الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
معهد أصول الدين
قسم الدعوة والإعلام

الموضوع

البعث الحضاري

عند

مالك بن نبي و وحيد الدين خان

بحث مكمل لنيل شهادة الماجستير في الدعوة والإعلام

إعداد الطالب :

• بشير قلاتي

إشراف الدكتور :

• فضيل دليو

السنة الجامعية 1417هـ - 1418 هـ

1996 م - 1997م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى كلّ من كان لي عضداً وسنداً ... أمّي وأبي، زوجتي وابنتي
جميع إخوتي وأخواتي ... عرفاناً بفضلهم وجميلهم.

إلى كلّ من أقضّ مضجعه تخلّف أمّته وهوانها
على الأمم، باحثاً عن منهج رشيد.

إلى كلّ حكوماتنا ... أهدي هذا الاجتهاد المتواضع.

بشير

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله. إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له. وما لهم من دونه من وال.» ﴾

صدق الله العظيم

الآية 11 من سورة الرعد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

إن جوهر المعاناة الحقيقية لكل من ينتمي للأمة الإسلامية هو ما تعانيه من تخلّف حضاري فظيع، من مظاهره هذا الضعف والوهن والفرقة والإنحطاط الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والعلمي...، وهذا الشعور إنما ينبعث من واقع الإنتماء وَوَحْدة العقيدة ممّا يقتضي الإهتمام الكامل بكل ما يصيب العالم الإسلامي من بلايا، وقد جاء في الحديث: (من لم يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم)[1].

إنّ واقع هذا التخلّف الحضاري ـ بكل أبعاده الكثيرة ـ قد طرح تساؤلا هاما، بساطته تخفي صعوبة الجواب عليه، وهو: لماذا تأخر المسلمون بينما تقدّم غيرهم؟، وطرح هذا السؤال يكون دائما باستحضار عاملين تاريخيين: أولهما: أن الأمة الإسلامية قد عرفت بفضل عقيدتها ودينها، بناء حضارة عظيمة كان لها دور هام في تاريخ الإنسانية ومازال المسلمون (المتخلفون) يحملون بين ظهرانيهم هذا الدين. ثانيهما: أن الأمة تعيش منذ أكثر من قرن حالة من وعي الذات والشعور العميق بواقع التخلّف وتطمح إلى بناء حضارتها وتحقيق تواصلها الحضاري، عبر مشاريع وتوجّهات الإصلاح المتتالية... لكن الأمة لم تتفاعل مع هذه المشاريع، ولم تحدث بداية بعثها الحضاري المأمول، بل إن مظاهر التخلف والإنحدار مازالت تتجلى في أشكال مختلفة.

إننا لو أخذنا الحركة الوهابية كمنطلق لحركة التجديد الحضاري للأمة فيكون قد مضى على محاولة تحقيق تقدم الأمة ما يقارب القرنين والنصف، لكن أمتنا رغم كل المحاولات لا تزال متخلّفة بينما عرفت بعض الأمم بناء حضارتها رغم قلة إمكاناتها التاريخية والمادية، فاليابان كانت في عام 1853م في نفس النقطة التي كان فيها العالم الإسلامي عام 1858م، لكنّها استطاعت في ظرف تاريخي قصير أن ترسم معالم بعث حضاري عملاق.

لقد حاولت جهود المصلحين والمفكرين عبر حقب ومراحل تاريخية مختلفة الإجابة على التساؤل السابق، حسب ظروف ومعطيات كل مرحلة، ارتبط أكثرها بواقع الهيمنة الحضارية الغربية وراح كلٌ يحلّل المشكلة في إطار البحث عن حلّ لداء الأمة وروح أزمتها الكامن في تخلفها الحضاري، محاولا رسم منهج التقدّم ومشروع البعث الحضاري بالإجابة عن السؤال الأهمّ: كيف يمكن لهذه الأمة المتخلفة أن تنهض وتبني حضارتها من جديد؟، وماهو المنهج الأمثل والصحيح الذي عليها اتباعه ليتحقق بعثها الحضاري؟.

لقد تصدّى رجال من بلاد المغرب الإسلامي لبحث المشكلة، وهم يعيشون في قلب المعاناة، ومن أهمهم على الإطلاق المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي وضع إنتاجه الفكري تحت عنوان كبير هو (مشكلات الحضارة)، ومالك هو من القلائل الذين حلّلوا المجتمع الإسلامي تحليلاً علمياً دقيقاً وخبروا واقع المجتمع الغربي وتشبّعوا بمصادر ثقافته، وقد اعترف بمكانته في ذلك كبار المفكرين، وتعددت الدراسات الأكاديمية حول طرحه الفكري سواء في بلاده أو في بلاد المشرق

---

(1) ـ الحديث ذكره البيهقي في الشعب من حديث وهب بن راشد... والطبراني وأبي نعيم في الحلية.
راجع محمد عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، ط 1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ/1985م، ص 670.

الإسلامي، لما تكتسيه من أهمية حضارية كبرى.

لكن مع تعدد المناهج التي ترسم لبعث حضارة الأمة وتحقيق نهضتها، واختلاف المشاريع - كما ذكرنا - والتي تنطلق أساسا من الزاوية التي ينظر منها صاحب المنهج ومقترح المشروع، لاحظت أن ذلك يجعل الدارس يعيش في حالة من حيرى المنهج، ولذا رأيت من المفيد، لما لأفكار مالك بن نبي من أهمية في بحث المشكلة الحضارية، أن أعقد دراسة مقارنة بين ما طرحه مالك وما طرحه مفكر مسلم من بلاد المشرق الإسلامي وهو وحيد الدين خان، كمشروع لتحقيق نفس الهدف، رغم بعد ما بين الجزائر والهند، وهذا اعتقادا مني أن الدراسات المقارنة في هذا الموضوع قليلة جدًا.

وأتصور - من جهة أخرى - أن للموضوع أهمية حضارية كبيرة في فتح المجال للباحثين والدارسين في مجال بعث حضارة الأمة، لدراسة مشاريع البحث الحضاري ومناهج الإصلاح حتى يرسموا معالم منهج حضاري متكامل يعيد للأمة تواصلها التاريخي من جديد ويمكّن للقائمين على شؤونها أن يسترشدوا به في حل مشكلة التنمية في كافة المجالات، باعتبار أن حلّ مشكلة الإنسان المتخلّف هو مفتاح التنمية وطريق التقدّم الصحيح.

وإضافة الى الرغبة في استكشاف الحقيقة بين مناهج طرح فكري مختلف من حيث الظروف التاريخية والثقافية، فإن من دوافع اتجاهي للموضوع تلك الإشارة من عبد الصبور شاهين الذي ترجم كتاب «الظاهرة القرآنية» لمالك، والتي كتبها في تقديمه لكتاب وحيد الدين خان «الإسلام يتحدّى» يلاحظ فيها تقارب كبير في المنهج بينهما، ويتعجّب من ذلك لبُعد ما بينهما مسافة وثقافة[1].

وهنا لابد أن أشير الى تشكيك البعض في مثل هاته الدراسات المقارنة، لأنها تنتمي - حسب رأيهم - إلى ما يسميه مالك بالإكثار، أي إضافة فكرة إلى فكرة للتنقيص من قيمة الفكرة الأولى أوإغراقها، وهو ما يدخل في آليات الصراع الفكري... لكني أعتقد أن الغرض من دراستي هاته هو البحث عن مشروع للبعث الحضاري ومنهج للنهضة من خلال تعدّد المناهج ذات المرجعية الحضارية الواحدة، من أجل تلاقحها وإثرائها، وأتصوّر أننا لا يمكن أن ننجح في ذلك ومثل هذا التفسير التآمري، كما يسميه البعض، يحكم تفكيرنا.[2]

إن هذه الدراسة إنّما تجمع مفكرين كان لهما تأثير كبير في فكر حركة الشباب المسلم ولهذا فأهمية المفكرين تبرّر طرح الموضوع للدراسة لتحقيق ما رمينا إليه.

أما المنهج المتّبع في هذه الدراسة فقد أملته طبيعة الموضوع، فهو منهج تحليلي مقارن، اعتمدت فيه على عرض أفكار كل مفكر على حده، محللا مناقشا كلّما احتاج الأمر إلى نقد ومناقشة ثم أقارن بين طرح المفكرين لإستخلاص ما يمكن أن يكون خلافا بينهما أو سمات مشتركة تجمعهما.

---

(1) - عبد الصبور شاهين، من تقديمه لكتاب الإسلام يتحدى، ط 7، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1397هـ / 1977م، ص 23.

(2) - في هذا الإطار يشير محمد الهادي الحسني أن طالبا جزائريا أخبره عام 1987 أنه رغب في تسجيل موضوع حول فكر مالك بن نبي بإحدى جامعات باريس فرفضوه واقترحوا عليه دراسة بين مالك وطه حسين!

راجع: محمد الهادي الحسني، «مالك بن نبي لمحات من حياته وقبسات من فكره»، مجلة الموافقات، الجزائر: معهد أصول الدين، العدد الثالث، ص 285.

وقد اعتمدت أساسا على ما كتبه المفكّران، فكانت مؤلفات مالك المطبوعة سواء في الجزائر أوخارجها مصادر البحث الأساسيّة، وخاصّة ما له صلة مباشرة بموضوع الدراسةوأقصد كتاب: «شروط النهضة» و «وجهة العالم الإسلامي» و «دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين»، أما بالنسبة لوحيد الدين خان، فلا تخفى صعوبة الحصول على مؤلفاته لكونه غير معروف كثيراً في الجزائر لولا كتابه المشهور «الإسلام يتحدّى»، لكن عذري اعتمادي على كتُبه الأساسية في الموضوع وأقصد كتابه: «البعث الإسلامي، المنهج والشروط»، وكتاب «واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام» وكتاب «حكمة الدّين».

أما مراجع البحث فأعترف بالفضل لما كتبه فهمي جدعان حول «أسس التقدّم عند مفكري الإسلام» وما كتبه عبد المجيد النجار حول «النهضة الإسلامية، العوائق والعوامل» بندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحوّلات الدولية والأزمة الخليجيّة، بالولايات المتحدة الأمريكية، وما كتبه جودت سعيد حول سنن التغيير...

وقد حاولت معالجة هذا الموضوع من خلال خطّة قسمتها الى مقدمة وخمسة فصول: ملخّصها مايلي:

الفصل الأول: وقد خصّصته لتحديد مفاهيم الدراسة، فكان فصلا تمهيديا يشمل مبحثين الأول: مفهوم الحضارة في اللغة والإصلاح، والثاني: مفهوم البعث الحضاري، أبيّن فيه العلاقة بين البعث وبعض الإصطلاحات المتصلة به كالنهضة، التجدّد، التجديد، الحداثة...

- الفصل الثاني: محاولات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث وموقف مالك بن نبي ووحيد الدين خان منها، أطرح فيه أهم الجهود السابقة التي حاولت بعث حضارة الأمة، وقد قسّمته الى مباحث ثلاث: الأول أعرض فيه لأهم محاولات البعث في العالم الإسلامي الحديث معتمدا في ذلك على تصنيفها حسب الموضوع الذي ركزت عليه كل محاولة، والثاني عرض لحياة مالك بن نبي وآثاره الفكرية وبيان موقفه من هذه المحاولات، أما الثالث فهو عرض لحياة وحيد الدين خان وآثاره الفكرية وموقفه من نفس هذه المحاولات، مع المقارنة بين الموقفين.

- الفصل الثالث: ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان: أبيّن فيه موقف كل مفكر من ظاهرة تخلف العالم الإسلامي عن الركب الحضاري العالمي، بعد أن فشلت كل الجهود السابقة والمحاولات الهادفة الى إحداث بعث حضارة الأمة من جديد. فكان هذا الفصل في ثلاثة مباحث:

ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث عند مالك بني نبي، وظاهرة التخلف عند وحيد الدين خان ثم مقارنة بين الموقفين.

- الفصل الرابع: موقف مالك بن نبي ووحيد الدين خان من الحضارة الغربية، باعتبار أن تخلف العالم الإسلامي يطرح دائما تحدٍ كبيرٍ لحضارة العصر، وهو مرتبط به وفي هذا الفصل طرح لموقف كل مفكر مع المقارنة بين الموقفين.

- الفصل الخامس: تصوّر مالك بن نبي ووحيد الدين خان للبعث الحضاري في العالم الإسلامي وفيه تحليل لرؤية كل مفكر للبعث الحضاري للأمة الإسلامية كمشكلة جوهرية تتعلّق بكيان الأمة ومصيرها، مع مقارنة بين التصوّرين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ خاتمة البحث: وفيها تلخيص لأهم ما ورد في فصول البحث، ونتائج الدراسة والتي أرجو أن تكون إضافة الى الجهود الفكرية الباحثة عن منهج رشيد لبعث حضارة الأمة.

أما أهم الصعوبات التي اعترضتني وأنا أخوض غمار هذا البحث، فألخصها فيمايلي:

1 ـ ندرة مؤلفات وحيد الدين خان في الجزائر، عدا كتابه المشهور «الإسلام يتحدّى»، إذ يكاد يكون من المفكرين المسلمين المجهولين في بلادنا .

2 ـ صعوبة الموضوع وحساسيته، لكونه من المواضيع التي تشعّبت حولها الآراء وتعددت فيها المناهج، إضافة الى ندرة مثل هذه الدراسات المقارنة.

3 ـ كون المفكرين قد عاصرا فترة زمنية قريبة، فمالك توفي في 1973م وخان توفي ـ حسب ما عثرت عليه ـ في 1993م، وهذا ما جعل الدراسات النقدية حول إنتاجهما قليلة بالنسبة لمالك، أما خان فلم أعثر على أيّة دراسة أكاديمية تتعلق به.

4 ـ صعوبة المنهج التحليلي المقارن، وخاصة بين مفكرين مختلفي الثقافة والبيئة.

5 ـ الإعتماد على ما هو مترجم يطرح مشكلة الدقة في الترجمة، مما قد يوقع الباحث في سوء فهم ما يريده المفكر.

و في الأخير لا أنسى فضل أستاذي المشرف فضيلة ولي على ما أفادني به من توجيهات ونصائح قيّمة، أسأل الله التوفيق لما فيه خير الأمة وصلاحها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصـــل الأول :

الحضارة والبعث الحضاري .

أولا : مفهوم الحضارة .

ثانيا: مفهوم البعث الحضاري .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول.

مفهوم الحضارة.

1ـ الحضارة في اللغة العربية.

2ـ الحضارة في الإستعمال اللغوي الغربي.

3ـ الحضارة في الإصطلاح الغربي.

4ـ مفهـوم الحضارة عند ابن خلدون.

5ـ الحضـارة بين الثقافة والمدنية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1ـ الحضارة في اللغة العربية :

يعتبر مصطلح (الحضارة)من أكثر المصطلحات تداولا واختلافا بين الباحثين والمفكرين ، خاصة في التباس مفهومها بمفهوم المدنية ومفهوم الثقافة ، إذ كثيرا ما تتحول محاولة التفريق بين مثل هذه المصطلاحات إلى نقاش أدبي غير علمي،ولامناص لنا ونحن نتناول البعث الحضاري كهدف أكبريحاول رسم مناهجه كبار مفكري العالم الإسلامي ، من محاولة تحديد مفهوم الحضارة.

ففي لغتنا العربية نجد اتفاقا عاما على أن مفهوم الحضارة هو الإقامة في الحضر خلافا للبادية ، فالحضري هو المقيم في الحاضرة أي المدينة خلافا للبدوي المقيم في البادية ، ففي(لسان العرب) في مادة(حضر) : ... والحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي ، الحاضر : المقيم في المدن والقرى ، والبادي المقيم في البادية... ويقال فلان من أهل الحاضرة ، وفلان من أهل البادية ، وفلان حضري وفلان بدوي ، والحاضرة: الإقامة في الحضر.... قال القطامي:

فعن تكن الحضارة أعجبتـــه فأي رجال بادية ترانـــا

...والحضر والحضرة والحاضرة: خلاف البادية ، وهي المدن والقرى والريف ، سميت بذلك لأنّ أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار، والحاضرة والحاضر : الحي العظيم... (1) وجاء في القاموس المحيط ... باب (ح.ض.ر) : والحاضرة ،والحضارة ـ وبفتح ـ خلاف البادية ، والحضارة الإقامة في الحضر ... (2)ونفس المعنى تقريبا في (تاج العروس)للزبيدي، وفي (المنجد في اللغة و الأعلام).

والظاهر أن الحضارة في استعمالات اللغة العربية تطلق على اجتماع بشري أكثر رقيا وتمدنا ولين طبع ، أما البداوة ـ وهي ما يقابل الحضارة ـ فتطلق على اجتماع بشري أكثر خشونة وأقوى عصبية وخلقا ، أي أقرب إلى التجمع الطبيعي ،المتخلّف ، وعموما فمصطلح حضارة يبقى غير عربي في استعماله.

2ـ الحضارة في الإستعمال اللغوي الغربي :

يمثل مصطلح (حضارة)وليدا غربيا في منبته وأصله ، وإن أخذ فيما بعد شكله العربي مثله مثل ثقافة.ولفظ (Civilisation) أي حضارة ، اشتق من(Civitas)اللاتينية، أي المدينة ، أو (Civis) أي مساكن المدينة، أو من(Civilis)أي مدني ، وفي بعض الأحيان نجد لفظ (حضارة) مقابل لفظ (Cultur) ،وهو ما يعني إصلاح الشئ وتهذيبه، ومنه(Agriculture) بمعنى إصلاح الأرض وزراعتها.(3) وقد كانت الحضارة والمدنية تقوم إحداهما للأخرى وتغني غناءها، لكن العلماء الألمان،خاصة في العهد الرومنسي نزعوا إلى الفصل بين وجهي الحضارة، فهم يذهبون إلى أن (Kultur)،الحضارة، هي صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمع، وأن مظاهر التقدم

---

(1) ـ ابن منظور ، لسان العرب، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خيّاط، المجلد الأول دون طبعة ، بيروت: دار لسان العرب،دون تاريخ ، مادة حضر ، ص658، العمود الأول والثاني.

