لازم لكل جهد إيجابي من أجل البناء"[1]، وهنا كان مبرر مالك في إمكانية تطويع اللغة كما تبين.

كما أدت التجزئة إلى فقدان المنهج، فلقد بقيت المناهج على حالها منذ القرن المسيحي الوسيط، وإن دخلت مناهج حديثة، فهي دخلت بشكل مجزأ، مما تسبب ـ كما تبين ـ في انفصال الفكر عن الواقع، أو عدم فهم دور العلم في الواقع، لهذا يصف مالك بن نبي المتعالم والعالم:" أن يصبح المرء بحر، علم يزدرد العلم ويفقد دوره الاجتماعي"[2]، عند كلا الطرفين المثالي الواقعي، فالأزمة أزمة فاعلية، أزمة تجربة:" فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن الإنسان سكن المجتمع والتاريخ"[3]، فالمثالي الذي يتجه إلى امتداح الماضي، أصبحت ثقافته أثرية، لا يتجه عمله الفكري إلى الأمام بل ينتكس إلى الوراء وهي ظاهرة التشبث بالماضي. أما الواقعي فقد وقع في سلبية التعلق الواهم بالكم:" فمن شأن النزعة الكمية أن تعود المرء النظر إلى فاعلية الشيء وإلى قيمته من خلال الكمية"[4]، لكن الواقعي المسلم في حقيقته واقعي ظاهري، وتعلقه بالكم ليس نابع من ذاته، وإنما من خارج، وبهذا فقد فاعليته. وبجمل القول أن هذه الأزمات أزمة واحدة هي أزمة القصد، فتجريد عقل المسلم عن الغيبيات بإرادته أو

---

[1]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق ، ص52.

[2]. المصدر نفسه ، ص53.

[3]. مالك، بن نبي: تأملات، ط5، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1961م، ص129.

[4]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص53.

بغيرها، أدى به إلى الخطأ في المقاصد[1] والمغالاة والغموض والإبهام، وعدم الدقة و التقليد والافتتان بأشياء الغرب[2].

ب ـ الأزمات على المستوى الأخلاقي: المشكلة الأخلاقية كما يراها مالك بن نبي، لم تكن وليدة النمط الحضاري الغربي المعاصر، وإنما هي حالة مرضية ترجع إمتداداتها إلى نقطة الانكسار الأولى فيما يسميه مالك:" التركيب الأساسي"[3]، حيث حدث انقلاب في المنظومة الحضارية للقيم الإسلامية، وهذا برجوع الحنين للمعتقدات السابقة للإسلام، فتوقفت التجربة الإيمانية، وتوقفت معها الهمة المحضرة للإنسان، فتحللت الحياة الاجتماعية وزال الحضر وحل محله البدو. فالمشكلة الأخلاقية إذن هي الأخرى ترتبط ارتباطا أساسيا بفعالية الإيمان، بالتجربة الإيمانية.

أما النمط الحضاري الغربي المعاصر أو الاستعمار، فمفاهيمه كلها موجهة نحو الدنيويات ونحو المادة، وتطلق العنان لغرائز الإنسان ووظائفه الحيوية، دون إدخال الجانب الروحي، وبالتالي دون مراعاة للفضائل الأخلاقية[4]، ولهذا كان جانب الطاقة الحيوية عندها جانب مهم في البناء، ومفاهيمها لا تخرج عن هذا الإطار، واحترام علاقة هذه الأفكار بالمقاييس الثابتة للنشاط، والتي يحددها مالك في ثلاثة:" المرتبة الأخلاقية الأيديولوجية السياسية بالنسبة لعالم الأشخاص، والمرتبة المنطقية الفلسفية العلمية بالنسبة لعالم الأفكار، والمرتبة التقنية الاقتصادية الاجتماعية بالنسبة لعالم الأشياء"[5]، ومن هنا فما يحل بعالم الأفكار ينعكس على عالم الأشخاص، وينعكس أيضا على عالم الأشياء، وإذا تقرر عند مالك بأن الفرد إذا فقد

---

[1]. هذه النتيجة انتهى إليها مالك بن نبي في كتابه : مشكلة الأفكار، حين أعتبر المقاصد نقطة ضرورية في بناء الأفكار، ص103، وقد فصل هذه النقطة طه عبد الرحمن تفصيلا دقيقا، سنوردها ونورد علاجها في خلال عرضنا للأزمات كما يصورها طه عبد الرحمن، لأن طه عبد الرحمن يحصر الأزمات في أزمة واحدة هي أزمة القصد .

[2]. مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق ، ص24.

[3]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص30.

[4]. مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق ، ص24.

[5]. المصدر نفسه ، ص64.

صلته بالمجال الحيوي مات موتا ماديا، وإذا فقد صلته بالمجال الثقافي مات موتا ثقافيا، فإنه يمكن القول بالقياس إذا فقد الإنسان صلته بالدين مات من جميع النواحي، أو قل دينيا، وموت الإنسان دينيا يعني انسحاب الإيمان إلى ساحة اللاوعي، ولإعادة فعاليته لابد أن يمر بمرحلة التجربة التي تكون بالاستغراق في العمل الشرعي[1]. إذن لا بد أن يتمحور الفكر الإسلامي كله على نقطة واحدة هي التجربة الإيمانية، هذه فكرة دقيقة جدا يجب الالتفات إليها بل صب الاهتمام كله حولها . ففقدان الصلة بالدين كما قال مالك يعني:" أن المجتمع (. . .) يصبح ميتا"[2]، وحكم الميت معروف عند الجميع. وانقلاب القيم، أدى إلى اضطراب القوى الحيوية، هذا الاضطراب هو الذي تسبب في القابلية للاستعمار، بينما المسلم لم يهتم بهذا الجانب بقدر اهتمامه بالاستعمار، إذ الأجدر أن لا يرد على الثقافة الغربية حتى يعدل هذه الطاقات الحيوية، ويزيل القابلية للاستعمار من نفسه: " فالقران الكريم قد طوع الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي حتى يدخله إلى طور الحضارة"[3]، ومن هنا يمكن القول أن التجربة الإيمانية هي التي تؤدي إلى عودة الظاهرة القرآنية لتطوع من جديد هذه الطاقات الحيوية و تكيفها حتى تنتج مجتمعا متحضرا؛ مثل المجتمع الإسلامي في عهد الرسول ﷺ، فالتجربة الإيمانية هي التي ستكيف القوى البيولوجية للإنسان حتى يضعها في خدمة التاريخ، وبناء الحضارة، ومن هنا يتبين كيف حدد مالك بن نبي الأزمات الأخلاقية؛ فالأزمات الأخلاقية يعينها بحسب اختلال المستويات الحيوية، (التناسل،التملك(. . .)،هذا الاختلال الذي تسبب في وجود التراكم المعرفي و اضطراب المنظومات الفكرية ولا فعالية المنظومات الاعتقادية[4]، لكن رغم هذه السلبيات التي قد تظهر صورة غريبة عن الإنسان الغربي.إلا أن مالك بن نبي رأى: " أن

---

[1]. راجع مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، ص22، حيث بين كيف ترجع فعالية المفهوم بانتقاله من ساحة اللاشعور إلى ساحة الشعور أي عودة الفعالية النفسية للمفهوم.

[2]. المصدر نفسه، ص50.

[3]. مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، ص52.

[4]. سيتبين مع طه عبد الرحمن كيف تتولى التجربة الإيمانية عملية التطهير من هذه التراكمات المعرفية في خلال عرض طريق الخروج من الأزمات عنده.

نفس هذا الإنسان طيبة، فيها فضائل لكنها جذبية تشع إلى الداخل، فهي إذن نفس مغلقة نظرتها إلى الخارج هي نظرة منفعة و استغلال"[1]، ولهذا حدد مالك لإتصال الشخصين أو الحضارتين إيجابيات وسلبيات؛ فالاستعمار أو النمط الحضاري الغربي:" قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفية التي يغرق فيها كل مجتمع يستبدل الخيال الساذج بالروح"[2]، لقد حقق الاستعمار نوع من اليقظة ليجد المسلم نفسه أمام ضرورتين؛ ضرورة نابعة من الإسلام هي الحفاظ على الكرامة، وضرورة نابعة من الاستعمار هي حفظ الحياة والعيش، وعلى غرار هاتين الضرورتين نشأ تيارين فكريين :" تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم، وتيار التجديد وهو أقل عمقا وأكثر سطحية"[3]. ومهما يكن الأمر فقد بين مالك أن الأزمات الأخلاقية منبعها اضطراب القوى الحيوية، نتيجة فقدان الروح صلتها بالدين، ولهذا فإن كل فكرة ثورية أو إصلاحية أو تجديدية يجب أن تتجه إلى الأخلاق لا إلى القوة[4].

والأزمات الأخلاقية كثيرة، فالنفاق والرياء وأزمة حب الظهور التي وجد لها مالك أصلا في الأدب الفرنسي[5]، وأزمة التعالي عن المهمات المتواضعة، وفي صدد حديثه عن المنطق العملي تبين لمالك بن نبي ذلك الطابع التجريدي في عقل المسلم، والذي أدرك من خلاله سبب فقدان المنطق العملي[6]، فأكتشف أخطر أزمة أخلاقية، قد تصيب الشعوب، إنها داء الكلام للتنفيس عما في النفس[7]، إن حضارة المجتمع

---

[1]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص41.

[2]. المصدر نفسه ، ص42.

[3]. المصدر نفسه ، ص42.

[4]. مالك، بن نبي: بين الرشاد والتيه، إعادة ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2001، ص22 و 23 ، هنا يتبين مرة أخرى أن نقطة الاشتراك بين مالك وطه هي مشروع التخليق لكن ليس مباشرا ولكن غير مباشر أي عن طريق التجربة الإيمانية، وليس بإنشاء منظومات أخلاقية .

[5]. مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، مصدر سابق، 234.

[6]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص86 ، والشيء المثير للانتباه أن طه عبد الرحمن بنى منطقا عمليا كاملا أساسه القرآن الكريم في كتابه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق.

[7]. مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، ص390.

الإسلامي أصبحت حضارة قول، فالمسلم يتكلم بمبادئ القرآن ولا يعيش طبقا لها[1]، فالإنسان الذي يريده مالك، ليس هو الإنسان المتعالم، لأنه أجهل من الجاهل إنه يعبر عن الواقع هذا بقوله:" إذ لو طلب مني في تلك الفترة أن أدخل لتعليم الحروف في حفرة إسطبل تجمع فيها أبوال الحمير، لدخلت فرارا من الواقع المرير"[2]، ومهما كان تحليل مالك بن نبي فقد صوب سهمه اتجاه حشرة الدخداخيات، مصدر الأزمات والتي عودت المسلم أن يخلق الأعذار التي تعيقه عن العمل[3] ، وأدرك سر التماسك في المجتمع الإسلامي، الذي هو الأخلاق:" هذه القوة موجودة في الإسلام لكن في تجربة منذ ألف عام"[4]، إنها التجربة الإيمانية. إذن فالأزمات هذه ناتجة كلها عن فقدان عنصر الصدق[5].

وخلاصة القول؛ فإن مالك بن نبي اعتبر أحداث التاريخ، وأدرك المركبات الأساسية للثقافة والحضارة؛ فالأفكار والأشخاص التي هي عناصر الثقافة، والإنسان والتراب والوقت التي هي عناصر الحضارة، يجب أن تتراكب وتنسجم حتى تكون هناك ثقافة وتكون هناك حضارة ويكون هناك تاريخ. فالفكرة الحية الأصيلة تؤدي إلى بناء الإنسان، فتنتج عن هذا البناء القيم التي تضبط العلاقة بين الأشخاص وتمنح معنى للوقت، فينعكس ذلك على التراب والأشياء، فتكون الحضارة ويتعين مسار التاريخ، أما إذا خذلت الفكرة الحية الأصيلة كانت نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي: " وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة"[6]، وبما أن الضمير الإنساني في القرن الواحد والعشرين لم يعد

---

[1]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة،ص87، هذه النقطة ؛ حضارة قول نجدها أيضا عند طه عبد الرحمن، وقد فصل فيها وتصور الحلول اللازمة سنوردها في خلال عرض الحلول .

[2]. مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب،ص395، والواقع المرير هو واقع الأزمات الأخلاقية المتفشية عند النخبة المثقفة الجزائرية في فترة من فترات الاستعمار.

[3]. راجع، المصدر نفسه، ص424إلى426.

[4]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة،ص81.

[5]. سيتبين أن طه عبد الرحمن يجمل هذه الأزمات في أزمة واحدة هي أزمة الصدق ويصب علاجه عليها، وهذا في مبحث الأزمات.

[6]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق ، ص31.

يتكون في إطار الوطن والإقليم، إنما يتكون في ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدوده الجغرافية، فالثقافة التي تعكس المنظومة القيمية أصبحت تتحدد أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي، ولهذا رأى مالك أن البحث عن منظومات قيمية هو أمر لا طائل منه[1]، ومحاولة استخدام القوة في صد هذا التخطيط أيضا أمر لا طائل منه، وإنما يرى أنه لابد من البحث عن العوامل الإنسانية المتمثلة في عجز الناس عن تطبيق مواهبهم الخاصة على التراب والوقت، لا بد من إحياء الهمة والفاعلية في هذا الإنسان حتى يدفع مسار التاريخ، ولا يتحقق ذلك إلا بالفكرة الحية التي تحقق التركيب المنسجم بين عناصر الثقافة، فتنصهر النزعتين؛ دعاة الثقافة الأصلية ودعاة الثقافة الغربية، في " السلام العالمي"[2]. ورغم أن الأزمة كانت في عصر مالك بن نبي تبدو فكرية سياسية اقتصادية، إلا أنه أدرك بأنها ستصبح أزمة أخلاقية بالدرجة الأولى، وقد حمل النخبة الأفريقية مسؤولية هذه الأزمة:" ولا شك أن النخبة الأفريقية ستجد نفسها حيال هذه الحالة. الأزمة الأخلاقية العالمية ، التي سببتها أوروبا والتي تطلب منها قسطا أوفر من الصفات الأخلاقية(. . .) فبقدر ما ترتفع بالجماهير إلى مستوى الحضارة، فإنها ترتفع بالضمير الأوروبي إلى مستوى الإنسانية، لتضع أمامه صورة صحيحة عن الرجل الذي يعده الاستعمار شيئا تافها، فكلما تحضر الإنسان الأفريقي سوف يعطي للأوروبي فكرة أصح عن العالم الإنساني(. . .) إن العالم مثقل بالعلم وبثقافة الإمبراطورية(. . .)

---

[1]. لأن مالك بن نبي وطه عبد الرحمن كذلك يعتقدان بضرورة الإعداد الروحي، لأن هذا الإعداد هو الذي سينتج القيم الأخلاقية، فمصدر الدفع في الإنسان هي الروح ولهذا قال مالك بن نبي: " حين يتوقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل ويفقد الإنسان تعطشه للفهم وإرادته للعمل كما يفقد الهمة وقوة الإيمان"، في كتاب؛ عمر كامل، مسقاوي: نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، تصوير ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م، ص15. والإعداد الروحي كما يتبين من معادلة النص لا بد وأن ينطلق من الإيمان، ولا يعني هنا وجود الإيمان وإنما ترسيخ هذا الإيمان، بممارسة الأعمال الشرعية، وهذا هو معنى الدخول في التجربة.

[2]. يسمي مالك بن نبي دعاة الثقافة الأصلية بالنوع الذي مازال مستعمرا(بكسر الميم)، ودعاة الثقافة الغربية النوع الذي مازال مستعمرا (بفتح الميم) راجع كتابه: مشكلة الثقافة، مصدر سابق ، ص122.

ومن ثم فما ينبغي أن تقدمه الثقافة الأفريقية لخدمة السلام هو الضمير وليس العلم"[1]. والنقطة المهمة أن مالك رأى أن المجتمع الأفريقي مجتمع لا ثقافي رغم ذلك الركام وتلك التكدسات، وهذا ما يتيح الفرصة لبناء ثقافة تتمتع بالأصالة والعالمية معا[2]. إذن فمالك بن نبي قد برهن استنادا إلى منهج التحليل النفسي بأنه لا سبيل إلى قيام ثقافة عربية دون أن تستند إلى أساس إسلامي، بل إلى فكرة إسلامية حية، هي التجربة الإيمانية أو الدفعة القرآنية، نقطة البداية التي تعيد التاريخ إلى مساره وتحقق التركيب الحضاري، ولم يقف عند هذا الحد، بل يرى في قيام الثقافة الأفريقية الحل في إنقاذ الإنسانية، لكن السؤال المطروح ما محل المحاولات التجديدية واليقظات العقدية والتيارات الفكرية؟.

ج ـ خطأ المحاولات التجديدية و الإصلاحية: لقد تبين من خلال عرض أصول النمط الحضاري الغربي، أنه يقوم على الدنيوية التي تهدف إلى خدمة الضرورات الحيوية، مع ترك الضرورات الروحية، كما تبينت نشأة ذينك التيارين الإصلاحي، الذي ارتبط بالضمير المسلم، والتجديدي الذي ارتبط بالضمير الغربي، فالتيار الأول منبعه الضرورات الروحية وشعاره الدفاع عن الكرامة، والتيار الثاني منبعه الضرورات الحيوية وشعاره الدفاع عن هذه الضرورات الحيوية، ولهذا كان التعارض الذي يقتضي وجود قضيتين أحدهما تطلب النفي والأخرى تطلب الإثبات، قد تحقق بأعمق معانيه في المجتمع الإسلامي، و تبين كيف أدى هذا التناقض إلى انقلاب القيم.

بين مالك بن نبي أن لهذين التيارين إيجابيات كما لهما سلبيات؛ " فالتيار الأول الذي خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر بن تيميه"[3]، قد حقق انطلاقة إيجابية ودفعة قوية للتاريخ الإسلامي، لكن تلاشت هذه الدفعة لما فقدت الفكرة فاعليتها، فقد أنتج الفكر التيمي في نظر مالك بن نبي الدولة

---

[1]. المصدر السابق، ص125 إلى 127.

[2]. بن طه عبد الرحمن كيف تبنى هذه الثقافة بالتوفيق بين الأصالة والعالمية كما بين كيفية الاستفادة من المناهج العقلية والنتائج العلمية الغربية في مبحث تجاوز الأزمات.

[3]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص43.

التيمورية الموحدية، ودولة الوهابيين في الشرق، لكن جمال الدين الأفغاني وبالرغم من أنه الضمير الذي عكس الحركة الوهابية لدى العالم الإسلامي الحديث، إلا أن حادثة السيباي والإفلاس الروحي قاداه إلى أن يبني حركته الإصلاحية على نظام المآخاة وهدم الحركات المادية و فكرة الضرورات الحيوية، فلم يتحقق له التركيب بين الأفكار والأشخاص و الأشياء، لأنه أهمل عنصر الأشياء، " وهكذا انتصر أحد الأبطال إما الفكرة وحدها أو الشخص وحده"[1]، وأستمر انتصار أحد الأبطال دون أن يتحقق التركيب، حين تغيرت حركة الإصلاح في مصر على يد رشيد رضا، إذ بدل أن يهتم بالمشكلات التي أدت إلى فقد الهمة المحضرة للمسلم وفقد الفعالية، ويسعى إلى إيجاد الفكرة النقطة التي تعيد التاريخ إلى مساره، سعى إلى وضع أساس أخلاقي لحياة المسلمين، فكان الانتصار هذه المرة لعالم الأشخاص وحده[2]، وأستمر انتصار أحد الأبطال مرة أخرى، حين تغيرت حركة الإصلاح على يد عبد الحميد بن باديس، إذ كان الانتصار هذه المرة للأشياء؛ فبالرغم من أن بن باديس قد فسح المجال شيئا فشيئا لقيام مؤسسة عظيمة الأهمية، هي مؤسسة التعليم الحر، إلا أن مالك يرى أن هذا الإصلاح لم يكن قائما على نظرية في الثقافة، أي لم يكن قائما على أفكار حية بإمكانها أن تحقق التركيب بين عناصر الثقافة؛ الأفكار والأشخاص و الأشياء . وإنما توجه تعليم الناس، إلى تذوق أشياء الحضارة الإسلامية، وبلاغة الأدب العربي، اعتقادا منه أن هذا التعليم كفيل بتغيير أوضاع الحياة مما أدى إلى نوع من الحرفية المهذبة وعدم استمرار الفاعلية[3]، وهكذا وجد مالك بن نبي تفسيرا لظاهرة الهروب إلى التصوف[4]، وقد ذهب مالك إلى إمكانية تأثير

---

[1]. مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص85.

[2]. مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص35 .

[3]. راجع؛ مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، ص96 إلى 98.

[4]. رأى مالك بن نبي أن انتصار عالم الأشياء يؤدي إلى إحياء نقيضه؛ عالم الأفكار لكن دون موازنة بل بتطرف، وقد عرض أمثلة كثيرة لهذا الهروب في خلال تحليله للأحداث التاريخية، سواء تعلق الأمر بعهد الغزالي والحلاج وغيرهم من المتصوفة، أو تعلق بعهد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، فمالك إذن ينتقد التصوف إذا كان هروبا للفكرة دون محاولة التركيب وبناء الحضارة، راجع مثلا، كتابه: مذكرات شاهد على قرن الطالب، مصدر سابق، ص 299.

النمط الحضاري الغربي على الحركة البادیسية دون أن تنتبه الحركة لذلك، لأنها وقعت في أزمة الاهتمام بالشيء، كما تبين أن النمط الحضاري الغربي ينبني على المبدأ نفسه[1].

أما التيار الثاني؛ الذي يقوم على الضرورات الحيوية، أو التيار الواقعي أو ما يسميه أحيانا بالتيار التقدمي، رأى مالك بن نبي أنه أخطأ هدفه منذ الوهلة الأولى، لأنه تخلى عن الأصول ووقع في التشكيك، وأصبح يخدم الاستعمار أكثر مما يخدم الإسلام. إلا أن مالك وجد في المحاولة التجديدية لإقبال بعض الحياة، هذه المحاولة التي استطاع من خلالها أن يتجاوز الأفكار الميتة[2]، لأنه أدرك تمام الإدراك أن أزمة الغرب هي أزمة العالم الإسلامي؛ لأن كلاهما يعاني من أزمة سيطرة الشيء، فالغرب الذي قام على التجربة العلمية الفلسفية وحدها، أخطأ هدفه ووقع في التيه لعدم توفر سند لهذه التجربة، والعالم الإسلامي الذي أصبح يقوم على الإيمان وحده، ويستقبل أشياء الغرب ومعارفه ومناهجه كما هي؛ قاتلة أو ميتة، دون أن يتجسد في الواقع بالتجربة، ودون أن يكون له الذوق الجمالي لأشياء الغرب، وقع في التيه وسيطر عليه الشيء؛ فتكدسات النمط الحضاري الغربي التي تولت السنون ترسيخها في عقل المسلم، سحبت الإيمان من دائرة الوعي إلى ساحة اللاوعي، فغابت فعاليته في الواقع، لهذا أدرك إقبال ضرورة إقامة التجربة الدينية، إلا أنه قد تبين في الفصل الأول أن هذه الفكرة ليس فيها من الحياة ما يكفي لاستئناف حركة التاريخ. ولهذا فخطأ المحاولات التجديدية الفكرية كان في انقيادها وراء العقل المجرد، واهتمامها بعالم الشيء، أما خطأ المحاولات الإصلاحية فتمل في عدم الانطلاق من فكرة حية، تحقق فعالية الإيمان مثل التي تتغياها التجربة الإيمانية. لأن الاستغراق في ممارسة الأعمال الشرعية، يؤدي إلى

---

[1]. راجع ؛ مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص87.

[2]. المصدر نفسه، ص150.

إحياء فعالية الإيمان، وحين يتقوى الإيمان ينبثق إشعاع الروح، فيتولد معه إشعاع العقل، فتعود الهمة للإنسان، فيصبح متعطشا للفهم، ومريدا للعمل، وينعكس هذا حتى على خلقته، إذ يصبح جميلا[1].

2.12 أزمات النمط المعرفي المعاصر عند طه عبد الرحمن: ينظر طه عبد الرحمن الواقع فيرى فيه صورة تبعث على التشاؤم، ذلك أن نوايا الممارسات السياسية للدول الكبرى ، ومشاريعها الأساسية ، قد أميط عليها اللثام و انكشفت تدريجيا، هذه المشاريع التي تنطلق من فكرة أساسية؛ هي إعادة بناء صورة العالم بالشكل الذي يتناسب وأهداف واشنطن ، بعد أن انهارت موسكو؛ إذ أن واشنطن كانت قد هيكلت نفسها وفق أنموذج القطبية الذي يفترض وجود منافس عدو، ولما انهارت موسكو، كان هذا الخيار الذي تمخضت عنه اطروحات لا تنظر إلى العالم كما هو بل كما تريده واشنطن أن يكون ، هذه الأطروحات التي حددها طه عبد الرحمن في ثلاثة هي:

أ. **الأطروحة التبشيرية:** والتبشير هنا يتعلق بالقيم الليبرالية التي أبدعها الغرب، والتي يسعى بان يجعلها قيما كونية ، لا يمكن لأي كان أن يتجاوزها، بل يجب على كل الشعوب أن تتسابق للانخراط في هذه القيم، حتى تصل إلى الرفاهية والاستقرار ولعل على رأس هذه القيم؛ الديمقراطية والحرية[2].

ب ـ **أطروحة نهاية التاريخ:** وهي نتيجة للأطروحة الأولى، ذلك أن التبشير بالقيم الليبرالية سيتعارض و مختلف الثقافات خاصة الأصيلة منها، ولهذا جاء الإيهام بنهاية التاريخ كرد فعل مسبق لقتل أي مقاومة فكرية، أو حضارية، تتصدى لقيم الحداثة التي تريد التفرد بالحضارة الإنسانية[3].

---

[1]. " إن الفكرة الدينية تحدث تغييرها حتى في سمت الفرد ومظاهره، حين تغير في نفسه، ولذلك يكون لمنهج التربية الاجتماعية أثره في تجميل ملامح الفرد، أي إن مجموعة من الانعكاسات تؤدي إلى خلق صورة جديدة، كأنها تتمثل في وجه جديد"، مالك، بن نبي: ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص80.

[2]. هذا ما يطرحه طه عبد الرحمن في ما أسماه؛ استشكال الفكر الواحد، يقول: " ليس هذا الفكر المتسلط وليد تأليف بين عناصر مشتركة بين الثقافات الخاصة، وإلا أضحى فكرا مشروعا مقبولا، وإنما هو إفراز ثقافة واحدة بعينها هي ثقافة الأقوى(. . .) لذا فإن أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها (المسلم) هو أن يشتغل بنقد هذا الفكر الواحد الذي أخذ يتغلغل بقوة بين بني قومه، ينزع عنهم مظاهر التميز والخصوصية، ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع، إذ لا عطاء بغير تميز ولا إبداع بغير خصوصية" في كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص16 .

[3]. هذا ما يسميه طه، عبد الرحمن؛ الأمر الواقع، يقول: " والأمر الواقع إنما هو إكراه على قبول الواقع"، المصدر نفسه، ص18 .

ج . أطروحة الحق في قيادة العالم: وهي أطروحة عبارة عن صيغة تركيبية للأطروحتين السابقتين؛ إذ تزعم أن الغرب هو صانع قيم الحداثة والحضارة ومالكها؛ وهذا ما يمنحه حق قيادة العالم، وواجب حمل الشعوب الأخرى على تبني قيم الحداثة بالترغيب أو الترهيب[1].

لهذا فالذي يتساءل عن أسباب الانبهار بالحضارة الغربية، و عن سبب انتشار النمط الثقافي الغربي بهذه السرعة والكثافة، فإنه سيكتشف بأن كل ما يحدث في التاريخ له غاية وله ما يبرره، كما أن كل ما يحدث في العالم الإسلامي له غاية وله ما يبرره.

لقد أدرك طه عبد الرحمن طبيعة الإنسان المسلم من حيث أنه ينجذب إلى صفتين أساسيتين هما؛"العقل"و"العلم"[2]، ويسعى لطلبهما من نفسه ومن غيره؛ فمنذ العهد الأول للإسلام، اتصل المسلمون بالحضارات القائمة على العقل والعلم، وقد كان لهذا الاتصال تأثيرا كبيرا، بذل علماء الإسلام في ذلك العهد مجهودات ضخمة لتجاوزه.

غير أن المسلم المعاصر وبرسوخ هذه الطبيعة فيه، قد اطمأن إلى الأخذ بكلية المناهج العقلية والنتائج العلمية التي أختص بها النمط المعرفي المعاصر. فالمسلم في نظر طه عبد الرحمن يلزمه طلب الاتصال بالعقل والعلم، لكن لا يلزمه تحصيل هذا الاتصال من هذا النمط الغربي المتداول، ذلك أن هذه المناهج والنتائج أشبعت بمذهبي الغير في العقل والعلم.

---

[1]. عرض طه عبد الرحمن تحليلات الواقع هذه في مقالة له بعنوان:" نداء إلى المفكرين والباحثين العرب والمسلمين"، نشر في الموقع التالي www.maaber.com عبر الإنترنت بتاريخ 16 صفر 1424هـ.

[2]. راجع؛ طه، عبد الرحمن: " التربية الروحية والخروج من أزمات المعرفة المعاصرة"، مجلة الإنسان، بيروت، العدد التاسع، السنة الثانية، جمادى الثانية 1413 هـ ، الموافق ديسمبر 1992م، ص85. ويقول أبو حامد الغزالي:" وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو إذن أفضل الأعمال"، في كتابه : إحياء علوم الدين، ط1، ج1، تحقيق زين الدين العراقي، دار القلم، بيروت، لبنان، دون ت ط، ص17.

ولعل أهم المفاهيم التي تسربت من النمط الحضاري الغربي من طريق تلك الأطروحات، إلى مجال العلوم الإنسانية والدينية، وكانت هي السبب الرئيس في وجود الأزمات التي استفحلت في العالم الإسلامي[1]، هو مفهوم الحداثة، فما هي الحداثة في نظر طه عبد الرحمن؟وما هي أصولها ؟ .

1.2.1.2. أصول النمط المعرفي المعاصر: بما أن النمط المعرفي المعاصر يدور في سياق مقولة الحداثة، فإن التحليل يتطلب الوقوف أولا عند تعريف الحداثة في نظر طه عبد الرحمن.

1.1.2.1.2. تعرف الحداثة: لا شيء أكثر إثارة للجدل في عصرنا من موضوع الحداثة، هذا الموضوع الذي اصبح اكثر اتساعا من حيث التداول في الحياة الفكرية و في البحوث والدراسات، يتشكل في أنماط مختلفة أحيانا ومتقاربة أخرى، جذابة أحيانا ومقلقة أخرى، تدفع إلى التريث و أحيانا إلى الفجيعة، لما تمتلكه من أرصدة مفهومية في شتى المستويات. فمفهوم الحداثة إذن ليس مفهوما صلبا؛ أي أن معناه ليس محددا تحديدا نهائيا ولا متفقا عليه اتفاقا كليا، ولا هو مفهوم رطب؛ يمكن أن تعطيه أي معنى تريد، وإنما هي من المفاهيم المرنة التي يتطلب تحديدها الرجوع إلى السياق الذي نشأت فيه. ولهذا اعتبر طه عبد الرحمن؛ أن الحداثة نمط حضاري اخذ يقوم في المجتمع الغربي، منذ بداية القرن السادس عشر، مع النهضة والإصلاح الديني، وعرف هذا النمط رسوخا مع حركة الأنوار ومع الثورة الفرنسية، ثم اخذ يتوسع مع الثورة الصناعية والثورة التكنولوجية، حتى اصبح اليوم يكاد أن يسع العالم كله مع ثورة الاتصالات[2].

---

[1]. هذا الحكم أقر به طه عبد الرحمن في لقاء تلفزي، وكان عنوان الحديث: "الحداثة في فهم الدين"، قناة الجزيرة، قطر، الأربعاء 1421/9/17هـ الموافق لـ 2000/12/13م الساعة 22:18 بتوقيت مكة المكرمة، 19:18 بتوقيت غرينتش.

[2]. المصدر نفسه.

ولهذا فالحداثة عنده؛ هي جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون[1]، هذه التحولات التي تتميز بخاصيتين؛

الأولى: أنها تحولات إنمائية تراكمية، بحيث نقلت المجتمع الغربي من طور التقدم الحضاري إلى طور يعلوه تقدما .

الثانية: أنها تحولات داخلية، أي أن الغرب هو الذي قام بهذه التحولات من ذاته وبمقتضيات وخصوصيات مجتمعه، وليست حادثة واردة عليه ولا مفروضة عليه. .إذن بجمع هاتين الميزتين؛(التراكم و التلقائية)، ينتج مفهوم الحداثة الذي اختصره طه عبد الرحمن في الإبداع ، فالحداثة هي جملة الإبداعات التي جاء بها الإنسان الغربي، فأينما يوجد العطاء المبدع فثمة الحداثة[2]، إذ بهذا المفهوم وصل إلى أن الحداثة لها تاريخ وعقيدة وواقع، وما يهم في هذا المبحث هو فقط الواقع والعقيدة؛

أ . واقع الحداثة: يرى طه عبد الرحمن أن واقع الحداثة هو واقع المجتمع الغربي في علاقته بالكنيسة والدين المسيحي، هذا التحديث الذي يراه قد شهد ثلاثة انفصالات متتالية؛

الأول: حيث انفصل التحديث عن سلطة الكنيسة عموما والكنيسة الكاثوليكية خصوصا ، مع إبقاء الصلة بالدين المسيحي، وتجسد هذا الانفصال بحسبه في ثورة الإصلاح الديني، حيث ظهرت

---

[1]. هذا يعني أن الحداثة ليست دراسة واقعية ولا هي دراسة مستقبلية إذا اعتبرنا دخولها في الثقافة العربية، وإذا كانت كذلك فهي لا تؤدي إلى أية نتيجة، ذلك أن طه عبد الرحمن يرى أن كل دراسة للواقع أو المستقبل لابد أن تنطلق من التراث، و لم يتفرد طه بهذا الرأي بل هو متداول؛ يقول محمد، عمارة: " إن الكثيرين من المهتمين بالدراسات المستقبلية يظنون أن دراسة الواقع، وإمكانياته المادية، وما تمتلك الأمة من طاقات علمية، كافية في بناء القاعدة التي تتأسس عليها دراساتنا المستقبلية. .وقد يندهش هؤلاء إذا نحن قلنا لهم : إن لتراث هذه الأمة علاقة عضوية بأية دراسات مستقبلية تخطط لمستقبلها المأمول؟" ، في كتابه: الإسلام والمستقبل، ط2، دار الشروق ، القاهرة ، مصر، 1986، ص6-7 .