(2) ـ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ترتيبه على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة ، للطاهر أحمد الزاوي، بيروت: دار المعرفة، ودار الكتاب العلمية ، 1399هـ /1979م،ج1 ،ص 659

(3) أحمد محمود صبحي ، فلسفة الحضارة ،ص 3، 4 ،عن سليمان الخطيب ،أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ،ط1 ، القاهرة :الزهراء للإعلام العربي ،1406 هـ / 1986 م،ص24

التكنولوجي هي المدنية(Civilisation) وهو ما نجده عند كيسرلنج (Keyserling)، والكاتب الالماني توماس مان(Thomas Mann)يقرر أن الحضارة هي الروح العميقة للمجتمع ،وأن المدنية هي الآلية الصماء .

أما الحضارة فهي في صورتها العاطفية مظهر روحي أصيل وحر لتجمّع حيوي، وتقوم عمليات المدنية على أستمرار العقل وتقدمه الذي لا ينثني، فالمدنية تمثل المجهود الإنساني في غزو ميادين الطبيعة عن طريق العقل في محيط العلم ، والفنون الصنّاعية والتخطيط ،أما الحضارة فهي تختلف عنها في أنها تقوم على تأكيد الأصالة الروحية ، والحقيقة الفلسفية والعاطفية للإنسان.(1)

اما المفكر الألماني (البرت اشفيتزر) فلا يفرق بين المصطلحين ، حيث يقول : ...فالألمان يستعملون كلمة(Kultur) والفرنسيون(Civilisation) ،لكن ليس ثمةمبرر لغوي أو تاريخي لوضع تفرقة بين كلتا الكلمتين ،إننا نستطيع التفرقة بين حضارة (cultur) أخلاقية وحضارة لا أخلاقية ،أو بين مدنية (Civilisation) أخلاقية ومدنية لا أخلاقية ، لكننا لا نستطيع التفرقة بين الحضارة (Kultur) ، وبين المدنية (civilisation) ..(2) أما المدرسة الانجلوساكسونية فلا تكاد تفرق بينهما (3) ، ونجد أن العالم الأنتروبولوجي الإنجليزي (ادوارد تايلور) في كتابه (الثقافة البدائية) الذي نشر عام 1871 ، وهو مرجع أساسي في موضوعه ، يعطي للحضارة معنى الثقافة ، فيعرف الحضارة أوالثقافة بأنها : الكل المعقد الذي يتضمّن المعرفة والعقيدة والفن ، والأخلاق والقانون والتقاليد وكل القدرات اللتي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في مجتمع ..(4) أما المدرسة الفرنسية فتستعمل المدنية لتدل على كل جوانب الحضارة إذ هي : مجموع السلوك والعقائد والنظم التي تتجمّع وتتغيّر دون انقطاع وبصفة دائمة ..(5)

3ـ الحضارة في الإصطلاح الغربي :

إن البحث في مفهوم مصطلح الحضارة ، لا بد يجذبنا أولا إلى محاولة استقصاء مفهومها في الفكر الغربي ، وخاصة عند علماء وباحثي فلسفة التاريخ ونشوء وتطور الحضارات ، وذلك لأن مصطلح (حضارة) غربي في أساسه ومنبته ، وهو غريب في تراثنا الفكري الإسلامي مثله مثل بعض المصطلحات الأخرى ، التي دخلت ساحة الفكر الإسلامي حديثا بتاثير من الفكر والمفاهيم الغربية كمصطلح ثقافة ، إيديولوجية ... ولعل مفهوم الحضارة من أكثر المصطلحات اختلافا وتعقيدا بين الباحثين ، إذ يختلف مفهومه حسب الاتجاه الفكري والتكوين العلمي لصاحب المفهوم، فهناك من يربطه بمفهوم الثقافة ، وهناك من يربطه بمفهوم المدنية وغيره يربطه بالاقتصاد وآخرون بالدين والاخلاق ....

---

(1) ـ محي الدين صابر ، التغير الحضاري وتنمية المجتمع ، د.ط ، بيروت : منشورات المكتبة العصرية، دون تاريخ ، ص ص 40،39 .

(2) البرث أشفيتزر ، فلسفة الحضارة ،ترجمة عبد الرحمان بدوي ،ط3 ، بيروت : دار النفائس1404هـ/ 1984م، ص36

(3) ـ محي الدين صابر ، المرجع السابق، ص40.

(4) ـ محي الدين صابر، المرجع السابق ،ص40انظر برهان غليون ، اغتيال العقل سلسلة موفم صاد، دون طبعة،الجزائر: سلسلة صاد، 1990م ص83

(5) محي الدين صابر ، المرجع السابق ،ص 42

ونحاول من خلال هذا البحث أن نختصر بعض المفاهيم التي تعبر عموما عن مفهوم لفظ الحضارة عند أهم اتجاهات الفكر الغربي الباحثةفي فلسفة التاريخ وتطور الحضارات من غير أن نكون قد ألممنا بمعظمها،لتشعب الموضوع أولا ،ولاعتقادنا أن ما أشرنا إليه كاف لاعطاءنا لمحة مختصرة عن مفهوم الحضارة في الفكر الغربي.

- **الحضارة عند هيجل**: سادت نظرية هيجل (1770ـ 1831م) الفكر الغربي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وتقوم على أساس مبدأ التناقض الذي استخدمه لتدعيم سيادة العقل ، ومن ثمّ تدعيم فكرة الألوهية .(1) ،،وخلاصتها : أنّ كل نظام للحضارة في عصر من عصور التاريخ إنما يكون مبناه ، بجميع شعبه وصوره ،على أخيلة خاصة تجعله في العالم عصرا للحضارة والمدنية ، فإذا أدرك هذا العصر بدأت تظهر للعيون مواضع الضعف ومواطن الإنحلال والتّداعي في بنيانه ، فهناك تتنفّس وترفع الرأس أخيلة وأفكار جديدة أخرى تصارعه ، ولاتنتهي هذه المصارعة إلا بعصر جديد من الحضارة والمدنية يكون فيه بقايامن الأنقاض الصالحة للعصر المنقرض، كما تتولد فيه حسنات ومحامد جديدةبحكم تأثير الأفكار الغالبة التي أغارت على عصر الحضارة المنقرض وأرغمته على المسالمة ، ثم إذا أينع هذا العصر أيضا وأدركت ثماره تتولد منه طائفة أخرى
من الأفكار المخالفة ويحمى وطيس الحرب والنزاع بينهما وبين هذا العصر حتى يتكوّن بمصالحتها عصر ثالث للحضارة والثقافة فيه البقايا الصالحة للعصر السالف ، ولكن تنجذب اليه محاسن جديدة أخرى تأتي بها الأفكار الجديدة.،، (2)

- **الحضارة عند ماركس**: إذا كان (هيجل) قد جعل (الصراع) هو قانون الفكر ،فإن ماركس (1817 ـ 1883) قد جعل (الصراع الطبقي) القانون الذي يحكم تطور المجتمع ، بل لقد اعتبر(التناقض والصراع) هو المطلق الوحيد وماعاداه نسبي،فبينما نجد هيجل يركز على الفكرة ضمن منهجه الجدلي في تفسير نشوء الحاضرات ، نجد أن ماركس يتّخذ المنهج الصراعي لكن يبنيه على أساس مادي إقتصادي ، حيث يعتبر الفكر والمثل العليا انعكاس للبنية الإقتصادية ، فالتغيير الإجتماعي مهما كان ، ماهو إلا نتيجة لتغيّر أسلوب الانتاج والتبادل. (3)
ومن هنا اعتبر (ماركس) الدين ـ كفكرة ـ ماهو إلا نتاج عوامل إقتصادية معينة ، (4) وتاريخ أي حضارة إن هوإلاتاريخ اقتصادها ، ويؤكد صديقه (أنجلز) (1820ـ1895م)هذه الفكرة ، حيث يقول :
إنّ الإنتاج الإقتصادي في كل فترة من فترات التاريخ ـ الذي يتبعه بالضرورة عند التقسيم الإجتماعي إلي طبقات ـ يصوّر أساس التاريخ السياسي والعقلي معا لهذه الفترة ، والتاريخ كله بناءاً على ذلك كان تاريخا لكفاح الطبقات : الكفاح بينالمستغِلّ والمستغَلّين ، بين الطبقات السائدة والمسُودة على درجات مختلفة في التطور الإجتماعي ،، .(5)

(1)ـ محمد البهي ،الفكر الإسلامي الجديث وصلته بالإستعمار الغربي ،ط6 ، بيروت :دار الفكر،1973 م ،ص332.

(2) ـ أبو الأعلى المودودي ، موجز تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ط3 بيروت : دار الفكر 1387 هـ / 1968 م ،ص 165 .

(3) ـ سليمان الخطيب ، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 31 .

(4) ـ يعتبر (كارل ماركس) أن الدين، كفكرة،إختراع طبقة البرجوازية لتخدير طبقة العمال والفلاحين (البروليتاريا) ، حتى يأمنوا الثورة ضدهم ويحافظوا على واقع إستغلال جهدهم ، ومن هنا جاءت مقولته المشهورة أن الدين أفيون الشعوب !.

(5) ـ محمد البهي ،المرجع السابق ، ص 31 .

وبناءً علي هذه الفلسفة جاء تعريف الماركسيين للحضارة بأنها :« كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ ، وهي ظاهرة تاريخية يتحدد تطورها بتتابع النظم الإقتصادية والإجتماعية ».(1)

- **مفهوم الحضارة عند (ألبرت اشفيتسر)**: يرى العالم الألماني (ألبرت اشفيتسر) أن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير، ويرى أن مقومات هذا التقدم تتمثل في

1 ـ التقليل من الأعباء المفروضة على الجماهير و الأفراد .

2 ـ إيجاد الظروف المواتية للمجتمع في الحياة .

3 ـ تحقيق كمال الأفراد روحيا واخلاقيا .

فالحضارة التامة عبارة عن كل تقدّم ممكن في الكشف والإختراع وفي تنظيم المجتمع الإنساني ، وعن كفالة أن تعمل كلها من أجل التكميل الروحي للأفراد وهو الهدف النهائي الحقيقي للحضارة .(2) كما يؤكد على أن الحضارة بذل المجهود من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم ،ونلاحظ أن (ألبرت اشفيتس) في كتابه (فلسفة الحضارة) ، وهو الطبيب المبشر بتعاليم دينه المسيحية ، يؤكد دائما على الأساس الأخلاقي والجوهر الروحي للحضارة ، ويتنبأ بسقوطها إذا حدث خلل في هذاالأساس .

- **مفهوم الحضارة عند (ازوالد اشبينغلر)** :في كتابه (تدهور الحضارة الغربية) الذي يتنبأ فيه بسقوط الحضارةالغربية باعتبارها وصلت مرحلة المدنية،وهي الفترة الحرجة التي تصلها الحضارات ، فالحضارة في جوهرها روحي، أما المدنية فجوهرها مادي ، وإذا دخلت الحضارة طورها العقلي المادي فقد آذنت بالأفول . (3)

والحضارة هي ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصوّر واحد عن العالم ، وتتبلور وَحدة تصورهم في مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم ، وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصهاالذاتية ، ومن ثمّ لا تتماثل حضارتان .(4) ويدّعي (اشبينغلر)أنه أول من فعل للتاريخ ما فعله (نيوتن)للرياضيات حين أعاد رسم الظواهرفي كيان متماسك من المعرفة بعد أن كان قبله فوضى من الحقائق الغريبة ، فالحضارات تتألف من البشر الذين يموتون وتخلفهم أجيال جديدة مثل خلايا الكائن الحي التي تتغيّر كل ثماني سنوات ،أما التقدم فغير موجود والهدف لاغي إذ لاهدف ... وهكذا فإن تدهور الحضارات أمر حتمي، والمادية هي علامةعلى تصلّب شرايينها ، وليس هناك أمل،لأن تربة الغرب منهوكة ميتافيزيقيا.(5)

- **مفهوم الحضارة عند (أرنولد اتوينبي)**: تعتبر نظريته من أهم نظريات فلسفةالتاريخ التي ضمّنها موسوعته الضخمة (دراسةالتاريخ) ، وربما يكون من دوافع هذه الدراسة ماكتبه

---

(1) ـ م روزنتال، ب يودين وآخرون ،الموسوعة الفلسفية،ترجمة سميركرم ، ط5 ، بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر ، 1985 م) ص153 ، 154 .

(2) ـ ألبرت اشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، مرجع سسابق ، ص 35 و405

(3) ـ أزوالد اشبينغلر ، تدهور الحضارة الغربية ج 1 ، ص 97 ، نقلا عن سليمان الخطيب ، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ،مرجع سابق ، ص33

(4) ـ نفس المرجع ، ص 34

(5) ـ كولن ولسن ، سقوط الحضارة ، ترجمة انيس زكي حسن ، ط2 بيروت ـ منشورات دار الآداب، 1971 ص 129 ، 141

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(أوزوالد اشبينغلر) عن (سقوط الحضارة الغربية) ، إضافة الى مالاحظه من جرائم البشر وحماقاتهم التي ارتكبوها عبرالتاريخ ولم يعرف لها تفسيرا. (1) فالحضارة عند اتوينبي هي: حصيلة عمل الانسان في الحقل الاجتماعي والمناقبي وهي حركة صاعدة وليست وقائع ثابتة وجامدة ،إنّها رحلة حياتية مستمرة لاتقف عند ميناء ما ..(2).هي وحدة دراسة تاريخية أو مجال لدراسة التاريخ ويتضمن عدة أمم يمكنه دراستها بصورة تجريبية ليستنبط منها قوانين يمكن تعميمها ، وبهذا يكون قد خالف غيره من المؤرخين الذين يأخذون مجال الدراسة التاريخية الأمم المستقلة والدول القومية .(3)

وقد ذهب اتوينبي إلى أن التاريخ يسير في دورات كبرى ،هي محصلة كلية لحضارات تمر بمراحل الميلاد والنمو والسقوط والتفكك والتدمير، ورّبط تحرك التاريخ بالإيمان بالكشف الإلهي أي بالفكرة المسيحة ، حيث أنه ـ وخلافا لشبينغلر ـ كانت له نظرة متفائلة بإمكان إنقاذ الحضارة الغربية ، بارجاع بدائل القيم الروحية التي فقدتها هذه الحضارة .(4)

ويتفق أرنولد اتوينبي مع كثير من المفكرين في الغرب ومنهم (ألكسيس كاريل) (5)في أن الإنسان الغربي قد زاد في قوته المادية بحيث أصبح خطراً حتى على مجرد بقاء المجال الحيوي ، لكنه لم يزد إمكاناته الروحية ، والفجوة بين هذه وبين قوته المادية كانت نتيجة لذلك ، تتّسع تدريجيا ، وهذا النمو في الفرق هوالمزعج حقا ...(6) فالحل الوحيد حسب توينبي لإنقاذ الحضارة الغربية من التدمير والإندثار هو تقليص الفرق ـ الذي يتسع باستمرار ـ بين الجانب المادي والجانب الروحي ، وهذا لإنقاذ المجال الحيوي الذي كانت التقنية والتقدم العلمي أن يقضي عليه تماما . كما يدعوإلى تكوين دولة عالمية لتفادي الحروب والنزاعات بين الدول القومية ،و وتوسيع روح المحبة بين الشعوب ،فمؤسسة الدولة التي أبدعهاالإنسان قد فشلت المرة بعد الأخرى خلا ل خمسة الاف سنة .(7)

يشبه اتوينبي الحضارة بنائم إستيقظ على حافة واد وبدأ يحاول أن يتسلق جانب الواد من جديد، ولقد كان في أمان قبل أن يستيقظ ويكافح من أجل أشياء أسمى ،لأنه ما إن يبدأ حتى يكون في خطر السقوط ، أما عن إزدهار الحضارة فتكون في ظروف تحد مناسب ، فالبشريزدهرون في الظروف التي تتحداهم ، فأشد الظروف خطورة هي التي تنتج أعظم البشر ،أما الذين يعشون في ظروف سهلة فهم ضعاف ، والفرق بين الحضارة الناجحة والحضارة الفاشلة تكمن في (الأقليات المبدعة) وهم أولائك الأفراد القلائل الذين يستطيعون مجابهة التحدي عبر عملية (الإنسحاب والعودة)،حيث ينسحبون من المجتمع فتزداد طاقاتهم ومدركاتهم ثم يعودون للمجتمع بقوة لتحريض بقية الأفراد

---

(1) ـ سليمان الخطيب ،أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، مرجع سابق، ص 33،وكولن ولسن سقوط الحضارة ، مرجع سابق ، ص 147

(2) ـ ارنولد اتوينبي ، الحضارة تحت التجربة ، ص 28،22 عن محمدعلي ضناوي ، مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية ،ط1 بيروت مؤسسة الرسالة وطرابلس دار الإيمان ، 1400هـ/ 1980 م، ص12

(3) ـ منح الخوري ،التاريخي الحضاري عند توينبي، بيروت دار العلم للملايين ، 1960 م ،عن آمنة تشيكو ، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وارنولد توينبي ،الجزائر،المؤسسة الوطنية للكتاب 1989 ، ص 70

(4) ـ م روزنتال ،ب يودين وآخرون ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ص150، 151

(5) ـ ألكسيس كاريل ،طبيب جراح فرنسي من أشهر كتبه (الإنسان ذلك المجهول)

(6) ـ ارنولد اتوينبي ، تاريخ البشرية ، ترجمة نقولا زيادة ، ط3بيروت : الأهلية للنشر و التوزيع 1985 م ، جـ 2 ، ص 252

(7) ـ ارنولد اتوينبي ، نفس المرجع ، ص 264، 265

للتغلب على التحدي .(1)

أما لماذا تسقط الحضارات ،فإن (توينبي) يرى أن السبب يرجع إلى أن هذه الأقليات تتخلى عن صفات الإبداع بما يسميه(HYBRIS) ،وهي كلمة إغريقية تعني : الزهو ، الغرور ، التكبر والأنانية، فإذا واجهت الحضارة تحديا بنجاح فإنها ستميل إلى الراحة وتبتعد عن ظروف التحدي فتميل للسقوط .(2)

إن تطور الحضارة وازدهارها لا يخضع لتطور الوسائل المادية الإقتصادية ،كماتقول الماركسية، وإنما تتناسب مع الطاقة الأخلاقية التي تتميز بها (الأقلية المبدعة)، إن النمو يعني ـ حسب توينبي ـ تقدما نحو تقرير الذات ، ويعني تقرير الذات ضبط النفس وتنظيمها وسيطرةالإنسان على مشاكله .(3) إن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة التي لم تظهر عليها عوارض الإنحلال حيث لم تتعد بعد فترة نموها وتطورها ... لكن الاقفرار الروحي يهددها بالدمار ... وطريق الخلاص الوحيد ـ حسب توينبي يتمثل في الإنتقال من الإقتصاد إلى الدين.(4)

أما أصل نشأة الحضارة فيرجعه إلى تأثير الفكرة الدينية ، مثله مثل : (هنري برين) صاحب كتاب (محمد وشارلمان) أو (هرمان دي كيسيرلجن) في كتابه (البحث التحليلي لأوربا)، يقول اتوينبى فى كتابه (مختصردراسة التاريخ) : ولا يسع كاتب هذه الدراسة إلا أن يعترف بقناعته بهذا الرأي ، الذي هو الميل إلى مناصرة فكرة دور العقائد الدينية في مجريات التاريخ ..فإذا ما ألقينا ببصرنا على الحضارات التي ما برحت قائمة حتى يومنا الحاضر ، نجد أنه يكمن وراء كل منها نوع من العقيدة الدينية العالمية .. وعلى هذا النحو تصبح العقيدة الدينية جزءاً من نظام الإستيلاد الحضاري .. .(5)

4 ـ مفهوم الحضارة عند ابن خلدون :

لم يكن لفظ الحضارة يستعمل في الإصطلاح في تراثنا الفكري حتى ظهر مع(عبد الرحمن بن خلدون(ت :809 هـ).(6) ، الذي يعتبر أول من درس التاريخ دراسة نقدية محاولا إستنباط قوانين عامة تحكم سيره وتفسر حوادثه ، فهو يعتبر بحق رائداً لفلسفة التاريخ ، ففي كتابه الضخم (العبر) درس الظواهر التاريخية دراسة شاملة حاول من خلالها التوصل إلى قوانين تتحكم في سيرها صعودا ونزولا .