[2]. و هو الجانب الإيجابي من تأثيرات الاستعمار عند مالك بن نبي، لأنه أدرك أن الإبداع لا بد أن يكون نابعا من الذات، من الحالة النفسية التي تنشأ عن تركيب الأفكار والأشخاص والأشياء كما تبين. فالذين يؤسسون أفكارهم على أساس من المقايسة أو على أساس الاستناد إلى تراث الغير لا يصلون إلى نتيجة وقد تبين نقد مالك لـ عبد الله العروي، إذ نظيف إلى ذلك أن عبد الله العروي أسس مشروعه التاريخي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة ، بيروت ، لبنان، 1973، على المادية التاريخية يقول في الصفحة 11:" كان علينا أن نستفيد من أصول الماركسية ذاتها ومن تجارب الأمم والثورات منذ القرن الثامن عشر لكي لا نتخلف ولى نضيع الوقت" .

البروتستانتية التي تمارس الدين المسيحي دون حاجة للذهاب إلى الكنائس، كما تجسد عند الأنجليكان في إنجلترا بالكيفية نفسها، فالنهضة الأوروبية في بدايتها ليست ثورة على الدين المسيحي بقدر ما هي ثورة على الكنيسة.

الثاني: حيث أنفصل التحديث عن الدين المسيحي مع إبقاء الصلة بمبدأ الدين، وفي هذه المرحلة ظهر ما يسمى بالأديان الوضعية، حيث وضع(روسو) دينا سماه الدين المدني، وقال بأنه يقوم على الإيمان بالله واليوم الآخر، وذكر مسائل أخرى ذات صلة شبه بالديانات السماوية، ووضع (كانط) دين وضعي يستبعد العقيدة المسيحية ويبقي على الكنيسة، ووضع (ماركس) ديانة أسماها الديانة الشيوعية ، وهذه المرحلة ساد الاعتقاد حولها؛ على أنها مرحلة إلحاد، لكن طه عبد الرحمن يرى أنها محاولة لتعقيل الدين.

الثالث: حيث انفصل التحديث عن مبدأ الإيمان الديني مع إبقاء الصلة بالأخلاق التي يتضمنها الدين، وكان مبرره في ذلك الثورة الفرنسية التي يرى أنها حافظت على المعاني الأخلاقية الدينية، التي كانت تدعو لها؛ كالأخوة والمحبة والحرية وكذلك المساواة.

وبهذا وصل طه عبد الرحمن إلى أن انفصال الحداثة عن الدين، لم يكن دفعة واحدة وكذلك لم يكن انفصالا كليا، وإنما جزئي[1].

ولما انتهت الخطابات الكبرى وتبين للإنسان الغربي أن قوته أخذت تنقض عليه وعلى ذريته من بعده، حدث له فراغ روحي و أخلاقي رهيب، بحيث اصبح الإنسان الغربي يعاني[2]، خصوصا في

---

[1]. يلتقي هذا الحكم والفكرة التي ينظر بها مالك لفلسفة الحضارة، ذلك أن مالك بن نبي رأى أن قيام أي حضارة لا بد أن يرتبط بفكرة دينية، نجد هذا في كتابه: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 61- 72. وقد استنتجت آمنة تشيكو الاستنتاج نفسه، راجع ؛ كتابها: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م، ص121.

[2]. الكثير من الدراسات التي أكدت معاناة الغرب، فبالإضافة إلى نهاية الدورة التي برهن عليها مالك بن نبي، نجد المودودي يؤكد على: "انتحار الحضارة الغربية". في كتابه: نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988، ص70.

النصف الثاني من القرن العشرين، فظهرت الدعوة إلى التخليق، وتزايدت مظاهر الرجوع إلى الدين، فانتشرت الطوائف والمؤسسات الدينية، وظهرت الزعامات الروحية، والشيء المثير للانتباه والذي تفطن إليه طه عبد الرحمن؛ هو أن بعض المفكرين الغربيين المعاصرين أخذوا يستثمرون المعاني الإيمانية والدينية في نظرياتهم الفلسفية، يذكر من بينهم (ريكار) و(هيدجر) و(دريدا) وغيرهم، بل وحتى بعض رجال الدين المسيحيين قالوا بان المسيحية تنبني على التوحيد[1].

إذن من خلال هذه الإشارات يتضح أن الغرب في أزمة أخلاقية، وان كل النظريات الأخلاقية التي بناها لم تجدي نفعا، وان هذه الأزمة هي أزمة إنسانية، لهذا نجد أن طه عبد الرحمن يركز أساسا على مبدأ التخليق[2]،لأنه يرى أن الشيء المشترك بيننا وبين الغرب هو هدف التخليق، أو ما يسميه بـ"التأنيس"، وإعادة الاعتبار للقيم الأخلاقية الإنسانية، وهنا يتبين أن طه عبد الرحمن قد عثر على الدور الذي يجب أن يقوم به المسلم ، خلال القرن الواحد والعشرون. وإذن فواقع الحداثة هو المجتمع الغربي الذي يسعى إلى الإبداع ويريد تحقيق إنسانيته، فماهي العقيدة التي يتبناها لتحقيق ذلك؟ .

ب ـ عقيدة الحداثة: تنبني عقيدة الحداثة حسب ما يتصوره طه عبد الرحمن على عنصرين؛(العقلانية و العلمانية) ينبعان من أصلين فكيف كان ذلك؟:

2.1.2.1.2. أصول الثقافة الغربية:

أولا: العقلانية: العقلانية في الفكر الغربي؛ تعني الاهتمام بالعقل وحده، وتجعل العقل هو السلطان الداخلي الذي يملكه الإنسان للحكم على جميع الأشياء كيفما كانت، ويعمل وفق هذا الحكم[3]، فالعقلانية تنفي كل

---

[1]. طه، عبد الرحمن: الحداثة في فهم الدين، مصدر سابق.

[2]. كتابات طه عبد الرحمن كلها تتجه نحو هذا الاتجاه، غير أنه يمكن التميز بين عملين أساسيين قام بهما؛ عمل موجه أساسا إلى المسلم نجده في كتابه: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص184 . وعمل في شكل نقد للنظريات الأخلاقية في الفكر الغربي، ونجد هذا في كتابه: سؤال الأخلاق، مصدر سابق. ص51 .

[3]. بهذا الفهم انخدع بالعقل، وقد بين مالك هذا الانخداع، كما نجد المودودي قد نبه إليه في المرجع السابق، ص121-152 . وستبين عند طه عبد الرحمن كيفية معالجته في خلال بيان الخروج من الأزمات.

المقولات وتجعل نفسها موقوفة على الإنسان، أي أن الإنسان هو مصدر كل شيء، لأن السلطان الذي ينبغي للإنسان أن يأخذ به في حكمه هو العقل وحده، وبهذا المفهوم يرى طه عبد الرحمن أن العقلانية تتنافى مع الرسالة والوحي، ويسميها "بالتجريدية"،لأن التجريدية هي الاشتغال بالعقل دون الوحي، إذن فعقلانية الحداثة هي عقلانية مجردة، وتجريديتها آتية من كونها تريد أن تكون اشتغالا بالإنسان فقط بعيدا عن الوحي، وقد انحدر هذا من الأصل اليوناني "لوغوس"، فكانت الحضارة الغربية هي حضارة لوغوس او حضارة عقل مجرد[1]، ولهذا أستنتج طه عبد الرحمن أصل من الأصول التي ينبني عليها هذا النمط الحضاري الغربي اسماه؛" فصل العقل عن الغيب" .

الأصل الأول: فصل العقل عن الغيب: ويقتضي هذا الأصل أن لكل واحد أن يركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء، لكن بعد أن يتأكد من أن بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات الداخلية في هذه البنيات لا يخفى عن التجربة الحسية[2]، ويتأكد بأنه بعيد عن كل قيمة غيبية، وقد تفرع عن هذا الأصل مبدآن مشهوران؛ السببية و الآلية:

أ . مبدأ السببية: وهو مبدأ يقتضي بأن لكل ظاهرة سبب محدد يحدثها، ويرى طه عبد الرحمن أن هذا القول يلزم عنه أن "الإمكان"أو"الجواز"لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم، ولهذا اسماه "مبدأ السببية الميت"، وقال بمبدأ آخر هو"مبدأ السببية الحية"، وهو مبدأ تتزاوج فيه الضرورة والإمكان، كما يتزاوج فيه التوجيه الذي يضبط العلاقة السببية فتكون موجهة من جانب المسبب، كما هي موجهة من جانب السبب، وإن اختلفت صورة هذا التوجيه من أحدهما إلى الآخر[3].

---

[1]. طه، عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص59.

[2]. هذا الفهم للعقلانية عند الذين استندوا في أبحاثهم إلى التراث الإسلامي، بينما نجد الكثير ممن انقاد إلى التصنيف الذي يفرق بين عالم الحس وعالم العقل وهو تصنيف تابع من التراث الغربي ومن الأمثلة على ذلك نجد؛ مراد، وهبة، في كتابه: ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء ، القاهرة، مصر، 1999. ص13 .

[3]. رغم أن أبو يعرب المرزوقي أدرك أن العقل هو المعنى الحقيقي للنقاش الذي دار حول السببية في الثقافة العربية، إلا أنه وقع في وصف الغزالي باللا واقعية. راجع كتابه: مفهوم السببية عند الغزالي، ط1، دار بو سلامة ، تونس، 1978، ص71-79 . وقد بين طه عبد الرحمن خطأ كل الذين =

ب ـ مبدأ الآلية: وهو الذي ينص على أن: كل ظاهرة تحددها أوصاف خارجية فقط، وبالتالي يمكن للإنسان أن يتحكم فيها تحكما مطلقا، ولعل أكبر شاهد على هذا نموذج فيزياء نيوتن، ويرى طه عبد الرحمن:أن القول بالآلية يلزم عنه؛ أن الممارسة العلمية تجمد على الظاهر ولا تتطلع إلى ما وراءه من الوجوه الخفية، وإلى ما بطن من الأسباب الممتعة عن المراقبة، ولهذا سمى هذا المبدأ بـ"الآلية المسيبة"، تمييزا لها عن مبدأ اسماه "الآلية الموجهة"[1]، الذي زاوج فيه بين التحكم في ظاهر الأشياء، والاحتكام إلى باطنها، لتتزاوج الأوصاف العلنية مع المقاصد الخفية، و تتزاوج العلل المشهودة مع الحكم المبثوثة.

ثانيا: العلمانية: يعتقد طه عبد الرحمن أن مصطلح "العلمانية" سواء بكسر العين أو بفتحها مصطلح خاطئ ذلك انه؛ إذا وردت العلمانية(بكسر العين) في اللغة العربية ، فهي تفيد أن الحداثة تتبع طريق العلم في كل شيء، هذا المفهوم الذي لم يجد له أصلا في المدلول الأجنبي، حيث أن العلمانية بالمفهوم الأجنبي تعني الاهتمام بأمور الدنيا دون الاهتمام بأمور الآخرة[2].

. أما إذا وردت العلمانية(بفتح العين) في اللغة العربية، فهي من العالم، والعالم يحمل معنى العلامة، والعلامة تشير إلى صاحبها ،أي تشير إلى دلالة غيبية، وهذا لا يقبل به الحداثيون في عقيدتهم[3]، لهذا اسقط طه عبد الرحمن مصطلح العلمانية(سواء بالكسر أو بالفتح) من قاموس اللغة العربية، وعوضه بمصطلح أكثر دقة وضبطا هو؛"الدنيوية"،أي الاهتمام بالدنيا وحدها دون الاهتمام بالآخرة، ووسيلة الاهتمام بالدنيا

= وصفوا الغزالي في تناوله للسببية باللاعلمية واللاعقلانية واللاواقعية، في كتابه : اللسان والميزان، مصدر سابق، ص384. وهنا يتضح أن طه عبد الرحمن أخذ السببية الحية من الغزالي بجانبيها الإمكان والجواز راجع كتاب الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، مصر، 1971م، ص368.

[1]. هذه الآلية الموجهة هي في الحقيقة موجهة بالعقيد، وقد بين طه عبد الرحمن كيف يمكن إ ستنباطها من التراث الإسلامي وأخذ الغزالي نموذجا، راجع كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص339.

[2]. حتى إن اعتبرنا العولمة فإنها هي الأخرى لا تخرج عن إطار الاهتمام بالدنيويات، ولا تأخذ معنى سيادة النظرية العلمية، راجع كتاب؛

MONDIALISATION au-dela des mythes, casbah editions, alger,1997, p133.

[3]. طه، عبد الرحمن: الحداثة في فهم الدين، مصدر سابق.

عند الحداثي هي العلم، وهنا استنتج طه عبد الرحمن الأصل الثاني من اصلي النمط الثقافي الغربي وهو؛" فصل العلم عن الأخلاق" .

الأصل الثاني: فصل العلم عن الأخلاق: يرى طه عبد الرحمن أن العلم الغربي لما تأسس؛ ابعد تماما القيم الأخلاقية، إذ أن كل عالم أراد أن يبني نظرية فإنه يراعي فقط القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية دون أي اعتبار للقيم الأخلاقية[1]، وقد نتج عن هذا الأصل مبدآن مشهوران؛ الموضوعية والتجاوز:

أ ـ مبدأ الموضوعية: وهو مبدأ يحث على أن يكون النظر العلمي مستقلا كل الاستقلال عن آثار الذات الإنسانية، وعن المعتقدات، ولما كان هذا الاستقلال في الحقيقة إدعاء بعيد التحقيق عسير الإثبات، أطلق عليه طه عبد الرحمن اسم " مبدأ الموضوعية الميتة" تمييزا له عن مبدأ يسميه"الموضوعية الحية"، يقصد قصدا أن يشرك قيم الذات الداخلية، ومدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسا موجها ومقوما لا تأسيسا مجردا، وهي موضوعية مؤسسة تأسيسا إيمانيا[2] .

ب ـ مبدأ التجاوز: وهو مبدأ ينص على أن لا أخلاق في المنطق، فلكل إنسان أن يبني منطقه كما يشاء،لا يتقيد في ذلك بشيء من الاعتبارات الأخلاقية، وكل ما في الأمر هو أن يبين عند الحاجة مناهجه وقواعده فيما اتخذ من منطق، وقد أدى هذا إلى تشعب وتعدد النظريات الأخلاقية، حتى أختلط التمييز بين ما هو أخلاقي، وما هو غير أخلاقي، ووقع الخلط بين الوسائل والغايات[3] ، لكن طه

---

[1]. لم يستثني طه عبد الرحمن الأعمال التي تحث على ضرورة التقيد بالأخلاق في البناء المعرفي، في النمط الثقافي الغربي، بينما نجد عبد الله شريط يستثني أعمال بعض الفلاسفة من الوقوع في هذا الفصل مثل (لوسين) راجع كتابه: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1981، ص123 .

[2]. قد تبين عند مالك بن نبي ليس فقط دور الدين في بناء المعرفة، وإنما في بناء الحضارة بكاملها، راجع كتابه شروط النهضة، ص66، كما نجد عبد الله شريط يقول: " الإيمان يكون بالدين أو العقيدة. أما النظام فيكون بإيجاد القوانين والعناية بما يضمن تطبيقها، وهذا يكون بالتوغل في الحضارة وتنمية القوى الذهنية وتتبع المشاكل المتجددة بالعلاج وعدم اهتمامها بالصدف والارتجال وإدخال التغيير والإصلاح عليها باستمرار . وعادة يكون الإيمان هو الأسبق، والنظام متخلفا عنه، وقلما يحدث إيمان لا يتبعه نظام"، المرجع، نفسه، ص255-256 .

[3]. " والعلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالهما لا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط"، ابن خلدون: المقدمة، ص 472، ونظرا لخصوصية المنطق هذه رأى بن خلدون بضرورة الاقتصار على القرآن حتى لا يحدث التجاوز الأخلاقي، أنظرص475 .

عبد الرحمن يرى أن هذا المبدأ اسقط إسقاطا كليا كل الاعتبارات العملية، ولهذا اسماه؛"مبدأ التجاوز المسيب"، وأطلق مبدأ جديد اسماه؛"التجاوز الموجه"، يقصد إلى أن يجمع بين الجانب العملي والجانب النظري في تركيب الأنساق المنطقية والرياضية.

وبهاذين الأصلين اللذين تنبني عليهما الحداثة أو النمط الحضاري الغربي، و اللذين تسربا إلى النمط الثقافي الإسلامي، لمدة قرون طويلة، حتى تولت السنون تثبيتها، توصل طه عبد الرحمن إلى وجود أزمتين تمخضتا عن هذين الأصلين؛

2.2.1.2. أزمات النمط المعرفي المعاصر: يعني طه عبد الرحمن بالنمط المعرفي المعاصر،النمط الغربي،أو الحداثة، ويحصر الأزمات التي سببتها هذه الحداثة في أزمتين هما؛"أزمة القصد"و"أزمة الصدق"[1]:

أ ـ المستوى الفكري و أزمة القصد: في خلال فحصه للأصل الأول؛" فصل العقل عن الغيب"، تبين له أن المعنيين الغيبيين اللذين خرجا من مبدأي؛السببية والآلية، وهما؛"الجواز"و"الباطن" تبين له أن المعرفة المعاصرة تكابد من أزمة سماها"أزمة قصد"، ذلك انه يرى أن "الجواز"له تعلق بالإرادة، وان الظواهر التي يستقرئ العلم الوضعي أسبابها، هي من صنع الإرادة الإلهية التي تعلقت بهذه الأسباب وكان بالإمكان أن تتعلق بأسباب غيرها لو شاءت هذه الإرادة أن تكون الظواهر على غير ما هي عليه، أو شاءت أن يدركها الإنسان على غير الوجه الذي أدركها عليه، كما أن "الباطن"، الذي يقترن بظاهر الأشياء له تعلق بالغاية التي أنيطت بكل ظاهرة.

وحدد للإرادة مدلول وجد بأنه يتعلق بالإمكان، ومدلول الغاية الذي يتعلق به الظاهر،هو بالذات معنى "القصد"، فالإرادة هي على التعيين ممارسة السلوك القصدي، والغاية ليست إلا المقصد الذي يستهدف هذا السلوك، فسمى بذلك الأزمة التي أصابت المعرفة المعاصرة بسبب تزكية الانفصال بين

---

[1]. يبدو أن طه عبد طه عبد الرحمن استخرج هاتين الأزمتين من جانبين أساسيين يخصان عقيدة التوحيد، ولعل العلاج الذي سيقترحه سيأتي من هذه الزاوية، ولعل طه عبد الرحمن قد أخذ هذين الجانبين عن ابن تيميه، يقول ابن تيميه:" التوحيد نوعان؛ علمي قولي، وعملي قصدي" ، في كتابه: جواب أهل العلم والإيمان، ط2، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1395هـ، ص65.

العقل والغيب[1] بـ"أزمة القصد" . وقد أدت هذه الأزمة على مستوى الواقع حسب طه عبد الرحمن إلى تشتت القوى الفكرية ، إذ لما أخطأ المفكر والمثقف عموما تحديد أهدافه، ولما تلونت تأثيرات الحداثة التي استهدفت الإضرار بثوابت الأمة الإسلامية، كثرت الخلافات الداخلية والتناقضات الثانوية بين المفكرين والباحثين، واستفحلت بينهم حرب ضروس، وجدل حاد في التوافه التي لا طائل من ورائها، وهكذا تشعبت مقاصدهم وأخطأت أهدافهم فعمت بصائرهم، وماتت إراداتهم فتوقف المسلم عن صناعة التاريخ، واصبح موضوع لفعل الغرب، يستثيره وقت ما يشاء فينفعل بالطريقة التي يريد، ويرى طه عبد الرحمن في الرجوع إلى الثوابت التي تستهدفها الحداثة قاسم مشترك لتجميع القوى الفكرية وتحقيق التكامل.

ب ـ المستوى الأخلاقي و أزمة الصدق: يرى طه عبد الرحمن أن هذه الأزمة نتجت من الأصل الثاني؛ " فصل العلم عن الأخلاق"، فباسم مبادئ توهم بالنزاهة، والسماحة كالموضوعية والتجاوز، وقع تمجيد العلم الحديث وتقديسه فنال حظوة ما بعدها حظوة في قلوب جميع الناس، وحتى بعض العلماء المسلمين أنفسهم؛ .إذ لم يقتصر العمل بهذه المبادئ في العلوم النظرية كما أراد ذلك أهلها في مرحلة التأسيس، بل جرى الأخذ بها في مجال العلوم العملية نفسها، حيث أخرجت أفعال الإرادة الإنسانية على مقتضى الوقائع الجامدة، ثم انتقل العمل بها إلى المجالات غير العلمية؛ مثل الفكر والأدب، حتى صار المثقف، مفكرا كان أو أديبا، يعتمد مشروعية هذا الانفصال، بل يصل حتى إلى ضرورة الالتزام به[2]، وقد

---

[1]. لا يعني طه عبد الرحمن بانفصال العقل عن الغيب، أن المسلم تخلى عن البحث في الغيبيات، إنه يعني انسحاب الإيمان بالله تعالى إلى ساحة الوعي تماما كما تبين عند مالك بن نبي، قلنا هذا لأن هنالك من يعتبر أن اتجاه الفكر للبحث في الغيبيات انحراف ، والمثال على ذلك، عبد الله شريط: في المرجع السابق، ص81.

[2]. أرجع طه عبد الرحمن هذا إلى تأثير النظريات الأخلاقية الغربية التي تأخذ بمبدأ تبعية الدين للأخلاق، وبين أوجه القصور في هذا المبدأ، في كتابه: سؤال الأخلاق، ص38. وتبين عند مالك بن نبي سبب تبني هذا المبدأ؛ فالانطلاق من الضرورات الحيوية يؤدي إلى التوجه الجمالي ولهذا يكون تطويع الدين مع هذا التوجه، وليس التقيد بأحكام الدين، أنظر مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص81. وهذا التوجه هو سبب الأزمات في نظر كلا المفكرين، ولهذا نجدهما يتفقان في الغاية " التخليق".

أستخرج طه عبد الرحمن من هذا الانفصال ثلاثة ادعاءات يتخذها المتبنين لهذا الاعتقاد سندا في تبريراتهم وهي؛

1. أن القول الحق قد يصدر عن القائل ولو لم يعمل به.

2. أن الفعل ليس شرطا في قبول قول القائل.

3. إن تقويم قول القائل من جهة أفعاله مسلك غير مشروع.

وهذه الادعاءات تزكي الفصل بين القول و الفعل، ولما كان هذا الانفصال أثرا من آثار مبدأي الموضوعية والتجاوز، فإن طه عبد الرحمن يرى انه قد دخل على المعرفة المعاصرة، على اختلاف أساليبها وتنوع محتوياتها، آفة الإخلال بشروط الصدق، علما أن الصدق هو مواطأة القول للفعل، فلا نخرج عن الصواب إذ ذاك إذا قلنا بأن المعرفة المعاصرة، تعاني أزمة حادة أسماها طه أزمة صدق. وقد أوجدت هذه الأزمة أزمات أخرى من بينها؛ الازدواجية فبالإضافة إلى الازدواجية التي خلفها الاستعمار في القرن العشرين، نضجت ازدواجية جديدة أذكت لهيبها الحداثة، وكانت هذه الازدواجية بين " دعاة الحداثة " و" دعاة الثقافة الأصلية"[1]، فإضافة إلى انشطار مجتمع كل دولة إلى قسمين، مما يجعل شبح اندلاع حرب ثقافية أهلية أمرا واردا في كل لحظة، فإن أزمة الصدق تلك أدت إلى عدم وضوح هذه الانقسامات نظرا لكثرة الكذب والرياء والتكلف، كما أدت إلى جمود اليقظات العقدية وتشتتها.

إذن يمكن وصف النمط الحضاري القائم على أنه؛"حضارة عقل "مجرد من الغيب و"حضارة قول" مجرد من الفعل الأخلاقي. أما المحاولات التجديدية في المجال التداولي الإسلامي والتي سعت للخروج من هذه الأزمات، فيرى طه عبد الرحمن؛ بأنها سلكت طريقا أسماه "مسلك التصحيح النظري"، لم يبلغ بها

---

[1]. يطلق مالك بن نبي مسمى " مثالي واقعي" على هذه الثنائية.

... الأهداف المرسومة ولم يحقق شيء مرجوة، لأنه انبهرت به انبهار بهذه الحضارة وانطلقت من المنطلقات نفسها، أي انطلقت من العقلانية وأحيانا العلمانية اللتين هما المرتكز الرئيس في عقيدة الحداثية؛

ج- خطأ المحاولات التجديدية الفكرية: يعتقد طه عبد الرحمن أنه يمكن أن ندرك بيسر أهم الأخطاء التي وقعت فيها حركة التجديد المعاصرة في محاولاتها التي تمت في حقل التداول الإسلامي، ذلك أن إصرارها على التقريب بين حقلين تداوليين يملك كل منهما خصوصية الاختلاف عن الآخر[1]، جعلت أي متابع للخطاب الديني يلحظ هذا الخلط المنهجي في عموم ما أنتج من تنظير فكري خلال عمر هذه التجربة، التي اعتبر بدايتها منذ ظهور الحركة الوهابية في الحجاز.

فعملية التقريب التي تمت في إطار هذه المحاولات والتي استقت مفاهيم وآليات نقلتها من حقل تداولي "مغاير للمجال التداولي الإسلامي العربي"[2]. سلكت مسلك التصحيح النظري واعتقدت انه كاف للإخراج من تلك الأزمتين، هذا التصحيح الذي أظهر عدم إمكانية الإحاطة بالحداثة الغربية وفهم سياقاتها التاريخية، لأنها مفهوم معقد لا يمكن الإحاطة به أو التمكن من فهم تجربته دون قراءتها بعيداً عن الانبهار، ودون التخلص من آثار لحظة الاصطدام التي طوقت بقسوة العقل العربي والمسلم، وراحت هذه المحاولات تحاكي النمط الثقافي الغربي الذي كان يبطن نبذ كل ما هو قيمي باعتباره نمطا يستند في تجربته التحديثية على العلم الذي لا يمكن للجانب الأخلاقي أن يتدخل في ممارسته؛ فالحضارة الغربية كما تنعت "حضارة منكفئة على اللوغوس في دلالته اليونانية الأصلية أو بإيجاز إنها "حضارة لوغوس"[3]، ومن معاني اللوغوس التي برزت معنيان اشتهرا أكثر من غيرهما، وهما: العقل والقول؛ فحينئذ، تكون الحضارة الحديثة حضارة ذات وجهين: حضارة عقل وحضارة قول؛ لكن

---

[1] يعتبر طه عبد الرحمن استحالة الانطلاق من غير التراث الإسلامي؛ إذ لكل حضارة خصوصيتها التراثية.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ص237.

[3] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق ص59.

الوجه الذي شغل المجددين الحداثيين خصوصًا أكثر من الآخر إلى حد الافتتان به، هو كونها حضارة عقل؛ وتجلى هذا الافتتان في تقديس العقل ورفعه إلى اعلى مراتب الإدراك الإنساني، كما تجلى في الميل إلى تخصيص أهل الغرب به[1].

فالمحاولات التجديدية التي حسمت موقفها من الحداثة من أول لحظة، وذلك بأن اختارت مسلك التصحيح النظري الذي يقوم على عمليتين اثنتين: إحداهما تنقيح المناهج العقلية، حتى تصير موافقة لمقتضيات الإذعان للغيب، والثانية تخريج النتائج العلمية، حتى تصير آخذة بأسباب السلوك الخلقي، هي محاولات تريد أن تجمع بين نموذجين لا يمكن أن يجتمعا، فمحاولة تقريب النموذج الحداثي الغربي إلى التراث الإسلامي دون معرفة خصوصيات هذا النموذج، ودون إبراز خصوصية الدين الإسلامي أدى بها إلى تبني العقلانية والابتعاد عن خصوصية الذات، فكانت أغلب تنظيراتها عبارة عن محاكاة واجترار لمضامين وأهداف الحداثة كما رسمها أصحابها، فأدى ذلك إلى أن " تواردت عليها ضروب من الشبهة والإشكال، وتطرقت إليها صنوف من الخلل والفساد، هذه الضروب والصنوف التي تحتاج إلى استجلاء أوصافها وبيان أسبابها وتحديد آثارها حتى نحترز من الوقوع فيها ونهتدي إلى طريق في العقلانية يكون موافقاً للأخلاق الإسلامية"[2]. و بجمع هذه المحاولات التي أخذت في تنقيح المناهج العقلية وتخريج النتائج العلمية التي استقتها من معايير العقلانية الغربية المجردة، استطاع طه عبد الرحمن أن يلاحظ ثلاث حقائق من واقع الاشتغال بهذه العقلانية حصرها فيما يلي:

أولا: أن كل من تولى النظر في وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي، لم يتردد في أن يجعل العقلانية على رأس هذه الوسائل، مشيدًا بفضائل وفوائد المناهج العقلية والنتائج العلمية في تحصيل المطلوب من التقدم والتحضر، يقول طه عبد الرحمن:" ومعلوم أن الوسائل العقلية والمضامين العلمية

---

[1]. المصدر السابق، ص59.

[2]. المصدر نفسه، ص60.

المنقولة تشكل نسقا يشد بعضه بعضا، بحيث يحكمه منطق خاص لا تضره محاولة الاستقلال بعنصر من عناصره و الاشتغال به في غير مجاله، لأن روح المنطق المبني به هذا العنصر في الأصل تنتقل معه، ولا تلبث أن تؤثر في إجرائيته في مجاله الجديد، فيصير ضرره أكثر من نفعه"[1].

ثانيا: أن التعلق بالعقلانية يتساوى فيه من يتمسك بأخلاق الدين الإسلامي، ومن يميل عن هذا الدين مبتغيًا العمل بأخلاق أخرى، بل وربما يفضل من تخلق بأخلاق الحداثة، وهناك من ينزل منزلة بين هذين الطرفين، منتقيًا بعض الأخلاق من الدين الإسلامي والبعض الآخر من مذاهب غير إسلامية أو غير دينية، بحجة مسايرة التطور والاستجابة لمقتضى التغيير. ونتج هذا لأن الذي يقوم بالتصحيح النظري يقع في إلزام نفسه بما لا تطيق، فإما أن يجد نفسه متبنيا لمبادئ الحداثة ذاتها، وإما أن يجد نفسه ملفقا بين متناقضين، وكلا العمليتين يوقع في دور فاسد ،إذ أن التنقيح والتخريج اللذين يزعم المجدد الاقتدار عليهما لا يستقيمان إلا بسلوك طريق في العقل والعلم نابع من أصول عقيدته وتراثه، هذه الأصول التي تختلف تمام الاختلاف عن أصول الحداثة أو النمط المعرفي الغربي، ولو ظفر المجدد بهذا الطريق لاستغنى عن الدخول في عمليات التصحيح النظري،و تجنب بالتالي الوقوع في تلك الأزمات، ولما لم يحدث ذلك أنساق المجدد إلى طريق الحداثة في إنجاز مشروعه التقويمي، فكانت كل أعماله وتقريراته وتقويماته وحلوله وقراءاته متأثرة بقيم الحداثة وحاملة بالتالي لآثار الانقطاع عن القيم الخلقية والمعاني الغيبية.

ثالثا: أن هذه الدعوة إلى العقلانية التي تشترك فيها الفئات الإسلامية والعربية على تباين اختياراتها العقدية تزايدت في الشدة والانتشار على مدى فترة استغرقت قرنًا ونصفًا من الزمن، وامتدت من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين[2]. ذلك لإفراط الاعتقاد في أن العقل المجرد هو

---

[1]. طه، عبد الرحمن : "التربية الروحية الإسلامية والخروج من أزمات المعرفة المعاصرة"، مصدر سابق، ص85.

[2]. المصدر نفسه. ص60.

السبيل الوحيد في إنشاء المعرفة، هذا الاعتقاد الذي رسخته الحداثة كما خطها النمط الغربي، جعل من مسلك التصحيح النظري عند مجددينا، مسلكا نظريا لا يرقى إلى مستوى الفعالية والشمول اللذين يقتضيهما الخروج من أزمتي الصدق والقصد . إذ أثبت طه عبد الرحمن بأن النظر العقلي المجرد ما هو إلا واحد من الأفعال التي تشترك في إنشاء المعرفة، وبين أن العقل ذاته ليس إلا واحدا من الأفعال الادراكية مثله مثل الإبصار والسمع، التي هي أفعال جزئية معلولة لقوة حقيقية هي القلب، لقوله تعالى: ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وآذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ (الحج/46)، وقوله ﷺ :" ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"[1] فتجاوز بذلك الفهم الحداثي للعقل، ذو الأصل اليوناني، يقول طه عبد الرحمن:" ليس العقل ذاتا كما ساد الاعتقاد بذلك بسبب تأثير التعريفات اليونانية للعقل، وإنما هو فعل من الأفعال الإدراكية مثله مثل السمع والإبصار، وقد يطلق بتوسع على حاصل هذا الفعل، فيكون مرادفا لمجموع المعقولات، كما أن العلم ليس ذاتا وإنما فعلا من الأفعال الإدراكية وقد اشتهر بالدلالة على حاصل هذا الفعل، فصار مرادفا لمجموع المعلومات"[2]، ولما كان العقل فعلا من الأفعال وليس جوهرا قائما بذاته، سيظل مظهرا محدودا وجزئيا لا يفيد تأثيره إلا إفادة ظاهرة وعابرة، فإن مسلك التصحيح النظري لا يكفي للخروج من الأزمتين و استرجاع المعرفة للقصد والصدق.