أما الثقافة فقد عبر عنها بمصطلح (العمران) الذي هو اجتماع الناس وماينتج عنه من أحوال التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وماينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ...(7)

---

(1) ـ كولن ولسن ، سقوط الحضارة ، مرجع سابق ،ص 150

(2) ـ نفس المرجع ، ص 151

(3) ـ نفس المرجع ، ص 152 / 153

(4) ـ نفس المرجع ، ص 165

(5) ـ أحمد محمد كنعان ، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق ، سلسلة كتاب الأمة رقم 26 ، قطر: مركزالبحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، 1990 م) ص 151/150

(6) ـ سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، ط1 القاهرة : الزهراء للاعلام العربي، 1406 هـ/ 1986 م ،ص 25

(7) ـ إبن خلدون ، تاريخ العلامة ابن خلدون ،د.ط ، بيروت دارالكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، دون تاريخ ، المجلد الأول، ص57

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أما الحضارة فقد ربطها بالدولة ، حيث ينتقل الناس من طور البداوة إلى طور الدولة ، والحضارة نهاية العمران حيث الرفه والبذخ والترف فهي : تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختصّ به ويتلو بعضها بعضا، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف ، وماتتلون به العوائد،فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة ، لضرورة تبعية الرفه للملك » .(1)

فالحضارة عند ابن خلدون طور أعلى للإجتماع الإنساني أو العمران البشري ، فهي كما يقول نهاية العمران حيث يخرج إلى الفساد ويبتعد عن الخير، (2) وتستسلم النفوس للترف والكسل ورغد العيش والعبّ من الشهوات والمتع ، ويقدره بالجيل الثالث من تاريخ العمران البشري ،حيث يصير الناس عيالا على الدولة لمائلفوه من نعومة العيش وتتعوّد نفوسهم الرخاوة والطراوة من ملبس ومأكل،وهنا يسيطر على نفوسهم الجبن وهذا لفقدهم العصبية والشجاعة وخشونة العيش ،ويقدر عمر هذه الأجيال الثلاث ،أي عمر الدولة ، بحوالي مائة وعشرون سنة .(3) (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ اجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ) .(4) فعمر الدولة كعمر الشخص ميلادا وشبابا ثم هرما ثم موتا .(5)

ومن هنا نرى أن ابن خلدون يقر حتمية دورية في نشأة الحضارة ، حيث يقوم العمران البشري من طور البداوة وتقوم الدولة على أساس العصبية ثم تصل أعلى مراحلها وهي الحضارة التي يطغى عليها الترف وتسيطر عليها الغرائز، فتبدأ بالتضعضع والإنحلال وهذا ما يتفق مع طرح(أرنولد اتوينبي) على ما ذكرناه .(6)

ويعتبر ابن خلدون ـ بحق ـ عالم بعيد النظر،دقيق الملاحظة ، ذو نزعة علمية متقدمةفي أحكامه التاريخية، يعده كثير من الأكادميين ،المؤسس الحقيقي لعلم الإجتماع ،وصفت مقدمته بأنهاخزانة علوم إجتماعية وسياسية وإقتصادية وأدبية ... (7)، فهويعتبر أول من ألقى الضوء على مولد الحضارة وأفولها على ذلك النحوالذي وضعه من بعده علماء الغرب المحدثون ، كما كان أول من ألقى الضوء على مسار الدولة منذ يوم مولدها إلى غاية وفاتها أو أفولها وغروب شمسها بإعتبارها حتمية طبيعية .(8) لكنه ، كما يرى مالك بن نبي ، وقف به عصره عند حدود الدولة التي اعتبرها أساس العمران البشري ، فدرس تطورها عبر الدورة الطبيعية من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة (الترف ونهاية العمران) ثم الأفول والسقوط ، ولم يدرس الحضارة بمفهومها الواسع الشامل ، بينما الدولة جزء من الحضارة .(9)

---

(1) ـ نفس المرجع ، ص 304 .

(2) ـ نفس المرجع ، ص 216 .

(3) ـ نفس المرجع ، ص 301، 303 .

(4) ـ الآية 34 من سورة الأعراف .

(5) ـ عبد الرحمن بن خلدون ، المرجع السابق ، ص 303.

(6) ـ كولن ولسن ، سقوط الحضارة، مرجع سابق ، ص 151 .

(7) ـ م روزنتال وب يودين ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 8 .

(8) ـ عبد الرحمن بن خلدون ، تاريخ العلامة ابن خلدون، مرجع سابق ،ص520 .

(9) ـ مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة عبد الصابور شاهين وعمر كامل مسقاوي ،إصدارندوة مالك بن نبي د.ط ،دمشق : دار الفكر 1398هـ / 1978 م، ص 62.

5 ـ الحضارة بين الثقافة والمدنية :

الثقافة مثلها مثل الحضارة لفظ غربي بالأصالة ، وأصل الثقافة الزراعة ،في اللّغتين الفرنسية والانجليزية حيث أن أصلها اللاّتيني (Cultuvare) .ويبدو أنها في اللغتين جزء من أصل كبير هو (Agriculture) التي تعني الزراعة، إلاأن هذا المفهوم اتسع ليعني التربية بشكل عام ،ثم اشتمل على تربية الانسان وتهذيبهاخلاقياوعاديا.(1)

وباعتبار أن الأوربي عامة هو إنسان الارض والزراعة ، فإن الكلمة(culture) قد أطلقت مجازا على واقع اجتماعي أوربي منذ عصر النهضة، و ربما يعود ذلك إلى أن حضارة أوربا حضارة الزراعة قبل كل شيء ،لما تمثله عملية الزراعة من إستنبات، حرث ، بذر ،حصاد وعناية واستصلاح الأراضي مما كان له تأثيرإيجابى كبير على نفسية الأوربى .(2)

أما في اللغة العربية فتعني : الحذق ،التهذيب وتنمية العقل ، ثقف الرجل ،أي صار حاذقاخفيفالبقا ، وقد إستعمل العرب كلمة ثقافة بمعنى التقويم والتهذيب ، من ثقفت الرمح إذا هذّبته وقوّمته ، واستعملوها بمعنى الحذق والفطنة ووردت عندهم بمعنى الوجود وبمعنى التمكن والغلبة ...،،.(3)

أما في الإصطلاح فيقول (عمر كامل مسقاوي)أن لفظ ثقافة مصطلح أوربي ، يعرف حسب وظيفته لا حسب كنهه ، فهو حصيلة جهد الإنسان في سياق نشاطه في السيطرة على البيئة من حوله واشباع حاجاته ، وهي إنجاز يخلق تراثاإجتماعياينتقل بين الإجيال من قديمها إلى حديثها ، يتعلمه أهل كل جيل من الجيل السابق عليه ، والإنسان يتكيف للثقافة والتراث الإجتماعي كما يتكيف للمناخ وغيره من مظاهر البيئة الطبيعية . (4)

أما (ماتيو أرنولد)(5) فيذهب في كتابه (الثقافة والفوضى) (1869 م) إلى أن الثقافة هي : محاولتنا الوصول إلى الكمال الشامل عن طريق العلم بأحسن ما في الفكر الإنساني ، مما يؤدي إلى رقي البشرية ، والدين من العناصر التي استعان بهاالإنسان في محاولته الوصول إلى الكمال ،،.(6)

وهكذا يظهر (ماثيو أرنولد) وقد ربط مفهوم الثقافة بالعلم وبالاتجاه الإيجابي الذي يؤدي إلى رقي البشرية مثله مثل ، (ألبرت اشفيتزر) وغيرهم ممن أكدوا على العنصر الأخلاقي في تعريفهم للحضارة أو ثقافة .لكن(روستان) (D. Roustan) يؤكد على أن : العلم شرط ضروري في الثقافة ولكنه ليس شرطا كافيا ، إنما يطلق لفظ الثقافة على المزايا العقلية التي أكسبنا إياها العلم ، حتى يجعل أحكامناصادقة وعواطفنا مهذبة و من شروط الثقافة بهذا المعنى أن تؤدي إلى الملاءمة بين الإنسانوالطبيعة وبينه وبين المجتمع ، وبينه بين القيم الروحية والإنسانية ،، .(7)

---

(1) ـ عبد الغني عبود ، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة،ط1 ، القاهرة: دار الفكرالعربي ، 1981م ،ص18

(2) ـ مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ،ط4 ،الجزائر ومشق:دار الفكر،1404هـ/ 1984 م،ص26

(3) ـ عبد الحليم عويس ، ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة، د.ط،الرياض:النادي الأدبي ، 1399 هـ/ 1979 م ، ص15

(4) ـ عمر كامل مسقاوي ، وحدة الحضارة ، ط1 دمشق: دار الفكر، 1408 هـ / 1988 م، ص 42

(5) ـ ماتيو ارنولد : شاعر وناقدانجليزي ،ولد عام 1822 م ومات عام 1888 م

(6) ـ عبد الحليم عويس، المرجع السابق ، ص 16

(7) ـ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ،ج1 ،ص379 عن أمنة تشيكو ،مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد اتوينبي، د ط، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1989 م ، ص 20 و 21

وفي إطار البحث عن تعريف دقيق للثقافة عقدت منظمة الأمم المتحدة للثقافة والعلوم والتربية تدوة عام 1970 ، وتعرّض المشاركون لتعريف الثقافة وأعطوا عدة تعريفات بين موسّع جعلها: « كل مايتصل بالإنسان فكريا وأخلاقيا وبدنيا حتي تدريبه النفسي » ،(1) ومضيّق جعلها كل: « ما يجعل الإنسان مختلفاعمّا سواه من الحيوان » ، فالإنسان يسعى دائما في سبيل إكتساب خبرات ومهارات جديدة وتحصيل قدر من الصّفات الفكرية والمعنويّة حتى يكون كائنا مثقفا.(2)

ويورد عبد الغني عبود تعريفايقول أن علماء التربية والأنتروبولوجيا قداتّفقوا عليه للثقافة وهوأنها: « طريقة الحياة الكليّة للمجتمع ، وقد تتضمّن أسلوب تناول الطعام أوارتداء الملابس أو استخدام اللغة أو تبادل الحب أو الزواج أو دفن الموتى أولعب كرة القدم وقد تشمل أيضا قراءة الأدب أو سماع الموسيقى أومشاهدةأعمال الرسامين والمثالين أوالأنواع الأخرى من النشاط » ، ومن ثمّ فإن الثقافة ـ على النقيض من العلم ـ لا يمكن أن تفهم « على أنها تعني مستوى عال للامتياز العقلي والفني في شخص أو مجموعة .» (3)

فالثقافة، غيرالحضارة، إذ تشكّل ركنا من أركانها ، وهي مجموع « العقائد ،القيم ،الأفكار والمفاهيم ، العادات ،الأعراف والتراث ، الأنظمة والشرائع ، اللغة والتاريخ ، الأدب والأذواق ، الأمزجة والمشاعر ..التي تختصّ بها أمة معيّنة دون سائرالأمم ، وتمتاز الثقافة بخصوصية الناحية المعنوية من جهة ، وباقتصارها على أمّة معينة من جهة أخرى .وهذا هوأهم ركن من أركان الحضارة .(4)

أما الركن الثاني فهو مايطلق عليه (المدنية) وهو الجانب المادي ، كالحرف والصناعات وأنواع المكاسب والوسائل المادية والأساليب العلمية ، والتي هي ملك لجميع البشرلا يختص بهاجنس دون آخر(5) .ومنه فالحضارة : « نظام اجتماعي يجمع بين العناصر المعنوية كالأفكار والعادات والأعراف والقيم والأذواق والمشاعر والمفاهيم ،والعناصر المادية كالحرف والمعايش والمكاسب والصناعات والأطعمة والألبسة والوسائل والأساليب ،فالحضارة مجموعة القيم والأنماط التى تتحكمّ فى توجيه النشاط الروحي والمادي للمجتمع » ومنه فإنّ من طبيعة أي مجتمع انساني أن يكون ذا حضارة سلبية أم إيجابية .»(6)

ويرى محمد البهي أنّ الحضارة هي كل عمل أو إنتاج تتمثّل فيه الخصائص الإنسانية الفكرية والوجدانية والسلوكيّة ، وبذلك تعتبر الفلسفة والعلم والدين والفن والأدب والأخلاق من جوانب الحضارة ، فلا تقتصرالحضارةالإنسانية على الإنتاج المادي ، ولكنه انعكاس لبعض جوانب الحضارة أولها جميعا.. والحضارة الإنسانية تعبّر عن القيم الرفيعة وتصوّر التقدّم الإنساني .(7)

---

(1) ـ حسين مؤنس ،الحضارة ، ص 37 ،عن مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي ، لمحمد عبد السلام الجفانري ،د.ط، ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب ، 1984 م ،ص 109

(2) ـ محمد عبد السلام الجفانري ، مرجع سابق ، ص109

(3) ـ أ.ك. أوتاواي ، التربية والمجتمع ، ترجمة دكتور وهيب ابراهيم سمعان وآخرون ،مصر :مكتبة الانجلومصرية 1960 م ،ص12 و 13 ، عن عبد الغني عبود ، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة ، مرجع سابق، ص 20

(4) ـ ابراهيم زيد الكيلاني ، همام عبدالرحيم سعيد وصالح ذياب هندي ، دراسات في الفكرالعربي الإسلامي ،ط4 ، عمان: دارالفكر للنشروالتوزيع ، 1992 م ، ص 247

(5) ـ المرجع السابق ، ص 247

(6) ـ المرجع السابق، نفس الصفحة

(7) ـ محمد البهي ، الدين والحضارة الإنسانية،ط2 بيروت: دارالفكر1974 م / 1394 هـ ،ص 52

فهي «مجموعة القيم الإنسانية، وضعها الإنسان بخالقيته، أو توصّل إليها بالجانب الإنساني فيه وحده ، ولهاالصلاحية والإعتبار فيما وراء المجتمع أو البيئة التي وجد فيها صاحب الخالقية أوذلك الذي بنى وأسهم فيها ». (1) ويُعتبر الإسلام كدين عالمي حوى القيم الرفيعة في توجيه الإنسانية، مصدرا للحضارة الإنسانية ودعوته دعوة لبناء الحضارة وبقائها، بما فيه من توجّه إنساني يحمل صفتي العدل (الموازنة بين الحق والواجب)، والإحسان (التهذيب في أخص صوره).(2)

والمفهوم العام للحضارة كما يراه بعض المفكرين يعني المفهوم الكامل في عالم الروح وعالم المادة ، أما المدنية أو التمدين فتعني نمو عالم المادة فقط، (3) وحسب هذا الرأي فإن واقع التقدم الغربي المعاصر يعبّر عن مدنية لا عن حضارة، باعتبار أن النمو المضطرد انتصر على جانب المادة دون الجانب الآخر للروح. هذا الإختلال الرهيب في التوازن بين مستوى النمو المادي والروحي كفيل بإنهيار الحضارة وأفول شمسها، وهو ما تنبأ به الكثير من المفكرين الغربيين، من أشهرهم (كولن ولسن) في كتابه (سقوط الحضارة)، (أزوالد اشبينغلر) في كتابه (أفول الغرب)، و(ألبرت اشفيتسر) في كتابه (فلسفة الحضارة).