د ـ خطأ المحاولات التجديدية الفقهية: ميز طه عبد الرحمن بين ثلاثة عقول: "العقل المجرد" و "العقل المسدد" و "العقل المؤيد"، وتبين في الفصل السابق، من يختص بهذه العقول في المجال التداولي الإسلامي، كما تبين أن "العقل المجرد" ذو الأصل اليوناني اختص به النمط المعرفي الغربي، وجعله من

---

[1]. صحيح البخاري، ج1، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، دون ت ط، ص20.

[2]. طه . عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق. ص17 إلى 24.

المبادئ الأساسية التي تنبني عليها الحداثة، كما تبين أيضا أن هذا المبدأ أدى إلى وجود أصلين؛" فصل العقل عن الغيب" و" فصل العلم عن الأخلاق"، وتسببا هذين الأصلين في وجود أزمتين حلتا بالمسلم؛"أزمة القصد"و"أزمة الصدق"، وكان السبب الأول في وجود الأزمتين، هو تبني المسلم لفكرة "العقل المجرد"، حيث بهذه الفكرة انقطع عن العمل، فسار به الأمر إلى الابتعاد عن الله سبحانه وتعالى بدل القرب منه، وأنفصل عقله عن الغيب، فوقع في أزمة القصد، ولما انفصل عقله عن الغيب، صار عمله أيضا مجردا من التوجيه الغيبي، فانقطع عن الأخلاق، فأستدرجه هذا الفصل إلى الضرر، من حيث كان ينتظر أن يأتيه النفع، فوقع في أزمة الصدق، وقد تبين أن أصدق تعبير عن هذا النموذج تجسد في المحاولة التجديدية الفكرية.

ولهذا يقترح طه عبد الرحمن درجة "العقل المؤيد"،الذي يصحبه" العلم النافع"،"فالعقل المؤيد" لا ينحصر عمله في القدرة على تمييز الأفعال وما جاء فيها من أحكام الشرع المتعلقة بها، لأن هذا ينحصر في فعل "العقل المسدد". و"العلم النافع" الذي يصحب "العقل المؤيد" لا يقتصر على العلم المتعلق بالإحاطة بالأدلة التفصيلية والإجمالية للأحكام الشرعية، لأن هذا من اختصاص "العلم الشرعي"، الذي يصحب "العقل المسدد" عقل الفقيه والسلفي، وبهذا يصل طه عبد الرحمن إلى أن؛ القول " بالعقل المسدد"، الذي يقتصر على العمل فقط دون الاستغراق فيه، يوهم بوجود عقل غير مسدد بالعمل يسميه "العقل المجرد"، أو "العقل التشريفي" الذي يختص فقط بالنظر في الآيات الكونية. والقول " بالعلم الشرعي" يوهم بوجود "علم وضعي"، وهو بالذات ما ساد الاعتقاد به ورسخ في عقل الفقيه، فكانت أعمال الفقيه التجديدية لا تخرج عن محاولتين؛

الأولى: وتتمثل في التوسيع من مفهوم "العقل المسدد"، الذي هو عقل الفقيه والسلفي، وذلك بالزيادة في الأفعال، بحيث يصير شاملا لكل الأفعال العقلية، سواء ما تعلق منها بالمسالك الإيمانية؛ العقدية والعبادية وبالمعاملات الإنسانية، أو ما تعلق منها بالعادات الكونية، بحيث يصبح الإنسان يشعر شعورا

متساويا بتكليفين، تكليفه بالعمارة، التي تحثه على اكتشاف قوانين الكون مثلا، وتكليفه بتحمل الأمانة التي تحثه على أداء واجبات العبادة.

ويقتضي هذا التوسيع في نطاق"العقل المسدد"، توسيع نطاق"العلم الشرعي"، الذي يصحب"العقل المسدد"، بحيث يصبح يشمل كل ما هو معلوم، سواء تعلق الأمر بمدركات الغيب؛ خبرية أم قلبية، أم تعلق بمدركات الشهادة؛ حسية كانت أم نظرية، يصبح"العلم الشرعي"أكثر ارتباطا بالواقع، وأكثر فعالية، بدل أن يبقى جامدا، وهذا يقتضي وجود مجامع فقهية، تجمع العلماء من مختلف التخصصات، لكن طه عبد الرحمن لم يبين مقتضيات هذه النقطة، ولا مقتضيات الاجتهاد، الذي هو عنصر أساسي في هذا التجديد الفقهي[1].

الثاني: وتتمثل في محاولة تركيبية بين"العقل المجرد"و"العقل المسدد"، حتى ينتج "العقل المؤيد" الذي هو عقل المتصوف، هذا التركيب الذي يجعل"العقل المؤيد" جامعا لمعنى"العقل المجرد"و"العقل المسدد"، ذلك أن المسلم مهما كانت مرتبته بين هذين العقلين، فإنه يشعر بالتكليف، فالدين مبطن في نفسه، فإذن ينقصه العمل والاستغراق فيه، هذا العمل الذي يأتي بجعل"العلم النافع" الذي يصحب"العقل المؤيد"، جامعا لمعنى "العلم الشرعي" المتعلق بمضامين"العقل المسدد"، ولمعنى"العلم الوضعي" المتعلق بمضامين "العقل المجرد"، على أساس أن مضامين الشريعة متحققة فيهما معا، ففي الأول يكون التحقيق سمعي و قلبي، وفي الثاني حسي ونظري، وضرورة تكامل الجانبين هو من يدفع إلى الجمع، لكن محاولة الجمع هذه لم تتحقق للفقيه ولا للسلفي، لأنه توسل بالعقل المجرد.

---

[1]. يعني طه عبد الرحمن بتوسيع نطاق العلم الشرعي الاجتهاد، ولا يعني بخطأ المحاولات التجديدية الفقهية اختلاف أحكام المجتهدين، لأنه من الطبيعي أن تكون أحكامهم في المسألة الواحدة متفقة أحيانا ومختلفة أخرى، فالذي اتفق فيه هو الإجماع، والذي اختلف فيه كان مصدر المذاهب الفقهية، إن طه عبد الرحمن لا يرى في مصدر الاختلاف القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لأن الشريعة واحدة والحق واحد لا يتعدد، إنه يريد الاختلاف الذي يسببه النظر إلى الواقع وتشخيصه وفهمه، وتأثيرات هذا الواقع في الفقيه، فإذا لم يتحرر من التأثيرات الثقافية وقع في الخطأ، لهذا ركز طه عبد الرحمن على إجلاء تأثيرات العقل المجرد. وكان غرضه من التجربة الإيمانية هو هيمنة الشريعة على أعمال المسلمين.

ولهذا يرى طه عبد الرحمن أن هذين الحلين قد جرت محاولة تطبيقهما. دون أن يحققا فعالية في الواقع، إذ زادا من التنافر والغموض، مما يدفع لاستبعادهما، فقد انحرفا عن الهدف المطلوب الذي هو تحقيق التكامل والتجدد، وإقامة معرفة إسلامية لا تشوبها شائبة ولا تداخلها شبهة، وبالتالي القضاء على الأزمات وتحقيق البناء الحضاري.

وهنا بالذات تكمن عبقرية طه عبد الرحمن، في اكتشاف المدخل لإيجاد صيغ تركيبية[1]، لجمع الحركات الإسلامية المتفرقة، وضم الازدواجية التي حلت بالمجتمعات الإسلامية بين" دعاة الثقافة الأصلية" و" دعاة الثقافة الغربية"، هذه الأجزاء التي أوجدها النمط الثقافي الغربي، والتي تولت السنون بل القرون ترسيخها، يرى طه عبد الرحمن أن عمليات التصحيح النظري تنقيحا وتخريجا، تجعل المسلم يجزئ المناهج العقلية والنتائج العلمية الموروثة من النمط الثقافي الغربي، كما يجزئ ذاته العارفة فيتخير منها النظر العقلي المجرد من دون بقية الأفعال الأخرى التي تشارك في تحصيل المعرفة، لأنه منجذب إلى هذه الصفة بطبيعته، وفي نهاية التحليل يقع في الذرية، ويصبح تفكيره تجزيئي، ولهذا فهي لا تجدي نفعا، إذ لا ينفع في بلوغ تحقيق التكامل والتجدد إلا الدخول في تجربة إيمانية حية. إن طه عبد الرحمن إذن أراد أن يجمع بين جميع الفئات الموجودة في العالم الإسلامي، مفكرين يستخدمون النظر العقلي المجرد، أو فقهاء يستندون إلى العلم الشرعي، أو عامة فصلتهم الثقافة الغربية عن واقع دينهم، يقول طه عبد الرحمن :" ولا ينفع في بلوغ غرضنا . التكامل والتجدد في الحركات الإسلامية . إلا الدخول في تجربة إيمانية حية تنال كلية الإنسان، وتبلغ من القوة والرسوخ درجة تفوق قوة ورسوخ النمط المعرفي الموروث، بحيث تجب ما قبلها جبا . ولا تجربة بهذا الوصف الشمولي والجذري ممكنة ما لم تتعلق بذات الإنسان نفسها وليس بفعل من أفعاله أو وصف من أوصافه فحسب، لأن الذات

---

[1]. وهي الصيغة التركيبية بالذات التي كان مالك بن نبي يبحث عنها حتى يتحقق ميلاد مجتمع، وميلاد حضارة، الصيغة التركيبية التي تجمع الفكرة الحية والأشخاص و الأشياء.

تصدر عنها الأفعال صدور الآثار وتظهر منها الصفات ظهور التجليات"[1]، إذن فالتجربة الإيمانية هي الحل الوحيد الكفيل بالإخراج من هذه الأزمات، وتحقيق التكامل والتجدد، بعد أن فشلت كل هذه التجارب.

2.2. التجربة الإيمانية والخروج من الأزمات الحضارية والمعرفية: سيتم أولا عرض الحلول التي قدمها مالك بن نبي، أو التنبيهات التي نبه إليها في كيفية الخروج من تلك الأزمات، ثم بعد ذلك نشرع في عرض الحلول التي يقدمها طه عبد الرحمن، مراعين بذلك مقتضيات التداخل.

1.2.2. التجربة الإيمانية محور للبناء الحضاري عند مالك بن نبي: حلل مالك بن نبي حركة التاريخ تحليلا دقيقا، وتبين له أن أزمة العالم الإسلامي ترجع في جوهرها إلى نقطة الانكسار الأولى، التي تتمثل في حادثة صفين، وتبين له أن هذا الانعطاف في حركة التاريخ سببه؛ فقدان حالة نفسية، تلك الحالة التي صنعها نبينا محمد ﷺ، وقد تبين جانب من هذه الأزمات التي تمخضت عن هذا الانكسار، وعن تأثير النمط الحضاري الغربي، إلا أن مالك بن نبي وسعيا منه لبيان كيفية إعادة هذه الحالة النفسية، حتى ترجع حركة التاريخ إلى مسارها، إلى نقطة البداية، لحظة الانكسار، عكف في كتابه(الظاهرة القرآنية) على تحديد الجوهر النفسي للحركة النبوية، مستعينا في ذلك على تجلية الذات المحمدية في جميع أطوارها النفسية؛ و إذ يمكن أن نجمع هذه الأطوار في طورين؛ مرحلة روحية، وهي المرحلة المكية بكاملها، سواء تعلقت برحلته التشكيكية[2]، التي كانت في عزلته، أو رحلة الإعداد الروحي[3]، هذا

---

[1]. طه، عبد الرحمن:" التربية الروحية الإسلامية والخروج من أزمات المعرفة المعاصرة"، مرجع سابق، ص87.

[2]. الشك في نفسه وليس في وجود الله، لأن :" إيمانه بإله واحد إنما يأتيه من الجد البعيد إسماعيل" كما قال مالك بن نبي، في كتابه: الظاهرة القرآنية، ص 122.

[3]. " وإذا كانت المرحلة المكية في جوهرها عهدا روحيا، هو عهد النبي الداعية، الذي يرشد المصطفين الأخيار"، مالك، بن نبي: المصدر السابق، ص 121. ويختلف مالك في هذه القضية عن أبن خلدون ومحمد إقبال الذي ينحى المنحى الخلدوني؛ فابن خلدون ينطلق من أن الجانب الروحي استمرت حتى المرحلة المدنية، أي أنها حركة مرحلية، فالنبي يقترب شيئا فشيئا من عالم المعنى، أي أن النبي وبالتدريج يصبح أكثر علما ويقينا، وقد بين ابن = =

الإعداد الذي يجعل صاحبه على درجة من اليقين بالحقيقة، بنحو يبذل كل ما يملك في سبيلها، اليقين الذي جعل بلال وهو في أحلك لحظات التعذيب، يحفظ كلمة واحدة هي التوحيد" أحد"، متجاوزا كل العقبات التي تقف أمام القيام بأمر الله عز وجل، وهو على درجة من الاطمئنان، وليس مجموع التكاليف العبادية والمعاملاتية الدينية، إلا وسيلة في سبيل ارتقاء الإنسان إلى هذه المرتبة الروحية والدرجة النفسية، كالصلاة والصوم والزكاة و التجهد . وتجدر الإشارة إلى أن مالك بن نبي لا يريد من تجلية الذات المحمدية إتباع أوامر الشرع التي جاء بها الرسول ﷺ فقط، بل الإقتداء بالفعل المحضر الذي قام به في جانبيه؛ الداخلي والخارجي، وقد قال الله تعالى في الأمر باتباع رسوله ﷺ :﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾(الحشر/7)، وقال أيضا:﴿ وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى ﴾(النجم/3و4) وقال أيضا:﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾(النور/63)، وقد اعتبر مالك بداية رحلة التجربة الإيمانية من القرآن الكريم. كما تبين. و هذا لتحقيق الجانب الداخلي الروحي أولا، ليس لبلوغ معارف جديدة أو درجة الكشف، كل هذا لا يريده مالك؛ لأن الرسول ﷺ هو الخاتم، فالكشف التام والتكليف الإلهي بالنبوة انتهى ولن يتجدد لأحد، إنه يريد عودة الطاقة الروحية وعودة تلك الحالة النفسية لأجل البناء الحضاري[1] .

= خلدون أن النبي ﷺ أصبح بالتدريج له القدرة الأشد على تحمل الوحي ﷺ ويستدل على ذلك بقصر الآيات المكية وطول الآيات المدنية، راجع، ابن خلدون : المقدمة، ص367. وقد كانت الفكرة عند الغزالي وسار معه ابن خلدون وتبعهم إقبال وطه عبد الرحمن، ويقيسون تكامل الجانب الداخلي للرسول ﷺ على ما ينظرون له من تربية روحية، لكن مالك بن نبي يخالفهم في هذه النقطة، لأنه رأى أن التكامل الروحي للرسول ﷺ حدث منذ اللحظة الأولى التي نزل فيها الوحي ﷺ ، فظهور الظاهرة القرآنية للمرة الأولى يعني تمام الحالة الروحية، لهذا قال مالك بن نبي: " كانت هذه الآية ﴿إقرأ﴾ بالنسبة للنبي وللتاريخ المرة الأولى التي تظهر فيها الظاهرة القرآنية (. . .) ومن هذه اللحظة أصبح لدى النبي الأمي شعور بأن كتاب قد طبع في قلبه " في كتابه: الظاهرة القرآنية، ص 126 . ونجد هذا الأصل عند الباقلاني حيث أثبت بالدليل أن نزول القرآن على قلب النبي ﷺ نزول إعلام و إفهام، لا نزول حركة وانتقال، في كتابه: الإنصاف فيما يجوز الإعتقاد به ولا يجوز الجهل به، ط2، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، 1993م، ص97.

بهذا يتضح السبب الذي جعل طه عبد الرحمن يقول بالقدوة المشخص، أما مالك بن نبي فرأى ضرورة الإقتداء بالرسول ﷺ .

[1]. هنا يتضح لماذا نقد مالك التصوف خاصة الذي يهدف إلى الكشف.

أما الجانب الخارجي، فيعينه مالك بن نبي في المرحلة المدنية[1]، فاحتكاك النبي ﷺ مع المجتمع ومع الناس الذين يعيش معهم ويبلغهم الرسالة، وتواجده في المجتمع الجديد ـ المدينة ـ الحافل بالمشاكل التشريعية والدينية والسياسية والعسكرية، وحله لهذه المشاكل، كل هذه الأحداث وغيرها تتبعها مالك بن نبي بدقة، ليستخرج التفصيل النفسي للرسول ﷺ ، حيث وجد تميزه بالسكينة والطمأنينة دائما، ووجد أنه يلتزم دائما في سلوكه الشخصي بالحقيقة المنزلة(التوحيد)، وتتبع مالك هذا التفصيل حتى تلك اللحظة التي هبط فيها الوحي عليه السلام ليضع خاتم الدعوة. وهذا ليبين مالك بن نبي معنى الخاتمية، و يشعر المسلم بمعنى كمال الدين الإسلامي، و يبين له أن مهمته هي الإقتداء بالنبي ﷺ، في أفعاله وأقواله، لأجل إرجاع فعالية الإيمان[2]، ورجوع الحالة النفسية(السكينة) .

فمالك بن نبي لا يربط نزول القرآن الكريم بالجانب التاريخي، فقد بين حقيقة أن القرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة على النبي ﷺ ، بل كان منجما، لكن لا يأخذ هذا التنجيم على أساس أنه يرتبط بالأحداث التاريخية، بقدر ما يعتبر جانبه التربوي ـ فهو قد سلم بأن نزول أول آية شعر من خلالها النبي بكتاب مطبوع في قلبه ـ، فقضية التدرج في نزول القرآن الكريم، يربطها مالك بالتدرج في الإصلاح والتغيير، تغيير الحالة النفسية بخاصة[3]، ولا يعني التدرج التكون التاريخي للقرآن الكريم، كما اعتقد محمد أركون وحتى محمد إقبال ـ كما تبين ـ، إن مالك بن نبي ميز حالة الوحي عليه السلام للنبي ﷺ إنه يأتي بنوع من

---

[1]. مالك، بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص132 .

[2]. " يجب أن يعلم أن نقص الإيمان وزيادته من طريق الأقوال و الأفعال لا من طريق التصديق"؛ الباقلاني: الإنصاف فيما يجوز الإعتقاد به ولا يجوز الجهل به، ص57 .

[3]. وقد تبين في الفصل الأول أن مالك اعتبر أن هذ المسألة مهمة جدا، وهذا لإدراكه للمعنى العميق للظاهرة، فكلام الله ليس كلاما في المصحف؛ راجع الجويني في كتابه: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط1، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1985م، ص128، لهذا قرر الباقلاني أنه" يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس"، المصدر السابق، ص106 . ولهذا أيضا يتبين لماذا ركز مالك في الظاهرة القرآنية على الجانب النفسي.

القهر النفسي، الذي يحقق الاقتناع الشخصي[1]، لهذا شعر الرسول ﷺ بانطباع الكتاب منذ اللحظة الأولى في قلبه، أما التدرج فهو خاص بالجانب الخارجي، الجانب الاجتماعي وتحقيق هذه الحالة النفسية بالتدريج للناس. لهذا أراد مالك بن نبي بعبقريته الفذة؛ أن يبين أن الدين لا يتميز بالتعقيد و هو موجه إلى البشرية جمعاء، وما قام به النبي ﷺ مثال يجب الإقتداء به في جانبيه؛ الداخلي الروحي لكن ليس لتحقيق معرفة جديدة، وإنما لتحقيق حالة نفسية(الطمأنينة)، والخارجي الاجتماعي لأجل التغيير والبناء.

إن قيام مالك بتجلية الذات المحمدية، كان من أجل إبراز السمات الخاصة لمحمد ﷺ الإنسان، لكي يتلقى شهادته على محمد النبي ﷺ ، أي إبراز نموذج يتميز بالكمال بين الاعتقاد والسلوك، فلم يرد مالك بـ " الظاهرة القرآنية" النزول التدريجي، الذي ربطه البعض بمجموع الأحداث التاريخية؛ كالحروب والمؤامرات التي حاكها المشركون واليهود، والقضايا الاجتماعية التي عاشها النبي ﷺ ، إنه يريد أن يبين للمسلم أن النزول التدريجي ـ وأكد على هذه النقطة ـ هو تكوين لحالة نفسية روحية، ولا علاقة له بالأحداث التاريخية إلا في الجانب التربوي: " فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام لا سر لها إلا في هذا التنجيم"[2].

إذن يتضح مما سبق عرضه في الفصل الأول، وهذا العرض، أن مالك بن نبي يريد بكتابه الظاهرة القرآنية الإقتداء بشخصية الرسول ﷺ، وبفعله المحضر في جانبيه؛ الداخلي الروحي والخارجي الاجتماعي.

1.1.2.2. محددات التجربة الإيمانية وتحقيق تمام القوة الروحية عند المصلح: إن كتاب " الظاهرة القرآنية" لمالك بن نبي، موجه إلى الخاصة(المصلح)، حتى يحقق ذلك الجانب الروحي وتلك الحالة

---

[1]. مالك، بن نبي: المصدر السابق، ص160.

[2]. المصدر نفسه، ص181.

النفسية، التي تتحقق بدرجة عالية من الإيمان، وتبلغ بالإنسان مرتبة الفتوة[1]، أو مرتبة الرجل الأمة، وتكوين هذه الخصائص في نظر مالك يكون بالإقتداء بسيد المرسلين وخاتم النبيين، والإقتداء يكون بالذات، أي بمحمد ﷺ الرجل، وليس بمحمد النبي ﷺ، وخطأ التصوف في نظر مالك بن نبي يأتي من هذا الجانب؛ فمحاولات الكشف عند المتصوفة هي محاولات ناتجة عن الإقتداء بمحمد النبي ﷺ، أي الإقتداء لأجل تحصيل معارف جديدة.

ولما كان مالك بن نبي قد بين الملامح النفسية لشخصية الرسول ﷺ، والتي تتمثل في السكينة الناتجة عن رسوخ الإيمان بالله عز وجل، فإن مجموع تحقيق هذا الجانب عند المسلم الذي يريد أن ينهض بالأمة الإسلامية، يكون بالتقرب إلى الله تعالى، عن طريق الأعمال الشرعية العبادية والمعاملاتية، ويستغرق في هذه الأعمال حتى تتحقق له السكينة[2]. وقد اعتبر فكرة الإقتداء ضرورة، وبخاصة الإقتداء بالجانب الداخلي، لأنها عودة إلى نقطة الانكسار الأولى، وكان تناوله للحديث النبوي المشهور" لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" في سياق هذا الفهم. لكن الذي لم يتبين بعد؛ هو محددات التجربة في جانبها الداخلي والتي تنتج عن الإقتداء بسيد المرسلين محمد ﷺ، والتي تحقق تلك الحالة النفسية(السكينة)، وكمال القوة الروحية.

ففي خلال دراسة مالك بن نبي لشبكة العلاقات الاجتماعية، تبينت له ضرورة الوقوف عند المفاهيم النظرية العامة، التي ترجع إليها العناصر التاريخية الخاصة بميلاد مجتمع في التاريخ، فكان المفهوم

---

[1]. سيتبين معنى الفتوة في الفصل الثالث.

[2]. بين مالك كيف يمكن تحقيق فعالية أي مفهوم، وذلك بنقله من الحالة المبطنة إلى ساحة الوعي حتى يكون متجسدا في الواقع السلوكي، راجع كتابه: مشكلة الثقافة، ص22، وإذ ذاك يمكن إسقاط هذا الفهم على الإيمان بالله، وعقيدة التوحيد فتكون التجربة الإيمانية أمرا ميسورا للتحقق، وقد أدرك مالك أن السبيل الوحيد لتحقيق فعالية الإيمان، وتجسيد عقيدة التوحيد في الواقع العملي، هو العمل، وفي السياق المفهومي نفسه، بين طه عبد الرحمن أن تحقيق فعالية الإيمان يكون بالعمل الشرعي الذي هو أكمل وأصلح وأتم الأعمال وأكثرها إفادة للإنسان، أنظر كتابه: العمل الديني وتجديد العقل، ص53. ولا يختلف طه عن مالك في هذه النقطة؛ فكلاهما أدرك أن ما ينقص المسلم ليس هو الإيمان وإنما فعالية الإيمان.

المركزي الذي وقع عليه اختياره هو: "المجتمع"، هذا المفهوم الذي هو من المفاهيم المرنة التي لم يقع الاتفاق حولها، وقد أدرك مالك سبب عدم الاتفاق؛ الذي أرجعه إلى اتخاذ معايير دون غيرها في تحديد هذا المفهوم، وهذا ما دفعه إلى الجمع بين معايير ثلاثة، بمثابة سند لكل تعريف جامع، وهي؛ معيار الأصل الذي يتعلق بالوجهة التاريخية، ومعيار الطبيعة الذي يتعلق بالوجهة التشكيلية أو البنائية، ومعيار الغاية الذي يتعلق بالوجهة الوظيفية، فتبين له حين طبق هذه المعايير، أن المجتمع الإسلامي من الناحية التاريخية كونته فكرة حية هي التجربة الإيمانية، التي مارسها المسلمون بدعوة من الرسول ﷺ ، هذه الفكرة التي كونتها عقيدة التوحيد . ومن الناحية البنائية أدت هذه الفكرة إلى تشكيلة اجتماعية متماسكة تماسك الجسد الواحد . أما من الناحية الوظيفية، فقد ربط مالك المجتمع بالحركة والوجهة والغاية. ولهذا يعرف مالك بن نبي المجتمع على أنه:" تنظيم معين ذو طابع إنساني، يتم طبقا لنظام معين، والنظام يقوم على؛ حركة يتسم بها المجتمع الإنساني وإنتاج لأسباب هذه الحركة، وتحديد لاتجاهها"[1] . وقد بين مالك أنه حين تنعدم الحركة يفقد المجتمع تاريخه ويصبح بلا غاية، ولما فسر الحركة في المجتمع الإسلامي بإرجاعها إلى عوامل نفسية، ووجد أن هذه العوامل النفسية مرتبطة بالقوة الروحية، وأكتشف أن مصدر القوة الروحية هي التجربة الإيمانية أو الظاهرة القرآنية، فإنه قد تقرر عنده بأن عودة الحركة وبالتالي عودة التاريخ يكون بعودة التجربة الإيمانية. فما هي محددات هذه التجربة؟ .

اعتبر مالك بن نبي حدين للتجربة الإيمانية في جانبها الداخلي؛ الوعيد والوعد[2]، وبين هذين الحدين تكون مراتب العمل الشرعي المتدرجة حيث قال: " وبذلك نجد أن الضمير المسلم قد وضع بين حدي العمل المؤثر؛ الوعيد والوعد .

---

[1]. مالك، بن نبي: ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص17 .

[2]. يقول ابن قيم الجوزية:" البصيرة في الوعد والوعيد هي أن تشهد قيام الله على كل نفس بما كسبت في الخير والشر، عاجلا وآجلا، في دار العمل ودار الجزاء، وأن ذلك هو موجب إلهيته وربوبيته، وعدله وحكمته، فإن الشك في ذلك شك في إلهيته و ربوبيته. بل شك في وجوده"، في كتابه: مدارج = =

فالوعيد هو الحد الأدنى الذي لا يوجد دونه جهد مؤثر، والوعد هو الحد الأعلى الذي يصبح الجهد من ورائه مستحيلا، وذلك حين تطغى قساوة التحدي على القوة الروحية للإنسان"[1]، و لنعتبر البداية من الإيمان بالله سبحانه وتعالى(التوحيد)، فالإيمان بالله تعالى يقتضي التقيد بأوامره ونواهيه، وهنا يبدأ العمل الشرعي، فإذا انطلق المسلم في أداء الأعمال الشرعية خاف من الوعيد وأمل في الوعد، وهكذا تزداد العلاقة العكسية بازدياد الأعمال الشرعية، حتى إذا بلغ المسلم الحد الأعلى للعمل المؤثر، وكانت تمام قوته الروحية، استطاع أن يتجه إلى الإصلاح والتغيير، استنادا إلى المبدأ نفسه الذي وصل به هو(المصلح) إلى تمام القوة الروحية، وأستدل مالك بدرجتين تدلان على السير في هذا الطريق، أي الجانب الداخلي من التجربة الإيمانية وهما: قصة المرأة التي طلبت من الرسول ﷺ إقامة الحد عليها، ورأى أن هذه القصة تبرز لنا قيمة الوعيد في توجيه الحياة النفسية، في مرحلة معينة من مراحل التجربة.

وقصة بلال ﷺ التي تبين بلوغ الحالة النفسية المرجوة(الطمأنينة)، أو الحد الأعلى من القوة الروحية. وأي تجاوز لهذه الحدود يؤدي إلى اللا فعالية، يقول مالك بن نبي:" فالقوة الروحية التي تتطابق مع العمل المثمر تقع إذن بين حالين من أحوال النفس؛ فإن تجاوز حد الوعيد[2] كان الخمول والرخاوة والكسل وأنطبق عليه قوله تعالى:﴿ فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾(الأعراف/99).

وإن تجاوز حد الوعد كان اليأس والعجز وأنطبق عليه قوله تعالى:﴿ إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾(يوسف/87)"[3]، إذن فالتجربة الإيمانية في جانبها الداخلي تتراوح بين حدين؛ الوعد والوعيد، وكلما زاد المسلم الذي عقد العزم على أن يكون مصلحا، في الأعمال الشرعية تحقق له

= السالكين، ج1، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1982، ص126. إذ بهذا يتضح لماذا جعل مالك حدي الفعل الوعد والوعيد، فالمدارج تنطلق من الحد الأدنى إلى الحد الأعلى.

[1]. مالك. بن نبي: المصدر السابق، ص24.

[2]. رد الجويني على من تجاوز فهم هذين الحدين، في المصدر السابق، ص 324.

[3]. مالك بن نبي: المصدر السابق، ص24.

القرب[1] من الله سبحانه وتعالى[2]، وكلما ازداد قربا ازداد قوة، ولما كانت العلاقة الروحية بين الله والإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان، فإن مالك بن نبي يحدد هذه العلاقة في القيمة الأخلاقية، وبهذا فتمام القوة الروحية يعني تمام التخلق عند المصلح، وتمام القوى المدركة وتمام السعادة[3]، وإذا تحلى المصلح بأحسن الأخلاق كان مثالا للقبول[4]، ومثالا للفهم ومثالا للإقتداء. أما عن مراتب العمل التي تقع بين حدي الوعد والوعيد، فلا يخفى على ناظر، ثراء التراث الإسلامي في هذا المجال، ولعل مالك يريد الإقتداء بالسيرة النبوية العطرة. هذا الإقتداء الذي يؤكد مالك على قيمة ثمراته، وهذا تجاوزا لصعوباته. وستتبين الآن بعض المسالك التربوية التي يمكن أن

---

[1]. تأمل الحديث الشريف الذي رواه البخاري في صحيحه؛ عن أبي هريرة عن النبيﷺ " يقول الله: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته ولابد منه". صدق رسول الله، ورد الحديث في كتاب لـ؛ ابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان، ط2، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1395 هـ، ص80.

[2]. " أشرف العلوم علم التوحيد وأنفع العلم أحكام العبيد، فليس الأفضل الأشرف هو الذي ينفع في وقت، بل الأنفع في كل وقت ما يحتاج إليه العبد في ذلك الوقت، وهو فعل ما أمر الله به وما نهاه عنه، ولهذا يقال المفضول في مكانه وزمانه أفضل من الفاضل، إذ دل الشرع على أن الصلاة، أفضل من القراءة، والقراءة أفضل من الذكر، والذكر أفضل من الدعاء فهذا أمر مطلق، وقد تحرم الصلاة في أوقات فتكون القراءة أفضل منها في ذلك الوقت، (. . .) ولهذا وجب التقرب بالفرائض قبل النوافل، والتقرب بالنوافل إنما يكون إذا فعلت الفرائض، لا كما ظن بعض الاتحادية لصاحب الفتوحات المكية ونحوه من أن قرب الفرائض تكون بعد قرب النوافل، والنوافل تجعل الحق عطاءه وتلك تجعل الحق عنه " ابن تيمية: المصدر السابق،ص79.

[3]. " إن الإنسان مركب من جزأين، أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني، يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه، فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ"، ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص457. وقد أوردنا هذا النص لأنه يلخص رأي مالك بن نبي في الإدراك، كما يلخص نظرته للضرورات الحيوية، والضرورات الروحية.

[4]. سيتبين عند طه عبد الرحمن أنه هو الآخر يراعي هذين الحدين، الوعد والوعيد، لكنه يستعمل وسيلة أخرى، استخرجها من الطريقة الصوفية المذكورة. وهذه الوسيلة تتكون من مرحلتين؛ مرحلة أخذها من التراث الفلسفي والكلامي و هي معرفة الألوهية، والمرحلة الثانية تكون بالتقرب إلى الله تعلى عن طريق الذكر بالأسماء الحسنى، وقد أخذ هذه الوسيلة من التراث الفقهي الصوفي، لهذا قررنا تلك الصيغة التركيبية التي عثر عليها طه عبد الرحمن. وبالتالي سنجد أن تحليل طه عبد الرحمن في هذا السياق مكمل لتحليل طه عبد الرحمن.

للمصلح أو المربي[1]، أن يحقق بها الخروج من تلك الأزمات، ويعيد بها القوة للنفس متجاوزا كل التأثيرات الثقافية الدخيلة.

2.1.2.2. محددات التربية الاجتماعية وتخليص الناس من أزمات النمط الحضاري الغربي: لقد تبين أنه لابد من وجود نظام اجتماعي يتكامل مع نظام ثقافي، لأن نظام القيم ومكارم الأخلاق والأنماط السلوكية كلها من إفرازات الثقافة، وعليه فان أي اضطراب سواء على المستوى السلوكي أو المستوى القيمي، يبين أن هناك اضطراب في المنظومة الثقافية وبالتالي المنظومة الاجتماعية[2]. ولما كانت التربية هي تنمية الشيء على التدريج إلى حد بلوغ كماله، وفعاليتها قائمة مع اختيار المنبه المناسب لتنشيط الإدارة، فإن مالك بن نبي ينطلق في التربية من "المثل الأعلى"، لأن :"المثل الأعلى هو أقوى عامل في تقرير خلق الإنسان وفي تعيين مسلكه، لأنه هو وحده الذي يستطيع تنبيه الإرادة وتنظيم جميع الغرائز "[3]. ولما كان الإنسان له جانبين؛ جانب الضرورات الحيوية وجانب الضرورات الروحية، فإن مالك بن نبي يري بضرورة وجود هذين الجانبين تحت مراقبة المثل الأعلى، لكن المشكلة تكمن في اختيار هذا المثل الأعلى.

لقد برهن مالك بن نبي سواء نظريا أو واقعيا، أن المثل الأعلى هو الدين؛ لأنه السند الوحيد لتكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد من جهة، ومن جهة أخرى هو السبيل الوحيد لتنظيم الطاقات

---

[1]. يقول ابن باديس: " إننا في وقت يجب فيه علينا أن نطلب العلم والمعرفة لذاتهما ولمشاركة العناصر الحية في الحياة، وأن نمرن النفوس على حب التضحية والبذل والتعاون في سبيل تثقيف عقول فلذات الأكباد، وهذا من أوكد الواجبات الآن، ومن شاء الشهرة والوطنية والقومية فل يدخل إليها من باب أفكار الناشئة ودعوة الآباء إلى ما يوجبه عليهم الإسلام، وتفرضه عليهم تعاليمه السامية"، آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس، ط1، ج4، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1985م، ص21.

[2]. " وليست القيم في التاريخ هي قيم أشياء، وإنما هي قيم أشخاص، حيث أن الإنسان هو الكائن التاريخي الذي يضفي على سلوكه معناه ومغزاه، فالقيمة هي قيمة الإنسان المنتمي إلى ثقافة، وقيمة السلوك حين يتطابق مع الإرادة والتاريخ". قباري محمد، إسماعيل: قضايا علم الاجتماع المعاصر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، دون ت ط، ص383.

[3]. مالك، بن نبي: ميلاد مجتمع، ص73.

المتعلقة بالضرورات الحيوية[1]، على هذا المستوى يعتبر مالك بن نبي أن الدين هو المثل الأعلى، وهو المنبه الأساسي ومصدر التربية الاجتماعية، ولما اتضحت هذه الفكرة بشكل أو بآخر فيما سينهج، فإن السؤال الذي يمكن أن نطرحه هو: ما هو منهج التربية الاجتماعية الذي يهدي إلى سير مجتمع ما ؟ .

لقد تبينت محورية التجربة الإيمانية في توليد شبكة العلاقات الاجتماعية، ودور هذه الشبكة في توحيد المجتمع وحركته المتجددة، نتيجة نظام الاستجابة لدى الفرد الذي كيفته التجربة الإيمانية، وبهذا يمكن أن نتصور مشكل التربية من مستويين: المستوى الفردي الذي يتجه إلى النفس، والمستوى الزمني الاجتماعي والتاريخي، ولما كان المستوى الفردي قد وجهه مالك إلى المصلح، ـ كما تبين ـ، فإن التربية الاجتماعية عنده تتجه إلى المستوى الثاني، وسيستقي مالك بن نبي قواعدها العامة من التاريخ، هذه القواعد التي هي ثوابت التاريخ، تلك التي لا يغيرها الزمن على حين يغير المجتمعات، وقد أدرك مالك بن نبي أن:" نهضة مجتمع ما تتم في الظروف العامة نفسها التي تم فيها ميلاده، كذلك يخضع بناؤه و إعادة هذا البناء للقانون نفسه، هذا القانون هو الذي عبر عنه حديث رسول الله ﷺ ولكن بلغة أخرى، حين قال: " لا يصلح آخر هده الأمة إلا بما صلح أولها""[2]، وهذا القانون العام يحث على إحياء التجربة الإيمانية كما كانت في ميلا د المجتمع الإسلامي الأول، وهي الفكرة التي يبني عليها مالك بن نبي تصوره للبناء الحضاري، إنها الفكرة الدينية، أو التجربة الإيمانية[3]، وبما أن التجربة الإيمانية تحوي مرحلتين؛ كما

---

[1]. والمنطلق يكون من الإيمان بالله كما تبين في الفصل الأول، ومن بين الدراسات التي انطلقت من هذا المنطلق، دراسة محمد رشيد، عبيد: الإيمان بالله في ضوء العلم والعقل، ط1، دار القادري، بيروت، لبنان، 1992م، راجع ص117 .

[2]. مالك، بن نبي: المصدر السابق، ص76 .

[3]. أو في كلمة جامعة نقول التوحيد، لأن مالك في فحصه للحركة النبوية ركز على جلاء أهمية التوحيد، يقول محمد، عبده: " صار الإنسان بالتوحيد عبدا لله خاصة، حرا من العبودية لكل ما سواه، فكان له من الحق ما للحر على الحر. لا على في الحق ولا وضع، ولا سافل ولا رفيع، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم في عقولهم، ومعارفهم، ولا يقربهم من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم، وخلوص العمل من العوج والرياء . ثم بهذا خلصت أحوال الكاسبين، وتخلص الحق فيها للفقراء والمساكين والمصالح العامة، وكفت عنها أيدي العالة وأهل البطالة، ممن كان يزعم الحق فيها، بصفته ورتبته لا بعمله وخدمته"، في كتابه: رسالة التوحيد، تحقيق طاهر الصباحي، دار الهلال، دون ب ن، دون ت ط، ص209 .

تبين . فإن المرحلة التي تهم في هذا السياق هي مرحلة الإعداد الروحي، التي هي بمثابة نقطة الانطلاق في البناء الحضاري، هذه المرحلة التي رأى مالك بن نبي إمكانية تفسيرها بطريقتين؛ باستخدام علم الاجتماع؛ إذا تعلق الآمر بشبكة العلاقات الاجتماعية حتى تكون في أكثف حالاتها، أي في شكلها المعبر عنه في القران الكريم والحديث الشريف :" بالبنيان المرصوص "، والطريقة الثانية باستخدام علم النفس؛ إذا تعلق الآمر بالحالة النفسية للفرد في احسن صورها "الطمأنينة"[1]، وبما أننا تقيدنا في عرض الجانب النفسي من التجربة الإيمانية، فإننا سنتقيد في هذا المبحث أيضا بهذا الجانب، والمبرر في ذلك؛ أن الجانب الداخلي النفسي للفرد هو المصدر الأساسي للأفعال المنعكسة على تاريخ شبكة العلاقات الاجتماعية، أي إذا عرفنا المستويات النفسية للفرد عرفنا انعكاساتها على المستوى الاجتماعي؛ إذن فكرة التربية الاجتماعية عند مالك بن نبي تبدأ من هنا، يقول مالك بن نبي: " لكي يمكن التأثير في أسلوب الحياة في مجتمع ما، وفي سلوك نموذجه الذي يتكون منه، وبعبارة أخرى؛ لكي يمكن بناء نظام تربوي اجتماعي، ينبغي أن تكون لدينا أفكار جد واضحة عن العلاقات والانعكاسات، التي تنظم استخدام الطاقة الحيوية، في مستوى الفرد وفي مستوى المجتمع"[2]، بهذه الطريقة تدخل التجربة الإيمانية كممارسة عملية للدين، تثبت دوره الحيوي حين يهدف إلى غاياته الخاصة يقول مالك بن نبي:" فالدين حين يخلق الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله ، وهو يخلق بعمله هذا أيضا شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض"[3] .

---

[1]. لقد تبين أن مالك رأى بإمكانية تحقيق الجانب الروحي بالتصوف النقي، وهذا إيمانا منه أن السير إلى الله يكون بالقلب، ولهذا أيضا يهتم بالجانب النفسي، وقد سعى السعيد، حوى إلى تطبيق هذه الفكرة في كتابه: تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب، الجزائر، دون ت ط، ص73 .

[2]. مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص78 .

[3]. المصدر نفسه، ص79 .

إذن فالعمل الأول هو ربط العقل بالغيب، والأرض بالسماء، ولا يكون ذلك إلا إذا أدركنا معنى قوله تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات/56)، وهذا العمل من شأنه أن يخلق القوة الروحية، ويحفز الإرادة عن العمل، وقد وجد مالك بن نبي في قوة المجتمع الإسلامي الأول دليلا، ولما تتقوى الروح ينتج نظام الانعكاسات الذي يغير سلوك الفرد، وهذا التغيير سيمده بالحياة، ويحقق له حركته، قال تعالى: ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (الرعد/11)، إذن فالعمل الأول يمثل الجانب الروحي، وهو الذي ينتج العمل، الذي يمثل الجانب الثاني؛ مرحلة التغيير، وحركة التغيير تحركها آيات الشهادة، فكل فرد في المجتمع تتحقق له القوة الروحية يدخل في التغيير ويساهم في حركية البناء الحضاري وسير التاريخ:" وهكذا ترى أن كل ما يغير النفس يغير المجتمع، ومن المعلوم أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية"، ولما كان تحقيق هذه الحياة الروحية وهذه البنية الاجتماعية، قد حدث في التاريخ، فإنه يمكن إحداثها في الظروف الجديدة، وقد تبين أن مالك بن نبي برهن عن توفر الظروف المناسبة لاستئناف حركة التاريخ، لهذا أمر بالإقتداء بسيد المرسلين محمد ﷺ ، سواء في جانب الإعداد الروحي، أو جانب التغيير، وإذ ذاك يجب تتبع سيرة النبي ﷺ ، وعمله تتبعا دقيقا، و حينها سيصاب المصلح بالدهشة، لما يلاحظ بأم عينه التغيرات المثيرة التي يمكن أن تحدث في كيان الفرد وفي سمته[1]، وقد دخل مالك في تجربة تربوية أتاحت له فرصة ملاحظة هذه التغيرات، حين انطلق من مبدأ اللانهاية لربط العقل بالغيب[2]، وقد جاء اختيار مالك بن نبي للمسار التاريخي لإدراكه أن التاريخ الإسلامي:" لم يترك وثيقة عن التغيير ذي الطابع

---

[1]. حدد عبد الحليم محمود أهم الصفات في سمت المؤمنين، راجع كتابه: التربية الروحية (سلسلة مفردات التربية الإسلامية)، ط1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، 1995م، ص181 .

[2]. استخدم مالك بن نبي تجربة اللانهاية لبلوغ درجة قوية من الإيمان، راجع؛ مالك بن نبي: مذكرات شاهد على قرن، ص407. إذ تقتضي هذه التجربة التدرج في التربية الروحية لأجل تحقيق الشعور بوجود الله ووحدانيته تعالى، وهناك طريقة أخرى يسميها بطريقة الجغرافيا، راجع كتابه مشكلة الأفكار، ص32. كما يقترح طريقة أخرى يستخدم فيها التصوف النقي في كتابه: في مهب المعركة، ص167 .، وهذه الطريقة هي التي أخذ بها طه عبد الرحمن.

التجميلي الذي كان قد صحب ميلاد المجتمع الإسلامي"، وإنما زودنا بالجانب النظري، الذي يخول لنا أن نستنبط الاعتبارات التربوية التي تتيح تحقيق النهضة للمجتمع الإسلامي.

ولهذا فإن التربية الاجتماعية عند مالك بن نبي، تستهدف أساسا تغيير الطاقة الحيوية المنطلقة بواسطة الغرائز، إلى طاقة تستطيع النفس تكييفها والتحكم فيها لتوجيهها بحسب مقتضيات الطاقة الاجتماعية[1]، هنا بالذات يتحقق النشاط المشترك للمجتمع وتتكون شبكة علاقاته الاجتماعية، أي أن القوة الروحية للفرد تحقق انعكاسات توجه الطاقة الحيوية بحسب المقتضيات الأخلاقية، فتتكون شبكة العلاقات الاجتماعية، التي بدورها تحقق التماسك بين أعضاء المجتمع، من جهة ومن جهة أخرى تجمع تلك القوى الروحية في قوة واحدة تسير في اتجاه واحد هو اتجاه التاريخ[2]، إذن فالمنطلق يكون من الفكرة الحية، والتربية الاجتماعية أو توصيل فعل التجربة الإيمانية هي مرحلة من أجل بناء فكرة[3]، ولا يكفي إبداع الأفكار بل يجب ممارستها وتطبيقها، بعد أن تؤمن لها الحياة[4]، وتأمين الحياة يعني إيجاد الأرضية المناسبة لهذه الفكرة، والأرضية المناسبة تتعلق بحالة الذات، ولهذا اعتبر مالك أن مشكلة العلاقات الاجتماعية في عمقها:" تتصل من حيث طريقة حلها بالشروط النفسية الزمنية التي تقوم عليها حضارة، أي بشروط لا تحققها مجرد ثقافة مهنية بل ثقافة جذرية تغير معالم الذات"[5]، والنظر إلى الذات الإنسانية

---

[1]. "إذا استأثر العقل عجز الإنسان عن تحقيق بقائه الشخصي والنوعي معا، وإذا استأثرت الغرائز عجز الإنسان عن تحقيق السيادة، في عالم الوجود، ولا يرفع التنازع في طبيعة الإنسان ويحفظ التوازن بين النوعين من القوى فيه سوى التوجيه الإسلامي، إذ أن هذا التوجيه عامل مكون للحكم ولقوة أخرى في الإنسان، تباشر تنفيذ ما يستقر عليه حكم العقل، وهي قوة الإرادة التي من شأنها أن تحيل الرأي إلى عمل، والأمل إلى حقيقة"، محمد، البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه، الدار القومية، بيروت، لبنان، دون ت ط، ص387.

[2]. "فالاعتقاد في الإيمان بالله بأنه واحد لا شريك له يحمل على الوحدة في التوجيه والاتجاه، والكل يتجه نحو وجهة واحدة، والكل يتحرك في ظل توجيه واحد، وعناء البشرية هو في فرقتها وتنازعها، وهو في تعدد توجيهها ووجهاتها"، محمد، البهي: المرجع السابق، ص426.

[3]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، ص22.

[4]. مالك، بن نبي: من أجل التغيير، ص43.

[5]. مالك. بن نبي: بين الرشاد والتيه، ص49.

هو نظر إلى أعمارها النفسية الثلاثة[1]؛ وجد العمر الأول في الطفولة: "حيث في هذه المرحلة تصوغ النفس أحكامها طبقا لمقاييس تتعلق بعالم الأشياء، بحيث تكون أحكامها في أبسط صورها، معتمدة على الحاسة، أو ناتجة عن الحاجة البدائية"[2]، أما في العمر الثاني فتصوغ النفس أحكاما طبقا لمقاييس خاضعة لمبدأ القدوة، أي صادرة عن عالم الأشخاص، ففي هذا الطور لا تكون الفكرة حرة من تجسيد، بحيث تكون قيمتها مرتبطة بالشخص الذي يجسدها في نظر المقتدي، وهنا بالذات كان منطلق طه عبد الرحمن، أي أنه ينظر إلى بداية التغيير والإصلاح[3] من هذه الزاوية، إنه يقول بالقدوة المشخص. أما العمر الثالث، فتصبح الفكرة عند النفس ذات قيمة في حد ذاتها، دونما تأييد من عالم الأشخاص وعالم الأشياء، وهذا هو المعنى الذي يريده مالك بن نبي من الاقتناع الشخصي بالفكرة، وهنا بالذات يكون ضمان الأمان للفكرة؛ إذ تصبح الفكرة لا تحتاج إلى ضمان قيمتها من طرف شخص معين، لأنها وصلت إلى درجة الرسوخ في نفس كل مسلم، قال تعالى: ﴿ وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل فإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾(آل عمران/144)، وهكذا فالفكرة الحية ليست في حاجة إلى حماية، بل هي في حاجة إلى عنصري التحصيل والتوصيل، وهذا هو منطلق مالك بن نبي وغايته، إنه يريد أولا أن ينطلق من تجربة تستغرق النفس وهي في مرحلة طفولتها، ثم التدرج معها إلى مرحلة شبابها حتى بلوغ النضج، وحتى تنضج وتصل إلى تمام القوة الروحية، تبدأ المرحلة الثانية من التجربة الإيمانية، والبداية ـ كما تبين ـ تكون بالقراءة والعلم، والشروع في تطبيق الأعمال

---

[1]. هذه الفكرة موجودة عند ابن خلدون، وقد استخدمها مالك، كما وظفها جودت سعيد في مشروعه رياح التغيير وظهرت أكثر في كتابه: حتى يغيروا ما بأنفسهم، ط7، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1993، ص143.

[2]. مالك بن نبي: القضايا الكبرى، ص188.

[3]. يراد بالإصلاح هنا الإصلاح الاجتماعي الذي يهدف على رد الاعتبار للقيم الإسلامية، والسير بها من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين، نقطة صفين، إلى حياة المسلم المعاصر، راجع؛ محمد، البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط6، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1973م، ص421.، وقد تبنت هيام الملقي المنطلق نفسه في مشروعها: التجارب الروحية بين التأصيل الإسلامي والاغتراب الثقافي تجديد الصلة بالله، مرجع سابق، وصرحت بذلك، ص20.

الشرعية، متجاوزا كل العوائق التي يمكن أن تصد هذه العملية[1]، لهذا نجده في موضع آخر، يربط استعادة الأفكار بالحياة الاقتصادية، وبتأمين الخبز اليومي[2]، فبداية الإصلاح يجب أن تنطلق من الحث على العمل، وأداء الواجب قبل المطالبة بالحقوق، لأن أداء الواجب في نظر مالك بن نبي يقوي الإرادة ويدفع الهمم[3].

وعملية التربية هذه تتطلب دراسة موقفين: موقف المتلقي من الناحية النفسية، وموقف الملقن من الناحية الفكرية، إذن فالإصلاح يتطلب فكرا معينا عند المصلح، وحالة نفسية عند المتلقي، لهذا قال مالك بن نبي:" إن الذي ينقص المسلم ليس هو منطق الفكرة ولكن منطق العمل والحركة"[4]، تنقصه التجربة،:" وقد جاءت كل الديانات لترويض الطاقة الحيوية للإنسان وجعلها مخصصة للحضارة[5]، وبناءا على ذلك يضع الدين الحرية الفردية بين حدود عمل المجتمع ومقتضيات الحرية الخاصة بهذا المجتمع"[6].

---

[1]. أورد مالك بن نبي العلاج اللازم في كتابه: القضايا الكبرى، ص172، وأيضا العملية الأولية التي هي التطهير النفسي، في الكتاب نفسه، ص111، وسنجد هذه العملية عند طه عبد الرحمن، كما أورد تجاوز التأثير الأيديولوجي، ص118، وهنا طرح سؤالا مهما؛ ما هي النزعة الإسلامية التي ندرجها في منهاجنا المفاهيمي؟، ثم أجاب بوضوح قائلا بضرورة إحياء الحياة الروحية، وهذا بالطبع يكون بالتجربة الإيمانية ص123، كما أنه صرح بأنه وجد لمشكلة الأفكار حلا، والمتفحص لمضمون هذا الحل يكتشف أنه التجربة الإيمانية، راجع كتابه: مشكلة الأفكار، ص162.

[2]. مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، ص113.

[3]. مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، ص389.

[4]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، ص87.

[5]. "خطرات في الدين والنفس"، كتاب يتحدث عن الترويض النفسي بالدين، ويستخدم منهج التحليل النفسي الذي استخدمه مالك بن نبي، لصاحبه: أحمد ماهر محمود، البقري: خطرات في الدين والنفس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1977م، راجع الصفحات؛ من 11 إلى 30 حيث يبين كيف يتم تطويع الضرورات الحيوية، بواسطة الأعمال الشرعية.، كما أن كتاب؛ ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون ت ط، يتحدث عن عملية تطهير النفس من الشوائب المعرفية والأمراض بواسطة الأعمال الشرعية، أنظر ص9.

[6]. مالك، بن نبي: القضايا الكبرى، ص110.

" السهل ليس سهلا والمستحيل ليس مستحيلا"[1]، هذه عبارة يجب أن يحفظها المصلح ويفهم معناها، ويدرك أن هناك ضرورة تحتم ممارسة التجربة الإيمانية لأجل إعادة الروح إلى مجراها، حتى تستطيع أن تستنشق التراث، لأن الاتصال بالتراث كما قال مالك بن نبي: " ليس عملية عقلية وإنما روحية"[2]، يجب أن يعلم المصلح أن سبب تنكر ونفور المسلم من كلا النمطين الثقافيين؛ النمط الثقافي الغربي لأنه لا يوجد في لا شعوره ويوجد في شعوره فقط، والنمط الثقافي الإسلامي لأنه يوجد في لا شعوره فقط ولا يوجد في شعوره، ومن ينطلق من العكس فهو خاطئ. وهذا يتطلب إحياء المعاني الإسلامية وإرجاعها إلى ساحة الشعور، حتى تصبح مسيطرة على الناحيتين الداخلية والخارجية؛ وهذا هو تمام معنى هيمنة الشريعة على حياة المسلم، ولا يتحقق هذا إلا بوسيلة التجربة الإيمانية، فتغيير الأبعاد النفسية والتسلسل في تكبير الأعمال[3]، كل ذلك من شأنه أن يعيد المعاني الإسلامية إلى ساحة الوعي، وقد وجد مالك مثالا في تحقيق هذا السبيل؛ إنه اعتناق الفرنسيين للإسلام، هذا الاعتناق الذي يأتي من أشياء بسيطة، بساطة الأشياء التي انطلق بها الإسلام في عهده الأول[4].

إن التجربة تخلق الإنسان الذي يراقب ذاته في بادئ الأمر: " تلك هي نظرة الغزالي الذي كان يبحث عن تناسق بين عالم الظواهر وعالم الداخل، تلك النظرة التي تسمح للإنسان أن يسيطر على ذاته ويسيطر على الأشياء، التي ابتدعتها عبقريته، أي أن يتحضر"[5]، إن مهمة بناء الأفكار، هي مهمة موجهة إلى النخبة، حتى تخلص العامة من الفوضى والاضطراب، التي تولت السنون ترسيخه، لكن

---

[1]. مالك، بن نبي: المصدر السابق، ص111.

[2]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، ص54.

[3]. مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن الطالب، ص407 إلى ص409.

[4]. لقد تبينت في الفصل الأول محدودية العقل، وبهذا فالإنسان عاجز عن إدراك سبب وجوده بعقله، وقد ضل كثيرا حين حاول إدراك ما ليس في طاقته، ولذلك فأي عمل يجب أن يتوجه إلى إحياء مبادئ الفطرة السليمة، ولا تخاطب فيه الفطرة إلا بالإيمان بالله سبحانه وتعالى، راجع؛ محمد يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، دون ت ط، ص23.

[5]. مالك، بن نبي: من أجل التغيير، ص55.

يشترط مالك بن نبي؛ أن يكون ذلك بأسلوب بسيط مستساغ، فالتجربة هي ظاهرة من مجموع الظواهر التي ستؤدي إلى تنظيم المقومات الثقافية في وحدة متجانسة، تنظيما طبيعيا، وهنا أيضا يبرز معنى الظاهرة القرآنية، فوضع الإنسان على المسار الصحيح التاريخ يكون بالتجربة الإيمانية، هذه التجربة التي تمثل الشرط الأول الذي يحقق الصلة بين (عالم الأفكار، والأشخاص، والأشياء)، وهذه الصلة تكون بمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية، و إذن فالتجربة الإيمانية هي أولا ظاهرة، فإذا أدرك المصلح حركية وتحكمات الظاهرة أمكن له أن يتصور المنهج ، ولهذا كانت التجربة الإيمانية هي المنهج الملائم، لأنها هي التي تستطيع تحقيق التركيب، مصداقا لقوله تعالى :﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم، إنه عزيز حكيم ﴾(الأنفال/63)، فالإعداد الروحي عن طريق تقوية الإيمان يؤدي إلى التخليق، وبالتركيب الأخلاقي، يتم التركيب الجمالي ثم يتولد المنطق العملي، وهكذا تتراكب الفئات الواحدة تلو الأخرى[1]، ولا بد للمصلح في رحلته التربوية أن يقوم بعمليتين[2]: عملية هدم ما علق من نمط ثقافي غير أصيل وهذا هو الجانب السلبي، ثم لابد من رسم طريق للمستقبل وهذا بالطبع يكون بالتجربة الإيمانية وهو الجانب الإيجابي[3]، لكن مالك بن نبي أشار إلى ضرورة إحداث انقلابة في المنهج[4] وهذا تجسد عنه طه عبد الرحمن كما تبين، وإذا كان مالك أيضا قد حث على ضرورة إيجاد طريقة في التربية وفكرة تقوم بالهدم والبناء في الآن ذاته، فإن طه عبد الرحمن قد وجد هذه الفكرة وحدد عناصرها ، هذه العناصر التي اتجهت أساسا إلي تهذيب الطاقة الحيوية، لأن الأزمات تصيب هذه الطاقة، فالأفكار التي تغير الإنسان هي التي تصنع قدرة تكيف الطاقة الحيوية على عتبة حضارة،

---

[1]. مالك، بن نبي: مشكلة الثقافة، ص65 – 66.

[2]. سلك كواميي نكرومة السبيل نفسه يقول: "إن قدرة العمل الإيجابي على اليقظ لكل الإمكانيات السلبية، وعلى الإسراع إلى معالجة هذه الإمكانيات في ضوء العقيدة، لهي على درجة من الكمال، تسمح لنا بتخطيط مجرى العمل الإيجابي، باستخدام مجموعة من المدلولات النظرية المقدرة، إلا أنه يلزمنا للقيام بذلك استعمال حد أدنى من الرموز"، في كتابه: الوجدانية، ترجمة كريم عزقول، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1964م، ص200.

[3]. يسمي طه عبد الرحمن هاتين العمليتين التطهير والترسيخ.

[4]. مالك، بن نبي: المصدر السابق، ص72.

فلقد تأكد عن مالك بن نبي أن هذه الأفكار تغذيها التجربة الإيمانية، وبالتالي فإن أي بناء حضاري يكون بالقلب الجذري للقاعدة الأخلاقية، من خلال وضع حدود للطاقة الحيوية[1]، وهذا بالضبط ما قام به طه عبد الرحمن، فالتجربة مصدرها الطاقة الحيوية[2] والإيمان مصدره روحي، ومن هذه الزاوية يحدث التعديل والتهذيب[3]، فكلما زادت خدمة الضرورات الحيوية للجانب الروحي، كلما تقوى الإيمان، وتقوت معه الروح وزادت الفعالية، وصولا عند الحد الأعلى المؤثر للفعل. وهكذا يتم الخروج من أزمة القصد بربط العقل بالغيب، والخروج من أزمة الصدق برجوع شبكة العلاقات الاجتماعية وما تحمله من مكارم الأخلاق، قال تعالى: ﴿ إن الأبرار لفي نعيم * وإن الفجار لفي جحيم ﴾(الانفطار/13و14)، وورد عن ابن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ انه قال: " عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا"[4]، فإذا كان الصدق أصل البر، فإن القصد أصل الصدق.

---

[1]. مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار، ص58.

[2]. تبينت في الفصل الأول حاجة التجربة إلى الإيمان، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا البحث يؤكد على ضرورة التجربة الإيمانية في المجالين العلمي والديني، فالمرجعية الأساسية للبحث في الطبيعيات، لا بد أن تنطلق من الإيمان بالله تعالى، وقد خاض الكثير في هذه المسألة نجد من بينهم؛ أحمد زكي، تفاحة في كتابه: حوار بين الفكر الديني والفكر المادي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، راجع ص47. ويقول عبد الرحمن حبنكة الميداني:" ففي داخل النفس الإنسانية قوة إدراكية كبيرة ولكن إدراكها لا ينبع من داخلها وإنما يأتيها من العالم الخارجي، ويستدل بالآية الكريمة ﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾(الأنفال/22)" في كتابه: العقيدة الإسلامية وأسسها، ط1، مطبعة الإنشاد، دمشق، سوريا، ص11و12

[3]. يؤكد قباري محمد إسماعيل أن الدعوة للإيمان مقرونة بالدعوة إلى العلم والعمل، راجع كتابه: أسس البناء الاجتماعي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1989م، ص121.

[4]. رواه البخاري في صحيحه، المصدر السابق: (94. 6).

2 .2. 2. التجربة الإيمانية محور لبناء الإنسان عند طه عبد الرحمن:

لقد بين طه عبد الرحمن أصول النمط المعرفي الغربي، وحدد تأثيراته، وعين الأزمات التي سببها للمسلم، ثم بين خطأ المحاولات التجديدية، سواء تعلق الأمر بالمحاولات الفكرية التي سلكت طريق التصحيح النظري القائم على تنقيح المناهج العقلية الغربية، حتى تكون موافقة لمقتضيات الإذعان للغيب، وتخريج النتائج العلمية حتى تصير آخذة بأسباب السلوك الخلقي. أو تعلق بالمحاولات الفقهية التي سلكت طريقين؛ إما طريق التوسيع من العلم الشرعي حتى يستغرق تغيرات الواقع وذلك عن طريق الاجتهاد، أو عن طريق الجمع بين العلم الوضعي والعلم الشرعي، لأنها لم تزد إلا استبعادا عن إمكان تحصيل الطريق المطلوب، هذا الطريق الذي يرى أنه يعيد المعرفة للقصد والصدق ويحصل الجمع بين العلم والاعتبارات الخلقية ويوصل إلى الجمع بين العقل والتوجهات الغيبية، ولهذا فقد أسقط مصطلح "العقل المجرد" ومصطلح" العلم الوضعي" الذي يصحبه، كما أسقط مصطلح"العقل المسدد"ومصطلح"العلم الشرعي"الذي يصحبه، وأخذ بمصطلحين وجدهما متداولين في التراث الإسلامي هما؛ "العقل الكامل"و"العلم النافع"[1] الذي يصحب هذا العقل، ويرى أن الجمع بين العلم والاعتبارات الخلقية، هو بالذات مقتضى "العلم النافع" عند المسلمين، و الجمع بين العقل والتوجهات الغيبية، هو بالذات مقتضى"العقل الكامل"عند المسلمين، ولما تبين فشل الطرق السابقة، فإن طه عبد الرحمن يقترح طريق آخر لتحصيل"العلم النافع"و"العقل الكامل" وهو طريق الأخذ بالتجربة الإيمانية،

---

[1]. يستعمل طه عبد الرحمن لفظي العلم والعمل مقترنين، بحيث إذا ذكر العلم فهذا يقتضي وجود العمل معه، والعكس صحيح، فلا وجود لعلم غير مقترن بالعمل الشرعي، و هذا الاعتبار الاقتراني موجود في التراث، يقول الشاطبي: " العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا . أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق . هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها"،في كتابه : الموافقات، ج1 ، مرجع سابق، ص69. ويصنف الشاطبي العاملين على مراتب ثلاثة بحسب درجة الرسوخ في العلم والعمل معا. هذا التصنيف اعتمده طه عبد الرحمن أساسا في تحليلاته في خلال وصفه لمراتب التجربة الإيمانية.

ويقول بن خلدون: "وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكر مجانبة للنسيان، كانت الملكة أيسر حصولا وأحكم ارتباطا وأقرب صبغة، لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه" في كتابه: المقدمة ، مرجع سابق، ص472.

لأنها هي وحدها الكفيلة بنزع أصول النمط المعرفي الغربي التي رسخت مع الزمان في نفس المسلم وعقله وسلوكه، يقول طه عبد الرحمن:" ولا ينفع بلوغ غرضنا هذا إلا الدخول في تجربة إيمانية حية تنال كلية الإنسان وتبلغ من القوة والرسوخ درجة تفوق قوة ورسوخ النمط المعرفي الموروث، بحيث تجب ما قبلها جبا"[1]، وقد بين بأنه حتى تكون هذه التجربة شاملة وفعالة في اقتلاع جذور ما رسخ من معرفة موروثة عن النمط الغربي، لابد أن تنال كلية ذات الإنسان وليس فعل من أفعاله، فالفيلسوف و المتكلم كلاهما قد ابتعد عن الحقيقة لأنه استعمل فعلا من أفعال ذات الإنسان، هو "العقل المجرد"[2]، والفقيه والسلفي أيضا استخدما"العقل المجرد"و أخذا من الأفعال صفاتها فقط[3]، لهذا فما قام به هذين النموذجين يخرجه طه عبد الرحمن من إطار التجربة، لأنه يرى أن كل تجربة لا تحياها إلا الذات بكليتها، ويحدد هذه الذات بحقيقة هي الروح، ولهذا فالتجربة الإيمانية التي هي أرسخ التجارب أصلا وأشملها أثرا، والتي تستطيع جب ما قبلها جبا، يكون محلها الروح، التي تظهر آثارها في الأفعال الإدراكية فتجمع بين العقل والغيب، وتظهر تجلياتها على مستوى السلوك كأوصاف خلقية فتجمع بين العلم والأخلاق، أي مباشرة ممارسة الأعمال الشرعية والتدرج في مراتبها بلوغا إلى درجة الرسوخ، بحيث يصبح العلم عملا والعمل علما، وبعبارة أخرى الانتقال من مرتبة الإسلام إلى مرتبة الإيمان[4]، حيث يرتبط العلم بالأخلاق، ثم التدرج في مراتب الإيمان، تحقيقا للقرب من الله سبحانه وتعالى، وبلوغا مرتبة الإحسان، قال تعالى:﴿ والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم * للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها

---

[1]. طه، عبد الرحمن:" التربية الروحية الإسلامية والخروج من أزمات المعرفة المعاصرة"، مرجع سابق، ص88.

[2]. لا يختلف تقسيم طه عبد الرحمن للعقول عن التقسيم الذي ورد عند الغزالي، في إحياء علوم الدين، ج1، المصدر السابق، ص77.

[3]. راجع : طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص112.

[4]. يقول الباقلاني: " يجب أن يعلم أن كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيمانا، لأن معنى الإسلام الانقياد، ومعنى الإيمان التصديق(. . .) وأن محل الإيمان القلب، ومحل الإسلام الجوارح (. . .) وأن التصديق متى اختل منه شيء انخرم الإيمان"، في كتابه: الإنصاف، مصدر سابق، ص59.

خالدون﴾(يونس/25و26)، حيث يرتبط العقل بالغيب، ولكن كيف تتحقق هذه التجربة الإيمانية؟، وكيف تخرج المسلم من أزمات النمط الثقافي الغربي؟، وكيف تزوده بأسباب "العقل الكامل" و"العلم النافع"؟.