ويميل الدكتور محي الدين صابر الى القول بأن بين مفهوم الحضارة والمدنية خصوص وعموم، فالمدنية ترجمة لكلمة (Civilisation) كمرتبة من مراتب الحضارة أو صورة من صورها ، فهي تعني مظاهر التقدم التكنولوجي والآلي، والتي تمتاز بأنها طبيعة عقلية عامة لا تحدّد بصفة محلية، أما الحضارة فهي ظاهرة نسبية والمدنية ظاهرة مطلقة، فكل مدنية حضارة وليست كل حضارة مدنية. (4) وبذلك يرى أن عناصر الحضارة يمكن أن تنتقل ـ إذا توفرت شروط خاصة ـ من أمة إلى أخرى، وإن كانت بدرجات متفاوتة، لكن الشيء الذي لا ينتقل هو كل الحضارة، فالياباني الذي أخذ التقنية الغربية، واقتبس النظام والأسس العلمية من الحضارة الغربية، لم يتحوّل الى أوربي(5)، وبعبارة أخرى فإن الياباني وإن أخذ من الحضارة الغربية مدنيتها وطوّرها وفق أسلوبه الخاص، فإنه لم يأخذ ثقافتها، وبذلك يرى الدكتور محي الدين صابر أن الحضارة هي : «ذلك النظام الكبير المتطوّر والذي ينفجر منه العمران، ومن العمران تنشأ المدنيّة ، ثم تعود المدنيّة مرة أخرى لتتعوضن في ذلك النظام الكبير (الحضارة) لتصاغ في نسقها العام ، وتنطبع بطابعها وتستقر نظما وسلوكا فتعود حضارة، وهكذا فإن دورة ديناميكية تؤثر وتتأثر قائمة بين هذه الظواهر الثلاث التي تكوّن حقيقة واحدة... ، فالحضارة هي إذن في استعمالنا ما يطابق (Culture)، والمدنيّة هي ما يوافق (Civilisation) والعمران ما يقابل (Urbanisation) ». (6)

ونحن نميل الى اعتبار الحضارة هي ذلك الكلّ المعقّد الذي يجمع بين الثقافة باعتبارها مجموع المييزات السلوكية، والعادات والتقاليد والعقائد والقيم والأفكار والتراث والأنظمة والشرائع واللغة والتاريخ والأدب ... التي تختصّ بها أمّةدون غيرها، وبين المدنية باعتبارها مجموع الحرف والصناعات والعلوم ... ، فالحضارة يمكن التعبير عنها وفق معادلة : حضارة = ثقافة + مدنية.

---

(1) ـ محمد البهي، المرجع السابق، ص 55

(2) ـ المرجع السابق، ص 59/58

(3) ـ سيد دسوقي حسن: مقدمات في مشاريع البعث الحضاري، ط 1، الكويت: دار القلم 1407هـ/1987م، ص 52

(4) ـ محي الدين صابر، التغيّر الحضاري وتنمية المجتمع، مرجع سابق، ص 49

(5) ـ المرجع السابق، ص 44، 45

(6) ـ المرجع السابق، ص 53

المبحث الثاني.

مفهوم البعث الحضاري.

1 ـ البعث الحضاري والنّهضة الحضارية .

2 ـ البعث الحضاري بين التقدّم الحضاري والتغيّرالحضاري .

3 ـ البعث الحضاري بين التجديد والإحياء .

4 ـ البعث الحضاري بين التجديد والتجدّد .

5 ـ البعث الحضاري بين التجديد والحداثة .

6 ـ البعث الحضاري بين الإصلاح الديني والإصلاح المدني .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ البعث الحضاري والنهضة الحضارية :

يشيع في إستعمال كثيرمن الباحثين والدارسين في مجال بحوث الفكرالإسلامي مصطلحات : النّهضة الحضارية، التّقدّم الحضاري أوالتطوّرالحضاري ،أوالبعث الحضاري ،للتعبيرعن مايقابل مفهوم الإنحطاط الحضاري، التخلّف الحضاري .

إن الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية المتّسم بكل خصائص التخلّف الحضاري هو الذي دفع الباحثين والمفكرين إلى بحث مسألة التخلّف ، ومحاولة إستقصاء أسبابه الحقيقية لوضع أسس النهضة أو البعث أو التقدم ، أو التجديد أو الإقلاع أو الإحياء لهذه الأمة ، فكانت هذه المصطلحات شائعة في دراساتهم وأبحاثهم ، وكثير منهم يستخدمها كمترادفات لا يفرق بينها بإعتبارها تؤدي نفس المعنى .

والبعث الحضاري والنهضة الحضارية ، كلاهما يعبر عن حركة إيقاظ للأمة لتحقيق تقدمها على درب الحضارة ، بكل ما تحمله من مضامين :التقدم، التطورو الإزدهار ، في مجالات العلوم والتنظيمات والعمران البشري .

وإذا جئنا لقواميس اللغة العربية بخصوص مادة (ب .ع . ث)، نجد في القاموس المحيط:بعثه : أرسله، كأبتعثه فانبعث ، بعث الناقة :أثارها ،بعث فلانا من منامه :أهبه .(1).

وفي المنجد نجد :بعث ، بعثا ،تبعاثا،أثاره وهيجه ،يقال بعثه من نومه أيقظه، والبعث ج بُعثٌ وبُعوثٌ ، الذي لا تزال همومه تبعثه من نومه ، وتبعّث الشيء : إندفع ...إنبعث :إندفع ،انبعث في السّير : أسرع .(2).

أما مادة (ن .هـ . ض) ، فنجدها في القاموس المحيط : نهض ،نهضاو نهوضا :قام.نهض النّبت : إستوى، نهض الطائر: بسط جناحيه ليطير، أنهضه : أقامه ، إستنهضه لكذا : أمره بالنهوض له.(3).

وفي المنجد:نهض نهضاًونهوضاً: قام ،ونهض عن مكانه : إرتفع عنه...أنهضه :حرّكه للنهوض وأقامه ،أنهضت الريح السحاب :ساقته وحملته ،وأنهضه بالشيء قواه على النهوض به ،...إنتهض : قام ،إنتهض فلانا للأمر: أقامه له ، وإنتهض القوم : نهضواللقتال ،إستنهضه لكذا،أمره بالنهوض له . والنهضة :ج نهاض : المرة من نهض :الطاقة والقوة ...يقال : كان منه نهضة إلى كذا،،أي حركة.(4).

فالبعث الحضاري في حقيقته تعبير عن النهضة الحضارية ،والأخير أكثر استعمالا وشيوعافي الدراسات الحضارية عموماً .

2 ـ البعث الحضاري ، بين التقدم الحضاري والتغير الحضاري :

لقد إرتبط مفهوم التطور الإجتماعى(Social progress) أو التقدم الإجتماعى (Social evolution)حسب الدكتور محي الدين صابر،بمدرسة التطوريين الداروينيين ، ولذا يجزع علماء الإجتماع والأنتروبولوجيا من استعمالهما . فالتقدم الإجتماعي يحمل حكما قيمًيا،أي أنه مفهوم إيجابي ،حيث يفترض أن التغيّر الحضاري كظاهرة ينتهي إلى أحسن ، وهو ما بشّر به بعض

---

(1)ـ الفيروزابادي ،القاموس المحيط ، مرجع سابق ،ص 291

(2)ـ المنجد في اللغة والإعلام،ط20 ، بيروت دار المشرق ،المطبعة الكاثوليكية ، 1960 م،العمود الثالث ،ص 42

(3) ـالفيروز ابادي ، المرجع السابق ،ج4 ،ص 452

(4)ـ المنجد ،العمود الثاني والثالث ،ص842

مفكري أوربا وخاصة فرنسا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر .(1) ولهذا نجد في (قاموس الفكر السياسي) «إن فكرة التقدم(Progress) ، من الأفكار الأساسية للحضارة الغربية التي ترجع إلى عهد اليونان وروما القديمة ، وتعرف فكرة (التحسن)وهي الفكرة والتي نستطيع أن نبلغ بها الفضيلة ، الحكمة والسعادة...

إن فكرة التقدم في الحضارة الغربيةنقية لأنها موجهة إلى جميع الإنسانية ،ويمكن إعتبار الجنس البشري قد بدأ تاريخه في الجهل ،الخوف و البؤس ،ثم وصل إلى التحكّم والسيطرة على محيطه ، كما وصل إلى مستوى من المعرفة ، بعد أن تهذّب ببطء وانتظام حتى وصل إلى مستويات مرتفعة في الفنون والعلوم.. »(2) لكن هذا المفهوم إنما ينطلق من نظرة إستعلائية ، ترى في الحضارة الغربية نموذج الرّقي والكمال الإجتماعي ، لكن التغيّر الحضاري قد يؤدي في كثير من الأحيان الى آثار سلبية وخيمة كالتلوّث البيئي والتفكك العائلي ... (3) .

أما (ألبرت اشفيتزر) ، وهو احد أبناء هذه الحضارة ، فيرى أن الحضارة التامة هي عبارة عن تحقيق كل تقدم ممكن، مادي في الكشف والاختراع .. ومعنوي في التكميل الروحي للأفراد ، وهو الهدف النهائي للحضارة ، ودون تحقيق هذا الهدف ينتفي معنى التقدم من الحضارة ،فالحضارة: ليست احدى ظواهر تطور العالم بل هي تجربة لإرادة الحياة فينا ...»(4)

أمّا فهمي جدعان فيرى أن من منزلقات الفكر الحديث الربط الكامل بين مفهوم التقدم والكشف والاختراع العلمي ، وهو ماينبغي تصحيحه ، فاعتبار العلم نموذجا للتقدم ، خطأ غُيِّب فيه المعادل الإنساني ، حيث أن العلم ذاته فقد براءته بسبب استعمالاته العسكرية بدل ان يكون في خدمة الأنسانية والسّعادة البشرية ، وهكذا بدأ التوحيد بين التقدم والتكنولوجيا يتزعزع ويحَل محله الخوف والجزع من مستقبل مدّمر للبشرية ، خوف من حرب نووية ، تلوث البيئة ، القلق والإضطراب النفسي، وغير ذلك من أزمات المجتمعات التي حققت فيها الانجازات العلمية .(5) .

وقد إرتبط مفهوم التقدم بمفهومي التطوّر و التغير، وهما يعبران عن حركة في المجتمع لا تحمل حكما قيميا ، أي أنهما محايدان أخلاقيا ، إرتبط الأول بالفلسفة الداروينية ،كما ذكرنا ،ويعبّر عن حركة تعتري الموجود وتنقله من حال إلى حال ،وارتبط الثاني بالتطور الكوني والتحولات في عالم الظواهر الفزيائية ، ويبقى كلاهما لا يحمل حكم قيمة في مجال العلوم الإتسانية والظواهر الإجتماعية والتاريخية .(6). أما التقدم فهو تطوّر أو تغيّر لكن في المنحى الإيجابي للإنسانية ، فالتقدم يحمل مفهوما أخلاقيا إيجابيا ، يعني تجاوز مرحلة التخلف والجمود والضعف إلى مرحلة رقيّ إجتماعي عام يحمل بناءاً حضارياً شاملاً ، فحسب (فهمي جدعان) فإن التقدم ـ وهو ما يختاره ـ يعبّر في جوهره عن مفهوم إجتماعي ـ تاريخي ، بمعنى أن الفكرة ومضمونها الدال عليها هي حصيلة عملية إجتماعية ـ تاريخية ذات صلة وثيقة بالتطور الإجتماعي ـ الثقافي للإنسانية ...الذي لا

---

(1) ـ محي الدين صابر، التغير الحضاري وتنمية المجتمع، مرجع سابق ص63،62

(2) ـ J Bremond: Dictionnair de la pensee politique (hommes et idée) Paris, collection hotier Page 621

(3) ـ محي الدين صابر، المرجع السابق ، ص63،62

(4) ـ ألبرت اشفيتزر ، فلسفة الحضارة ، مرجع سابق، ص405

(5) ـ فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ،ط2 ،بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981 م،ص12

(6) ـ نفس المرجع ،ص 13

تنفك عنه هذه الفكرة ..(1).

وإذا كان فهمي جدعان قد اختار مصطلح التقدم،لما يحمله من مفهوم حركةإجتماعية إيجابيةفي العالم الإسلامي على درب الحضارة ، فإن محي الدين صابر يختار مصطلح التغير الإجتماعي : (Social change) الذي يرى فيه الحياد العلمي المطلوب في الدراسات الإجتماعية عموما .(2) .

ولهذا فمعيار التقدم الحضاري في نظره ليس المعيار الأخلاقي لأنه نسبي ، وليس معيار الضمانات الإجتماعية ، كما يقول مالك بن نبي ، بل هو المعيار الموضوعي المعتمد على الحقائق الثابتة والمتمثلة في التقدم العلمي المرتكز على دلائل التجربة والحس ، بعيداعن القيم الأخلاقية . (3).

والمجتمعات البشرية،حسب محي الدين صابر،في تغيّر دائم ،، وهو سبيل بقائها ونموها ، فهي تتكيف به مع واقعها ، وتسد به حاجاتها ، وترضي مثاليتها في وجوه الحياة وأحيانا فيما وراء الحياة ، فتتخلص من القديم الذي تضيق به ، ويضيق هو بمطالبها ، وتبتدع الجديد الذي يلائمها ويكفي رغباتها إبتداعا أو تقتبسه إقتباسا ، على أن ذلك لا يحدث بصورةرياضية فيها الجمع وفيها الطرح ، ولكنه يكون في صورة كيميائية ، بحيث ينشأ مركب معقد ، وصورة متكاملة ذات خصائص جديدة ،قد يكون بعض العناصر فيها أشدّ تمثيلا ، وبعض الملامح أكثر ظهورا ، ولكنها كلّ منطقي، وهو مجموعة النظم المختلفة التي يتحرك خلالها وبها ولها المجتمع ، إبتداءاً من القيم المجردة وأنماط السلوك والتفكير إلى منات الإستعمالات اليومية»،وتختلف درجة ذلك التغير و نوعيته من مجتمع الى آخر، ومن حضارة إلى أخرى ، ومن عصر إلى آخر،يختلفان في الزمان التاريخي ، وفي المكان الجغرافي .. (4).

فالحضارة كائن حي ينمو ويتحرك و يتطور ، والتغير الحضاري هو في آخر تحليل تغيير في سلوك الافراد وشخصياتهم ، لأنه في حقيقته يمسّ جوهر الإنسان ، ولهذافالإنسان هو محور التغيير الحضاري ، وبالتالي يمكن القول أنه حيوان حضاري (5).

والفرق واضح بين الإستعمالين ، ففهمي جدعان يختار مصطلح التقدم الحضاري كتعبير عن ماتهدف إليه الحركات الفكرية و الاصلاحية من نهضة شاملة في العالم الاسلامي ، فهو ينطلق من مرجعية حضارية إسلامية ، والتقدم يحمل معنى إيجابيا،أما محي الدين صابر فهو باحث إجتماعي حاول أن يكون محايدا في أبحاثه التنموية الإجتماعية،فاختار مصطلح التغير الحضاري للتعبير عن ما يراه حركة تحول ضرورية في أي مجتمع .

ومن هنا يظهر أن مفهوم البعث الحضاري يقترب من مفهوم التقدم أكثر من إقترابه من مفهوم التغير أو التطور ، باعتبار أن بحثنا يتعلق بالهدف الأكبر الذي تسعى إليه جهود المفكرين والباحثين المسلمين لتحقيق ازدهار مدني وتنمية شاملة في المجتمع الإسلامي،وهو ما يعني تقدما على درب الحضارة ، وهو ما لا يتنافى مع الموضوعية التي يدعوا إليها محي الدين صابر وغيره من باحثي علم الإجتماع التنمية ،والتغيرالحضاري في حقيقته كما يقول هو في آخرالتحليل تغيير في سلوك الأفراد وشخصياتهم أي أنه يتعلق بنفسية وسلوك الأفراد وأخلاقهم .(6)

---

(1) ـ فهمي جدعان ، المرجع السابق ،ص 13

(2) ـ محي الدين صابر، المرجع السابق ،ص63

(3) ـ نفس المرجع ، ص 65 ـ 67

(4) ـ نفس المرجع،ص 71

(5) ـ نفس المرجع ،ص76 و 135

(6) ـ نفس المرجع ،ص 135

فلا يمكن فصل هذا التحول عن المنطلقات الحضارية والمرجعية الفكرية والروحية التي تكمن خلف سلوكهم وأخلاقهم ، والهدف أُخيرا وراء كل دراسة حضارية يقوم بها الباحث المسلم هو بحث أسس وشروط تحقيق البعث الحضاري أو التقدم الحضاري،بمعنى التخلّص من واقع التخلف والتردّي الذي تعيشه الأمة سواء في مجال التمدّن العمراني بمفهومه المادي الواسع أو في المجال الثقافي بمفهومه السلوكي النفسي العام ، خاصة ونحن نشهد هذا التقدم التمدّني الهائل الذي تعرفه الحضارة الغربية مما أكسبها قوة عظيمة استطاعت بفضلها أن تستعمر معظم أقطار العالم الإسلامي، وتفرض على شعوبها ما يسمى بالهيمنة الثقافية عن طريق وسائل إعلامها الرهيبة .

والهدف من جهود الفكر الإسلامي هو بحث سبل تغيير هذا الواقع السّلبي إلى تحقيق نهضة حضارية شاملة تمكّن الأمة من تجاوز مرحلة التخلف إلي مرحلة بناء نفسها للتخلص من هيمنة الثقافة الغربية ، باكتساب الحصانة النفسية والإجتماعية والثقافية عموما وبناءقوتها المادية والتكنولوجية،والتي أصبحت هي مقياس الغلبة في هذا العصر ،حيث أن قيادة العالم اليو م إنما تسلّم للمتفوق علميا وتكنولوجيا . وعمليات التنمية الا جتماعية إنما ترتبط بتغييرالإنسان تغييرا إيجابيا ،أي التقدم بالإنسان على طريق الحضارة ،و كل عمليات التنمية الإجتماعية هى عمليات تغير حضاري فهي إذن ـ إلى جانب كونها وسائل مادية وتكنولوجية ـ موضوع إنساني في الدرجة الأولى ذلك لإن الانسان هو غايتها وهو وسيلتها الأُولى لذلك ، وهذا ما يشكل قوّتها وضعفها على السَواء ، لأنها تخضع لكل الظروف التى يتم فيها التّغيير وللنتائج التى تترتب عليه ...

والتغيّر الحضاري .... هو في أخر تحليل تغيّر إنساني ، فالحضارة معنى لا يوجد خارج الانسان ، فهي تتجسّد سلوكه وأسلوب حياته ، وغايات تلك الحياة ، وهذه الحقيقة هي التي تحيط عمليات التنمية الإجتماعية بحساسية تدعو إلى كثير من الدراية والمعرفة بالنظم الحضارية في مختلف مراحلها من تخطيط وتنفيذ ومتابعة وتقويم .»(1)

ولذلك فالبعث الحضارى الذى نعنيه هو التحضر وهو ترقى الإنسان بالفضيلة والعلم ،والأخوة الإسلامية الشاملة والترقية في استثمار الكون وطاقاته بوسائل التعمير المادي ، وكل ذلك في إطار خلافة اللّه في الأرض التي جعلها اللّه غاية وجوده ، وعلى هذا المفهوم فان المسلمين لو نهضوا حضاريا على شاكلة التحضر الغربي الرّاهن المقتصر على الترقي التعميري المادي ،لظلّت قضية التحضر الإسلامي مطروحة ، بل لعلها بمضاعفات إضافية ، يطرحها اليوم أهل الحضارة الغربية فيما يحيق الحضارة من عوامل التدمير للإنسان نفسه .»(2) .