يرى طه عبد الرحمن في التصوف النموذج المثال في طلب الكمال في العمل الشرعي، وتتبع أوصاف هذه الممارسة في جانبين؛ جانب معرفي تستخدم فيه التجربة الإيمانية الحية يصطلح عليه بمسمى"الممارسة التحقيقية"[1]، وجانب تربوي مبني على تحصيل الأخلاق وتوصيل المعاني الروحية التي اكتسبت من الجانب الأول، يصطلح عليه بمسمى "الممارسة التخليقية"، ولما أطلق مسمى"العقل المؤيد" على عقل المتصوف، فإنه يرى بأنه يختص بصفتين؛" صفة التجربة"و" صفة الكمالية "، بحيث أن الأولى؛ تنتج عن تحصيل الجانب المعرفي، والثانية؛ تنتج عن تحصيل الجانب التربوي، وبما أن الجانبين متكاملين، فإنه يجب الوقوف عليهما، لبيان كيفية تحصيلهما وكيفية تخليصهما من الأزمات المذكورة، إذ نبدأ أولا ببيان محددات التجربة الإيمانية وكيفية تحقيق الجانب المعرفي؛

1.2.2.2. محددات التجربة الإيمانية وتحقيق الجانب المعرفي والخلقي عند الخاصة(المصلح): لتحقيق الجانب المعرفي، يحدد طه عبد الرحمن مسلكين؛ مسلك القرب من الله سبحانه وتعالى، و الوسيلة إلى ذلك معرفة[2] الألوهية، ومسلك التقرب بالذكر و الوسيلة إلى ذلك الذكر بالأسماء الحسنى[3]، هذين المسلكين هما بالذات محددا تحقيق التجربة الإيمانية، فالنبدأ بالمسلك الأول؛

---

[1]. يقول أبوحامد الغزالي:" التحقيق بالبرهان علم وملابسة، عن تلك الحالة ذوق" في كتابه: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص142 .

[2]. معنى المعرفة عند طه عبد الرحمن يأخذ معنى الاستدلال، ومعنى الاستدلال عنده هو معنى مأصول ليس هو النظر العقلي المنطقي، وإنما هو:" نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس"، الباقلاني : المصدر نفسه، ص15 .

[3]. وهاذين الطريقين هما طريقا السير عند المتصوفة؛ فالأول يسميه المتصوفة طريق السير إلى الله، وهو طريق له نهاية غاية السالك فيه معرفة الله، وإذ ذاك يبدأ الطريق الثاني الذي يكون بالذكر بالأسماء الحسنى، والذي يسميه المتصوفة؛ طريق السير في الله، وهو طريق لا نهاية له"، راجع هامش الصفحة 52 من كتاب: الحكيم الترمذي: رياضة النفس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م.

أ. مسلك القرب ومعرفة الألوهية: يرى طه عبد الرحمن أن هذا المسلك يتم عن طريق الذوق، وذلك بالسير الأوفق والأحث إلى معرفة الألوهية عن طريق، الاستغراق في الأعمال الشرعية، هذا الاستغراق الذي يبدأ فيه العبد بأداء الفرائض على أفضل وجه، ثم يبذل الوسع في تطهير النفس عن طريق إقامة نوافل العبادة، وهذا هو مقتضى التحقق، حيث فيه تتحقق للعبد محبة الله سبحانه وتعالى، وتتحقق محبة الله له. إذن فهذا المسلك من التجربة الإيمانية، في معرفة الألوهية يتوقف على تجربة محبة، بمثابة خطوة أولى، تقوم على الممارسة العملية الراسخة للأعمال الشرعية، وهي محبة من جانبين و تحقق معرفتين:

الأول: جانب محبة العبد لله التي تكسبه القدرة على إدراك أعيان الأشياء، عن طريق إدراك الذات، ذلك أن الاستغراق في العمل الشرعي، يجعل العبد يتجاوز النظرة الوصفية والنظرة النفعية للأشياء، إلى نظرة أخرى يستشعر فيها روح العبادة في كل شيء، لأنه يستشعر قدرة الله عز وجل في كل شيء، ويسمي طه عبد الرحمن هذا الفعل بالملابسة العينية، إذ يقول:" وعلى هذا يكون المتقرب بالنوافل المتحقق بتجربة المحبة متعرفا على الأشياء بطريق الملابسة العينية، فحق عليه أن يعتقد وجود كل حقيقة يتعرف عليها في تجربته الحية التي هي تجربة محبة، وحق لمن تلقاها منه أن يحسن الظن به ويعتقد وجودها"[2]، وإذن فإن مبنى هذا المسلك هو محبة الله، وحتى ترسخ هذه المحبة إلى أن يستشعر العبد وجود الله في كل شيء، يجب مزاولة الأعمال الشرعية والاستغراق في مراتبها، فمن

---

[1]. يقول ابن قيم الجوزية في بيان منازل ﴿ إياك نعبد ﴾ التي ينتقل فيها القلب منزلة منزلة في حال سيره إلى الله: " وقد أكثر الناس في صفة المنازل وعددها، فمنهم من جعلها ألفا، ومنهم من جعلها مائة، ومنهم من زاد ونقص، فكل وصفها بحسب سيره وسلوكه، وسأذكر فيها أمرا مختصرا جامعا نافعا، إن شاء الله تعالى؛ فأول منازل العبودية "اليقظة" وهي انزعاج القلب لروعة الانتباه لرقدة الغافلين"، في كتابه مدارج السالكين، مصدر سابق، ص 122.

[2]. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل ، مرجع سابق، ص159.

المداومة على أداء الفرائض على الوجه الأفضل، إلى إقامة النوافل و إلا لن تصفى، له الرؤية ولن تتحقق له المحبة.

الثاني: جانب محبة الله للعبد[1]، التي تكسبه القدرة على إدراك ذاته ومعرفة نفسه عن طريق إدراك تبعيته لله سبحانه وتعالى، إذ يعتقد طه عبد الرحمن أن هذه المرتبة تتحقق حين يستسلم العبد بالحال والمقال في خلال تجربته المتعلقة بتجربة محبة الله سبحانه وتعالى، وفي هذه الحالة تعرض له تجربة أخرى؛ هي تجربة يستشعر فيها، محبة الله له، إذ بهذه التجربة وحدها، يستطيع أن يعرف العبد ذاته، أي أن شعوره بالتبعية لله هي من تعرفه على ذاته، لهذا يقول طه عبد الرحمن:" فدليل الوجود الصحيح عند أهل الذوق، ليس الدليل على وجود الله، وإنما الدليل على وجود العبد؛ ليس إثبات الربوبية وإنما إظهار العبودية؛ ليس البحث في أفعال الألوهية وصفاتها وذاتها، وإنما البحث في أفعال العبد وأوصافه وماهيته، هذا البحث هو وحده الكفيل بأن يجدد الإيمان ويخرج الحظوظ من النفس، فيقبل العبد على حقوق ربه إقبال العارف بالله على الله"[2].

إذن فإدراك الذات الإنسانية يتوقف على إدراك تبعية العبد لله سبحانه وتعالى، فهو الذي خلقه و أهبطه إلى الأرض، وجعله خليفة له فيها وحمله الأمانة، وبهذا وجد طه عبد الرحمن سببا لإطلاق مسمى"الذوق" على معرفة أهل التصوف أو أهل"الباطن"، لأنهم يرون ذوات الأشياء كما سبق البيان، وقد دافع بشدة عن هاتين التسميتين؛"الذوق"و"الباطن"، وأستبعد بذلك بعض الصفات التي علقت بهما؛ ك"الذاتية"و"الغموض"و"اللاعقلانية"، إذ يرى أنه لا خوف على العبد المتحلي بوصف العينية،- الذي ورد في الجانب الأول - التي تأخذ بطريق "الباطن" في الإدراك، من الوقوع في

---

[1]. أورد أبي الحسن الغماري فصل، يعرض فيه كيف تكون محبة العبد لله، ومحبة الله للعبد، ومقاماتها، في كتابه: رسالة الإخوان إلى سائر البلدان، ط1 ، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م، ص35.27.

[2]. طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص160 .

الذاتية، لأنه محفوظ بموضوعية إدراك التبعية لله سبحانه وتعالى، أو في الغموض لأنه يستخدم أبلغ أساليب البيان و أقرب مقتضيات الحال. كما لا خوف على العبد المتحلي بوصف العبدية ـ الذي ورد في الجانب الثاني ـ التي تأخذ بطريق "الذوق" في الإدراك، من الوقوع في اللاعقلانية، لأنه يستند إلى نظر تقوم بالعمل بفضل التجربة الحية، فكان نظرا أصوب و أنفع و أسلم نظرا لبلوغه الغاية في صحة التوجه وشدة اليقظة وقوة الإخلاص.

ب ـ مسلك التقرب بالذكر عن طريق أسماء الله الحسنى: هذا الطريق يتقرب فيه العبد من الله سبحانه وتعالى عن طريق الذكر بالأسماء الحسنى[1]، بعد إتمام الطريق الأول، أي بعد الالتزام بإعمال العقل و الإخلاص في أداء الأعمال الشرعية، ويستند طه عبد الرحمن إلى الحديث الشريف:" أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني؛ فإن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي؛ وإن ذكرني في ملإ، ذكرته في ملإ خير منه؛ وإن تقرب إلي شبرا، تقربت إليه ذراعا وغن تقرب إلي ذراعا، تقربت إليه باعا وإن أتاني يمشي، أتيته هرولة "، إذ وضع لهذا الطريق أربعة أركان؛ ثلاثة منها هي نتيجة للطريق الأول(معرفة الألوهية) وهي؛ "العقلانية"و"العمل"و"الإحسان"، أما الركن الرابع فيتعلق بهذا

---

[1]. يقول الحكيم، الترمذي:" فمن تكشف له الغطاء حتى عرف ربه عز وجل بأسمائه الحسنى، وبأمثاله العلا كان أسبى لقلبه، والهج لذكره. وابن آدم مطبوع على سبعة وهي: الغفلة، والشك، والشرك، والرغبة، والرهبة، والشهوة، والغضب، فهذه سبعة أخلاق. فإذا جاءه نور الهداية حتى عرف ربه عز وجل ووحده، ذهبت الغفلة وذهب الشك والشرك. فهو يعلم ربه يقينا، وينفي عنه الشرك، وزال الشك عنه. ثم جاءت، فأظلم الصدر بدخانها، وفورانها، ذهبت بضوء علمه، واستنارته، وتحير في أمر ربه عز وجل كالشاك، وظهر شرك الأسباب، فكلما ازداد العبد معرفة وعلما بربه عز وجل استنار قلبه، وصدره، وانتقص من الغفلة. ومن هذه الخصال السبعة كلها، حتى يمتلئ صدره من عظمة الله عز وجل وجلاله، فعندما كشف الغطاء بالأسماء الحسنى ـ ، وصار يقينا، وزايله شرك الأسباب، وماتت الشهوة، وذهب الغضب، وذهبت الرغبة، والرهبة، فلا يرغب إلا الله عز وجل، ولا يرهب إلا منه، ولا يغضب إلا في ذات الله عز وجل ولله، ولا يشتغل بشهوة إلا بذكر الله عز وجل"، في كتابه: رياضة النفس، مرجع سابق،ص 73 . 74 . كما أورد أبي الحسن الغماري فصل يوازي فيه بين الذكر والعلم النافع، في رسالته: رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ط1 ، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م، ص35ـ 42 . ويقول السنوسي في الذكر بالأسماء الحسنى: " فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الإيمان، حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه، فإنه يرى لها من الأسرار و العجائب إن شاء الله ما لا يدخل تحت حصر"، في كتابه: أم البراهين، ط1 ، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م، ص90 .

الطريق(الذكر)، وضع له مسمى هو"مبدأ التخلق الأكمل"، ويصير الذاكر متخلقا مستحقا لوصف العبدية إذا وفى الشروط التالية؛

أ ـ إذا اجتهد في الإتيان بالنوافل بعد إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.

ب ـ إذا كانت ثمرة هذا الاجتهاد أن يتخلق بأكمل الأخلاق المقومة للعبدية.

ج ـ إذا طلب التخلق بمعاني الأسماء و الصفات والتخلي بكمالاتها على قدر الإمكان.

فالذكر بالأسماء الحسنى في نظر طه عبد الرحمن، يوصل إلى مرتبة الإحسان، ذلك أن؛ أداء الفرائض بأفضل وجه ثم أداء النوافل ينتقل بالأخلاق من مجرد تصورات عالقة في ذهن العبد، إلى أن تصبح تجارب وخبرات، ومعاني الأسماء الحسنى تعطي الحياة لهذه التجارب والخبرات الأخلاقية فتصبح متجسدة فعلا في الواقع وبشكل مستمر. وبهذا يكون التقرب بالذكر تجربة حية، وتجربة إحسان، يقول طه عبد الرحمن:"حيث أن سبب تعرف الذاكر على معاني الأسماء هو تعرفها ذاتها له، هبة من الله لا تعرفه هو عليها كسبا منه"[1]، إذ بهذا يكون قد جسد معنى قوله صلى الله عليه وسلم:" الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك".

وبهذا فالذكر بالأسماء الحسنى يقود العبد إلى الاتصاف بصفاتها، فيصل إلى مرتبة الإحسان، التي تتكامل فيها طاقات الجانب الروحي مع استعدادات الجانب الحسي، فيتحقق للعبد التخلق بتمام الأخلاق، والشيء المهم الذي يحدده طه عبد الرحمن هو أن هذه الأخلاق تتميز بالتخصص والتجدد،"لأن صفات و أفعال الخلق أولى بالافتقار، أي ترك التملك، في طلب التكامل، وأولى بالاضطرار، أي ترك التصرف، في طلب التجدد"[2]، فأستبعد بهذا بعض التأويلات التي علقت بمسمى

---

[1]. طه، عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص171 .

[2]. المصدر نفسه ، ص175 .

"أهل الذكر"، وأخطر تأويل من هذه التأويلات يراه هو ترك العمل[1]، سواء كان عملا كسبيا أو عملا دعويا إصلاحيا، إذ وجد مبررات لاستبعاده يقول:" من اتصف بتلك الأوصاف(الأسماء الحسنى)، لا يخشى عليه الميل إلى ترك الكسب، لأنه محفوظ من التملك الذي يتطرق إلى الكسب لدوام انشغاله بالتقرب، ولا الميل إلى ترك الإصلاح لأنه محفوظ من التسيس الذي يطرأ على الإصلاح وذلك بفضل تكامل وتجدد تخلقه، ولا يكون كسبه إلا منتجا ومسددا ومؤيدا على الدوام، و لا يكون إصلاحه إلا شاملا وواقعيا وملتزما على وجه التمام"[2].

هذه هي محددات التجربة الإيمانية في جانبها الداخلي، إذ تبدأ بتجربة حية تنطلق من ممارسة الأعمال الشرعية، من أداء الفرائض على أتم وجه إلى مباشرة النوافل لتطهير النفس، فيبدأ الإيمان بالله سبحانه وتعالى في الرسوخ، وحتى يرسخ تأتي التجربة الثانية التي هي تجربة محبة، سواء محبة الإنسان لله أو محبة الله للإنسان، تكون بمعرفة الألوهية، فإذا تحققت للعبد تجربة الأعمال وأتمها على أحسن وجه، ثم استغرق في ممارسة هذه الأعمال على أتم وأفضل وجه وسعى إلى معرفة الألوهية تحققت له العينية والعبدية، و إذا تحققت له هاتين الخاصتين استدعاه الأمر الدخول في تجربة ثالثة، هي تجربة الإحسان، التي تكون عن طريق الذكر بالأسماء الحسنى، إذ بهذه الدرجة يتحقق للعبد تمام المعرفة[3] وتمام الأخلاق، فيكون نموذجا يقتدى به.

---

[1]. بين طاش كبرى، زاده؛ أن ترك التجربة يعني ترك الاستقامة، وترك الاستقامة يعني الرجوع إلى مرتبة الانطلاق أو أسوء من ذلك، في كتابه: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج1، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ص50.

[2]. طه، عبد الرحمن، المصدر السابق، ص182.

[3]. عرض الحكيم، الترمذي صفة المعرفة وصفة لباسها، ومفهومها يتطابق والمفهوم الذي يبني عليه طه عبد الرحمن هذه الفكرة، كما نجد عند الترمذي مصطلح الملابسة والمزاولة وحتى المباطنة، راجع كتاب؛ الحكيم، الترمذي: غور الأمور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م، ص50، وما بعدها. وقد بيننا في ما سبق أن طه عبد الرحمن استخرج أصول مصطلحه من التراث و خاصة كتاب إحياء علوم الدين للغزالي.

وقد تبين أن مجموع هذه التجارب الثلاثة يطلق عليه طه عبد الرحمن مسمى"التجربة الإيمانية" في جانبها التحصيلي أو الجانب الداخلي، ومن مارسها وتحققت، له هاتين الخاصيتين؛ تمام المعرفة وتمام الأخلاق، يرى طه عبد الرحمن بأنه يجب أن يحمل على عاتقه مهمة التخليق لأفراد مجتمعه، حتى يحقق لهم نفس المرتبة، لأنه يعتقد أن الإصلاح هو من الخصائص الجوهرية التي تدخل في تركيب ذاته التي تشكلت من خلال مزاولته للتجربة الإيمانية، في جانبها الداخلي، وهذا الإصلاح بالذات هو الجانب الخارجي من التجربة الإيمانية، وإذ ذاك يبرز التداخل واضحا بين مالك بن نبي وطه عبد الرحمن.

وبهذا ومن خلال ما ورد في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"، يمكن الاستنتاج أن التجربة الإيمانية بهذه المحددات موجهة إلى الخاصة فقط، سواء كانت هذه الخاصة، فلاسفة أو متكلمين من أصحاب"العقل المجرد"، أو فقهاء من أصحاب "العقل المسدد"، وإذن فإذا خرجت الخاصة من أزمات النمط الثقافي الغربي بهذه السهولة وحققوا هذه المرتبة، فكيف يمكن للعامة من الناس أن يحصلوا التجربة الإيمانية ويتخلصوا بالتالي من تلك الأزمات التي رسخها في نفوسهم هذا النمط الثقافي الغربي؟.

الآن وقد تبين سهولة خروج الفيلسوف والمتكلم والفقيه والسلفي من الأزمات التي تولت السنون ترسيخها، والتي كان سببها النمط الثقافي الغربي، كما تبين سهولة تحصيلهم مرتبة"العقل الكامل" وتمام المعرفة، ومرتبة"العلم النافع" وتمام الأخلاق، ولما تخرج هذه الخاصة يكون عليها القيام بواجب الإصلاح، هذا الإصلاح الذي يرى طه عبد الرحمن أنه يتم "بالتربية الروحية"، التي تقتضي أن يكون المربي نموذجا في الصدق[1] حتى يستطيع القضاء على أزمة الصدق التي حلت بالمسلم، وتكون معرفته

[1]. أورد ألما وردي مبادئ الصدق، إذ الصدق عنده يفيد التواصل، راجع كتابه: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقى، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون ت ط من ص266 إلى 270.

نموذجا في القصد[1] حتى يستطيع أن يخرج المسلم من أزمة القصد، ولهذا يرى طه عبد الرحمن بضرورة وجود ركنين أساسيين، تقوم عليهما "التربية الروحية" حتى تتحقق التجربة الإيمانية عند العامة، بحيث يتولى أحد هذين الركنين، الجمع بين العلم والأخلاق، ويتولى الثاني الجمع بين العقل والغيب، ويخلص أحدهما من أزمة الصدق، ولآخر من أزمة القصد، ويحدد هذين الركنين في:

الأول: يكون تحصيلي، هو ركن"القدوة"، يصطلح عليه بمسمى "النموذج الصادق"، والذي يتولى الجمع بين العلم والأخلاق، ويستند في تحقيق هذا الركن إلى أحد فروع الطريقة القادرية هو الطريقة البودشيشية، لكن دون أن يصرح بذلك.

الثاني: يكون توصيلي، هو ركن "الإشارة"،الذي يصطلح عليه بمسمى "التعبير القاصد"، الذي يتولى الجمع بين العقل والغيب، ولا يتحقق هذا الركن إلا إذا تحقق الركن الأول.

بهذا يتضح أن التجربة الإيمانية عند العامة تقوم على ركنين يقتضيان مرحلتين، يجب على الداخل في التجربة الإيمانية أن يمر بهما حتى يتحقق،له الخروج من تلك الأزمات، ويصل إلى الغاية المطلوبة؛

2.2.2.2 محددات التربية الروحية وتخليص الناس من أزمات النمط الثقافي الغربي: لما تبين أن التجربة الإيمانية موجهة في أساسها إلى الخاصة من الأمة، فإن هذه الخاصة يستوجب عليها الأمر الاتجاه إلى الإصلاح، ولما كان الإصلاح قائما أساسا على التغيير فإن طه عبد الرحمن يميز بين نوعين من الإصلاح؛ سياسي وأخلاقي.

---

[1]. جعل ابن قيم، الجوزية القصد مقرونا بصدق الإرادة، وقسمه على منازل تظهر في درجات ثلاثة؛" الدرجة الأولى: قصد يبعث على الارتياض، ويخلص من التردد، ويدعو على مجانبة الأغراض وله ثلاثة فوائد، أنه يبعث على السلوك بلا توقف، ولا تردد، ولا علة غير العبودية، من رياء أو سمعة، أو طلب محمدة، أو جاه ومنزلة عند الخلق. والدرجة الثانية؛ قصد لا يلقى سببا إلا قطعه، ولا حائلا إلا منعه، ولا تحاملا إلا سهله(. . .) .والدرجة الثالثة؛ قصد الاستسلام لمذهب العلم، وقصد إجابة داعي الحكم، وقصد اقتحام بحر الفناء"، في كتابه مدارج السالكين، مصدر سابق، ص131.

132 . وللاستزادة لمعرفة معنى القصد ووظائفه ومن أين استقى طه عبد الرحمن هذه الوظائف راجع الصفحات المذكورة.

أ. الإصلاح السياسي: هذا الإصلاح يرى طه عبد الرحمن أنه متأثر بالنمط الثقافي الغربي، لأنه يستخدم العقل المجرد، ويأخذ بمبدأين من مبادئه، وهي؛

أولا: المبدأ التاريخي: حيث يعتقد أن هذا المبدأ مستقى من النظريات السياسية و التاريخية الغربية، خاصة ما تعلق منها بالنظريات القديمة؛ كنظرية أفلاطون، أو الفكر الماركسي والفكر الهيجلي، لأنه يأخذ" بالجدلية التاريخية"، التي تقول بتغاير وتعارض مراحل التاريخ المختلفة فيما بينها، وهذا في نظره يقود إلى الانقطاع عن التراث النظري، هذا الانقطاع الذي ينتج عنه إما عدم الاتصال بالنصوص التراثية، خاصة ما تعلق منها بنصوص السلف الصالح، وإما أن ينظر فيها بعقله المجرد فلا يأخذ بمضامينها، وفي كلتا الحالتين يقع في"الابتداع"، ويدخل طه عبد الرحمن في هذا السياق كل من الفيلسوف و المتكلم اللذين يأخذان بالعقل المجرد، وكذلك الفقيه والسلفي، اللذين يأخذان بالعقل المسدد الذي لا يتدرج في مراتب العمل فيؤول إلى العقل المجرد، وكان له في ما وصل إليه الإصلاح السلفي دليلا على ما ذهب إليه، يقول طه عبد الرحمن:"فلا عجب إذن أن يأخذ التجريد و التسييس في التزايد داخل الحركة السلفية، ويأخذ دبيبهما في التنامي حتى يصلا بهذه الحركة إلى كل ما تصل إليه كل حركة تستغني بالعقل المجرد، ألا وهو الانقلاب في القيم أو الانعطاف في الفساد، فتعرف الحركة السلفية مآلا، تنقلب فيه قيمها الغيبية و العملية، متولدة عنها حركات علمانية في المشرق والمغرب، حركات تخاصم الدين أو على الأقل تجانبه"[1]، فيقع السلفي في اللا تاريخية، وهنا تظهر أهمية الفكر الخلدوني في الاعتبار بأحداث التاريخ[2].

---

[1]. طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق،ص109 .

[2]. عكف أبو يعرب، المرزوقي على تحقيق كتاب منسوب لـ ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، وأعتبره عمل يخص علاقة السلطان الروحي بالسلطان السياسي، وأستنتج أن الإخفاق السياسي يأتي أولا وقبل كل شيء من الذاتية، راجع؛ ابن خلدون: شفاء السائل، تحقيق أبو يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991م، ص84 . 85 .

ثانيا: المبدأ التقويمي: وهو مبدأ النظرة المستقبلية بمثابة نتيجة للمبدأ الأول، إذ لما كان الماضي يتميز بالتعارض والتغاير في نظر المصلح، قاده ذلك إلى الانفصال عنه وبناء طرق جديدة في الثقافة والتربية، سواء كانت تحصيلية أو توصيلية بمقتضى النظرة المستقبلية دون التفات إلى الماضي، وهذا الاعتبار يرى طه عبد الرحمن إضافة إلى أنه يقود إلى الانقطاع عن التراث النظري، فإنه يدفع إلى الانقطاع عن التراث التطبيقي، المتعلق بالسلوكيات الأخلاقية، فلا يكون للمصلح أدنى اعتبار للإقتداء برجال السلف الصالح، وبهذا يؤول المصلح وإصلاحه إلى ابتداع شخصيات هلامية لا أصل لها و لا فصل.

ولما كان مآل الإصلاح السياسي إلى هذا الطريق فإن طه عبد الرحمن يقترح نوعا آخر من الإصلاح ينطلق من نقائص الإصلاح السياسي، هذا الإصلاح هو الإصلاح الأخلاقي الذي ينبني على التربية الروحية.

ب ـ **الإصلاح الأخلاقي:** هذا النوع من الإصلاح يرى طه عبد الرحمن أنه متأصل في الثقافة الإسلامية[1]، ويستخدم "العقل المؤيد" الذي هو نتاج للتجربة الإيمانية، و يأخذ بمبدأين من مبادئه ألا وهي:

أولا: مبدأ الاعتبار التاريخي: وهذا المبدأ استقاه طه عبد الرحمن أساسا من الفكر الخلدوني، وهو مبدأ يقول بتقارب وتكامل نتاجات الفترات التاريخية السابقة فيما بينها، وهذا يستلزم الاعتبار بأحداث التاريخ، والرجوع إلى التراث النظري وخاصة نصوص السلف الصالح لاستقاء مبادئ التخليق، التي يأخذ بها المصلح.

ثانيا: المبدأ التقويمي: وهو مبدأ ناتج عن المبدأ الأول، إذ أن الاعتبارات التاريخية تدفع إلى بناء الثقافة والتربية، سواء في جانبها التحصيلي أو التوصيلي بالاستناد إلى نماذج تقتبس من رجال السلف

---

[1]. يمكن اعتبار كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق نموذج في ذلك، لأن مسكويه الذي عكف على رسم مراتب لتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق استطاع أن يتجاوز تأثيرات العقل المجرد، التي أثرت عليه سلبا حتى كاد يخرج عن جادة الصواب.

الصالح[1]، إذ حين ميز طه عبد الرحمن بين مقتضيات القول والفعل تبين له أن الإقتداء بالفعل يكون أكثر منه بالقول، ولهذا قال بضرورة وجود نموذج مشخص، يتم الإقتداء به هذا النموذج هو المصلح ذاته، وأستند في الاستدلال على ذلك إلى دليلين تاريخيين؛" إقتداء الصحابة برسول الله صلى الله عليه وسلم فعلا أكثر منه قولا، والثاني المذهب المالكي واتجاهه إلى العمل، أي الدراية لا الرواية"[2]، ولما كانت المسافة بين رجال السلف والمسلم اليوم كبيرة، يرى طه عبد الرحمن أنه لابد من العمل والاستغراق فيه إلى درجة كبيرة حتى يتم طي هذه المسافة وتحقيق الفهم، لأنه يرى "برجوع النصوص الإسلامية إلينا و ليس رجوعنا إلى النصوص"[3]، ولا يكون هذا العمل إلا عن طريق الدخول في التجربة الإيمانية التي رسم محدداتها، وقد بين طه عبد الرحمن إضافة إلى التجربة الإيمانية، المحددات المعرفية والسلوكية لتحقيق ذلك[4]، فطي المسافة بينه وبين التراث، و الاتجاه إلى العمل، يجعل من المصلح نموذج حيا يقتدي به، لأن العامة لا يقتنعون إلا بالنماذج الحية المشخصة. واستنادا إلى تلك الحقيقة التاريخية عن المذهب المالكي(الاتجاه إلى العمل)، وتسليما منه بأن التصوف هو العلم الذي أختص من بين العلوم الشرعية بترتيب قوانين السلوك، توصل طه عبد الرحمن إلى أن طريق المصلح في المغرب العربي هو التصوف، وذلك لترسخ المذهب المالكي في هذه البلاد، فالمصلح في نظره يجب أن يأخذ بمضامين التصوف ومناهج المذهب المالكي لأن كلاهما يدعو إلى العمل.

إذن فالإصلاح الأخلاقي القائم على التربية هو السبيل الوحيد عند طه عبد الرحمن لإخراج المسلم من تلك الأزمات، ويحدد لهذا الإصلاح مسمى هو"التربية الروحية"، حيث وضع له ركنين أقتبسهما من المبدأين المذكورين؛(مبدأ الاعتبار التاريخي و المبدأ التقويمي)؛ أحد هذين الركنين

---

[1]. قد تبين أن طه عبد الرحمن يدعو أساسا إلى الإقتداء بالتصوف النقي ورجاله فقط.

[2]. راجع؛ طه، عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص191و192.

[3]. المصدر نفسه ، ص190.

[4]. راجع: المصدر نفسه، ص187إلى191.

تحصيلي هو ركن القدوة أو المصلح الذي أصطلح عليه بمسمى"النموذج الصادق"، إذ فيه يكون التنمذج واسطة في التحصيل. و الركن الثاني توصيلي هو ركن الإشارة الذي أصطلح عليه بمسمى:" التعبير القاصد"، إذ فيه تكون هذه الإشارة واسطة التنمذج في التوصيل[1]، وبهذا فالاعتبار التاريخي يقود المسلم إلى اختيار نموذج حي يقتدي به فيجد أمامه المصلح، هذا المصلح النموذج هو من يتعهد بالتربية على الصلة بين العلم والأخلاق، و لما يتحقق التنمذج يأتي الدور التقويمي الذي مداره بناء نموذج توصيلي، هذا النموذج هو من يتعهد بالتربية على الصلة بين العقل والغيب، ولهذا يرى طه عبد الرحمن؛ لكي يدخل الإنسان في التجربة الإيمانية، عليه أن يبدأ بممارسة التصوف كمرحلة للتنشئة الأخلاقية، ولا تتحقق هذه الممارسة في نظره إلا باتخاذ نموذج حي، يتم الإقتداء به يتمثل في المصلح أو شيخ الطريقة، إذ لا يتم الجمع بين العلم والأخلاق إلا إذا تمكن هذا الشيخ من إخراج الداخل في التجربة الإيمانية، من أزمة الصدق التي تولدت عن الفصل بينهما، ولا يتمكن من ذلك إلا إذا تحلى هو بأحسن صور الصدق، كما أنه لا سبيل إلى تحصيل التربية على الجمع بين العقل والغيب إلا إذا تمكنت الإشارة من الإخراج من أزمة القصد التي تولدت عن الفصل بينهما ولا تتمكن من ذلك إلا إذا اتصفت هي بأحسن صور القصد. إذن فالسؤال المطروح كيف يتمكن المصلح من إخراج الناس من أزمتي الصدق والقصد ؟، وكيف يتمكن من ترسيخ الجمع بين العلم والأخلاق، وبين العقل والغيب ؟، ولنبدأ أولا بكيفية الخروج من أزمتي الصدق والقصد.

2. 2. 2. 3. أوصاف المصلح وكيفية الخروج من أزمتي الصدق والقصد: يعتقد طه عبد الرحمن بفكرة النموذج في التربية لأنه يستند إلى مبدأين أساسيين في هذه العملية؛ مبدأ المحاكاة، ومبدأ الحضور، وعلى غرار هذين المبدأين وضع أوصافا للمصلح يجب أن تتوفر فيه ويتقيد بها، لأن المتلقي يقتدي بها ويضعها معيارا ومحكا في تربيته، وهذه الأوصاف منها ما تعلق بالأوصاف السلوكية

[1]. راجع: المصدر نفسه، ص185.

الصادقة للمصلح، ومنها ما تعلق باللغة الإشارية للمصلح وأخذه بالمقاصد، ولنبدأ ببيان الأوصاف السلوكية الصادقة للمصلح وكيف تمكن الناس من التخلص من أزمة الصدق؛

أولا: الأوصاف السلوكية الصادقة للمصلح والخروج من أزمة الصدق: حتى يتحقق طه عبد الرحمن من الوظيفة الصدقية المتميزة للمصلح أو ما يسميه "بالنموذج الصادق"، والوظيفة القصدية الخاصة للإشارة، وضع ثلاثة معايير إجرائية ضابطة لهذا التحقق هي؛ الطبيعة، و الأصل والغاية، حيث يتم من خلالها فحص السلوك الصدقي للمصلح، لرؤية ما إذا كان هذا السلوك صادق في طبيعته، وصادق في أصله، وصادق في غايته.

أ . الطبيعة الصادقة لسلوك المصلح: حتى يستطيع المصلح أن يخرج الناس من أزمة الصدق، يجب عليه أن يتحلى هو بأحسن صور الصدق، ولا يتحقق له ذلك . كما تبين . إلا بالاشتغال والدخول في العمل الشرعي، والاستغراق فيه والنزول في مراتبه، وتحصيل الملكة في الانتقال بين هذه المراتب، حتى يصير العمل وصفا راسخا لا ينفك عنه، وصفة قائمة به، وهكذا يكون قد تزود بمنطق سلوكي، تخالف معاييره معايير سلوك من بقي دون هذا التغلغل في العمل، وبهذا الرسوخ تظهر على المصلح أوصاف هي؛

أولا: أسبقية الفعل على القول، إذ قد تبين أن النمط الثقافي الغربي هو الذي تسبب في فصل العلم عن الأخلاق، وذلك لتبنيه معايير منطقية، مكرسة لذلك، من بينها ،" أسبقية القول على الفعل" الذي أتخذ صورا مختلفة منها؛"أسبقية النظر على العمل"و"أسبقية المنطق على الوجود"و"أسبقية العقل على التاريخ"، ولما كان المصلح قد أدرك هذه المعايير وخرج من تأثيراتها بطريق التجربة الإيمانية، فإن ظهوره بوصف تسبيق الفعل على القول، يقلب المعايير في ذهن المتلقي، فيعود إليه الفعل وتزول عنه أزمة الصدق لأنه يرى المصلح لا يقول إلا ما يفعل.

ثانيا: بما أن المصلح يتبع أحكام الشريعة الإسلامية بالدقة المطلوبة، فإن إرادته وتعقله لا ينفكان عن الفعل الموصوف بالإتباع، وهكذا يحصل بقصده الإرادي فائدة العمل، وبدليله العقلي فائدة العلم، فيجمع بين العمل والعلم حتى يصبح العلم عملا والعمل علما، ولما كان النمط الثقافي الغربي قد زود عقل المسلم بمعيار منطقي هو"الاتفاق"،إذ بهذا المعيار أصبح لا يتجاوز إتباعه عن كونه متفقا مع ظاهر الضوابط التي تنص عليها الأحكام الشرعية، فوقع في الانفصال عن العمل، وانعدام الفهم، لأن الاتفاق مع هذه الضوابط حصل مصادفة من غير أن يريدها، ولهذا لم يهتم بالعمل، وبما أنه حصل مصادفة فإنه يصبح تقليدا وهكذا يفوته العلم والفهم، والمصلح بفكرة الإتباع يقضي على الأزمتين ويعيد التوافق للعلم والعمل فيتحقق الصدق.

ثالثا: من المؤثرات التي سببها النمط الثقافي الغربي، أن جعل المسلم يعتقد بدلالة الظاهر على الباطن، أما المصلح الذي أخذ بالتجربة الإيمانية، وتغلغل في العمل الشرعي، فإن المبدأ الذي ينضبط به سلوكه، هو دلالة الباطن على الظاهر، لأن كل معنى يحصله في الداخل يتجلى في الظاهر، في شكل سلوك، وهذا لا يحتاج إلى استدلال أو احتجاج، بينما إذا كان المبدأ دلالة الظاهر على الباطن، فهذا يحتاج إلى استدلال واحتجاج مما يؤدي إلى الرياء والنفاق والتكلف، بهذا يستطيع المصلح أن يخرج الناس من أزمة طالما رسخت هي الازدواجية، وبالتالي يخرجهم من أزمة الصدق. وبهذا فحين يسبق المصلح الفعل على القول يتمكن من تحقيق الصدق في أقواله، وحين يسبق الإتباع على الاتفاق يحقق الصدق في إرادته وأدلته، وحين يتمكن من دلالة الباطن على الظاهر، يتحقق له الصدق في تقلبه في مراتب العمل[1]، وهكذا يرى المتلقي الطبيعة الصادقة لسلوك المصلح فيقتدي به ويأخذ بتلك المبادئ فيبدأ في الخروج من أزمة الصدق.

---

[1]. نجد هذه المراتب في كتاب أبو حامد، الغزالي: إحياء علوم علوم الدين،ج1، مصدر سابق، ص113.

ب . الأصل الصادق لسلوك المصلح: إذا طابقت أقوال المصلح أفعاله فإن هذه المطابقة ليست ثمرة النظر العقلي المجرد في النصوص الإسلامية، وإنما هي ثمرة عمل حي، أي أن كل ما يجده المصلح في النصوص الأصلية(القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)، يباشر فعله ويتجلى في سلوكه، وهذا يظهر بأمرين اثنين؛ مراقبة سلوك نموذج بمثابة قدوة، والأخذ بالدلالة العملية للنص:

أولا: فحين يطالع المصلح النصوص، ويطبق ما ورد فيها تطبيقا عمليا، قد يقع في التحريف؛ فيحمل النص على غير وجهه الحقيقي، ولهذا يتطلب منه الأمر مراقبة سلوك مصلح سابق، مراقبة تكون دون انقطاع وعلى خير الوجوه، ولا يكون هذا المصلح السابق إلا النموذج الأكمل، صلوات الله وسلامه عليه لقوله تعالى:﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله و اليوم الأخر وذكر الله كثيرا﴾ (الأحزاب/الآية21)، لكن طه عبد الرحمن في هذه المسألة يرى بعدم القفز مباشرة إلى الإقتداء بسيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما يقول بضرورة وجود قدوة حي، ولكن متصل السند في الإقتداء، وهذا لأنه يبني نظريته في التربية على مبدأين؛ المحاكاة والحضور، وهذا يتطلب وجود نموذج مشخص حي، ولهذا نجده يختار التصوف كنموذج في التربية.

ثانيا: حين يكرس المصلح نفسه لمراقبة سلوك النموذج الأكمل؛ محمد ﷺ [1]، بالرجوع إلى سيرته، فإن مداركه تكون قد اصطبغت بآثار هذه المراقبة، فيصبح فهمه للنصوص الأصلية(القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) فهما حقيقيا، لأن كل معنى يأخذه من هذه النصوص يكون قد أدرك قيمته العملية، فيصبح النص له قيمة معتبرة لديه، لأنه أصبح جزء منه وجاري في أفعاله، وهكذا يتخلق المصلح بالقيم الواردة في النص ويصبح أكثر قربا من الأصول الإسلامية، وأكثر فهما لها وأكثر فعلا بمضامينها، ويكون الفهم مقرونا بالفعل. وهكذا يصبح المصلح صادقا في بصره وبصيرته، لأنه وفي خلال المطابقة

---

[1]. هنا أيضا يلتقي طه عبد الرحمن مع مالك بن نبي في اختيار النموذج الأكمل، إذ أن مالك يقول بالإقتداء مباشرة بسيد المرسلين، أما طه عبد الرحمن فيشترط النموذج الحي، لكن شرط أن يكون له سند . يتصل بالنموذج الأكمل محمد ﷺ .

بين سلوكه وسلوك النموذج يمنحه الصدق في البصر، كما أن تطبيقه لمضامين النصوص الأصلية التي تحقق له المطابقة بين الفهم والعمل، تزوده بالصدق في بصيرته.

ج ـ الغاية الصادقة للمصلح: إذ أن غاية غايات سلوك المصلح هو أن ينقل وصف مطابقة القول للفعل إلى الغير حتى يخرجه من أزمة الصدق، هذا النقل الذي يجب أن لا يقل التزاما عن التجربة التي خاضها هو، وحتى يكون هذا الالتزام ونظرا لمقتضيات الواقع المتجدد يرى طه عبد الرحمن بضرورة توفر أمرين في المصلح هما؛ الاجتهاد والقبول؛

أولا: إذا مارس المصلح التجربة الإيمانية على أتم وجه، تحقق له التجدد في مداركه العقلية والوجدانية، وتوفرت له أسباب الإنتاج والإبداع، وفي هذه الحالة يكون اجتهاده من الداخل، سواء من داخل الظرف الذي يعيشه، أو من داخل النص الذي يتأمله أو من داخلهما معا[1]، ولعل طه عبد الرحمن بهذا الاعتبار قد أخذ بعين الاعتبار مقتضيات الظروف المتجددة، وكذلك طبيعة القرآن الكريم الذي هو صالح لكل زمان ومكان، وأستثمرها في تحقيق غاية التجدد والاستمرار فيه، فالمصلح بهذا التحقيق يبدع اجتهادات، تضمن لإصلاحه التجدد و الاستمرار والتوافق مع الظرف الذي يحياه.

ثانيا: إذا مارس المصلح التجربة الإيمانية على أتم وجه، وتجسدت فيه المعاني والقيم السامية والمثل العليا، كان مثالا للقبول، فيصبح عند الناس مطلوبا ومحبوبا، لأنه يحمل القيم المطلوبة والمحبوبة عند الناس، فإذا طلبه الناس فلا يطلبون فيه إلا تلك المعاني التي تجسدت فيه خير تجسيد، وإذا أحبوه فلا يحبون فيه إلا جمال وكمال تلك المعاني، ولا تكون استجابة المصلح لهم إلا بصرف شخصه الحسي

---

[1] يرى طه عبد الرحمن الاجتهاد الظرفي يكون مرتبطا بالحاجة العملية، والاجتهاد النصي يكون بإحياء النصوص في قلوب العاملين بها، أما الاجتهاد الذي يجمع بينهما، فيحتاج إما إلى تنزيل النص على الظرف، أو تنزيل الظرف على النص، ويكون هذا في الحالة الأولى إخراج النص عن ظاهريته، وفي الحالة الثانية إخراج النص عن آليته، لكن طه عبد الرحمن لم يفصل في هذه المسألة، وهي تحتاج إلى تفصيل ومناقشة لا تسمح طبيعة هذه الدراسة بالخوض فيها راجع طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق،ص194.

عن هذه المعاني، ولا تكون محبته لهم إلا بإرشادهم إلى طريق التقرب من هذه المعاني والتخلق بها، وبهذا وصل طه عبد الرحمن إلى استبعاد كل الدلالات المادية من الإصلاح، إذ كلما أستغرق المصلح في المعاني الروحية، كان الإقبال عليه إقبالا على هذه المعاني. وهكذا يتحرى المصلح الصدق في حركاته وسكناته ويزود الناس بالصدق، يمكنهم من إنشاء نمط من المعرفة النافعة محفوظ من آفة الانفصال عن الأخلاق.

ثانيا: التعبير الإشاري للمصلح والأخذ بمقاصد الشريعة الإسلامية والخروج من أزمة القصد: يميز طه عبد الرحمن في اللغة بين جانب الإشارة وجانب العبارة، وأكد أن الإشارة تدل دلالة غير مباشرة على العبارة[1]، ويحدد لهذا المعنى غير المباشر وصفين؛ أنه يرتبط ارتباطا بالسلوك العملي، وأنه ينتقل انتقالا بطريق التواتر الحي[2]،ولهذا يرى أن طبيعة التعبير الإشاري طبيعة معنوية قصدية، إذ أن العمل لا يكون عملا إلا بالقصد الذي يقترن به، والتواتر لا يكون تواترا إلا بالحفاظ على قصد النموذج الأصلي(الرسول صلى الله عليه وسلم)، ولهذا أستخدم طه عبد الرحمن لفظ المعنى، في التعبير عن القيم الأخلاقية، التي تنتج عن ممارسة التجربة الإيمانية، وهذا يدل على أن التعبير الإشاري معنويا أي عمليا وتواتريا فحسب، وإنما له مدلول تجربي، وتتميز التجربة التي يستند إليها هذا التعبير الإشاري في نظر طه عبد الرحمن، بأنها تجربة وجودية لا لغوية، إذ أن التبليغ فيها لا يتم على الوجه الأكمل إلا

---

[1]. لا يمكن أن ندرج طه عبد الرحمن ضمن المعتزلة الجدد، هذه المدرسة التي بدأها زعيم هندي هو؛ أمير علي، من خلال قوله بالإشارة في مقابل العبارة، إنما يمكن القول أنه تأثر بمذهب التفسير بالإشارة، هذا المذهب الذي وجد عند المتصوفة وأشتهر به القشيري، وأشتهر به من المغاربة الحاتمي وابن عجيبة والكوهن وغيرهما، ومنطلق هذه الفكرة المبدأ الشيعي الذي يقول: أن للقرآن ظاهرا وباطنا. وقد أنكر أئمة السنة ذلك، وقد شنع عليهم الغزالي في كتابه "المستظهر" ورفض أن يكون للقرآن ظاهر وباطن، لكنه لم يرى الرأي نفسه بالنسبة لأعمال المتصوفة بل أباح لهم أن يستمدو الإشارة من الآي الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، راجع؛ علال، الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، دار الغرب الإسلامي، دون ب، 1993 م، 95-96. من هنا يتضح أن طه عبد الرحمن أراد أن يجمع بين فكرة شيعية وفكرة صوفية وفكرة أشعرية

[2]. راجع طه، عبد الرحمن: كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص68 و69.

بطريق المشاركة الفعلية والعلم بهذه المشاركة، ثم أنها تجربة وجدانية لا نظرية مجردة، يجدها صاحبها في قلبه. وبارتباط التجربة بالوجود و الوجدان، تكون متقلبة في معانيها ومتعددة في صيغها التعبيرية، وبهذا تستوفي الإشارة شرط القصد لأن التقلب في المعنى يفيد تجديد القصد، الذي يدفع إلى استئناف العمل، والتعدد في التعبير يفيد تعدد القصد الذي يدفع إلى الترقي في درجات المعنى.

وبهذا وصل طه عبد الرحمن، إلى الغاية القاصدة للتعبير الإشاري، ذلك أنه إستند في نموذج تربيته إلى مبدأي؛ المحاكاة والمشاهدة. كما تبين.، والإشارة تدرك بطريق المشاهدة، وتأخذ بطريق المحاكاة، وهذا يؤدي إلى قيام الإشارة بشرط القصد من جهة غايتها، لأن المشاهدة تستند إلى الحضور(المشاهدة)، والحضور يقتضي استمرار القصد الذي تحقق، والمحاكاة تستند إلى التعظيم، والتعظيم في نظر طه عبد الرحمن يقتضي تشديد القصد، ولهذا نجده يستعمل لفظ الإشارة بمعنى الحكمة ويضعها في المرتبة الأولى بحسب ما ورد في قوله سبحانه وتعالى:﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾(النحل/الآية125)، وبهذا يكون المصلح قد حقق المبدأين اللذين أخذ بهما، مبدأ الاعتبار والمبدأ التقويمي، ويصل المصلح إلى المعنى الحكمي الذي يختص بمعنيي التدبر و الاعتبار، فالتدبر هو ما كان من النظر متجها إلى إدراك الغايات والمآلات، والاعتبار هو ما كان من النظر محققا للعبور من الدلالة[1] الحقيقية إلى الدلالة المقصدية، وبهذا التحقق وحده يستطيع المصلح عن طريق التربية الروحية أن يخرج الناس من أزمة الصدق عن طريق التربية على الصدق إذا تحلى هو بأحسن صور الصدق، وأن يخرجهم من أزمة القصد عن طريق التربية على الأخذ بالمقاصد، إذا تحلى هو بأحسن صور القصد، وبهذا تأتي المرحلة الأخيرة وهي التطهير النهائي من الأزمات، والترسيخ النهائي لملكة الوصل بين العلم والأخلاق،من جهة والعقل والغيب من جهة أخرى فكيف يتم ذلك؟.

---

[1]. "الدلالة أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر". التهانوي: المصدر السابق، ج2، ص284.

ثالثا: العمل الأخير للمصلح: التطهير والترسيخ: لقد تبين أن المصلح قد سار شوطا كبيرا في توجيه الناس بكافة درجاتهم نحو الصدق والقصد، وكون في أنفسهم ملكة تقويم ذواتهم، وأعاد لهم الاعتبار بالقيم الإسلامية، ولما كان الصدق هو المخرج من آفة الانفصال بين العلم والأخلاق، وكان القصد هو المخرج من آفة الانفصال بين العقل والغيب، يقترح طه عبد الرحمن تطبيق تجربة تزكية الأنفس التي هي المرحلة الأخيرة للتطهير من الأزمتين تطهيرا نهائيا، وترسيخ ملكة الوصل بين العلم والأخلاق وبين العقل والغيب ترسيخا نهائيا؛

أ. التطهير: يجب على المصلح أن يأخذ في الاعتبار تلك الترسبات المعرفية التي تولى النمط الثقافي الغربي تكديسها، ويأخذ في الاعتبار أنها تمنع الناس من قبول أو تقبل أي شكل مغاير من أشكال المعرفة، ولهذا يرى طه عبد الرحمن أن الوسيلة الوحيدة التي يجب على المصلح القيام بتطبيقها والحث عليها هي تزكية الأنفس وذلك بالتمرين المنظم والمطرد والمكثف على القيام بالأعمال الشرعية على خير وجه والمواظبة عليها والزيادة فيها على قدر طلب الخروج من تلك الترسبات المعرفية التي تولت السنون ترسيبها، فكلما زادت الأعمال الشرعية تقصت التكدسات المعرفية الغربية، ولهذا يبطل طه عبد الرحمن الدعوى التي تقول بأن القليل من الأعمال في عصرنا يسد مسد الكثير من الأعمال في عصر أسلافنا نظرا لتطور الحياة وتعقدها[1]، وهكذا إذا دخل الناس في التمرين المرتب والمنسق على تزكية الأنفس، حصل لهم التكامل المادي الروحي، وعادت إليهم فطرهم الإنسانية السليمة، فيستقلون عن النمط المعرفي الغربي، وتذهب عنهم ترسباته المعرفية والسلوكية، ويتحقق لهم التهيؤ لاكتساب معرفة متكاملة، بل تنفجر أنفسهم بهذه المعرفة لأنها مبطنة فيهم بالفطرة، لقوله تعالى: ﴿فطرت الله التي فطر الناس عليها﴾(الروم/30).

---

[1]. راجع، طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق،ص189.

ب ـ الترسيخ: بحثَ المصلح على الاستزادة في الأعمال الشرعية، يتجه الإنسان تدريجيا إلى الجمع بين النظر والعمل حتى يتحقق الاتحاد التام، وحين يتحقق هذا الاتحاد ويصبح راسخا فيه رسوخ الطبائع، يصير هذا العبد لا يتصرف إلا وفقه، وهكذا يتحرر من تبعة تلك التكدسات المعرفية، فينفتح له باب تحصيل القدرة على التجديد فيهتدي إلى الأسباب التي تمكنه من إنشاء معرفة مغايرة للنمط الثقافي الغربي، معرفة تصل العلم بالأخلاق والعقل بالغيب وصلا تاما، فيتحقق له العلم النافع والعقل الكامل، اللذين بدورهما يرسخان رسوخا تاما، فيخرج من الأزمتين خروجا تاما[1]، وإذ ذاك يبني فكره على مبادئ جديدة أكثر تأصلا في دينه وأكثر خدمة لواقعه، فإن أخذ بهذه التجربة عالما فلا يصوغ قانونا ولا قاعدة ولا نظرية إلا و أزداد بها تطلعا إلى النفع وتقربا من الله سبحانه وتعالى، وإن أخذ بها مفكرا فلا يدعي دعوى إلا وكان قد أفاد هو منها بمزيد من الالتزام والتقرب إلى الله عز وجل قبل أن يرفعها لغيره، وإن أخذ بها أديبا فلا يأتي قولا إلا وزاده ذوقا للمعنى الخلقي وزاده تقربا إلى الله قبل أن ينقله لغيره ليؤدي نفس المهمة، وإن أخذ بها عاميا أدرك حقيقة ذاته وحقيقة دينه وتجسد دينه في واقعه وعادت له الفاعلية.

وخلاصة القول فإنه قد اتضح جانب التداخل بشكل جلي؛ حين رسم مالك بن نبي حدي التجربة الإيمانية في جانبها الداخلي، في الوعيد والوعد، وأوضح طه عبد الرحمن كيفية تحقيق الحدين؛ الوعيد بمعرفة الألوهية، والوعد عن طريق الذكر بالأسماء الحسنى، وحين رسم مالك بن نبي طريق الإصلاح، الذي يكون بالتربية الاجتماعية، عن طريق تزكية النفس وصولا إلى بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، القائمة أساسا على التخليق، هذا المبدأ الذي اتضح بشكل جلي عند طه عبد الرحمن. إذن فقد تخلصا من الأزمتين الخطيرتين التين حلتا بالمسلم؛ أزمة القصد وأزمة الصدق، وتمكنا من بناء الإنسان

---

[1]. طه، عبد الرحمن: المصدر السابق، ص190.

الذي يعطي الانطلاقة الحضارية، ويعيد التاريخ إلى مساره الذي انزاح عنه منذ أمد طويل، وإذن فما هي صورة هذا الإنسان؟ .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3 . الفصل الثالث

أنموذج الإنسان الذي يسعى كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن لبنائه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مدخل

قال الله سبحانه وتعالى:﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم * كلا إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى * إن إلى ربك الرجعى ﴾(العلق/1ـ 8)، يقرر الإسلام أن حـــركة﴿اقرأ﴾ والعلم كلها، إنما تقوم من أجل بناء الإنسان، ومجتمعه وحضارته، وبالتالي لا بد أن تتكامل هذه القراءة تكامل الإنسان ذاته، من حيث كونه (روحا) و (قلبا . عقلا) و (جسدا) معا، فقد تبين أن النمط الثقافي الغربي، لما استغنى، وأعتقد أنه أصبح قادرا على مواجهة الحياة، دون حاجة إلى توجيه الله سبحانه وتعالى ورسالته، تقاذفته الأهواء، فتفكك الإنسان؛ وجعل من جسمه موضوعا لعلوم الطبيعة، وروحه موضوعا لعلوم الأخلاق، ونفسه موضوعا لعلوم العقائد، دون أن يلتقي أي من هذه العلوم مع الآخر.

لقد تبين من خلال ما سبق في الفصل الأول، صورة الإنسان الذي أفرزته التجارب الإنسانية المختلفة، وأتضح أن منهج التربية الإسلامية القائم على التجربة الإيمانية، هو المنهج المتكامل، الذي يعني بتربية الجسم والروح والعقل في إطار متكامل، لا تطغى ناحية من النواحي على الأخرى، حتى ينشأ المسلم سويا، قوي الصلة بالله، محققا رسالته في الحياة، لا مجرد هيكل تحلل وفقد إنسانيته.

ولهذا فإن أكبر مهام الإسلام هي بناء الإنسان المسلم، والبناء يكون على المشقة والعمل والمجاهدة، قال تعالى:﴿ لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾(البلد/4)، لقد منح الله سبحانه وتعالى الإنسان ميزة الإرادة الحرة، ومن هذا المنطلق جاءت المسؤولية وجاء التكليف وأرسل الله الرسل بالآيات البينات، وجاء الجزاء . والإرادة الحرة تتحرك في إطار عالم واسع تحركه إرادة الله سبحانه وتعالى، قال تعالى:﴿ سنة الله التي خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾(فاطر/43)، والإنسان ينجح في مهمته إذا فهم وأحسن استعمال سنن الله، ويفشل إذا لم يحسن استعمالها والتعرف عليها، وإذن فإن

هذه الإرادة الحرة تقوم على الأخلاقية، قال رسول الله ﷺ " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[1]، وهي أساس نجاح أي مفهوم عن علاقة الإنسان بالحياة، فلوجود الإنسان قصد وغاية وقضية كبرى، هي رسالة ومسؤولية يتبعها جزاء، قال تعالى:﴿ وأن هذا صرا طي مستقيما فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون﴾، فالإسلام صنع وحدة الفكر الأساسية الجامعة بين كل البشر والتي تحول دون الصراع الفكري، والصدام الحضاري، وهو الذي صنع مفهوم الإيمان الذي يحول دون تمزق النفس، وهو الذي قدم مفهوم التوحيد الذي يحول دون الفراغ العقائدي، إن أسمى ما يقد الإسلام للإنسان؛ الإيمان بالله[2]، لأن الإيمان هو السند الحقيقي للإنسان من دونه لا يملك نفعا ولا ضرا، ولا قيمة ولا معنى، ولا هدفا ولا غاية، ولما كانت النفس ملهمة التقوى، كما هي ملهمة الفجور، فقد كانت دعوة الإسلام ترمي إلى تزكية النفس، وتطهيرها، وتحريرها من ربكة الغرائز، والكشف عن طابع الفطرة، فالإيمان سند الشدائد، وبلسم المصائب وعزاء القلوب، وعلاج أخطار الحياة، وهو الذي يهدي إلى مكارم الأخلاق ويبني الضمير، وإذا نقص الإيمان لا يستطيع الإنسان الصمود أمام الأخطار التي تجتاحه من كل جانب.

إذن فالمعنى من بناء الإنسان ليس هو البناء المادي، ولا معنى البناء بالمفهوم الغربي[3]، إنما هو بناء الإنسان الذي أصبح جسد بلا روح، الإنسان الذي فككه النمط الثقافي الغربي، فتمزقت نفسه، فأصبح بلا معنى ولا غاية. بناء إنسان مسلم، ليكون سيد الكون بإذن الله في الأرض بالحق.

---

[1]. هذا الحديث ورد في مستهل كتاب؛ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، وقد صرح أن الكتاب يبني على هذا الحديث، راجع ص85.

[2]. " وأن يعلم: أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه، على ما تقتضيه أفعاله، بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة.

والثاني: من فرائض الله عز وجل على جميع العباد، الإيمان به والإقرار بكتبه ورسله وما جاء من عنده، والتصديق بجميع ذلك بالقلب والإقرار به باللسان."، الباقلاني: الإنصاف، مصدر سابق، 22.

[3]. البنية تأخذ في الفكر الغربي معنى اختباري، حسي مأخوذ المعنى المادي؛ صورة الشيء أو هيكله أو التصميم الذي يربط أجزاءه، والمقصود من هذا المعنى ما يعطيه إيانا الواقع مباشرة، من صيغ بحيث تكون البنية هي مجموع العلاقات التي تبدو لنا، هذا هو المعنى الأصلي للفظ بنية في الفكر = =

وقد يبدو للناظر في الوهلة الأولى؛ أن عملية بناء الإنسان، تعني أن الإنسان مشروع لم يكتمل[1]، بينما قد تبين في الفصل الأول خاصة؛ بأن الإنسان ثابت الجوهر، متغير الصورة، إذ تحققت له تمام النعم، و اكتملت نفسه بالتسوية، لكن النفس ـ كما تبين ـ ملهمة الفجور والتقوى، لهذا فالبناء يكون على هذا المستوى صورة النفس[2]، وقد تقرر سواء عند مالك بن نبي أو طه عبد الرحمن، أن البناء يكون على أساس القوة والمجاهدة، لا على أساس الترف والرفاهية، على أساس المعارضة الدائمة لأهواء النفس، لا على أساس تحقيق مطامعها، فكان منهاجا متكاملا في بناء الإنسان، وتبين أن لا منهاج بلا قدوة، وكان أن استمد المنهاج عند كليهما، من النموذج الأكمل، والأسوة الحسنة؛ رسول الله ﷺ .

= الغربي، بالرغم أنه شهد تعديلات أدخلت عليه معاني أخرى، راجع؛ عبد السلام، بن عبد العالي: الميتافيزيقا العلم والأيديولوجيا، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1993م، ص11 ـ 20، وكذلك كتاب؛ عمر، مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م، ص16 ـ 25.

[1]. لا ندري لماذا يبني البعض مشاريعهم حول بناء الإنسان، على أساس أن الإنسان مشروع لم يكتمل، رغم أن الدلائل القرآنية تثبت أنه اكتمل، ومن الأمثلة على أصحاب هذه المشاريع نجد؛ عبد الوهاب، المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، أنظر، ص13 .

[2]. " النفس هي الجوهر البخاري اللطيف، الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، فهو جوهر مشرق للبدن، فعند الموت ينقطع ضوءه، عن ظاهر عن ظاهر البدن وباطنه، وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه، فثبت أن النوم والموت من جنس واحد، لأن الموت هو الانقطاع الكلي، والنوم هو الانقطاع الناقص، فثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق النفس بالبدن على ثلاثة أضرب؛

الأول: إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة.

الثاني: إن انقطع ضوءها عن ظاهرها دون باطنه دون باطنه، فهو النوم.

الثالث: إن انقطع بالكلية فهو الموت.

والنفس الأمارة بالسوء: هي التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرور ومنبع الأخلاق الذميمة.

والنفس اللوامة: هي التي تنوب بنور القلب قدر ما تنبهت به عن سنة الغفلة كلما صدرت عنها شيئة، بحكم جبلتها الظلمانية، أخذت تلوم نفسها وتتوب عنها.

والنفس المطمئنة: هي التي تم تنورها بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة، وتخلقت بالأخلاق الحميدة"، الجرجاني: التعريفات، مصدر سابق، ص192 ـ 193 . واستنادا إلى هذه المعطيات التي تبين أن النفس يعكس صورة معينة للإنسان، واستنادا إلى المعطيات التي عرضت في البحث، خاصة (تغير سمت المسلم)، أثناء رحلة التجربة الإيمانية، إذ تبين ذلك بوضوح عند مالك بن نبي، أخذنا معنى تغير الصورة، وثبات الجوهر عند الإنسان. وسيتضح المعنى أكثر حين يبن مع طه عبد الرحمن أن الأخلاق من الخلق (بفتح الخاء) .

وبهذه المعطيات، وقبل إجلاء صورة الإنسان الذي يأمل كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن لبنائه، يتطلب التحليل، الوقوف أولا عند رصد ماهية الإنسان من القرآن الكريم، واستخراج بعض ملامحه، حتى تكون معيارا وسندا في هذا الإجلاء .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1.3 ـ ماهية الإنسان وبعض ملامحه في القرآن الكريم : خلق الله سبحانه وتعالى ثلاثة أنواع من الأحياء؛

- نوع للدار الدنيا فقط وهي الحيوانات.

- نوع للدار الآخرة ويتمثل في الملائكة.

- ونوع للدارين وهو الإنسان. فالإنسان واسطة بين جوهرين الأول وضيع يتمثل في الحيوانات، والثاني رفيع هو الملائكة، فجمع فيه قوى العالمين، فهو كالحيوان في الشهوة، وكالملائكة في الأخلاق والعلم[1]، فقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان الأول من طين، قال تعالى:﴿ ومن ءاياته أن خلكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾(الروم/20)، وخلق الإنسان المعاصر من نطفة من ماء مهين، قال تعالى:﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين﴾(المؤمنون/12ـ13)، والنطفة في نهاية التحليل هي من عناصر الأرض، لهذا طاب المقام للإنسان في الأرض، وكان له حسن التجاوب مع المخلوقات في الحياة الدنيا . وقد سواه الله تعالى في أحسن صورة، قال تعالى:﴿الذي خلقك فسواك فعدلك* في أي صورة ما شاء ركبك﴾(الإنفطار/8.7)، ثم نفخ فيه من روحه، قال تعالى:﴿ ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون﴾(السجدة/9)، لهذا كانت الروح من المغيبات التي لا يستطيع الإنسان أن يبلغ العلم بها، وكل ما يجب أن يعرف هو أنه كيان مركب متكامل بين الجسد والروح، فكلما كان الإنسان أكثر عبادة لله سبحانه وتعالى، كانت نفسه أكثر طهارة، وكان عقله أكثر إدراكا، وقلبه أكثر خشوعا، وروحه أكثر معراجا، أما إذا قل التعبد حدث العكس، تدنست النفس، وأصبح العقل أكثر ضبابية، والقلب أكثر تمزقا وخوفا، وروحه أكثر انفصالا عن جسده، وهنا ينطبق عليه قوله تعالى:﴿ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾(المؤمنون/21) .

---

[1]. محمد الصادق، عرجون: الموسوعة في سماحة الإسلام، ط2، الدار السعودية، الرياض، 1984م، ص159 .

وبهذه النفخة الربانية زود الله سبحانه وتعالى الإنسان بالقوة التي تمكنه من المعرفة، قال تعالى:﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكـــم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (النحل/78)، هذه القوى التي أصبحت بمثابة استعدادات فطرية للإطلاع على نواميس الكون، وأول حركة حث عليها الله تعالى هي حركة القراءة والعلم، وحين تتوقف هذه التجربة، تتعطل ملكاته الفطرية، فينسلخ الإنسان عن إنسانيته، فالعلم إذن فطري؛ إذ تبين أنه كلما زاد الإنسان تعبدا زاد إدراكا، ولهذا فالعلم لا يقتصر على تلبية ضرورات الحياة الحيوية، إنما يجب أن يستخدم في أشرف معانيه؛ في سياق التعبد .

وهكذا فإن هذه النفخة الربانية أبرزت مجموعة من المركبات، التي شكلت الذات الإنسانية؛ فالقلب الذي هو مكمن المعرفة، ومصدر الطاقة المتجددة، والعقل الذي هو محل الإدراك والتمييز، والنفس التي هي مصدر إنسانيته، صلاحه وفساده، والروح التي هي مصدر الربط بالله سبحانه وتعالى، ومصدر كل نشاط، وقوة البصر والشم والسمع والتلمس، كل هذه القوى تتجمع في جسد خلقه الله سبحانه وتعالى متوافقا مع الأرض والسماء، وحتى تستقيم الحياة، وينجو الإنسان من التيه، يجب أن يرسم لذاته طريقا يتوافق و طبيعته[1]، وفطرته التي حددها الله سبحانه وتعالى في التوحيد الخالص؛ فالإيمان بالله سبحانه وتعالى يقتضي الإقرار بوجوده، وتفرده بالوحدانية وقيوميته على جميع مخلوقاته، بالهيمنة والتدبير والإبداع والتنظيم والرعاية، وهذه الحقيقة موجودة في كل فطرة إنسانية، وإذا غابت هذه الجبلة لحظة واحدة ظل الإنسان بتجربته، وعادت عليه بالضرر بدل النفع، والحفاظ على هذه الجبلة يقتضي التعبد الدائم، قال تعالى:﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾(الذاريات/الآية56)، والتخلق الدائم ومجاهدة النفس، لأن النفس هي مكمن الإرادة، والإرادة كما أن ليس لديها القدرة على التحكم في بعض الجوارح، فإن لديها القدرة على البعض الآخر؛ فالإنسان مقيد بالقوانين المتعلقة بمصيره، كالمكان والزمان والولادة

---

[1]. يقول نديم الجسر: " القرآن مصدر اليقين في مسألة نشأة الإنسان ووظيفته الكونية"، قصة الإيمان، مصدر سابق، ص242.

والموت، قال تعالى:﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما﴾(الإنسان/30)، لكنه مختار في التكليف، وإرادته حرة من هذه الجهة، ومكمن التكليف ومنطلقه هو قواه الإدراكية، قال تعالى: ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا﴾(الكهف/29)، وحتى لا تنحرف هذه الإرادة، يجب أن تبقى على صلة دائمة بالله سبحانه وتعالى، حتى يعينها على التوجه إلى الطريق المستقيم، قال تعالى:﴿إياك نعبد وإياك نستعين أهدنا الصراط المستقيم﴾، إذن فماهية الإنسان في الأصل هي العبادة.

وإذا أدرك الإنسان أن ماهيته وطبيعته ليست مادية، إنما هي روحية، تتمثل في عبادة الله سبحانه وتعالى، فإنه سيتم استرجاع القيم الأخلاقية الحميدة كقيم أساسية تستغرق جميع المجالات، فاستبعاد هذه القيم هو الذي أدى إلى التنافر والتنابذ، والانسياق نحو المادية والتسوية بين الإنسان والحيوان، وانفصال التجريب العلمي عن الدين، وعن الإيمان بالله سبحانه وتعالى، والفردانية.