(1) ـ محي الدين صابر ، المرجع السابق ، ص217

(2) ـ عبد المجيد النجار ، النهضة الإسلامية العوائق والعوامل ،،محاضرة ألقيت بندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية،، ط1 شيكاغو المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث ،ديسمبر 1991 ، ص 433، 434 .

3 ـ البعث الحضاري بين التجديد والإحياء:

يشيع في تراثنا الفكري الاسلامي استعمال مصطلح التجديد ،الذي ورد في الحديث (إن الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) .(1)

ومفهوم البعث في الحديث كما يرى يوسف القرضاوي ،هو تهيئة الله لأسباب مواتية وإتاحته لظروف مناسبة و خلق المناخ الملائم لظهور حركة التجديد للدين ، والإحياء للأمة ، وفق سنن الله تعالى التي لا تتبدل .وليس مفهوم البعث إظهار مجدد بخارقة من الخوارق الكونية ، يهبط من السماء بغتة ، أو تنشق عنه الارض فجأة ليغير ما بالناس ، و إن لم يغيروا هم ما بأنفسهم.أما المجدد،أي الذي يقوم بمهمة التجديد ، فلايقتصر على فرد واحد بل قد يكون جماعة أومدرسةأو حركة فكرية أو تربوية أو جهادية ...(2). أما المجدَّد له فهي الامة الاسلامية ،و أما المجدِّد فهو الدين بمعنى المنهج الإلهي الشامل الذي بعث الله به رسوله و أنزل به كتابه ،من عقائد و عبادات وأخلاق و شرائع ، لينظم بها علاقة الانسان بربه ، و علاقة الناس بعضهم ببعض من جهة ، والحالة التي يكون عليها الانسان في علاقته بالمعنى الأول فكرا و شعورا ، عملا و خلقا ... من جهة أخرى .(3)

أما مفهوم التجديد ،حسب القرضاوي ، فهو العودة بالدين الي حيث كان عليه عهد رسول الله (صلى اللّه عليه وسلم) والصحابة و التابعين ،بإعتبار أن تجديد الشيء هو العودة به الي حالته الاولى، بتقوية ما وهى منه و ترميم ما بلي ورفق ما انفتق ، وليس تغييره جذريا واستبداله بشيء آخر .ومفتاح التجديد هو الوعي و الفهم ، أي الفقه بمعنى فقه الكون ،أي فهم آيات الله في الانفس و الآفاق و لسننه التي لا تتبدّل ، و فقه في الدين أي فهم الاسلام من ينابيعه الصافية فهما سليما خالصا من الشوائب التي علقت به على مر العصور لأسباب شتى .

ويركّز القرضاوي على التجديد الفكري الثقافي بمعناه الواسع ، الذي يعيد للاجتهاد نشاطه ، الإجتهاد الذي يجمع بين الأصالة و المعاصرة و يضع للمشكلات المعاصرة حلولها الاسلامية .(4). و مع تجديد الفكر وإحياء الاجتهاد و تصحيح الفهم ، و هو الجانب الاول من التجديد لابد من التركيز أيضا على إحياء الروح و تجديد الايمان و تجديد العمل والتطبيق لأحكام الدين،فلا بد أن يحمل مفهوم التجديد الحقيقي كل هذه الجوانب ،اي يشمل حياة الأمة كلها .(5)و من هنا يظهر أن مفهوم التجديد هو نفسه مفهوم الإحياء عند القرضاوي .

أما أبوالاعلى المودودي فيربط مفهوم التجديد بالصراع التاريخي بين الاسلام و الجاهلية و المقصود بالجاهلية :نظام الحكم والحياة و السلوك غيرالمقيد بأحكام و هدى الشريعة الاسلامية .

---

(1) ـ الحديث اخرجه أبوداود في الملاحم من سننه ، من حديث ابن وهب قال أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيدالمعافري عن ابي علقمة ، عن ابي هريرة فيما اعلم عن رسول الله صلى اللة عليه و سلم ، قال : ان الله يبعث ... الحديث ،و أخرجه الطبراني في الاوسط و سنده صحيح ورجاله كلهم ثقات ، و كذا صححه الحاكم واخرجه في مستدركه من حديث ابن وهب ، و قد اعتمد الائمة هذا الحديث . أنظر: محمد عبد الرحمان السخاوي ، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الألسنة،دراسة و تحقيق محمد عثمان الخشت ، ط ا،بيروت : دار الكتاب العربي،1405هـ 1985م ص203

(2) يوسف القرضاوي،«تجديد الدين في ضوء السنة»،قطر : جامعة قطر ، مجلة مركز بحوث السنة ، العدد الثاني ، 1407 هـ / 1987 م ، ص 20 و 21

(3) نفس المرجع ، ص 27 و 28

(4) نفس المرجع ، ص 29 ، 30 و 31

(5) ـ نفس المرجع ، ص 32،33

و لهذا فهو يرى أن التجديد في حقيقته " عبارة عن تطهير الاسلام من أدناس الجاهلية و جلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام ".(1)وتقوم مهمة المجدد ،حسب المودودي ،في العمل على تطهير الإسلام من أدران ثلاثة انواع من الجاهلية : الجاهلية المحضة ، و يريد بها جاهلية الالحاد التامّ وإنكار وجود الله ، و جاهلية الشرك و يقصد بها عدم إنكار وجود الله لكن الايمان بآلهة متعددة ، و النوع الثالث هو جاهلية الرهبانية بمعنى الإعتقاد بوجوب رفض الحياة الدنيا والزهد فيها و ممارسة الرياضة الصوفية و الانقطاع للعمل للآخرة....(2)،ويستعمل المودودي مصطلح التجديد و الإحياء بمعنى واحد،وكتاب وحيد الدين خان (أسس البعث الاسلامي ، المنهج والشروط) كان في الأصل (إحياء الإسلام في المنظور القريب) وهو مستمد من قوله تعالى : (يَاأَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للّهِ وللرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ....) .(3)و هنا نجدأنّ وحيد الدين يعتبر التّجديد عملية إحياء إسلامي،فيرى أنّه : " القدرةعلى تحريك كل شخص من مكانه وإثارة فكره وإلهاب عقله فيتمكّن من أن يكون مؤهلا للتفاعل مع الدين الحقيقي الموجود بين دفتي الكتاب والسنة الشريفة "، وهذا بالذات عمل النبي (صلى الله عليه وسلم) ،وما التجديد إلا إعادة هذا العمل . إن عملية التجديد يقوم بها شخص هضم دين الله روحا و قلبا و تمثّله حياةً مقابل هيكل قائم للإسلام راج بين المسلمين. (4)

ويرى زكي الميلاد أن رواد النهضة والإصلاح في العالم الاسلامي هم أصحاب دعوات التجديد في العالم الاسلامي ، و حافزهم هو الوعي بضرورة الارتقاء بالفكر الاسلامي بما يواكب مشكلات الحضارة في الأمّة ، و إنّ إصلاح الفكر الاسلامي هو السبيل المنهجي لإصلاح الأمّة الإسلامية ،وهؤلاء وإن اتّفقوا في الدلالات و المعاني الجوهرية لمفهوم التجديد إلاّ أنّهم اختلفوا في العبارات ، فمنهم من عبّر بتجديد التفكير الديني كمحمد إقبال ، أو تجديد الفكر الاسلامي كحسن الترابي و علي شريعتي ، أو تجديد الدين و إحيائه كالمودودي أو إحياء الاسلام أو الاحياء الاسلامي كوحيد الدين خان ، أو الاصلاح الديني كمحمد البهي..... و كل هذه الاصلاحات تعني الجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا أي العلوم العصرية المادية .(5)

وهناك من يشمئزمن مصطلح التجديد نظرالتبنّيه من طرف الاتجاهات العلمانية كمحمد البهي الذي يفضل استعمال مصطلح الإصلاح الديني و يرى أنه " محاولة السير بالمبادئ الإسلامية من نقطةالركودالتي وقفت عندها في حياة المسلمين إلى حياة المسلم المعاصر، حتى لا يقف المسلم موقف التردد بين أمسه و حاضره ، عندما يصبح في غده ، و أيضا محاولة رد الاعتبار للقِيَم الدينية و رفع الشبه عنها ....(6)أما ما يعرف بالتجديد فهو فكرإسلامي مغرّب، أي فكر سائرفي اتجاه الفكر

---

(1) أبوالأعلى المودودي ، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم مرجع سابق ص 16 .

(2) المرجع السابق ، ص 49.

(3) ـ الآية 24 من سورة الأنفال .

(4) وحيد الدين خان ، قضية البعث الاسلامي : المنهج والشروط ، ترجمة محسن عثمان الندوي ،مراجعة عبد الحليم عويس مصر دار الصحوة 1405 هـ/ 1984 م ص 30 .

(5) زكي الميلاد ،الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد،ط 1 ،بيروت دار الصفوة،1415هـ/ 1994م، ص 33 .

(6) ـ محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي ،مرجع سابق ص421 .

الغربي ، أي في اتجاه العلمانية و استبدال الشريعة بالقانون والنظام الغربي. (1)

وفي رأينا لا يمكن رفض مصطلح التجديد لمجرد تبني الإتجاهات العلمانية له ،لأن له أصل في ديننا كما سبق ، و من الغريب أننا نجد محمد البهي نفسه يثني على تعبير محمد إقبال عن حركته الاصلاحية في الفكر الاسلامي بتجديد التفكير الديني بدل الاصلاح الديني و يصفه بالدقة لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الاسلام ، لا تتعلّق بتعديل مبادئه طالما أن مصدره،و هو القرآن،له صفة الجزم و التأكيد و الأبدية ، وأيّة حركة إصلاحية في الاسلام بعد ذلك هي،إذا في دائرة الفكر الاسلامي حوله ، و في دائرة أفهام المسلمين لمبادئه.،، (2)

من حركات الإحياء الإسلامي المشهورة في تاريخ الفكر الاسلامي ، محاولة أبي حامد الغزّالي لإحياء علوم الدين ، فقد لاحظ أن الفقهاء في عصره اشتطّوا في شكليات الدين و فروعه و تفاصيله و نسوا النيات و المقاصد و الأهداف العليا للدين ، فسماهم لذلك علماء الدنيا ، و لذا قال:أريد أن أحيي و أبعث روحا في علوم الدين ، التي أصبحت أشكالا و طقوسا وحركات فارغة ، فبدلا من البحث عن كيفية رفع اليدين و تحريك الاصبع في التشهد، أخذ يتحدث عن أسرار الصلاة و مفهوم الركوع والسجود لله ، فعمل على إحياء و بعث روح جديدة في الدين ورده إلى أصوله العقيدية ، كل ذلك باعتدال سني بعيد عن مغالاة الصوفية .(3)

فحركة إحياء الدين في حقيقتها ،، كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة ، بعثا لشعاب الايمان الميتة في النفوس بتطول الأماد و قسوة القلوب من خلال التذكير بأصول الدين و الموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظا للفكر الخامل والعلم الضائع ، بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث ، وإثارة لطاقات الحركة لتصحيح الواقع الديني المجانب لمعايير الدين ، تأثرا بضعف الايمان أو نسيان العلم أو غلبة الباطل.ولما كان دين الله الحق محفوظا في أصوله الباقية ، فإنما يطرأ المواتو الخمول و الفتور على كسب المؤمنين و تدينهم ، فحركة الإحياء بعثا للروح و يقظة للعلم ، تتصوب نحو الدين لترتفع به نحو كمالات الدين فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى .،، .(4)

ويعتبر حسن الترابي الاحياء الديني ، جزء أساسي من التجديد الديني ، فالتطوير هو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث و الايقاظ و الاثارة ،لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة ،وينهض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد .و يستصحب هذا التجديد جهدا نفسيا و فكريا و علميا زائدا ، تتولد عند مواقف إيمان و وفقه و عمل مصوبة نحو إبتلاءات ظرفية ناشئة عن انفعال وجداني واجتهاد عقلي واقعي ، ولايأتي ذلك عن خروج من أطر الدين الحق بل عن تصريف المعاني و الاحكام و النظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها...فحركة التطوير(التجديد) لا تغشى أصول الشرع ولا تنسخها، وإنما ترد على وجوه التديّن بها و الاجتهاد لفهمها و تحقيقها ، فما أحاله الشرع للظروف يُصرّفُ بحَسَبِها ، و ما جعلته لرأينا و كسبنا رهين بأحوال النّقص البشري . و ينتج هذا الوجه من تجديد الدين اتخاذ بعض أشكال جديدة للتعبير الدائم عن القيم الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية

---

(1) المرجع السابق ،ص 198 و 200

(2) المرجع السابق ،ص 134

(3) حسن الترابي ، تجديد الفكر الإسلامي، ط 1 قسنطينة ، الجزائر،دار البعث ، 1990 م،ص 18

(4) حسن الترابي ، المرجع سابق ، ص 125 .

المستأنفة ، بينما يهدف التجديد الإحياني إلى استعادة اشكال الحياة السالفة برمّتها ..." (1).

فالاحياء حسب مفهوم الترابي ،جزء أساسي من التجديد ، لكنه غير كافي، فهوأرضية للتجديدالذي يمثل البناء ، فالاحياء بعث للروح واستنهاض لإرادة البعث الحضاري في النفوس و التجديد بناء وتطوير، فالاحياء يسبق دائما التجديد.

لكن مع الاسف هناك من علماء الدين من يرتاح لاحياء روح الدين لكنه يرتاب من كل حركة تجديد خوفا على الدين من التحريف ،و هو السبب في إخفاق حركات الاصلاح في نظره،فالإيمان الثائر كان يفتقد إلى معالم فكر تهديه و مناهج عمل تنير له السبل ، فلربما أفلحت في إبطال الباطل الذي يجابهها ،لأن ذلك هدف بسيط يمكن استيعابه و التوحد عليه بيسر ، فاذا تجاوزت تلك المرحلة نحوواجب إحقاق الحق ،و هو الهدف الإيجابي للتّجديد و الاصلاح ، أشكلت عليها تعقيداته و تشعباته، و تفرقت بها أسبابه ، و هنا يخشى التخبّط و التبلّد و الاختلاف ، و لذلك كله أمثلة معروفة في حركات الانتفاض الجهادي الاسلامي قديما و حديثا ، بل هو من أخطر العلل التي تتعرض لها حركة الاسلام الحديثة ..." (2).

ونجد محمد عماره يعبر بمصطلح (الإحياء)، باعتبار أن: " هذه الأمة قد خرجت بالاسلام من الموت الي الحياة ، فاحياؤها و حياتها قد ارتبطا ، صعودا و هبوطا ، بعلاقتها الحقيقية و الصادقة و الصحية بالاسلام .... فهو رسالتها الخالدة في هذه الحياة ....و هذا(الإحياء) الذي صنعه الاسلام لهذه الامة لم يقف عن حدود الإحياء الروحي الإيماني الذي صنعته عقيدة التوحيد ، عندما حققت للمؤمن الانتماء و حالة بينه وبين الاغراب.... ذلك أن التوحيد الذي تمثل في (لاإله إلاالله) ، كان – في الجانب الدنيوي – ثورة تحرريّة ، متجدّدة العطاء ، عميقة الأغوار .... فلقد ألّفت بين الناس عندما رفعت عنهم إصر الطواغيت،وأحيت طاقاتهم الخلّاقة ...عندماحررتهم من الضغوط والقيود والأغلال ...." (3).

فالإحياء الإسلامي والتجديد يهدفان إلى تحقيق النهضة الحضارية و البعث الحضاري الشامل، أوما يسميه مالك بن نبي الإقلاع(DECOLLAGE).من هنا يظهر لنا أن الإحياء و التجديد كلاهما وسيلة لتحقيق البعث أو النهضة او الاقلاع الحضاري .

---

(1) حسن الترابي ، المرجع السابق ، ص 125 ، 126

(2) نفس المرجع ، ص 176 ، 177

(3) محمد عمارة ، الصحوة الاسلامية والتحدي الحضاري ،ط1 القاهرة :دار المستقبل العربي 1985 م ص 5 ، 6

4 – بين التجديد و التجدّد :

قليل من الباحثين فرّق بين مفهوم التجديد و التجدّد لعلّ أشهرهم أبوالأعلى المودودي و برهان غليون و مالك بن نبي،فيرى المودودي أنّ مفهوم التجدّد يعني رسم طريقة جديدة و إمضاؤها بقوة و عزم مهما خوت من تلفيق بين الاسلام و الجاهلية ،بمعنى أنا التجدد هو الإتيان بجديد بدعوى إصلاح الأمة بغضّ النّظر عن التّفريط في جزء من نظام الإسلام لصالح نظام الجاهلية،أما التجديد فهو لا يسالم الجاهلية بل هو تنقية الاسلام من كل جزء من اجزائها و العمل على إحيائه خالصا محضا على قدر الامكان .(1)

أما برهان غليون ،فيرى أن التجدّد عملية تغيير طبيعية تطرأ على المنظومات الفكرية ،أما التجديد فهو فعالية واعية ، أي مقصودة يقوم بها المجتمع من أجل توحيد هذا التحول أو استغلاله أو توظيفه لهدف أوآخر، ومن مظاهر هذا التطور ما طرأ على مفهوم الحكم أو الشريعة أوالجهاد أو الامة أو الجماعة في ثقافتنا من تبدل في المعنى منذ الاسلام حتى الآن ،فالتجديد حسب غليون: ظهور
خطة واعية فردية أو جماعية لوضع هذا التجدّد ضمن منظور معقول ومتّسق ، وبالتالي إعادة تنظيمه فكريا حتى يبقي فاعلا ، ولا يعني التجدد،بالطبع،حصول تغييرات إيجابيةبالضرورة،على المنظومة الفكرية أو الاجتماعية ، إنه يعني تبدل فاعليتها..(2)

والخلاف الأساسي بين الرّجلين أن المودودي نظر إلى التجدد في حركة العمل ، وغليون نظر إليه في حركة الفكر. فالتجدّد هو ما يطرأ على الفكر من تحولات وتغيّرطبيعي ينتج عن تفاعلات الفكر والمجتمع ،أما التجديد فهو تغيير مقصود يستند إلى منهجية في الإصلاح الفكري .(3)

أما مالك بن نبي فيتعرض للمفهومين في معرض حديثه عن حركة الإخوان المسلمين، حيث يشيد بجهود مؤسسها ومنهجه في بعث روح جديدة في الفكرة القرآنية مست ضمير إنسان ما بعد الموحدين فحرّكته ، وهو ما يعبر عنه بعملية تجدّد، أي تحويل الفكرة القرآنية إلى ضمير المسلم فتصبح قيمة ناشطة حية ، تدفع إلى الحركة الفعالة المنتجة، تجدد النفس ، وهو جوهر النهضة(البعث الحضاري) ، في حين يعتبر التجديد الذي يتصل بالفكر وحده- إصلاحا ظاهريا، فالتجديد يمثل تنقية وتعديل فكري ظاهري يتصل بالمنهج الفكري ، أماالتجدد في مفهوم مالك بن نبي فيقترب من مفهوم الاحياء الذي تحدثنا عنه و الذي يقوم على إحياء قيمة الفكرةالميتة في أعماق المسلم فتصبح فعالة في حياته منعكسة مباشرة على سلوكه ، و هو ما استطاعه هذا الرجل زعيم حركة الإخوان المسلمين،فكانت كأنها استجابة لما دعا إليه الاتجاه الجديد لمحمد اقبال. (4)

و من هنا يتّضح أن مفهوم التجديد عند مالك بن نبي هو نفسه عند سابقيه إذ يتصل بتنقية و تطهير خارجي يتعلق بالفكر و المناهج والتنظيمات و المفاهيم في صورتها الظاهرية ، كما يحمل مفهوم المعاصرة بمعنى الإبداع الفكري و العلمي في إطار المرجعيةالاسلامية و فق ما توصل إليه الفكر البشري ، و اقتباس كل ما لايتعارض مع أسس و مبادىء الاسلام ، ويحقق مقاصده من

---

(1) ابو الاعلى المودودي ،موجز تاريخ تجديد الدين ، مرجع سابق ، ص 51 و 52

(2) برهان غليون ، الاجتهاد و التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص 73 ، عن زكي الميلاد ،الفكر الإسلامي بين التاصيل والتجديد،مرجع سابق ، ص 60،61

(3) زكي الميلاد ، المرجع السابق ، ص 62

(4) مالك بن نبي ، و جهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين، اشراف ندوة مالك بن نبي ، ط 2 ، الجزائر و دمشق،دار الفكر 1406 هـ / 1986 م، ص 156 و 157

ابتكارات الحضارة الغربية ، كما يحمل مفهوم التحديث الذي يعتبره برهان غليون : " وضع المنظومة الفكرية في شروط تتيح لها تفجير إمكاناتها و قدراتها على إنتاج الحلول الجديدة ، التي لم يعرفها الماضي الغربي و التي لا يمكن أن يعرفها الغرب الحديث أيضا ، لأنها متعلقة بوضعية اجتماعية و تاريخية مختلفة ." (1) فكل من المعاصرة و التحديث جزء من حركة التجديد، لكن التجدد إحياء و بعث للروح و تجديد للايمان في النفس ، الدافع للعمل و الفعالية اللازمة في الحياة ، و هو كما يقول مالك بن نبي، جوهر النهضة والبعث الحضاري .

5-البعث الحضاري بين التجـــديد والحداثة:

إن الحديث عن مشروع لنهضة أو بعث حضاري شامل ، ينبثق من واقع الشعور بالانحطاط و الإحباط الذي يعيشه المسلمون في هذا العصر ، و مشروع النهضة مشروع انبعاث حضاري ، لأنه استمرار لحضارة كانت قائمة تاريخيا و لها أفضال كثيرة و أيادي طويلة فيما حصلته الحضارة الحديثة من ازدهار و تمدن ، و لذلك فدعاة البعث الحضاري للامة لا يطالبون بمقعد شاغر بين الامم، بل يطرحون مشروع حضارة بديله يقودونها على طريق التقدم الاجتماعي و الحضاري للانسانية .

وبذلك فالحديث هو حديث عن مشروع إحياء واستمرار وتقدم ، أي مشروع تجديد حضاري كامل ، أي أنه مشروع تجديد(RENAISSANCE) لا مجرد مشروع حداثة(MODERNISATION) لأن الحداثة من أحدث يحدث بمعنى أتى بجديد ليس له أصل ،و لذا نجد في تراثنا : كل محدثة ضلالة ، أي كل فكرة لا تمت بصلة إلى المرجعية الإسلامية و لا تمثل استمرارا جديدا لها ، تعد ضلالة، أي خروج عن سياق المنهجية الاسلامية .

أما التجديد فيعبّر – بما يتضمّنه من إحياء – عن معنى الاستمرار و التواصل و منه جاء حديث التجديد الآنف الذكر ، فالفرق واضح بين الحداثة التي تحمل معنى القطيعة المنهجية التاريخية، و بين التجديد بما يحمله من معنى الاستمرارية و التواصل مع المرجعية الحضارية (2) لأن مشروع الحداثة قد أثبت بالدليل التاريخي القاطع ، فشله الذريع في جميع المجالات بكل ما حمله من شعارات ، لتعارضه مع أسس الحضارة الأصيلة و قيم وأخلاق الانسان المسلم ،أي لتعارضه مع المرجعية الحضارية للأمة الاسلامية،مما أدى إلى إفلاس و بؤس جميع مشاريع الحداثة التي طرحت لحد الآن ، في تحقيق أدنى قدر من البعث الحضاري المأمول .(3)

---

(1) برهان غليون، المرجع السابق، ص70، نقلا عن زكي الميلاد ، المرجع السابق، ص65

(2) أمين حسن عمر، "رؤية جامعة لمشروع النهضة الحضارية الشاملة" ، مقال بمجلة الانسان ، باريس- فرنسا، العدد 9 ، السنة الثانية ، جمادى الثانية 1413 هـ / ديسمبر كانون الاول 1992 م ، ص 19 .

(3) يؤكد فادي اسماعيل في رسالته للماجستير بعنوان " الخطاب العربي المعاصر ، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة و التقدم و الحداثة 1978 - 1987 " في نتيجة بحثه على الفشل الذريع لدعاة الحداثة في تحقيق أي نهضة في العالم الاسلامي ، حيث يقول " إن الحداثة كما طبقت في المجتمعات العربية الاسلامية،قد أضرت بامكانية النهضة و التقدم الحقيقيين النافعين ، إن الحداثة ليست دائما جيدة و طيبة لقد تحولت الحداثة الى حداثة للتأخر و تنمية للتخلف و تقدم للاستهلاك نحو التبعية و الهلاك ، ان الذين يجعلون من الحداثة خطابا سحريا و نظرية كونية يغطون على اصل المشكلات " .

أنظر فادي اسماعيل،المرجع السابق، سلسلة الرسائل الجامعية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ط 1 ، هيرندن ،فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية ، 1411 هـ / 1991 م ، ص 159 ، 160 و 161

6- البعث الحضاري بين الإصلاح الديني و الإصلاح المدني:

مادة إصلاح مشتقة من الفعل أصلح و صلح و صلّح ، و تعني تغيير حالة الفساد في الشيء فالاصلاح عموما ضد الفساد ، فإصلاح الأراضي تحويل الارض الجدْباء إلى أرض صالحة للزراعة .(1) و قد ذكر الاصلاح في القران الكريم بمعنى إرادة الخير و المعروف كقوله تعالى :﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ ما اسْتَطَعْتُ وما تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ﴾ ، (2) و قوله:﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوِ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (3)

و قد تطلق حركة الاصلاح الديني تاريخيا على الثورة الدينية التى قامت في أوروبا في القرن السادس عشر في شكل حركة إصلاحية في الكنيسة الكاثوليكية ،ثم تحولت إلى البروتستانتية (4) ، أما المراد بالإصلاح في العالم الاسلامي الحديث،فهو محاولة النهوض بالعالم الاسلامي من واقع التخلف و الجمود و المغلوبيّة التي يعيش فيها،إلى واقع التقدم و الازدهار الحضاري الشامل و التخلص من غلبة الحضارة الغربية ، و هذا ما حملت لواءه كثير من الحركات التي عرفت بحركات الاصلاح في العالم الاسلامي والتي انطلقت مع حركة محمد عبد الوهاب و تبلورت مع جمال الدين الافغاني ، هذا رغم أن كل حركة قد تختلف عن الحركة الاخرى في ما تركز عليه في جوانب الإصلاح ، ف حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث هي دعوة للتجديد و الإحياء ، و النهضة نحو تغيير أوضاع الأمة الإسلامية من الانحطاط والتخلف إلى التقدم والحضارة ،والعودة إلى الدين وإزالة البدع و الخرافات والتقاليد التي لا تتفق مع العقل أو الدين .

و هي - أي حركة الاصلاح الاسلامي - أعمق حركة تجديد في الأمة الإسلامية في العصر الحديث ، لما اتّصفت به من فكر و عمل ، فلم تكن حركة علمية بلا دعوة فكرية ، و لم تكن دعوة فكرية بلا عمل و كما أنها جاءت في ظروف تاريخية كانت البلاد الاسلامية تحت الاحتلال الاستعماري ..... (5)

لكن هناك من يرى أن حركة الإصلاح انكمشت بسبب الانفصال الذي حدث بين الجانب الديني الذي ركزت عليه حركات اصلاحية كالدعوة الوهابية ، والجانب المدني الذي دعا اليه الطهطاوي و خير الدين التونسي ...حيث أن الباعث الأساسي للحركة السلفية هو مشكلات الواقع الاسلامي و ابتعاد المسلمين عن حقيقة دينهم،أمّا الحركة الإصلاحية للطهطاوي و خير الدين التونسي فهو التأثر بتفوق الحضارة الغربية مدنيا و علميا وصناعيا و تنظيميا .(6)

و هناك من يأخذ على حركة محمد عبد الوهاب أنها حركة سلفية قاصرة ، بتركيزها على الإحياء الديني و إصلاح العقيدة ، وليس التجديد الحضاري العام...لكن حركة الإحياء الديني و الإصلاح الذاتي لنفوس الناس التي فسدت طبائعها و هجرت قيم دينها و ضعف فيها الوازع الإيماني للعمل و الفضيلة، هو أساس كل تجديد حقيقي فإذا صح دين الناس ،أمكن لهم أن يقيموا بناءا حضاريا قويا راشدا و مستنيرا .(7)

---

(1) طهاري محمد، مفهوم الاصلاح بين جمال الدين الافغاني ومحمد عبده،ط2 ، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1992م ،ص11

(2) من الآية 88 من سورة هود .

(3) من الآية 114 من سورة النساء .

(4) طهاري محمد ، المرجع السابق،ص12 .

(5) زكي الميلاد ، الفكر الاسلامي بين التأصيل والتجديد ، مرجع سابق ، ص 79

(6) نفس المرجع ، ص 80.

(7) نفس المرجع ، ص 81.

ودعوة التجديد في العالم الاسلامي في العصر الحديث كانت دعوة إسلامية خالصة،وإنه إذا صحّ أن الدعوة إلى التجديد في بعض مناطق العالم الاسلامي كانت قد صدرت كرد فعل على الصدمة التي حققها الغزو الأروبي لديار المسلمين ، فإنّ ذلك لا ينفي أن الإحساس بالحاجة إلى التجديد كان ينمو داخل الكيان الإسلامي نموا طبيعيا ، و يقترب من حال التفجير و الانبعاث بدليل انبعاثه في حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب على الرغم من عدم احتكاكه بالمؤثرات الاجنبية ». (1)

والإصلاح الحقيقي هو الذي يحمل لواء التجديد بما يتضمّنه من إحياء ديني للنفوس الميتة بحركة تجدّد ذاتية ،و تجديد شامل لمناحي الحياة الشاملة ، فهو جهد كامل ليس دينيا مفصولا عن الجوانب المدنية ، وليس مدنيا مقطوعا عن الجوانب الدينيّة ، بل هو حركة تجدّد و تجديد و إحياء و عمارة،أي هو مشروع بعث حضاري شامل .

والدّين في جوهره لا ينفصل و لا يمكن أن ينفصل عن الدنيا بغض النظر عن استعمالاته الاصطلاحية في أصولنا الدينية،فهما يتلازمان و يتوحدان ... فكلمتا الإيمان و الإسلام تتلازمان، فإذا ذكرت أيّهما بانفراد شملت الأخرى تضمّنا و لزوما ، إلا إذا وردت قرينة في السّياق بقصد التمييز، و كذلك تتلازم كلمتا الدنيا والدين، أو الدنيا و الآخرة في سياق الدين الحق ، فالدنيا مطية لازمة للآخرة ، و الآخرة عاقبة الدنيا كيف ما كانت، و الدنيا مادة التديّن والدين منهج الحياة الدنيا ... ». (2)

و نخلص إلى أن مفهوم البعث الحضاري أو النهضة الحضارية ، و هو أمل الأمة الكبير في التخلص من واقع التخلف و التبعية الذي يمثل جوهر المعاناة في تاريخها الطويل ، الذي يهدف إلى التقدم الثقافي و التمدني الشامل نحو الرقي و الكمال الانساني ، يرتبط بحركة تغيير شاملة تقوم على أساس تجديد يتعلق بتغيير خارجي يمس المنهج والمحتوى المعرفي فيما يتعلق بالاجتهاد العقلي في إطار المرجعية الإسلامية و الثوابت المقدّسة ، و هو ضروري لتحقيق المعاصرة ،كما يرتبط بمفهوم تغيير داخلي جوهري ، و هو ما يعبر عنه بمصطلح الإحياء عند وحيد الدين خان و غيره ، و مصطلح التجدّد عند مالك بن نبي ، والذي يتعلّق بتنقية النفوس وإعمارها بالإيمان، و بعث روح الدين الحقيقي في القلوب لتتفاعل مع الحياة ،فإن كانت حركة التجديد تغيير ضروري في إطار البعث الحضاري للأمة فحركة الإحياء و التجدّد تغيير أساسي كما يقول الترابي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 85 .

(2) حسن الترابي،تجديد الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 116

الفصل الثاني

إتّجاهات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث، وموقف مالك بن نبي ووحيد الدين خان منها.

المبحث الأول : إتّجاهات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث.

المبحث الثاني: موقف مالك بن نبي من هذه الاتجاهات.

المبحث الثالث :موقف وحيد الدين خان من هذه الاتجاهات.

الخاتمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول :

إتجاهات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث.

1- مدخل.

2- التوجه الأول: توجه التقليد والإتّباع.

3- التوجه الثاني:التوجه الوحدوي التحريري.

4- التوجه الثالث: توجه التّعبئة الإيمانية.

5- التوجه الرابع: توجه التّصحيح الفكري.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - مـــدخل:

تعتبر قضية بعث حضارة الأمة و تحقيق نهضتها، أم القضايا التي شغلت و تشغل الفكر الإسلامي الإصلاحي، فهي تكاد تكون الشغل الشاغل لكل باحث في دروب الفكر الإسلامي، حتى أنه ليصعب على الباحث حصر أو تصنيف الإجتهادات الباحثة عن طريق خلاص الأمة من ربقة التخلف وبعث حضارتها من جديد.

و لعلّ أوّل ما يعترض الباحث، تحديد البداية التاريخية لبرامج النهضة و البعث، هل يعتبر بدايتها مع حركة التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب، أو مع مشروع الطّهطاوى أو مع حركة الأفغاني ...؟، ثم ما هو المقياس المعتمد على أساسه التصنيف، هل يعتمد تصنيف اتجاهات البعث حسب ظهورها الزماني أم حسب ما ركزت عليه من مضمون الإصلاح؟، و هل يدرج ضمنها الحركات الثورية والجهادية التي قامت لمحاربة الاستعمار ؟، و هل يحسب ضمنها بعض تلك الإجتهادات التي تعتبر قد حادت قليلا أو كثيرا عن الأصول الإسلامية، كدعوة طه حسين مثلا ؟ ...

إن كل هذه الأسئلة تجعل الباحث يتردد قبل تصنيف هذه الاتجاهات، رغم أن بعض الباحثين قد صنفوها حسب مقاييس مختلفة، فمحمد عمارة قسّمها حسب التصدي للتغريب إلى أربع تيارات: تيار الجامعة الإسلامية وهو أهمها و يضم جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي، رشيد رضا، عبد الحميد بن باديس ...، وجماعة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا، والجماعة الإسلامية بزعامة أبي الأعلى المودودي، ثم تيار الرفض الكامل والثوري للواقع بزعامة سيد قطب.[1] أما محمد البهي، فقد رأى تصنيفها إلى اتجاهين كبيرين، حسب ممالأة الإستعمار الغربي في فكره وسياسته منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهذان الإتجاهان هما:

- اتجاه يمالئ الإستعمار الغربي، و يسميه تيار التجديد وذكر من أتباعه أحمد خان والمذهب القادياني بالهند وطه حسين في مصر.
- اتجاه مقاوم للإستعمار الغربي: و من أهم أقطابه محمد بن عبد الوهاب[2] وجمال الدين الأفغاني، محمد عبده، إبن باديس و محمد إقبال ...[3].

ونجد عباس محمود العقاد يقسّمها إلى أربعة اتجاهات حسب الطابع المميّز لكل حركة وهي:

- الدعوات ونهضات الإصلاح ، و يذكر من روادها: محمد بن عبد الوهاب، محمد بن علي السنوسي وغيرها من الحركات الإصلاحية .
- المصلحون المعلمون: منهم أحمد خان في الهند، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر.
- الساسة المصلحـــون: كخير الدين التونسي وأحمد مدحت في تركيا.
- المهديون : كمحمد أحمد المهدي في السودان، و ميرزا غلام أحمد القادياني بالهند.[4]

و هناك من صنفها إلى ثلاثة اتجاهات أو تيارات: تيار التغريب، تيار التراث وتيار الأصالة[5].

---

(1) - محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري ، ط 1، القاهرة دار المستقبل العربي ، 1985 م .

(2) محمد بن عبد الوهاب، مصلح ديني ظهر في نجد، ولد عام 1115 هـ / 1703م و توفي عام 1206 هـ / 1791 م، عرفت دعوته بدعوة التوحيد .

(3) - محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث و صلته بالاستعمار الغربي ، مرجع سابق، ص 37 ... 193.

(4) - عباس محمود العقاد ، الإسلام في القرن العشرين حاضره و مستقبله ، د ط ، بيروت : منشورات المكتبة العصرية ، 1979م، ص 75.. 114.

(5) سيد دسوقي حسن ، مقدمات في مشاريع البعث الحضاري، ط 1 ، الكويت : دار القلم للنشر و التوزيع 1407هـ/ 1987م، ص46.

و قد رأيت في خضم هذه التصنيفات أن أعتمد على معيار للتصنيف يقوم على أساس السّمة الغالبة على مضمون توجه مشروع البعث الحضاري ، و هو ما أخذ به عبد المجيد النجار في إحدى محاضراته بالولايات المتحدة الأمريكية[1]، لأنه بدا لي أكثر انسجاما مع موضوع البحث، وقد قسم الأستاذ النجار الحركات الإصلاحية الهادفة إلى تحقيق بعث حضاري للأمة منذ أواسط القرن الماضي إلى أربع توجهات أساسية، تتداخل زمنيا، مع اعترافه بتداخل أفكار بعض أعلام هذه الإتجاهات، إذ قد تجد مفكرا صنف ضمن توجه معين و له أفكار تدخل ضمن توجه ثان، لكن المهمّ هو الجوهر العام لكل توجه.[2]

2 -التوجه الأول. توجه التقليد و الاتباع :

ويجمع أصحاب الفكر الداعي إلى اتباع طرق ووسائل و أساليب الحضارة الغربية، إذ هو السبيل الوحيد للنهضة الإسلامية ، حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أن سبب التخلف الحضاري للأمة الإسلامية هو تخلفها عن الأخذ بمناهج الغرب ، و طرقه و أساليبه و تنظيماته، فنفس هذه المناهج والتنظيمات يجب على أمتنا اتباعها لتحقيق تحضّرها، ولا أمل لها إلا في هذه المناهج والتنظيمات.

و قد تبلور هذا الاتجاه مع حملة نابليون على مصر عام 1798م، والتي أبانت بشكل سافر وقاطع مدى تقدم أوربا، وعظمة مدنيتها وتفوقها العلمي الصناعي، وفي المقابل مدى تخلف المسلمين وخمودهم، مما أدى إلى انبهار نفسي وشعور بالهزيمة الداخلية، ويمكن أن يقال أن الشيخ حسن العطار (1180هـ/ 1766م 1250هـ/ 1835م) كان بداية هذا الإتجاه، فقد اتصل بعلماء الحملة، فكانت الدهشة، ثم الإعجاب والإنبهار، لشعوره بعمق الهوة الفاصلة بين واقع أوربا و واقع البلاد الإسلامية المتّسم بالخرافة والجمود والجهل، كما يروي ذلك مؤرخ تلك الفترة وهو شاهد عيان عليها وهو المؤرخ المصري عبد الرحمان الجبرتي في كتابه (عجائب الآثار في التراجم والأخبار).[3] وكان لابد من محاولة تدارك هذه الهوة وعبورها، وكان محمد علي باشا، حاكم مصر، أول من جسّد ذلك عام 1805م، بإرساله بعثات علمية إلى فرنسا، فكانت أول بعثة عام 1826م وضمّت أحد تلامذة حسن العطار وهو رفاعة رافع الطهطاوي (1216هـ/1801م-1290هـ/ 1873م) الذي قضى في باريس خمس سنوات، أتقن فيها اللغة الفرنسية واطلع بذالك على الفكر الفرنسي ثم عاد إلى مصر و هو مبهور بما رآه هناك من مدنيّة أوربا، فعيّن رئيسا لمدرسة الألسن عام 1251 هـ / 1836م، فنقل في هذه الفترة كتاب لـ(منتسكيو)[4] يعطي عنوانه أكثر من دلالة: (تأملات في أسباب عظمة الرومان و انحطاطهم)، وبذلك فإن الطهطاوي حاول أن يجد الجواب عن سؤال ملح هو: كيف تنهار الحضارات و لماذا؟، وكيف يعاد بناؤها؟، وبعبارة أخرى: كيف يمكن تحقيق التقدم ، وبناء المدنية مثل ما فعلت أوربا؟، وقد أجاب أو حاول أن يجيب عن هذا السؤال الأساسي بكتابين أساسيين له هما: (تخليص الابريز في تلخيص باريز)، و(مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية). ربط فيه مشروع النهضة

---

(1) - عبد المجيد النجار، «النهضة الإسلامية ، العوائق و العوامل»، محاضرة بندوة : مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية ، ط 1 شيكاغو : المؤسسة المتحدة للدراسات و البحوث، ديسمبر 1991 م، ص 436 ،

(2) - عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص 436 ،

(3) - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، مرجع سابق، ص 104و110 .

(4) - مونتسكيو ، شارل دي ، عالم اجتماع فرنسي و لد عام 1689 و مات عام 1755 ، من أهم مؤلفاته (روح القوانين) .

والتمدن باتباع النظم الغربية والعلوم والصناعات ومختلف الفنون التي تقدمت بها أروبا.[1]

والذي يؤخذ عليه هو أن حماسه وانبهاره بمدنية أوروبا، ورغبته الشديدة في أن يرى الأمة الإسلامية متمدنة وقد تخلّصت من عوامل الجمود والتخلف، قد أساغت له الدعوة لبعض نظمها الثقافية التي تناقض قيم و أخلاق الاسلام.[2] و يضاف إلى أعلام هذا التوجه خير الدين التونسي،[3] الذي أضاف إلى الإعتبار الديني في الإصلاح ، إعتبارا ت سياسية واجتماعية وإقتصادية، وإدارية عميقة، بسبب حياته كسياسي و رجل دولة، فضلا عن اطلاعه على نظم و حياة الدول الغربية، و قد بحث من خلال كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) عن موقف العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع إزاء المدنية الغربية، و رغم دعوته المشابهة لدعوة الطهطاوي في الإصلاح إلا أنها كانت أقرب منها إلى الشريعة، حيث دعا إلى عرض النُظم و الوسائل الأروباوية ، كما يسميها، على قانون الشريعة داعيا إلى ربط التقدم العمراني بقيم العدل والحرية، آخذا على علماء الأمة أخذهم بالعلوم المجردة و إهمالهم العلوم التطبيقية المشخّصة، و على السياسيين و القادة جهلهم واستبدادهم.[4] كل ذلك اتخذ عنده صورة البحث القلق عن: « أسباب تقدّم الأمم و تأخرها جيلا فجيلا، مستندا في ذلك لما أمكن تصفحه من التواريخ الإسلامية والافرنجية، مما حرره المؤلفون من الفريقين، فيما كانت عليه وآلت إليه الأمة الإسلامية، و ما سيؤول إليه أمرهما في المستقبل، بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن تقبل».[5]

ورغم الفرصة التي أتيحت لهذا التوجه النهضوي في تطبيق مشاريعه الإصلاحية، حيث تمكّن خير الدين التونسي من وزارة الحربية، و طبّقت أفكار الطهطاوي عن طريق إصلاحات محمد علي، وذلك بإنشاء المدارس الحربية على النمط الغربي، و إرسال البعثات و الإستعانة بالخبراء الأجانب، واقتباس نظم أروبا، رغم ذلك فإن هذه الاصلاحات فشلت في إحداث بعث حضاري حقيقي وشامل، لأنها ركّزت جهود الاصلاح على جوانب سطحية، لم تمس مواطن الإصلاح الحقيقية، بل إن نتائجها تمخّضت عن زيادة في التبعية الشاملة للأجنبي ، واتساع كبير لأزمة التخلف التي تعاني منها الأمة ، خذ مثلا تجربة الدولة العثمانية التي أفاقت على قوة الهجوم الناري لأوربا، فأخذت بقوة و عزم على يد السلطان سليم الثالث منذ القرن الثامن عشر الميلادي بتقليد الأجنبي ، فأخذت في نقل الخبرة والمعارف الغربية ببعث إرساليات الشبان للدراسة، وتبنّت تحديث النظم العسكرية على النمط الأروبي و قمعت كل معارضة للجيش الانكشاري ... وكانت النتيجة مزيدا من التخلف و التبعية والضعف ، و حتى الشباب الذي أرسل ليتعلم العلوم والتقنية الغربية و التنظيم الحديث، عاد وهو يحمل في رأسه عقل غربي يدعو إلى إصلاحات -

---

(1) - فهمي جدعان ، المرجع السابق ، ص ١١١ و ٢٢٢

(2) - عبد المجيد النجار،المرجع السابق ، ص 436 .

انظر ايضا محمد قطب ، واقعنا المعاصر ، دون طبعة، الجزائر ، مكتبة الرحاب ، 1989 ، ص 209.

(3) - خير الدين التونسي: ولد عام 1225 هـ / 1810م، وتوفي عام 1307 هـ / 1879م، شركسي الأصل، بيع عبدا في سوق الرقيق بالآستانه ، و نقل الى تونس، ترقى في مناصب الدولة لحنكته و ذكائة حتى أصبح وزيرا للحربية عام 1273 م، ثم استقال منها عام 1279 بعد ان فشلت إصلاحاته .

(4) - فهي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ط 2 ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1981 م / ، ص 123 ، 125

(5) خير الدين التونسي ، اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك ، ط 1 ، تونس : مطبعة الدولة ، 1284 هـ ، ص 509 من المرجع السابق ص 125

إجتماعية و سياسية على النمط الغربي،أي فكرة التغريب الشامل،[1] و هو ما كان له أثر بعيد فيما حدث بعد ذلك في تركيا ،التي ارتمت كلية في أحضان مناهج وسياسة الغرب، و حملت بزعامة مصطفى كمال أتاتورك لواء التقليد الشامل للغرب حتى في عادات اللباس .... ونجد اليوم تركيا تقف في مؤخرة الغرب بعد كانت على رأس الشرق .

ولنقارن بين نتائج جهود محمد علي الاصلاحية في مصر حوالي عام 1905 م و إصلاحات الميكادو في اليابان في عصر الميجي عام 1868م،[2] فبروز اليابان كقوة عالمية فاعلة يثبت خللا في ذات التوجه التغريبي القائم على تقليد الغرب الذي طبّق في العالم الاسلامي.[3] و من ذلك نستنتج أن التوجه الاتباعي ، لا يمكنه أن يصنع لأمتنا نهضة حضارية حقيقيةباعتبارأن النّموذج الحضاري الغربي تأسس ونما وترعرع في ظل السيطرة على العالم و نهبه مما لا يسمح أن يكون نموذجاقابلا للتعميم ، كما أن النموذج الغربي لا ينتج سوى مزيدامن التبعية و العجزوالشلل، باعتباره بعيدا عن روح الأمة و أصالتها.[4] وربما يكون السيد أحمد خان في الهند رائدا لهذا التوجه الإتباعي الإصلاحي .

- حركة السيد أحمد خان (1817م - 1898 م) :

هوأحمد خان ابن السيد محمد متّقي خان ، رجل هندي من أسرة أرستقراطية ، ولد يوم السابع عشر من اكتوبر 1817 م ، تلقى تعليما دينيا في صغره ، واتصل بخدمة الانجليز فعينوه أمينا للسجلاّت في دلهي، ثم قاض مدني في اقليم (أكرا) ..،في عام 1857 م قامت الثورة الهندية ، فلم يتعاطف معها ، بل و قف منهاموقف المعارض وأنقذ عددا من الانجليز من القتل ، فعرف الانجليز له فضله بعد نهاية الثورة.[5]

لقد شغل تخلّف المسلمين أحمد خان، ففكر في علاج هذا المرض الذي كان من أهم أعراضه الجهل و ضيق العقل و الجمود ، وبعد رؤيته لفشل الثورة ضد الانجليز و معاينته لحضارة الغرب ، رأى أن العلاج يكمن في التربية ، فقال : « لوأن الهند سنة 1856م ، كانت تعرف العالم ، و تعرف قوتها و قوة خصومها من الانجليز ، و تزن الأموربميزان صحيح ، و تدرك نتائج الامور، ما حدثت الحوادث الاليمة التي حدثت عام 1858إلاّ أن الجهل سبب كل شر»، و قد رسم أحمد خان طريق مشروع لنهضة المسلمين في الهند،بالتركيز على التربية و إصلاح مناهجها لتوافق مناهج العلوم الحديثة على النمط الغربي، ومحاربة الجمود الفكري مع الاتجاه الكلي لمهادنة الانجليز وعدم الاصطدام بهم، هو بذلك يشبه إلى حد ما محمد عبده، ولم يكتف بالقول والخطب بل عمد إلى إنشاء

---

(1) - عبد الحميد أبو سليمان ، أزمة العقل المسلم، اصدارالمعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط 2 ، الجزائر: دار الهدى، 1413 هـ / 1992م ، ص23

(2) - يذكر المؤرخ المصري الجبرتي أن محمد علي بعد عشر سنوات من خروج الفرنسيين من مصرارادان يحفظ سجلات الضرائب فوضع نظاما يقضي بان تكتب باللغة العبرية، لان معظم كتابها كانو يهودا و هم الذين يجيدون الحساب و التدوين!... انظر سيد دسوقي حسن ،مقدمات في مشاريع البعث الحضاري ، ط 1 ، الكويت :دار العلم ص 58 .

(3) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى ، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط 1، الجزائر ودمشق:دار الفكر 1412 هـ / 1991 م، ص 52 ، 53 انظر أيضا تأملات ، اشراف ندوة مالك بن نبي ط 5 ، الجزائر دمشق: دار الفكر 1412 هـ / ص 186 / 1987 .

(4) منيرشفيق، الاسلام و تحديات الانحطاط المعاصر، ط 2 ، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي،1407 هـ/ 1987 م، ص 182،181

(5) أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، د. ط ، بيروت: دار الكتاب اللبناني، دون تاريخ ، ص 123 و 124 .

كلية (علي كرة) بمساعدة شبلي النعماني.[1] لقد عمد أحمد خان إلى اتباع مناهج الغرب في التربية والتعليم في كلية (علي كره) التي أراد لها أن تكون كجامعة (أوكسفورد)، و قد جمع التبرعات لانشائها، فأعجب به الناس ولقّبوه بالمنقذ الأعظم ،لقد أدى منهجه هذا إلى أن ثارضده رجال العلم التقليديين ، و اتهموه بالعمالة للانجليز ، وقد ثارضده جمال الدين الافغاني ، وهو صاحب الطبيعة الثورية التي لاتهادن،في مجلة (العروة الوثقى) ، واتهمه أبشع اتهام : ببث البدع و الضلالات وتشويه العقيدة ، بل واتهمه بالإلحاد والمروق عن الدين.[2]

لكن بعض العلماء في الهند ، ممن كان لهم اطلاع على دعوته، يردّون عنه ذلك ، فمحمد اسماعيل الندوي ، يؤكد أن الافغاني لم تتح له الفرصة للاطلاع الحسن على أفكاره، و لأن مزاجه الشخصي كان عنيفا ثوريا ، فهو يرفض كل تسامح أو مهادنة مع المحتل ،ويعتبر أن أحمدخان مصلح ديني بعيد كل البعد عن الدعوة القاديانية، ورفضه مقاومة الأنجليزليس كمبدأ ، بل كأسلوب أثبت فشله في ترقية المسلمين والنهوض بهم ، فعلى المسلمين أن يهادنوا الانجليز ليستفيدوا من علومهم وخبرتهم و تنظيماتهم.[3]

3 ـ التوجه الثاني . التوجه الوحدوي التحريري:

ويجمع الآراء التي ترى أن سبب تخلف المسلمين الأساسي هو فرقتهم السياسية و الفكرية و المذهبية ، مع تكبيل الإرادة و الفكربضروب الاستبداد والظلم ،وضروب الجمود والتقليد، ولذلك فطريق بعث الامة في طريق الحضارة هو تحقيق وحدة الأمة سياسيا و فكريا على أساس من التحرر السياسي من الاستبداد الداخلي والخارجي ، مع ضرورة تحرر العقل من الجمود الفكري بالاجتهاد، وقد ربط هذا التوجه بين التوحيد والتحرير، باعتبار التلازم بين الإستبداد و بين الفرقة التي تنتج حتما التخلف .

وقد دعا دعاة الإصلاح و نهضة الأمة إلى وحدة الأمّة سياسيا و فكريا و ربطوا ذلك بتحررها من الاستبداد و الاستعمار،لكن أصحاب هذا التوجّه جعلوالوحدة والتحرر محورا أساسيا في مشروعهم لنهضة الأمة ،ولعلى أبرز من يمثل هذا الاتجاه السيد جمال الدين الأفغاني الذي أقام أساس مشروعه في بعث الامة و نهضتها في مشروع (الجامعة الاسلامية)لتوحيد الامة في وجه تدفق قوة مدنية أوروباولتحقيق التقدم والرقي ، وكذا عبد الرحمان الكواكبي (1265-1320 هـ / 1848 - 1902 م)، في كتاب (طبائع الاستبداد) الذي يأخذ فيه على ولاة الامرطغيانهم وظلمهم للشعوب، وكان نقده جريئا عرّف فيه الاستبداد بانه « صفة للحكومة المطلقة العنان ،التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب و لاعقاب »، « والمستبد يود أن تكون رعيّته بقرا يُحلب و كلابا تتذلّل وتتملّق، وعلى الرعية أن تدرك ذلك فتعرف مقامها منه : هل خلقت خادمة له ؟،أو هي جاءت به ليخدمها فاستخدمها؟ ،فالرعية العاقلة مستعدة أن تقف في وجه الظالم المستبد تقول له : لا أريد الشر، ثم

---

(1) ـ شبلي النعماني ، من كبار علماء المسلمين في الهند خريج ندوة العلماء و قائد ها بعد محمد علي المونكيري.

(2) ـ محمد البهي ، الفكر الاسلامي الحديث و صلته بالاستعمار الغربي ، مرجع سابق ، ص 40 ....42.

(3) ـ أنور الجندي، العالم الاسلامي ، و الاستعمار السياسي و الاجتماعي و الثقافي، ط 1، بيروت : دار الكتاب اللبناني، القاهرة : دار الكتاب المصري ، 1979 م ، ص ص 109 .... 112.

هي مستعدة لأن تتبع القول بالعمل ، فإنّ الظّالم إذا رأى المظلوم قويا لم يجرؤ على ظلمه»[1]. وممن يدرجون أيضا في هذا الإتجاه عبد الله النديم (1261 - 1313 هـ/ 1845 ـ 1896م) خطيب الثورة العرابية في مصر و كاتبها عبر جريدته (الطائف) التي تتّسم بجرأة بالغة في نقد ظلم واستبداد الخديوي اسماعيل، إضافة الى جهوده في الخطابة،يدعو للاتحاد و يؤازر الثورة العرابية و يحث على التعليم واحترام الحرية و رفع الظلم وإقرار العدل ...[2].

و من أعلام هذا التوجه أيضا محمد بن عبد الوهاب صاحب دعوة التوحيد الثورية و محمد عبده و عبد الحميد بن باديس وشكيب أرسلان... ولا تكاد دعوة إصلاحية تهدف استعادة بعث الأمة حضاريا إلا ودعت إلى الوحدة والتخلص من التبعية للسيطرة الاستعمارية، ومقاومة الاستبداد والظلم و تكبيل حرية الشعوب والأفراد في التفكير أوالتعبير، لكن تتفاوت كل دعوة في درجة حملها لهذا المشروع شدّة و لينًا، و توشك كثير من الحركات الإسلامية أن تجعل هذا الهمّ محور عملها ومشاغلها سواء على المستوى التربوي الخاص أو على المستوى الخطابي العام[3].

إن الظروف التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي المتمثلة في السيطرة الاستعمارية وتجزئة العالم الاسلامي الى دويلات ضعيفة مفككة متخلفة إضافة الى استبداد حكام المسلمين، و ظلمهم للرعية و مصادرتهم لحرية شعوبهم واستفحال الأمر مع سقوط الخلافة العثمانية عام 1924، إضافة الى الجمود ووفق حركة الاجتهاد الفقهي والجزئة الفكرية والمذهبية، كل هذه الظروف والعوامل ساعدت في توسيع و نشر هذا التوجه الفكري في الإصلاح[4].

أما كيف يتمّ انجازه ، فإنه على الصعيد التحرير السياسي تفاوت بين أسلوب ثوري كما هو عند محمد بن عبد الوهاب و جمال الدين الأفغاني و عبد الله النديم، و يمكن أن يدرج ضمن هذا الإطار بعض الحركات الإسلامية الجهادية، و بين أسلوب ليّن متدرج كما هو الحال عند الكواكبي، وعلى صعيد التحرير الفكري يكون بنبذ الجمود الفكري و فتح باب الاجتهاد و الاقتباس من الحضارة الغربية المناهج العلمية النافعة كما هو الحال عند محمد عبده، رشيد رضا و عبد الحميد بن باديس ، شكيب أرسلان ...[5].

و قد لعب هذا الاتجاه دورا هاما في بثّ الوعي الديني و السياسي الوحدوي بين أبناء الأمة الإسلامية، فخطّ طريق النهضة في العالم الإسلامي، لما كان له من صدًى واسعًا عبر الصحافة والخطابة والتعليم وغيرها من وسائل التربية و التثقيف و نشر الوعي، لكن الظروف المحلية والعالمية لم تمكّن له سلطانا سياسيا يخطّ أفكاره الاصلاحية في النهضة في طريق التحقيق والتطبيق بخلاف التوجّه الأول[6]. و فيمايلي عرض موجز لبعض أصحاب هذا التوجّه:

- جمال الدين الأفغاني (1254-1314هـ/ 1839 - 1897م):

لقد كان جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق و أب الإصلاح الأول، تميّز عن محمد بن عبد الوهاب

---

(1) - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص. 254 و 255.

(2) ـ أحمد أمين، المرجع السابق، ص 222...224.

(3) - عبد المجيد النجار، النهضة الإسلامية العوائق و العوامل، مرجع سابق، ص 438 .

(4) ـ المرجع السابق، ص 438.

(5) ـ المرجع السابق، ص 438.

(6) ـ نفس المرجع، ص. 432.

باحتكاكه بالفكر الغربي و معرفته الواسعة بنمط الحياة الغربية، حيث ارتحل في بلاد الهند، مصر، ايران ، العراق، استانبول ، كما عاين حياة لندن، باريس ، ميونيخ... و حتى روسيا، ولعل هذا ما جعل المقارنة تطرح على شعوره بين واقع البلاد الإسلامية المختلف، الذي يغلب عليه الوهن والذلة والمسكنة: شعب ذليل و حكومات مستبدة، رغم كل ما حبا الله بلاد المسلمين من خيرات ونعم ، وأعظمها خير دين وخير منهج، و في المقابل رأى مظاهر التقدّم المادي وقوة الغلبة وجودة التنظيم، وكان هذا الإتصال المباشر بالغربيين يضع أمامه (مثلا منظوراً) من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون، دون التخلي عن قيم دينهم.[1]

و قد نحى في فكره الإصلاحي منحًى سياسيًا، لما لاحظه من استبداد حكام وولاة المسلمين وسيطرة الاستعمار على بلادهم، في الهند و مصر على وجه الخصوص، و رأى في ذلك أقوى معوّقات التقدم الحضاري للأمة، لأن الاستبداد و القهر و الطغيان ، تكبيل لإرادة النهضة و التقدم.

أما الإستعمار فقد اتبع للقضاء على الشخصية الإسلامية عدة أساليب جهنمية من أخطرها تشكيك المسلم في عقيدته بالترويج للمذهب الطبيعي، الذي انتشر في الهند عام 1879م، و هذا ما دفع بالسيد جمال الدين الى تأليف كتابه (الرد على الدهريين) لبيان بطلان هذا المذهب وخطورته، وبيان المفهوم الصحيح للتوحيد و توظيفه للمقاومة ضد الاستعمار،بوحدة الصف على أساس جامعة تقام على أساس الدين الإسلامي و قاعدة تعاليم القرآن . و من هنا جاءت دعوته إلى تأسيس الجامعة الإسلامية لتوحيد المسلمين جميعا، تحت راية القرآن[2].

لقد عقد العزم - رحمه الله - على قطع دابر الخلاف والنزاع والفرقة بين الأمم الإسلامية، والتي أعطت بذلك للاستعمار الفرصة في نهب ثرواتهم و استغلال عقولهم وظمائرهم، و دبّر الأمر فوجد أن سبيل ذلك هو العمل على إقامة الجامعة الإسلامية، فاتّجه بكليته للدعوة الى تحقيقها، واجتهد وبذل ما يستطيع في سبيل ذلك، حتى خطر له يوماً أن يرسل تلميذه محمد عبده الى السودان لتنظيم الثورة المهدية ولخدمة الفكرة، وخطر له أن يحرّض على اغتيال الخديوي اسماعيل، بل وهمّ بالسفر الى نجد لقيادة الحركة الوهابية[3]...، كل ذلك في سبيل تحقيق فكرة الجامعة الإسلامية لتوحيد المسلمين.

إن طبيعة جمال الدين و مزاجه الشخصي اتجهت به الى هذا المنهج في الإصلاح، منهج الإصلاح السياسي ولذا فهو لم يتّجه الى الإصلاح التربوي و الاجتماعي لاعتقاده أن ذلك سيتحقق بعد قيام حكومة تحت راية تعاليم القرآن[4].

- محمد عبده (1266 هـ - 1323 هـ / 1849م - 1905م) :

كان محمد عبده التلميذ الأول للسيد جمال الدين الأفغاني، وكان له الأثر البالغ في توجهه الفكري الإصلاحي، لقد صاحبه في عمله الإصلاحي و تعاونا في باريس في إصدار صحيفة (العروة الوثقى) التي كان لها صدى واسعا في بث الوعي الإصلاحي في العالم الاسلامي رغم توقيفها السريع، لقد بدا الاستاذ الإمام - كما لقب - حياته بالتعليم في دار العلوم و اشترك في الثورة العرابيّة وبعد

---

(1) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث و صلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 77.

(2) - المرجع السابق، ص 79.

(3) - عباس محمود العقاد، [illegible] الإسلام في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 97.

(4) - أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار ... مرجع سابق، ص 276.

فشلها نُفي إلى لبنان، ثم لحق بعدها بأستاذه جمال الدين بباريس[1].

لقد حمل محمد عبده راية الإصلاح وكان يتّجه في دعوته إلى ثلاث أمور:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، بالرجوع الى الينابيع الأولى بتحرير العقل بالإجتهاد.

الثاني: إصلاح اللغة العربية.

الثالث: نشر الوعي السياسي بين صفوف الأمة و تعريفها بحقوقها على الحاكم وحق الحاكم عليها[2].

لكنه اتجه أساسا الى التربية والتعليم بعد أن بدا للأستاذ الإمام عبث السياسة وقلّة جدوى العمل السياسي، و لذا أشار على أستاذه جمال الدين بتركها الى تعليم المرشدين وتكوين المصلحين، لكن أستاذه عنّفه و اتهمه بالتثبيط[3]. و يبدو أنّ محمد عبده الذي اكتوى بنار السياسة باشتراكه في ثورة عُرابي بمصر بعد فشلها، قد اقتنع بأن العمل السياسي في تلك المرحلة بالذات مضيعة للوقت والجهد و أولى من ذلك توجيه الجهود نحو إصلاح هادئ بليغ يهدف الى تربية أفراد المجتمع وتكوين نخبة من المصلحين تحمل عبء الدعوة والإرشاد، و هنا تبرز شخصية المربي المختلفة عن شخصية الثائر[4].

إن هذا الفرق في منهج الإصلاح بين محمد عبده و أستاذه جمال الدين لا يمكن اعتباره منهج تعارض و تصادم بل هو منهج تكامل، فقد لعب منهج جمال الدين دوراً هاماً في إيقاظ الشرق وتوعيته بمشكلة التخلّف في عصر هيمنة الاستعمار على مقدّراتها المختلفة فكان لابد من منهج هادئ في التربية وتكوين النّخب القادرة على مواصلة التربية والتوجيه و الإرشاد، وبث الوعي الفكري الإصلاحي في الأمة، وهو المجال الضروري للإصلاح.

و بهذا استطاع محمد عبده أن يكوّن مدرسة، مدرسة في الفكر الإصلاحي ذات منهج عقلي في تمحيص التراث الفكري للمسلمين، تعمل على أساس نشر الوعي و تصحيح الفكر و تنقية الثقافة من الشوائب العقائدية و الفكرية المختلفة ، و لذا وضع أساساً جديداً لعلم الكلام الكلاسيكي و ذلك برسالته القيّمة (رسالة التوحيد)[5].

و رغم الطابع الكلاسيكي القديم الذي غلب على رسالته في التوحيد إلا أنه حاول أن يركز على الفاعلية الوجدانية التي لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظّم باعتبار أن سلطة الوجدان أقوى من سلطة العقل. إن الاقتناع العقلي عن طريق الجدل وحشد البراهين المنطقية لا يكفي وحده لإصلاح حال الإنسان، لابد من مرجع يردع الإنسان عن الشهوات وينعش روحه ويوقظ وجدانه لدفعه للخير وردعه عن الشر[6] . إن علم الكلام الكلاسيكي قد ركز على العقل وحده مما سبب في جفاف الروح وبرودة الوجدان والواجب العمل على التربية الوجدانية و إلهاب العواطف و الأحاسيس التي ليست

---

(1) ـ عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص 99.

(2) ـ محمد البهي، الفكر الإسلامي في الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 122.

(3) ـ عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص 99.

(4) يصف الشيخ محمد عبده أستاذه الأفغاني فيقول: «هو رجل عالم و أعرف الناس بالإسلام و حالة المسلمين و كان قادرا على النفع العظيم بالإفادة والتعليم ولكنه وجه كل عنايته للسياسة فضاع استعداده هذا».

محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج 1، ص 895 نقلا عن طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين ومحمد عبده، ط 2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1992، ص 93.

(5) ـ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، 197

(6) ـ فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 198

أكثر من إحياء أو بعث للفطرة أما مبدأ التوحيد وهو أساس المباحث الكلاسيكية فلا يمكن بحثه من جانب المباحث العقلية المجردة فقط ، بل لابد من بيان مضامينه التي تكشف عن فعاليات نفسية واجتماعية وأخلاقية و تمدينية[1].

لقد حرص الأستاذ الإمام على إبراز قدرة الإسلام في مواجهة الشّبهات التي طرحها الفكر الغربي و المتغرّب معا، و كانت ردوده على (هانوتو) و(فرح أنطون) متّسمة بالحكمة وقوة الحُجة، كما حاول الإجتهاد حول قضايا معاصرة ليبرهن على قدرة تعاليم الإسلام على معايشة ضرورات العصر، ربما هذا ما فتح عليه بابًا من النّقد العنيف، و صل الأمر ببعضهم الى اتهامه بالعمالة للاستعمار والخضوع لضغط نفسي من مدنية أوروبا[2]. و من مآثره أن حرص على إصلاح مناهج التعليم في الأزهر الشريف، فأدخل فيها تدريس الحساب و الجبر الهندسة... نظرا لمكانة الأزهر في العالم الاسلامي، كما اهتم بغرس روح الجماعة والألفة بين الطلبة التي تتحقق بالتربية الأخلاقية والروحية، ومحاربة الجبرية الصوفية و خطأ فهم عقيدة القدر، و الدعوة الى العمل والبناء و أداء رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3].

- عبد الحميد بن باديس (1307-1359 هـ / 1889-1940م) :

هو رائد النهضة الإصلاحية في الجزائر ومؤسس جمعية العلماء المسلمين عام 1931م في ذكرى مرور مائة عام على احتلال فرنسا للجزائر بعد أن ظنت فرنسا أنها أخضعت الجزائر لسيطرتها الى الأبد.

لقد حرص ابن باديس-رحمه الله-على إيقاظ الهمم الغافلة وتفجير روح النهضة في نفس الشعب الجزائري على أساس الدين والعقيدة وتعاليم الإسلام الحنيف، وتقويم الأخلاق وتصحيح العقائد من الشوائب التي رانت على قلوب الناس بسبب تفشي الجهل من جهة، و دسائس الاستعمار من جهة أخرى... ولذا فقد هدف في دعوته إلى إصلاح جانبين :

1 - جانب التعليم.

2 - جانب محاربة البدع والشوائب التي لحقت بالعقيدة و شوّهت جوهر التوحيد.

أما في الجانب الأول فقد وضع نصب عينيه نشر التعليم لمحاربة الجهل بإنشاء المدارس وإصلاح التعليم،إدراكا منه أن إصلاح التعليم أساس كل إصلاح، الإصلاح الشامل لإصلاح العقائد والأخلاق وتقويم النفوس و تربيتها على الفضائل،مع وجوب الاهتمام بالنساء والرجال على حد سواء، نظرًا لأهمية دور المرأة المتعلمة الواعية برسالتها الحضارية[4].

أما الجانب الثاني فقد حرص على مقاومة البدع و الخرافات و محاربة الطرق الصوفية بشتى الطرق وخصوصا عن طريق الصحافة والمنتديات[5].

---

(1) - فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 200.

(2) - راجع مثلا، محمد قطب، واقعنا المعاصر، مرجع سابق، ص 310.

ومحمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، ط8 ، بيروت: مطبعة الرسالة 1404هـ/1983، ص 103، ومحمد سعيد رمضان البوطي، حوار حول مشكلات حضارية، ط3، الجزائر: مكتبة رحاب 1990، ص 37، 38.

(3) - أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار... مرجع سابق، ص 283.

(4) - عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ط2، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1403هـ/1983م، ج3، ص 180 ...

(5) - عمار الطالبي، المرجع السابق، ص 42 و 178

لقد كان للحركة الإصلاحية في الشرق بزعامة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي ورشيد رضا تأثيراً بالغاً على الاتجاه الإصلاحي للشيخ عبد الحميد بن باديس ، من حيث الاتجاه نحو إصلاح النفوس بالتربية و نشر العلم وإيقاظ الهمم انطلاقا من مفهوم قوله تعالى: (إن اللّه لا يغيّر مَا بِقَوْمٍ حتى يُغيّروا ما بأنْفُسِهم»[1].

إن سياسة الاستعمار الجهنمية في الجزائر قد حرصت على نشر الخرافات والأوهام عن طريق الطرق الصوفية المزيفة و الدّجل لإعطاء شرعية قدرية على الوجود الفرنسي الاستيطاني في الجزائر،فعملت على تشويه المفهوم الصحيح للتوحيد والحرية، وهذا ما تفطنت له جمعية العلماء ورأت فيه الخطر الداهم على عقول ونفوس الشعب الجزائري، فانبرت لتوعية الشعب وتعليمه ومحاربة الطرق الصوفية المنحرفة بكل الوسائل المتاحة، حتى أن مأجوراً من متعصبي هذه الطرق حاول اغتيال الشيخ الإمام.

لقد بذلت الجمعية جهوداً جبّارة في المحافظة على اللغة العربية، و هي الوعاء الذي تحمل فيه أصالة الشعب الجزائري و قيمه، وكانت مجالس التذكير التي يعقدها في المساجد ذات دور كبير في بيان المفهوم الصحيح للعقيدة وجوهر التوحيد مع إرساء دعائم حرية الإجتهاد الشرعي، و اتباع منهج سلفي بالرجوع الى منبع القرآن و معين السنة دون التقيّد بمذهب معيّن شأن السلف الصالح[2].

لقد انشغل الشيخ الإمام رحمه الله بتأليف الرجال عن تأليف الكتب،وفعلا فقد هيّأت حركته نخبة من المثقفين الذين حملوا رسالة الجمعية في التربية والتعليم والمحافظة على اللغة العربية التي عملت الإدارة الاستعمارية بكل جهدها لطمس معالمها. إن تغيير النفوس جوهر العمل الإصلاحي الذي خطّته الجمعية، لأنه بتغيير النفوس يتغيّر الحال و بإقامة الإسلام في داخل النفس يتحقق واقعيا خارجها[3].

و من هاته النخبة المثقفة التي تشبّعت بالفكرة الإصلاحية لجمعية العلماء، مالك بن نبي - رحمه الله - الذي يرى في عبد الحميد بن باديس صاحب الفضل الأول في بذر فكرة الإصلاح على أسس حضارية في الجزائر،رغم بعض مآخذه عليها فيما بعد[4