فالإنسان كما بين القرآن الكريم، اجتماعي، وفرديته تتجه فقط حين تتجه مسئوليته للحفاظ على مركباته، التي قد تكون محل معصية الله ورسوله، لهذا يوضع الإنسان وحده في مقام الحساب، فهي مسؤولية شخصية، توجد في دائرة مسؤولية كبرى، هي المسؤولية الجماعية، يقول الرسول ﷺ :" مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم، مثل الجسد إذا أشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"، فالطبيعة البشرية مصبوغة بالاجتماعية بالقدر الذي يجعل الفردية تظهر في دائرة صغيرة، قال تعالى:﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾(الزلزلة/6ـ8)، وأي اختلال في عدم التوفيق بين الفردية والجماعية يؤدي الفرقة والتنابذ.

فالفردية هي التي تساهم وتحدد الجماعية، فكلما فهم الفرد حدوده، وعرف وظيفته، وأدرك طبيعته، كانت الجماعة أكثر توحدا في الهدف، وأكثر تماسكا، وكلما انقاد الفرد إلى مطامع شهواته ازدادت فرديته، وتفككت الجماعة، قال تعالى:﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم * ثم رددناه أسفل سافلين * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون﴾(التين/6.4)، فالمسلم إذا عرف ماهيته، وقام بتزكية نفسه، كان صالحا مسالما كريما، حرا أمينا، لكن تتحول هذه الخصال الحميدة إلى ضدها، إذا انقاد الإنسان وراء غرائزه وشهواته.

هذه الطبيعة المزدوجة للإنسان؛ عالم الأرض وعالم الروح، الفردية والجماعية، وهذه القوى التي تميزه عن سائر المخلوقات، والتي وهبه الله سبحانه وتعالى من خلالها الأسرار، هي التي رفعته لتضعه في مرتبة أعلى من مرتبة الملائكة، فقد سخر الله سبحانه وتعالى للإنسان، ما في السماوات وما في الأرض، وتعهده بالهداية والتوجيه كي لا يضل ولا يشقى، وما إرسال الرسل والرسالات إلا لهذه المهمة، بهذا التكريم الإلهي للفطرة الإنسانية، أمر الله سبحانه وتعالى الملائكة بالسجود، قال تعالى:﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين* فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين * فسجد الملائكة كلهم أجمعون * إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين﴾(ص/74.71)، فهو سجود للإبداع الإلهي في صنعه، والروح التي نفخها فيه، ولهذا فتكريم الإنسان مرتبط بمحافظته على مقومات إنسانيته، وقيمه المبثوثة في فطرته، فالإنسان يفقد إنسانيته، وينزل إلى العالم الوضيع الهابط، السافل، عالم الحيوانية، إذا فقد فهم ماهيته البشرية، وتخلى عن تلك الجبلة، ولا شيء يزيح الإنسان عن هذه الجبلة، إلا هوى النفس الذي يخضع لهوى الشيطان. فالمسألة؛ مسألة معركة خالدة بين عهد الله وغواية الشيطان، فإذا توقفت التجربة الإيمانية، كان منفذ الشيطان حيث يطعن الإنسان الطعنة الكبرى، إذ أول ما يقوم به؛ يهدم ذلك البناء المرصوص، فيغري الإنسان بالعداوة والبغضاء، قال تعالى:﴿ وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا﴾(الإسراء/53)، فتنحجب الفطرة

الإنسانية المجبولة على الإيمان، فتوقف التجربة الإيمانية، فيقعد الشيطان بالإنسان، ليجعل منه؛ بخيلا شحيحا فقيرا، قال تعالى:﴿ الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم﴾(البقرة/268)، ثم يحثه على التوقف عن الذكر، ويقوده إلى القمار وشرب الخمر والميسر، قال تعالى:﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون﴾(المائدة/91)، ثم يقوده إلى الكفر بنعم الله تعالى:﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا﴾(الإسراء/27).

وهكذا يفقد الإنسان ماهيته العبادية، فيفقد طبيعته الخلقية، المرتبطة بالماهية العبادية، فيؤول إلى الفساد الأخلاقي، واللباس العاري، قال تعالى:﴿ يا بني ءادم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون﴾(الأعراف/27). إن الشيطان يريد مرافقة الإنسان له في مصيره، المعصية ثم نار جهنم.

فالهوية البشرية هوية دينية، والإنسان كائن متدين، وهذا يعني أن الهوية البشرية هي هوية أخلاقية أيضا، فلقد أنعم الله سبحانه وتعالى على الإنسان بأن جعله خليفة في الأرض، والخلافة تقتضي الطاعة والطاعة أمر أخلاقي، قال تعالى:﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾(البقرة/30). فالمهمة الأولى التي حملها إياه بعد تنصيبه، بعد تنصيبه أميرا على الأرض، وسيدا للمخلوقات؛ هي تحمل الأمانة، والقيام بمهام العبادة. فكل ما في هذا الكون؛ من سماء وأرض وما بينهما من كائنات، لا يستطيع أن يتوقف عن خدمة الإنسان، قال تعالى:﴿ ألم ترى أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾(لقمان/20)، وقال أيضا:﴿ الله الذي سخر لكم البحر ليجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون * وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض

جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾(الجاثية/13.12)، وقال أيضا:﴿ الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار * وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار﴾(إبراهيم/33.32). فكل شيء مسخر للإنسان شرط أن لا يستبد ويطغى ويظل عن السبيل ويعصي الله، وحتى ينظر الإنسان لهذه المسخرات نظرة رأفة ورحمة، ابتلاه الله سبحانه وتعالى بالسراء والضراء، فإذا ابتلي الإنسان بالسراء، عرف قيمة ما ابتلي به وشكر الله عز وجل، وإذا ابتلي بالضراء عرف قيمة ما ابتلي به وصبر، فإن عصى الله عز وجل، وأغتر بالسراء، أو قتر من الضراء كانت النار مأواه. والغاية من الابتلاء؛ هي أن يعرف الإنسان أن الحياة الدنيا هي فترة تجربة و اختبار، ليتبين الغث من السمين، الصالح من الطالح، فتتباين معادن الناس وتتفاوت درجة نجاحهم وفشلهم في أداء المهمة. فيعرف الإنسان أن الحياة الدنيا مرحلة مؤقتة، تستوجبه أن يعمل، ويعمل الخير قدر المستطاع، حتى يهيئ نفسه للحياة الأخرى.

وقد يبدو للمسلم أن كثرة ونجاح الكافر، قد تعني الإهمال أو الحب، لكن كثرة الكافر في حد ذاتها اختبار للمسلم، قال تعالى﴿ ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين﴾(آل عمران/178)، والشدائد أيضا اختبار، قال تعالى:﴿ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم﴾(محمد/31)، والموت اختبار، قال تعالى:﴿ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور﴾(الملك/2)، والخير والشر اختبار وابتلاء، قال تعالى:﴿ كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾(الأنبياء/35)، والسراء والضراء و الخوف والجوع اختبار وابتلاء، قال تعالى:﴿ ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾(البقرة/155)، فالإنسان في الحياة الدنيا موضوع في فترة تجربة، فإن أدرك ماهيته وفطرته نجحت تجربته، وإن انحاز عنها فشل.

وبهذه الماهية الإنسانية التي يرسمها القرآن الكريم، والتي هي ماهية دينية أخلاقية في أساسها، هذه الماهية التي إن عرفها الإنسان أمكن له أن يسترجع مفهوم الإنسانية المشتركة؛ فاستمرار بقاء الإنسان مرتبط بغريزة التزاوج والتناسل، ولا يعني قصور هذه المهمة على الجنس، أو متعة الحس، أو شهوة النفس، قال تعالى:﴿ ومن ءاياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لأيات لقوم يتفكرون﴾(الروم/21)، ليست الغريزة غاية في حد ذاتها، إنما هي سبب؛ فإن أراد الله تعالى أن يحدث التزاوج حدث، وإن أراد عدم حدوثه لن يحدث، قال تعالى:﴿ أفرءيتم ما تمنون * ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾(الواقعة/59.58)، إنما الغاية من التزاوج هي تلك الرابطة المقدسة، الرابطة الأخلاقية، رابطة المحبة والمودة والتآخي.

فالإنسان في القرآن الكريم أسرة واحدة، والخلية الأولى من هذه الأسرة، تتكون من ذكر وأنثى، مهما تباينت الشعوب والألوان واللغات، والاعتقادات، فالناس جميعا ربهم واحد رب العالمين جل وعلى، وغايتهم في الحياة التآخي والتعارف، المبني على القيم الأخلاقية الحميدة.

إذن فالهوية البشرية في القرآن الكريم، هي؛ هوية دينية أخلاقية، إذ لا إنسان بلا علم، ولا علم بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا دين، إذن لا إنسان بلا دين. فتعريف الإنسان في القرآن الكريم هو؛ كائن حي متدين أو كائن حي متخلق.

3. 2 ـ مفاهيم أساسية في تعرف الإنسان : للفظ إنسان في العربية مصدرين؛ الأول من "أنس"[1](بفتح النون)، فيقال إنسان لكثرة أنسه وحسن معاشرته، والثاني من "نسى"، فيقال إنسان لكثرة نسيانه، وبما أن النسيان خاصة بيولوجية من خصائص الذاكرة، فإن هذا المعنى لا يمكن أن يكون شاملا، لأنه يشمل فقط ميزة واحدة، يتميز بها الإنسان، أما المعنى الثاني فهو يدل على معنى جوهري في الإنسان، تمت تجليته من القرآن الكريم، وهو الماهية الأخلاقية، إذن فمصدر إنسان في العربية من "أنس"، وليس من نسى.

أما من حيث الاصطلاح، فقد وردت تعاريف متعددة، ومتباينة، يمكن الاقتصار على رصد بعضها وفحصه، لبيان منطلقه وتصوره لماهية الإنسان؛

يميز الجرجاني بين مفهومين؛ الإنسان والإنسان الكامل:" فالإنسان هو الحيوان الناطق"، والإنسان الكامل:" هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله: كتاب عقلي مسمى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه: كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه: كتاب المحو والإثبات، فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة، التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية، فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير"[2]، وواضح أن التعريف الأول استقاه الجرجاني من تعريف أرسطو للإنسان[3]، والمنطق مأخوذ من النطق، وهو يعني العقل(اللوغوس)، بحسب ما تقرر عند اليونان،

---

[1]. ابن منظور: لسان العرب، مصدر سابق، ص120 .

[2]. الجرجاني: التعريفات، مصدر سابق، ص37 .

[3]. راجع؛ محمد علي، أبو ريان و علي عبد المعطي، محمد: أسس المنطق الصوري ومشكلاته، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1976م، ص140 ـ144، حيث لخص فورفوريوس شجرة التعريفات، التي تضع الإنسان في جنس الخاصة الأساسية التي تحكمه هي العقل.

وهذا يعني أن هوية الإنسان وماهيته هي العقل، فيقال أن الإنسان هو الحيوان الناطق، أو يقال أن الإنسان هو الحيوان العاقل، في المعنى نفسه بحسب ما يقرره المنطق الأرسطي.

أما التعريف الثاني الذي تقدم به الجرجاني، والذي أطلق عليه مسمى الإنسان الكامل، فهو ينطبق تماما على الإنسان الكامل الرسول ﷺ ، ويفيد في تبرير فكرة القدوة أو الأسوة الحسنة في ما سبق من تقريرات سواء عند مالك بن نبي أو طه عبد الرحمن.

أما رفيق العجم فقد أورد عدة تعريفات، لا تخرج في تصنيفها عمى قدمه الجرجاني، إلا أنه أضاف تعريفا تجاوز به التأثير الأرسطي في ما يخص تفسير الماهية البشرية، يقول رفيق العجم:" تقرر عندنا أن الإنسان نسختان؛ نسخة ظاهرة ونسخة باطنة؛ فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، في ما قدرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات"[1]، فالنسخة الظاهرة هي النسخة الأرضية، التي يشبه فيها الإنسان الكائنات الحية الأخرى، من حيث الضرورات الحيوية، لكن التكريم الإلهي لفطرته جعل منه سيدا على هذه المخلوقات كلها . أما النسخة الثانية فهي تبرز تهيئة الإنسان للدار الآخرة، فهو من هذه الجهة ينظر إلى روحه، هذه الروح التي يجب أن تكون في اتصال دائم عن طريق العبادة بالله سبحانه وتعالى. وقبول الإنسان لجميع الموجودات يعني قيام الماهية الإنسانية على الأخلاق لا على العقل.

فالماهية الإنسانية إذن ـ وكما تبين في الأصل القرآني ـ ليست هي العقل والعقلانية، إنما هي الأخلاق، والكمال الإنساني مداره أصلين:" معرفة الحق من الباطل، وإيثاره عليه، وما تفاوتت منازل الخلق عند الله تعالى في الدنيا والآخرة إلا بقدر تفاوت منازلهم في هذين الأمرين"[2]، ولقد تبين أن أخطر تأثير جاء به النمط الثقافي الغربي، منذ المنطق الأرسطي، هو إيهام الإنسان بأن ماهيته العقلانية، حتى أضحى الناس

---

[1]. رفيق، العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1999م، ص104.

[2]. ابن قيم، الجوزية: الداء والدواء، دار الشهاب، باتنة، دون ت ط، ص109.

يتنافسون على نسبة الأشياء إلى العقلانية، والشيء الأشد خطورة هو انسياق هذا العقل إلى المادية، حيث أختلط بالهوى، وأشتبه عليه الباطل من الحق،:" وأصبح كل نشاط إنساني يفسر على أساس أنه نابع من الجسد وتحركه الغريزة"[1]، حتى أصبح الإنسان باسم يدعو إلى عالم خالي من البشر، أصبح الإنسان باسم العقلانية لا يميز بين الإنسان وباقي الأشياء، لأن المقياس الوحيد هو المقياس الكمي، بينما أعطى الإسلام للإنسان:" كل حجمه في ضمير المسلم، لأنه وضع قيمته في هذا الضمير، لا على تقدير الكم، ولكن على أساس غيبي يجعلها قيمة لا متناهية"[2]، ففلسفة الماهية البشرية[3] قد اضطربت، والماهية البشرية[4] في حد ذاتها أصابها التمزق والتيه، لأنها استندت إلى العقل المجرد من الغيب، بينما الفطرة البشرية تدعو إلى هذا الجانب، وهكذا يحدث التعارض بعينه، الذي يؤدي إلى التمزق، فالإنسان:" إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ورفع مضاره، واستقامة خلقه للسعي في ذلك(. . .) فإذا فسد الإنسان في قدرته، ثم في أخلاقه ودينه، فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة"[5]، وحتى لا تفسد هذه الإنسانية لا بد من مباشرة فعل التخليق، وعملية التخليق لا تتحقق إلا بالتجربة الإيمانية كما تبين، والتربية الإسلامية، وذلك بتفريغ الشحنات الموجودة في النفس، " تلك الشحنات التي لو انقاد الإنسان إلى تأثير قوتها أهلكته"[6]، وتفريغ شحنات النفس يعني تطهيرها وتزكيتها، وتزكية النفس هي:"

---

[1]. محمد، قطب: الإنسان بين المادية والإسلام، ط11، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1993م، ص53.

[2]. مالك، بن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق، ص165.

[3]. فلسفة الماهية البشرية؛ " هي كل نظرية لا تفرق بين المادة والروح في تفسير الماهية البشرية"، راجع؛ جابر عبد الحميد، جابر: معجم علم النفس والطب النفسي، ج4، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1991م، ص1660.

[4]. تشوش الماهية البشرية وتمزقها و وقوعها في التيه ناتج عن: " تضارب وتعارض الأدوار التي يقوم بها الفرد مما يؤثر على هويته"، راجع؛ المرجع نفسه، ص1659.

[5]. ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص470ـ 473.

[6]. محمد، قطب: منهج التربية الإسلامية، ط2، دار العلم، القاهرة، مصر، دون ت ط، ص251.

أعظم مهمات الرسل علما وعملا"[1]، والمعارضة الدائمة لأهواء النفس الفاجرة، هو السبيل الأمثل للتخليق. يقول الحسن البصري: " أقدعوا هذه النفوس فإنها أمارة بالسوء" . ولقد ثبت عند أليكسيس كاريل: أن الحياة الغليظة القاسية هي التي توجد الشباب الصلب[2]، فرجوع الإنسانية للإنسان، تكون برجوع فهمه لماهيته.

وقد أدرك ابن خلدون، كما أدرك مالك بن نبي من بعده، أن المقياس الأخلاقي يظهر في عالم الأشياء (التحضر والجمال)، " فأهمية ابن خلدون لا تتمثل في أنه أضاء لنا المغرب في العصور الوسطى فقط، بل أنه يعيننا أن نفهم فهما أحسن مشكلة هي أضخم ما في عصرنا اليوم، هي مشكلة التخلف"[3]، والتخلف يعني قعود الإنسان عن المشاركة في سير التاريخ. وقد بين عبد الله شريط أن البداوة والحضر يرتبطان بالكيفية الأخلاقية.

إذن فكلما زاد الإنسان تخلقا ازداد إنسانية، وبالتالي ازداد تحضرا. بل أن معنى الإنسانية في حد ذاته مرتبط بالقوة الخلقية، فلا يسمى الإنسان إنسانا إلا إذا اتصف بالقيم الأخلاقية الحميدة.

الذكر لا يكون رجلا إلا إذا اكتملت رجولته، والرجل هو :" ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر بالبلوغ"[4]، والبلوغ هنا لا يعني نضوج القوى الجسمية الغريزية، بقدر ما يعني نضوج القوى الإدراكية، ونضوج القوى الإدراكية مرتبط بالتعبد وتزكية النفس والتجربة الإيمانية. كما تبين. ، والتجربة تفرز كائنا متخلقا، وإذ ذاك فإذا حصل الذكر الصفات الأخلاقية التي تحقق إنسانيته سمي رجلا، وإلا بقي ذكرا، وكلما زاد تحصيله للأخلاق زادت رجولته، حتى إذا بلغ مرتبة المروءة، التي هي أعلى مراتب الرجولة. والشيء

---

[1]. عبد الله بن محمد، الجبالي: " منهج شيخ الإسلام في العبادة والتزكية"، مجلة الحكمة، العدد19، جمادى الثانية، بيروت ، لبنان، 1420هـ، ص 243.

[2]. أليكسيس، كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، دون ت ط، ص356.

[3]. عبد الله، شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص206-207.

[4]. الجرجاني: المصدر السابق، ص93.

نفسه ينطبق على الأنثى، فالأنثى تصبح امرأة إذا حصلت الصفات الأخلاقية التي تجعل منها إنسانا، وهكذا كلما زاد تحصيلها للقيم الخلقية زادت مروءتها، حتى إذا بلغت درجة الأم، التي هي من الأمة. وهكذا يستمر اكتساب الصفات الأخلاقية الحميدة، بالطبع لا يكون ذلك إلا عن طريق الاستغراق في الأعمال الشرعية، بما سمي بالتجربة الإيمانية، إذ كلما زاد الإنسان رسوخا في التجربة زاد تخلقا، حتى إذا بلغ الدرجة الأخيرة التي هي درجة الفتوة[1]، وبالفتوة يكون تمام الأخلاق وتمام التدين قال تعالى:﴿ إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى﴾، وإذا انعدمت الأخلاق أصبح الإنسان ذكرا وأنثى بحسب الجنس، لا يختلف عن الحيوان، قال تعالى:﴿ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾(المؤمنون/21) . إذن فتعريف الإنسان هو: كائن حي متدين أو كائن حي متخلق، وهو مراتب، تبدأ من مرتبة الجنس، إلى مرتبة الرجولة، إلى مرتبة المروءة، إلى مرتبة الفتوة، أو الإنسان الأمة، وتحقيق هذه الدرجات مرتبط بالرسوخ في التجربة الإيمانية.

---

[1]. يقول الجرجاني: " الفتوة عند أهل الحقيقة هي أن تؤثر الخلق على نفسك بالدنيا والآخرة"، المصدر السابق، ص135 . ولهذا سنتفحص بعض أقوال أهل الحقيقة، والتحتر القشيري، يقول القشيري: " أصل الفتوة أن يكون العبد أبدا في أمر غيره قال ﷺ " لا يزال الله تعالى في حاجة العبد ما دام العبد في حاجة أخيه المسلم"(. . .) سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول هذا الخلق لا يكون كماله إلا لرسول الله ﷺ فإن كل أحد في القيامة يقول: نفسي نفسي، وهو ﷺ يقول أمتي أمتي، سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي(. . .) يقول الفتوة الصفح عن عثرات الإخوان، وقيل الفتوة أن لا ترى لنفسك فضلا على غيرك. وقال أبو بكر الوراق: الفتى من لا خصم له. وقال محمد بن علي الترمذي: الفتوة أن لا تكون خصما لربك على نفسك. ويقال الفتى من لا يكون خصما لأحد . "، في كتابه: الرسالة، مصدر سابق، ص103 . وهذه بعض المعاني إذ قد أورد الكثير، وكلها تدل على تمام الأخلاق.

3. 3 . أنموذج الإنسان الذي سعى مالك بن نبي لبنائه : في مقالة لمالك بن نبي عن سوق البركة بـ (بومدفع)، انتقد الحركة الإصلاحية من حيث أنها سعت إلى تغيير الإنسان، بينما رأى:" أن هذا الهدف ليس له أي معنى ثوري، إلا في إطار المشروع التقدمي، بينما الأجدر هو بناء الإنسان"[1]، وبهذا فإن سعي مالك بن نبي الحثيث لا يتجه إلى المعاني الثورية، بقدر ما يتجه إلى المعاني البنائية الحضارية، فقد لا حظ أن الحضارة الإسلامية انتهت، منذ الحين الذي فقدت في أساساتها قيمة الإنسان، يقول:" وليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة؛ أن الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها مفهوم الإنسان"[2]، ولا سبيل في استرجاع قيمة الإنسان في نظر مالك بن نبي إلا التجربة الإيمانية أو الظاهرة القرآنية، لأنها الوسيلة الوحيدة لطي المسافة بين اللحظة التي نحن موجودين فيها الآن، ولحظة الانكسار الأول في صفين، حين انفقدت الحياة الروحية، فالمشكلة هي مشكلة استرجاع هيئة روحية تختص بها النفس، لكن يقول مالك:" الغاية مرتفعة والمسافة بعيدة، ولتحقيق الغاية وطي المسافة يجب الصبر"[3]، ثم استدل بالآية الكريمة؛ ﴿ لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون﴾(التوبة/42) . فذهاب الهيئة الروحية يعني انسحاب المفهوم الحقيقي للإنسان من وعي المسلم، هذا الأساس الذي يتمثل في الرابط الغيبي، وإرجاع هذا المفهوم الحقيقي إلى الضمير المسلم،" الذي لا يمكنه أن يفصل مفهوم الإنسان عن الأساس الغيبي"[4]، لابد أن يكون عن طريق ربط العقل بالغيب . إذن من هنا يتبين لماذا وضع مالك بن نبي الدين في المرتبة الأولى، وفي نقطة انطلاق البناء الحضاري، فالدين والدين وحده، هو الكفيل بإرجاع مفهوم الماهية الإنسانية للإنسان:" ولو أننا قد صححنا معنى الإنسان في أذهاننا إذن، لأدركنا مباشرة السبب في أنه

---

[1]. مالك، بن نبي: من أجل التغيير، ص47.

[2]. مالك، بن نبي: القضايا الكبرى، ص164 .

[3]. المصدر نفسه، ص164 .

[4]. مالك، بن نبي: في مهب المعركة، ص163 .

يحرك التاريخ"[1]. فاستعادة مسار التاريخ يعني استعادة حركة حضارة، واستعادة حضارة يعني استعادة قيمة الإنسان، واستعادة قيمة الإنسان ومفهوم ماهيته، يعني استرجاع حالة روحية بمثابة هيئة للنفس[2]، واستعادة الهيئة هذه لا يكون إلا بالتجربة الإيمانية، أو بالظاهرة القرآنية، التي إن رسخت تعلن عن ميلاد مجتمع أو صورة جديدة، يقول مالك بن نبي:" ومع ذلك فإن هذه الصورة الجديدة قد تبدأ بفرد واحد، يمثل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شك هو المعنى المقصود من كلمة(أمة)، عندما يطلقها القرآن الكريم على إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ إن إبراهيم كان أمة . . ﴾(النحل/120)، ففي هذه الحالة نجد أن المجتمع الأمة يتلخص في إنسان واحد"[3]، إذن هذا بالذات الإنسان الذي يأخذه مالك بن نبي أنموذجا يقيس عليه، لبناء الإنسان المسلم، لكن يجب التأكيد على المقايسة حتى لا يلتبس الأمر، إذ مهما كانت محاولات البناء فلن تبلغ النموذج. فسيدنا إبراهيم هو الصورة المثلى للفتوة، التي لا تتحقق إلا بتمام العبادة وتمام الرسوخ في التجربة الإيمانية، وتجدر الإشارة الآن إلى أن طه عبد الرحمن يتخذ النموذج نفسه، لكن بأكثر دقة وأكثر تحليل.

3. 4 . أنموذج الإنسان الذي يسعى طه عبد الرحمن لبنائه : إن الإنسان الذي يسعى طه عبد الرحمن لبنائه هو الإنسان الذي يبلغ درجة الفتوة، هو الإنسان الفتى، ويتخذ من الفتى سيدنا إبراهيم عليه السلام نموذجا[4]، استنادا لقوله تعالى:﴿ إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين ﴾(النحل/120)، حيث يرى أنه شاهد على الفتوة في أدق معانيها؛ فسيدنا إبراهيم عليه السلام قد بلغ قوة غير محدودة في جميع مناحيها؛

---

[1]. مالك، بن نبي: تأملات، ص134 .

[2]. راجع: مالك، بن نبي: شروط النهضة، ص67.68.

[3]. مالك، بن نبي: ميلاد مجتمع، ص17 .

[4]. طه، عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص179 .

فبالنسبة للقوة الجسمية حيث اقتدر سيدنا إبراهيم عليه السلام على تحطيم الأصنام، التي هي مصنوعة من مواد صلبة من دون أن يستعين بغير الله سبحانه وتعالى. قال تعالى:﴿ ولقد ءاتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين * إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون * قالوا وجدنا ءاباءنا لها عابدين * قال لقد كنتم أنتم وءاباؤكم في ضلال مبين * قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين * قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين * وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين * فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون * قالوا من فعل هذا بئالهتنا إنه لمن الظالمين * قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم * قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون * قالوا ءأنت فعلت هذا بئالهتنا ياإبراهيم * قال بل فعلها كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون * فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون * ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾ (الأنبياء/51-65).

وبالنسبة للقوة العقلية، حيث حاجهم سيدنا إبراهيم عليه السلام جميعا، بحجج دامغة وبراهين قاطعة، جعلتهم ينكسون رؤوسهم، قال تعالى:﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ (البقرة/257).

أما القوة الروحية فقد حكموا بقتله حرقا انتصارا لأصنامهم، فلم يعبأ بحكمهم، نكرانا لنفسه وقياما لربه قال تعالى:﴿ قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم﴾(الأنبياء/69).

والفتوة بحسب ما يحدد طه عبد الرحمن، لا ترتبط بالعمر الزمني، إنما الفتوة مرتبطة بشيء معنوي أخلاقي. فقد دقق النظر في استعمال الألفاظ الثلاثة؛ " الإنسان"و "الرجل"و"المرء"، فوجد أنها تنضبط بقانون خطابي عام، مقتضاه أن هذه الأسماء، انتقلت عبر هذه المراتب، من إفادة معنى البنية الخلقية(بفتح الخاء) أو الجسمية، للموجود البشري إلى إفادة معنى البنية الخلقية(بضم الخاء) أو السلوكية،

ولهذا يعرف طه عبد الرحمن الأخلاق:" إن مفهوم الأخلاق في العربية وفي القرآن الكريم يقابل الخلق(بفتح الخاء) بمعنى أن هذه المقابلة ستفيدنا في بيان معنى الخلق(بضم الخاء)؛

أولا: فكما أن الخلق(بالفتح) هيئة، فكذلك الخلق(بالضم) هيئة.

ثانيا: وكما أن الخلق(بالفتح) هيئة للجسم، فإن الخلق(بالضم) هيئة للنفس.

ثالثا: فكما أن الخلق هيئة ناتجة عن فعل محله الجسم، فكذلك الخلق هيئة ناتجة عن فعل محله الروح.

فالأخلاق إذن هي عبارة عن هيئات ناتجة عن أفعال روحية"[1].

ومقايسة لهذا وجد طه عبد الرحمن أن لفظ"الإنسان"، كان يحمل مضمونا حسيا وهو الصورة الجسمية الآدمية، في مقابل الصورة الجسمية الحيوانية، ثم اتسع مدلوله تدريجيا حتى صار يحمل مضمونا معنويا، وهو المعنى الأخلاقي، والشيء نفسه ينطبق على لفظ الرجل، إذ مدلوله الحسي هو الذكر، ومدلوله المعنوي الأخلاقي هو الرجولة.

وهكذا وصل به الأمر إلى لفظ الفتوة، فهو في مدلوله الحسي يعني الكائن البشري الذكر، الذي هو الشاب الحدث، وفي مدلوله المعنوي الاصطلاحي هو بلوغ تمام التخلق. ولما كانت الأخلاق هيئة روحية، فإنه قد تأكد في الفصلين الأول والثاني أن تحقيق هذه الهيئة يكون بالتجربة الإيمانية، وتمام الرسوخ في التجربة الإيمانية يعني تمام التدين، وتمام التدين يعني تمام التخلق، وتمام التخلق يعني بلوغ تمام القوة، وبلوغ تمام القوة يعني بلوغ درجة الفتوة.

إذن فكلما ازداد الإنسان تدينا، ازداد تخلقا حتى إذا بلغ درجة الفتوة، فالفتوة بحسب طه عبد الرحمن مرتبطة بالزمن الأخلاقي، ويأخذ مثالا على ذلك في قوله:" يكون المسلم في الزمان الأخلاقي الذي نحن فيه، أفتى من اليهودي في زمانه الذي انتهى بظهور المسيحية، نظرا لأن الطور الديني للمسلم متأخر عن الطور الديني لليهودي، وعلى هذا فإن اليهودي لا فتوة له في هذا الزمان الأخلاقي الإسلامي إطلاقا،

---

[1]. طه، عبد الرحمن: الحداثة في فهم الدين، مصدر سابق، المكان نفسه.

هذا إن لم يخرج عن شرط الإنسانية ذاته على دونيته الأخلاقية، لما يأتيه من أفعال لا يأتيها إلا من انحط إلى رتبة الحيوانية، بين تدنيس لمقدس أو سلب لأرض أو قتل لأطفال(. . .) فالفتى لا يرضى لنفسه إلا بكمال التدين"[1].

[1]. طه، عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص178 .

خاتمة

إذن التجربة راسخة في الطبيعة البشرية، وهي في حاجة إلى خبرة بمثابة أساس تنطلق منه، ولا تكون هذه الخبرة وهذا الأساس، إلا الحقيقة، وإذ ذاك اقتضى الأمر دخول الإيمان؛ فالدين الإسلامي الذي جوهره التوحيد، الإيمان بالله الواحد الأحد، لا يمكن أن يبقى عقائد غير مقررة في الواقع، هذا التقرير الذي يحتاج إلى رسوخ الممارسة الشرعية، وهنا تدخل التجربة، إذ يجب أن يؤسس المسلم إيمانيا ما لم يؤسسه غيره على الإيمان، إذا كان لا يتعارض مع الإيمان، فالممارسة العملية الحياتية للمسلم، يجب أن تكون مطية للاهتمام بالآخرة، كما يجب أن يكون الاهتمام بالآخرة وسيلة للرجوع إلى الدنيا والاهتمام بها على أحسن وجه، وبأفضل مما اهتم بها الإنسان الذي ترك الإيمان. فالمشكلة هي مشكلة انفصال بين الإيمان و التجربة؛ فالتصوف النقي الذي يسعى إلى تصفية القلب، وتزكية النفس، والذي يمكن اعتباره الجانب الداخلي من التجربة الإيمانية، هو التجربة المقبولة، أما التصوف الذي تشوبه شوائب فلسفية، وغنوصية، فلا يمكن اعتباره تجربة. والتجربة الفلسفية العلمية أخطأت هدفها؛ لأنها انطلقت من العقل المجرد من المعاني الغيبية، فأنتجت علما مجردا من القيم الأخلاقية، وانقاد بذلك الإنسان إلى المادية، وسيطر عليه العلم بدل أن يسيطر هو عليه، وفقد كل قيمة ومعنى له في هذا الكون. فالتجربة الفلسفية العلمية عجزت عن إيجاد سند لنفسها، حتى رجوعها إلى الدين لم يكن نقيا من الشوائب المادية. والتجربة الدينية، مصطلح فيه نوع من عدم التحديد، لهذا كانت المضامين التي قدمها إقبال تعبر عن مفهوم التجربة الإيمانية أكثر مما تعبر عن مفهوم التجربة الدينية. وقد جاءت التجربة الروحية في النمط الثقافي الغربي، نظرا لأن هناك قصور في التجربة العلمية الفلسفية، والتجربة الدينية الغربيتين، هذا القصور الذي تسبب في فصل الإنسان عن ذاته، وفقدانه قيمته، وانحطاطه روحيا وأخلاقيا، وتفكك علاقاته الاجتماعية، لكن عائق فهم الروح أدى إلى ظلال هذه التجربة أيضا. فالتجربة الإنسانية إذن في حاجة إلى حقيقة تنطلق منها.

إن التجربة الإيمانية عند مالك بن نبي، هي بالذات الظاهرة القرآنية؛ فهي الفعل الإنساني الإستخلافي، الذي ينطلق من الإيمان بالله سبحانه و تعالى، ويتفاعل مع مضامين القرآن الكريم، آية، آية، تحقيقا لاستعدادات نفسية وإرادة عملية لا نظير لهما، وهي تتكون من جانبين؛ جانب داخلي مضمونه الإعداد النفسي، قد يكون التصوف النقي سبيلا لتحقيقه، والجانب الخارجي الذي يتعلق بالبناء الحضاري والتغيير. والتجربة الإيمانية عند طه عبد الرحمن لا تخرج عن هذا الإطار، فهي أيضا ممارسة عملية حية للأعمال الشرعية، تهيئ إنسانا عاقلا تمام العقل، فاعلا تمام الفعل ، وبهذا فالتجربة الإيمانية في مفهومها الجامع هي؛ هيمنة الشريعة على كلية الإنسان المسلم في جانبيه الخارجي و الداخلي.

إن المقارنة المتواضعة التي أجريناها، تبين أن العلاقة بين مالك بن نبي وطه عبد الرحمن هي علاقة تداخل، فكل فكرة من الأفكار الحية التي يشير إليها مالك بن نبي، ينظر لها طه عبد الرحمن ويصوغ لها قوانين؛ فالتأكيد على ضرورة تطويع اللغة الذي نبه له مالك بن نبي، وضع له طه عبد الرحمن قواعد ونظريات. و المنطق العملي الذي كان مالك بن نبي يدعو لبنائه، وضعه طه عبد الرحمن وضعا كاملا، في كتابه التكوثر العقلي. ولقد أدرك مالك بن نبي أصول النمط الثقافي الغربي؛ العقلانية المجردة من كل المعاني الغيبية، التي انحدرت من الثقافة اليونانية، وكانت لها صياغة جديدة مع ديكارت، ومبدأ الدنيوية المادي الذي انحدر من صب الاهتمام بالضرورات الحيوية، وصاغ طه عبد الرحمن هذين الأصلين، في؛ فصل العقل عن الغيب، وفصل العلم عن الأخلاق. وقد رصد مالك عدة أزمات، تلخصت عند طه عبد الرحمن في أزمتين؛ أزمة القصد وأزمة الصدق. وللخروج من هاتين الأزمتين وجد مالك الوعد والوعيد الحدين المناسبين للتجربة الإيمانية، ولم يوضح ما تقتضيه ممارسة التجربة عند حدي العمل المؤثر هذين، لكن طه عبد الرحمن حدد الكيفية الممارساتية لهذين الحدين، لإعادة المعاني الغيبية للعقل والخروج من أزمة القصد، وإعادة الاعتبارات الخلقية للعلم والخروج من أزمة الصدق.

وهكذا فالتجربة الإيمانية، من حيث هي ممارسة عميقة للشريعة الإسلامية في الحياة العملية، متاح ممارستها لأي إنسان مهما كانت مرتبته الثقافية والعلمية، ونتائجها مضمونة. فهي تنتج إنسانا فتيا، إنسانا أمة، هذا الإنسان الذي طالما سعى مالك بن نبي وطه عبد الرحمن لبنائه.

إن التداخل هذا، يفتح الشهية لبحث فكر مالك بن نبي وطه عبد الرحمن من جوانب أخرى غير التجربة الإيمانية، هذا الفكر الذي أصبح أكثر أهمية، يحتاج إلى دراسة أكثر تخصصا وتعمقا.

فالنتائج التي وصلنا إليها، لا تدعي الاكتفاء بذاتها، إنها عرضة للنقد والمناقشة، قلت هذا لأنني أعلم علم اليقين؛ بأن الباحث المبتدئ مهما كانت بدايته، يحتاج إلى ترميم صفحات بحثه. إنني أنتظر هذا الترميم، وذلك بقراءة ما كتبه مالك بن نبي وطه عبد الرحمن عن مفهوم التجربة الإيمانية أو الظاهرة القرآنية، في ضوء أحدث تغيير، هذا التغيير الذي أراده مالك أن يضع التاريخ محل التساؤل، والتجربة الإنسانية محل النقد، لأن النقد والتساؤل على الأقل يحدثان خطوة نحو البناء، بناء الإنسان، هذه الغاية التي تغياها كل مفكر أراد للأمة الخروج من أزمتها.

وأخيرا؛ أملي كبير أن تكون هذه الدراسة المتواضعة قد أسهمت ولو بشكل جزئي في إماطة اللثام عن بعض المفاهيم الجوهرية التي خاض فيها كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن. والله أعلم.

الفهارس

1. فـــهرس الآيات

2. فهرس الأحاديث

3. المصادر والمراجع

4. فهـــرس المحتويات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. فهرس الآيات

. السور وآياتها الصفحات

1. الفاتحة:

- ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ 5 .....ص38

- ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾7 .....ص39

2. البقرة:

-﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة..﴾30 .....ص202

-﴿ وإذ قلتم يا موسى .. ﴾ .55 .....ص10

-﴿ ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع..﴾155 .....ص203

-﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات..﴾ 277 .....ص37

-﴿ليس البر أن .. ﴾ 177 .....ص37

-﴿ وكذلك جعلناكم أمة..﴾143 .....ص19وص58

-﴿إن في خلق السموات والأرض..﴾164 .....ص25

-﴿ وإذ قال ربك للملائكة..﴾30إلى33 .....ص25

-﴿ الشيطان يعدكم الفقر..﴾268 .....ص202

-﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه ..﴾ 257 .....ص212

3- آل عمران:

-﴿ ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير ...﴾ 178 .....ص203

-﴿إن في خلق السماوات والأرض..﴾190 و191 .....ص21

-﴿ وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل..﴾144 .....ص165

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4. النساء:

-﴿ واليعلم الله الذين آمنوا . . ﴾69 . . . . . ص19

-﴿يا أيها الذين آمنوا . . ﴾135 . . . . . ص19

-﴿فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم . . ﴾69 . . . . . ص19

5. المائدة:

-﴿اليوم أكملت لكم . . ﴾3 . . . . . ص18وص62

-﴿ يا أيها الذين آمنوا . . ﴾8 . . . . . ص19

-﴿ولو كانوا يؤمنون بالله . . ﴾81 . . . . . ص20

-﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة . . ﴾91 . . . . . ص202

6. الأنعام:

-﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها . . ﴾97إلى99 . . . . . ص25

7. الأعراف:

-﴿فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين . . ﴾7إلى25 . . . . . ص24

-﴿ فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾99 . . . . . ص158

-﴿ يا بني ءادم لا يفتننكم الشيطان . . ﴾27 . . . . . ص202

8. الأنفال:

-﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله . . ﴾2 و3 . . . . . ص20

-﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا . . ﴾63 . . . . . ص1وص168

-﴿ إن شر الدواب عند الله . . ﴾22 . . . . . ص169

9. التوبة:

- ﴿ لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك.. ﴾42.....ص210

10. يونس:

-﴿ والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي.. ﴾25و26.....ص171

12. يوسف:

-﴿ إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾87.....ص158

13. الرعد:

-﴿إن الله لا يغير ما بقوم.. ﴾11.....ص24وص77وص163

14. إبراهيم:

-﴿ الله الذي خلق السماوات والأرض... ﴾32-33.....ص203

16. النحل:

-﴿ وسخر لكم الليل والنهار.. ﴾12.....ص22

-﴿ إن إبراهيم كان أمة.. ﴾120.....ص211

-﴿والله أخرجكم من بطون.. ﴾78.....ص24وص199

-﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة.. ﴾125.....ص189

17. الإسراء:

-﴿ويسألونك عن الروح .. ﴾85.....ص66

-﴿ وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن.. ﴾53.....ص201

-﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين... ﴾27.....ص202

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

18ـ الكهف:

ـ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن.. ﴾29.....ص200

21. الأنبياء:

ـ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله.. ﴾22.....ص22

ـ﴿ كل نفس ذائقة الموت... ﴾35.....ص203

ـ﴿ ولقد ءاتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين.. ﴾ 51ـ65.....ص212

ـ﴿ ولقد كتبنا في الزبور... ﴾105.....ص104

22. الحج:

ـ﴿أفلم يسيروا في الأرض.. ﴾46.....ص10ص25وص91وص148

ـ﴿ليكون الرسول شهيدا عليكم.. ﴾78.....ص19

ـ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب.. ﴾5.....ص21

ـ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب.. ﴾46.....ص25

23. المؤمنون:

ـ ﴿ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾21.....ص110وص198وص209

ـ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة... ﴾12ـ13.....ص198

24. النور:

ـ﴿إنما المؤمنون الذين ءامنوا.. ﴾62.....ص20

ـ﴿يقلب الله الليل والنهار.. ﴾44.....ص21

ـ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره.. ﴾63.....ص153

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

25. الفرقان:

-﴿ ألم ترى إلى ربك. .﴾45 و46 .....ص25

29. العنكبوت:

-﴿قل سيروا في الأرض. .﴾20 .....ص21

30. الروم:

-﴿ ومن ءاياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا. .﴾21 .....ص204

-﴿ ومن آياته أن خلق السموات والأرض. .﴾22 .....ص26

-﴿فطرت الله التي فطر الناس عليها. .﴾30 .....ص190

-﴿ ومن ءاياته أن خلكم. .﴾20 .....ص198

31. لقمان:

-﴿ ألم ترى أن الله سخر لكم. .﴾20 .....ص22وص202

32. السجدة:

-﴿ ذلك عالم الغيب ﴾ 6إلى14 .....ص18

-﴿إنما يؤمن بئاياتنا الذين. .﴾15إلى19 .....ص20

-﴿ ثم سواه ونفخ فيه من روحه. .﴾9 .....ص198

33. الأحزاب:

-﴿ ما كان محمد. .﴾40 .....ص18وص62

-﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة. .﴾ 21 .....ص19وص186

-﴿إنا عرضنا الأمانة. .﴾72 .....ص22

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

35. فاطر:

- ﴿ يزيد في الخلق ما يشاء﴾1 .....ص21

- ﴿ سنة الله التي خلت من قبل..﴾43 .....ص194

38. ص:

- تعالى:﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طي..﴾74.71 .....ص201

44. الدخان:

-﴿وما خلقنا السماوات و الأرض..﴾38و39 .....ص21

45. الجاثية:

- ﴿ الله الذي سخر لكم البحر ليجري الفلك..﴾13.12 .....ص202

46. الأحقاف:

-﴿قل ما كنت بدعا من الرسل..﴾9 .....ص19وص78

47. محمد:

-﴿والذين اهتدوا زادهم هدى..﴾17 .....ص23

- ﴿ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم...﴾31 .....ص203

51. الذاريات:

- ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾56 .....ص22وص120وص163وص199

53. النجم:

- ﴿ وما ينطق عن الهوى ... ﴾3و4 .....ص153

56. الواقعة:

- ﴿ إذا وقعت الواقعة...﴾1إلى3 .....ص103

ـ﴿ أفرءيتم ما تمنون ﴾59.58.....ص204

58ـ المجادلة:

ـ﴿لا تجد قوما..﴾22.....ص20

59. الحشر:

ـ﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾7.....ص153

61. الصف:

ـ﴿ وإذ قال موسى لقومه..﴾5.....ص23

ـ﴿هو الذي أرسل رسوله..﴾9.....ص76

67ـ الملك:

ـ﴿تبارك الذي بيده الملك ..﴾1 و2.....ص66

ـ:﴿ الذي خلق الموت والحياة...﴾2.....ص203

75. القيامة:

ـ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى..﴾36إلى40.....ص24

76ـ الإنسان:

ـ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ...﴾30.....ص200

82ـ الإنفطار:

ـ ﴿ إن الأبرار لفي نعيم .. ﴾13و14.....ص169

ـ ﴿الذي خلقك فسواك فعدلك..﴾8.7.....ص198

88. الغاشية:

ـ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت..﴾17إلى20.....ص26

90. البلد:

-﴿ لقد خلقنا الإنسان في كبد ﴾4.....ص194

91. الشمس:

-﴿ ونفس وما سواها . . ﴾ 7.....ص18وص66

95- التين:

-﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم . . ﴾6.4.....ص201

96. العلق:

-﴿اقرأ . . . ﴾8.1.....ص24وص46وص81

99. الزلزلة:

-﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم . . ﴾8.....ص200

2 . فهرس الأحاديث

الحديث الصفحات

- " ألا وإن في الجسد مضغة. . . ".....ص148

- " من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب. . ".....ص159

- " عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر. . ".....ص169

- " مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم. . ".....ص200

- " حديث جبريل عليه السلام الذي جعل العقيدة مراتب ثلاثة".....ص85

- " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".....ص195

3 ـ المصادر والمراجع

أ ـ المصادر الأصل:

1. القرآن الكريم.

2. الحديث الشريف من صحيح البخاري. المطبعة الحلبية، مصر.

ب ـ المصادر :

1. مصادر مالك بن نبي:

1– مالك، بن نبي: الظاهرة القرانية، إعادة ط4، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم عبد الله دراز، دارالفكر، دمشق سوريا، 2000م.

2– مالك، بن نبي: تأملات،ط5، دارالفكر، دمشق، سوريا، 1991م.

3– مالك، بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، تصوير ط 1981م، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م.

4– مالك، بن نبي: بين الرشاد والتيه، إعادة ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2001م.

5– مالك، بن نبي: دور المسلم ورسالته،إعادة ط1978، دار الفكر، دمشق، سوريا. 2002م.

6– مالك، بن نبي: شروط النهضة، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م.

7– مالك، بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، تصوير ط 1986، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م.

8– مالك، بن نبي: فكرة الإفريقية الأسيوية، تصويرط1981، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م.

9– مالك، بن نبي: في مهب المعركة، تصويرط1981، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م.

10– مالك، بن نبي: القضايا الكبرى، إعادة ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002م.

11– مالك، بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا. 1988م.

12– مالك، بن نبي: ميلاد مجتمع، إعادة ط3 1986، دار الفكر. دمشق، سوريا، 2000م.

13- مالك، بن نبي: مذكرات شاهد على قرن، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1984م.

14- مالك، بن نبي: من أجل التغيير، إعادةط1 1995، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002م.

15- مالك، بن نبي: آفاق جزائرية، ط2، مكتبة عمار، القاهرة، مصر، 1971م.

16- مالك، بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق سوريا، دون ت ط.

17- مالك، بن نبي، مشكلة الثقافة، ط4، 1984م.

18- مالك، بن نبي: فكرة كمنويلث إسلامي،ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1990م.

2. مصادر طه عبد الرحمن:

1- طه، عبد الرحمن: المنطق والنحو الصوري، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1983م.

2- طه، عبد الرحمن: الألـوهية ومراتب القرب، ط1، منشورات الأكاديمية المغربية، الرباط، 1987م.

3- طه، عبد الرحمن: مراتب الحجاج وقياس التمثيل، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، 1987م.

4- طه، عبد الرحمن: من الجدل المحمود فإلى علم المناظرة، فإلى علم الإعتقاد، دون طبعة، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط المغرب، 1986م.

5- طه، عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط1، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1987م.

6- طه، عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995م.

7- طه، عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الـقول الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1999م.

8- طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجـديد العقل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1987م.

9- طه، عبد الرحمن: اللسان والميزان، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1998م.

10- طه، عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2000م.

11- طه، عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002م.

12- طه، عبد الرحمن: "التربية الروحية والخروج من أزمات المعرقة المعاصرة"، مجلة الإنسان، العدد9، ديسمبر، 1992م.

13- طه، عبد الرحمن: الحداثة في فهم الدين، قناة الجزيرة، قطر، الأربعاء1421/09/17هـ الموافق لـ 2000/12/13م، الساعة،18: 22 بتوقيت مكة المكرمة 18:19بتوقيت غرينيتش.

3 . مصادر عامة:

1- ابن حزم، أبو محمد علي: الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985م.

2- ابن مندة: كتاب الإيمان، ط1، مجلد1، تحقيق علي الفقيهي، الجامعة الإسلامية، المدينةالمنورة، السعودية، 1981م.

3- ابن تيميه، تقي الدين: الإيمان الأوسط، ط1، تحقيق أبويحي محمود أبوسن، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1422هـ.

4- ابن تيميه، تقي الدين: الوصية الجامعة لخير الدين والآخرة، دون ط، تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دون س ط.

5- ابن تيميه، تقي الدين: درء تعارض العقل والنقل، دون ط، تحقيق محمد رساء سالم، دار الكنوز الأدبية، الكويت، دون س ط.

6- ابن تيميه، تقي الدين: كتاب الإيمان، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995م.

7- ابن تيميه، تقي الدين: كتاب الألوهية، دون معلومات.

8- ابن تيميه، تقي الدين: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون ت ط.

9- ابن تيميه، تقي الدين: مفصل الاعتقاد، مجلد4، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، دون ت ط.

10- ابن تيميه، تقي الدين: جواب أهل العلم والإيمان، ط2، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1395هـ.

11- ابن تيميه، تقي الدين: التصوف، مجلد11، دار المعارف، الرباط، المغرب، دون ت ط.

12- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، المطبعة الأزهرية بجوار الأزهر، القاهرة، مصر، 1930م.

13- ابن خلدون، عبد الرحمن: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق أبو يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991م.

14- البغدادي، أبو البركات: أصول الدين، ط1، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981م.

15- البغدادي، أبو البركات: الفرق بين الفرق، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، دون ت ط.

16- الباقلاني، أبو بكر: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 1957م.

17- الباقلاني، أبو بكر: الإنصاف في ما يجوز الاعتقاد به ولا يجوز الجهل به، ط2، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، 1993م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

18- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ط1، تحقيق زين الدين الطرقي، دار العلم، بيروت، دون ت ط.

19-الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، دون ط، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، (دار الأندلس، بيروت، لبنان، دون س ط).

20- الغزالي، أبو حامد: القسطاس المستقيم، دون ط، تحقيق فكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1959م.

21- الغزالي، أبو حامد: ميزان العمل، ضمن النصوص المختارة في كتاب الفكر العربي لماجد فخري، دون ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1979م.

22- الغزالي، أبو حامد: جواهر القرآن، ط3، تحقيق محمد رشيد رضا القباني، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، 1989م.

23- الغزالي، أبو حامد: معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت لبنان، دون ت ط.

24- الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق مصطفى أبو العلاء، مكتبة الجندي، القاهرة، مصر، 1971م.

25- ابن قيم الجوزية، الإمام شمس الدين: الداء والدواء، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دون ت ط.

26- ابن قيم الجوزية، الإمام شمس الدين: مدارج السالكين، ج1، تحقيق محمد حامد الفقى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1982م.

27- الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام، دون ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون ت ط.

28- الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة،بيروت، لبنان، دون ت ط.

29- الجويني، أبو المعالي: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1985م.

30- الماوردي، أبو الحسن: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون ت ط.

31- النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط4، دار المعرفة، القاهرة، مصر، 1978م.

32- النشار، علي سامي: نشأة الدين، مكتبة الخانجي، مصر، دون ت ط.

33- النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط8، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980م.

34- الغماري، أبي الحسن: رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ط1، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.

35- الغماري، أبي الحسن: رسالة الإخوان إلى سائر البلدان، ط1، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.

36- الحكيم، الترمذي: رياضة النفس، ط1، تقديم إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م.

37- الحكيم، الترمذي: غور الأمور، ط1، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م.

38- التهانوي، محمد علي الفاروقي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1963.

39- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون ت ط.

40- طاش، كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج1 ، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، دون ت ط.

41- الجرجاني، أبو الحسن: التعريفات، دار الكتاب العربي بيروت، 2000م.

42- أبي القاسم عبد الكريم، القشيري: نحو القلوب، ط1، تحقيق مرسي محمد علي، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان، 2002م.

43- أبي القاسم عبد الكريم، القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق زكرياء الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون ت ط.

44- الماتريدي، أبو منصور: كتاب التوحيد ، ط2، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق بيروت، لبنان، 1986م.

45- الأشعري، أبو الحسن: الإبانة في أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، مصر، 1977م.

46- الشهرستاني، أبو الفتح محمد: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون ت ط.

47- الشهرستاني، أبو الفتح محمد: مصارعة الفلاسفة، ط1، تحقيق سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوي، العراق، 1976م.

48- ابن عربي، محي الدين محمد بن علي: فصوص الحكم، موفم للنشر، الجزائر، 1990م.

49- النورسي، بديع الزمان: الكلمات، ط2، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر، مصر، 1992م.

50- ابن حزم، أبو محمد علي: إبطال القياس والرأي و الاستحسان والتقليد والتعليل، ط2، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1969م.

51- ابن منظور: لسان العرب المحيط، إعداد يوسف خياط ونديم مرغشلي، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، دون ت ط.

52- ابن باديس: أثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ط1، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1985م.

53- السنوسي، أبي عبد الله محمد بن يوسف: أم البراهين، ط1، تحقيق خالد الزهري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.

54- إخوان الصفاء: جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون ت ط.

55- باقر، الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ط5، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1986م.

56- محمد، عبده: رسالة التوحيد: تحقيق طاهر الصباحي، دار الهلال، دون معلومات.

57- محمد، إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار آسيا للطباعة والنشر، مصر، 1985م.

58- نديم، الجسر: قصة الإيمان، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2000م.

59- عـــلال، الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، دار الغرب الإسلامي، ؟، 1993م.

ج. المراجع:

1. المؤلفات:

1- أبو الأعلى، المودودي: نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988م.

2- أبو يعرب، المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، ط1، دار بوسلاف، تونس، 1978م.

3- أبو يعرب، المرزوقي: شروط نهضة العرب والمسلمين، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2001م.

4- أحمد ماهر، محمود البقري: خطرات في الدين والنفس، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية، مصر، 1977م.

5- أحمد زكي، تفاحة: حوار بين الفكر الديني والفكر المادي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

6- أحمد، أبو زيد: الطريق إلى المعرفة، ط1، كتاب العربي رقم 46، الناشر مجلة العربي، الكويت، 2001م.

7- السعيد، عاشور: الإنسان في القرآن الكريم، ط1، دار غريب، مصر، القاهرة، 2002م.

8- إحسان، إلهي ظهـــير: البريولية، عقائد وتاريخ، ط1، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1983م.

9- السعيد، حوى: تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب، باتنة، الجزائر، دون ت ط.

10- السيد علي، عباس الموسوي: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ط1، دار الهدى، بيروت، لبنان، 2002م.

11- آمنة، تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وارنولد توينبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م.

12- أنور، الجندي: مفاهيم العلوم الاجتماعية والنفس والأخلاق في ضوء الإسلام، دار الكتب، الجزائر، دون ت ط.

13- انطواني، ستور: الاعتكاف عودة إلى الذات، ترجمة يوسف ميخائيل أسعد، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1993م.

14- أر نست، رينان : ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1957م.

15- اليكسيس، كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، دون ت ط.

16- باسمة، كيال: فلسفة الروح أصل الإنسان وسر الوجود، ط2، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1982م.

17- بواديفز: الله والعقل والكون، ط1، ترجمة سعد الدين فرخان، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، 2001م.

18- برتراند، راسل: حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكرياء، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983م.

19- جودت، سعيد: رياح التغيير، ط7، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1993م.

20- جورج، سارتون: تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ج1، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961م.

21- ج.ج. كراوثر: قصة العلم، ترجمة بدوي عبد الفتاح، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، مصر، القاهرة، 1998م.

22- ديكارت، رينيه: مقال عن المنهج، ط2، ترجمة محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1985م.

23- هانز، ريتشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ط1، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، مصر، 1968م.

24- هيجل، فريديريك ويليم: أصول فلسفة الحق، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1981م.

25- وحيد الدين، خان: الدين في مواجهة العلم، ط4، ترجمة ظفر الإسلام خان، القاهرة، مصر، 1983م.

26- ويل، ديورانت: قصة الفلسفة: ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1985م.

27- حسان، الباهي: اللغة والمنطق بحث في المفارقات، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2000م.

28- حسين عيسى، عبد الطاهر: القادية نشأتها وتطورها، ط3، دار القلم، الكويت، 1981م.

29- حسين، فهيم: قصة الأنتروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989م.

30- كانط، إيمانويل: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، سلسلة أنيس، موفم للنشر، ترجمة نازلي إسماعيل، الجزائر، 1991م.

31- كانط، إيمانويل: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقضة العربية، بيروت، لبنان، 1966م.

32- كوامي، نكروما: الوجدانية، ترجمة كريم عزقول، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1964م.

33- مجدي محمد، إبراهيم: التجربة الصوفية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2003م.

34- محمد، قطب: التربية الإسلامية، ط2، دار العلم، القاهرة، مصر، دون ت ط.

35- محمد، قطب: الإنسان بين المادية والإسلام، ط11، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1993م.

36- محمد، قطب: واقعنا المعاصر، ط1، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة و النشر، جدة، السعودية، 1986م.

37- محمد، البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط6، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1973م.

38- محمد، البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الحكم والتوجيه، الدار القومية، بيروت، لبنان، دون ت ط.

39- محمد، عمارة: الإسلام والمستقبل، ط2، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1986م.

40- محمد، عمارة: التراث في ضوء العقل، ط1، دار الوحدة، بيروت، لبنان، 1980م.

41- محمد، الغزالي: عقيدة المسلم، دار المعرفة، الجزائر، 1999م.

42- محمد سعيد، رمضان البوطي: هذا والدي، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1993م.

43- محمد تقي، المدرسي: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ط2، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1981م.

44- محمد أحمد، محمد بيومي: علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1996م.

45- محمد عثمان، نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ط2، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1980م.

46- محمد يوسف، موسى: الإسلام وحاجة الإنسان إليه، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، دون ت ط.

47- محمد علي، أبو ريان : أسس المنطق الصوري ومشكلاته، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1976م.

48- محسن، عبد الحميد: حقيقة البابية والبهائية، دار الصحوة، القاهرة، مصر، 1985م.

49- محمود، زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، ط4، دار الثقافة والفنون، الإسكندرية، مصر، 1980م.

50- مراد، وهبة: ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء، القاهرة، مصر، 1999م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

51- محمد رشيد، عبيد: الإيمان بالله في ضوء العقل والعلم، ط1، دار القادري، بيروت، لبنان، 1992م.

52- سمير، حنا صادق: عصر العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1993م.

53- عبد الله، دراز: الدين، دار العلم، الكويت، 1980م.

54- عبد الله، دراز: الأخلاق في القرآن، دون ط، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية المغربية، المحمدية، المملكة المغربية، 1983م.

55- عبد المجيد، الصغير: إصلاح الفكر الصوفي، ط2، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1994م.

56- عبد المنعم، أحمد النمر: البابية والبهائية تاريخ ووثائق، دار الشهاب، الجزائر، دون ت ط.

57- عبد الله، شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975م.

58- عبد الوهاب، المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002م.

59- عبد السلام، بن عبد العالي: الميتافيزيقا العلم والأيديولوجيا، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1993م.

60- عبد الحليم، محمود: التربية الروحية، ط1، ج1، دار التوزيع والنشر الإسلامي، القاهرة، مصر، 1995م.

61- عبد الحليم، محمود: الإسلام والإيمان، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1991م.

62- عبد الرحمن، حنبكة الميداني: ابتلاء الإرادة بالإيمان والإسلام والعبادة، ط1، دار العلم، دمشق، سوريا، 1995م.

63- عبد الكريم، بكار: الرحلة إلى الذات (تجديد الوعي)، ج2، ط1، دار العلم، دمشق، سوريا، 2000م.

64- عبد القادر، البكري: القرآن وبناء الإنسان، ط1، تهامة للنشر، جدة، السعودية، 1982م.

65- عبد الله، العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1973م.

66- عبد الله، العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، ط4، تقديم ماكسيم رودينسون، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1981م.

67- عمار، جيدل: ماهية الإنسان من خلال رسائل النور، ط1، شركة نسل للطبع والنشر والتوزيع، اسطنبول، تركيا، 2001م.

68- عمر كامل، مسقاوي: حول فكر مالك بن نبي، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1980م.

69- عمر كامل، مسقاوي: نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1979م.

70- عمر، الدسوقي: الفتوة عند العرب، ط4، دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1967م.

71- عمر، مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م.

72- فؤاد، زكرياء: التفكير العلمي، ط3، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1988م.

73- فؤاد، زكرياء: آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، 1991م.

74- فز جوردون، تشايلد: التطور الاجتماعي، ترجمة لطفي فطيم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، 1984م.

75- صامويل، انتينجتون: صدام الحضارات، ط1، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، 1995م.

76- قباري محمد، إسماعيل: أسس البناء الاجتماعي، منـــشأة المعارف الإسكندرية، مصر، 1989م.

77- - قباري محمد، إسماعيل: قضايا علم الاجتماع المعاصر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، دون ت ط.

78- قيس هادي، أحمد: نظرية العلم عند فرونسيس بيكون، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، 1986م.

79- رشيد، الغنوشي: " تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت"، مؤتمرات ابن رشد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1986م.

80- رؤوف، عبدة: في الإلهام والاختبار الصوفي جولة بين الفلسفة والتجريب، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1986م.

81- غاستون، باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1990م.

2 . القواميس والمعاجم والموسوعات:

1- جابر، عبد الحميد جابر: معجم علم النفس والطب النفسي، ج4، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1991م.

2- جيرار، جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، دون ت ط.

3- محمد الصادق، عرجون: الموسوعة في سماحة الإسلام، ط2، الدار السعودية، الرياض ، السعودية، 1984م.

4- محمد، عطية الله: القاموس الإسلامي، مجلد 1، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1963م.

5- محمد، يعقوبي: معجم الفلسفة، ط2، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، 1988م.

6- رفيق، العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1999م.

3 . الدوريات:

1-أحمد ، أبوزيد: "الحضارة بين علماء الأنتروبولوجيا"، مجلة عالم الفكر، المجلد 15، العدد 3، أكتوبر ديسمبر، 1984م.

2- عبد الله، بن محمد الجبالي: " منهج شيخ الإسلام في العبادة والتزكية"، مجلة الحكمة، العدد 19، جمادى الثانية، بيروت، لبنان، 1420هـ.

3- عن منظمة اليونيسكو: " التلباثي"، مجلة العلم والمجتمع، عدد يونيه/ أغسطس، بيروت، 1975م.

4. مواقع الإنترنت:

1- www.al-watan.com-qatar.

2- www.maaber.com.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4. فهرس المحتويات

* . مقدمة.....ص2

1. الفصل الأول:مفهوم التجربة الإيمانية.....ص8

*. مدخل.....ص9

1.1. الأصول القرآنية للتجربة الإيمانية.....ص18

2.1. المفهوم اللغوي والاصطلاحي للتجربة الإيمانية.....ص26

1.2.1. مفاهيم أساسية في تعريف التجربة.....ص27

2.2.1. مفاهيم أساسية في تعريف الإيمان.....ص32

3.2.1. ارتباطات مضمون التجربة ص40

1.3.2.1. التجربة الصوفية.....ص40

2.3.2.1. التجربة الفلسفية العلمية.....ص48

3.3.2.1. التجربة الدينية.....ص59

4.3.2.1. التجربة الروحية.....ص66

3.1. مفهوم التجربة الإيمانية عند مالك بن نبي.....ص72

4.1. مفهوم التجربة الإيمانية عند طه عبد الرحمن.....ص86

5.1. استخلاص المفهوم الجامع للتجربة الإيمانية.....ص98

2. الفصل الثاني: الواقع وأزماته الحضارية والمعرفية وكيفية الخروج من هذه الأزمات بالتجربة الإيمانية.....ص102

*. مدخل.....ص103

1.2. الواقع وأزماته الحضارية و المعرفية.....ص113

1.1.2. أزمات النمط الحضاري المعاصر عند مالك بن نبي.....ص113
1.1.1.2. أصول الحضارة المعاصرة.....ص115
1.1.1.1.2. مفهوم الاستعمار.....ص115
2.1.1.1.2. أصول الثقافة الغربية.....ص116
2.1.1.2. أزمات الحضارة المعاصرة.....ص119
أ. الأزمات على المستوى الفكري.....ص120
ب. الأزمات على المستوى الأخلاقي.....ص125
ج. خطأ المحاولات التجديدية والإصلاحية.....ص130
2.1.2. أزمات النمط المعرفي المعاصر عند طه عبد الرحمن.....ص133
1.2.1.2. أصول النمط المعرفي المعاصر.....ص135
1.1.2.1.2. تعريف الحداثة.....ص135
2.1.2.1.2. أصول الثقافة الغربية.....ص138
2.2.1.2. أزمات النمط المعرفي المعاصر.....ص142
أ. المستوى الفكري وأزمة القصد.....ص142
ب. المستوى الأخلاقي وأزمة الصدق.....ص143
ج. خطأ المحاولات التجديدية الفكرية.....ص145
د. خطأ المحاولات التجديدية الفقهية.....ص148
2.2. التجربة الإيمانية والخروج من الأزمات الحضارية والمعرفية.....ص152

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1.2.2. التجربة الإيمانية محور للبناء الحضاري عند مالك بن نبي.....ص152
1.1.2.2. محددات التجربة الإيمانية وتحقيق تمام القوة الروحية عند المصلح.....ص155
2.1.2.2. محددات التربية وتخليص الناس من أزمات النمط الحضاري الغربي.....ص160
2.2.2. التجربة الإيمانية محور لبناء الإنسان عند طه عبد الرحمن.....ص170
1.2.2.2. محددات التجربة الإيمانية وتحقيق الجانب المعرفي والخلقي عند الخاصة.....ص172
2.2.2.2. محددات التربية الروحية وتخليص الناس من أزمات النمط الثقافي الغربي.....ص179
3.2.2.2. أوصاف المصلح وكيفية الخروج من أزمتي الصدق والقصد.....ص183
3. الفصل الثالث: أنموذج الإنسان الذي يسعى كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن لبنائه.....ص193
*. مدخل.....ص194
3. 1 . ماهية الإنسان وبعض ملامحه في القرآن الكريم.....ص198
3. 2 . مفاهيم أساسية في تعريف الإنسان.....ص205
3. 3 . أنموذج الإنسان الذي يسعى مالك بن نبي لبنائه.....ص210
3. 4 . أنموذج الإنسان الذي يسعى طه عبد الرحمن لبنائه.....ص211
* . خاتمة.....ص215
* . الفهارس.....ص218
1. فهرس الآيات.....ص219
2. فهرس الأحاديث.....ص226
3. المصادر والمراجع.....ص227
4. فهرس المحتويات.....ص243

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية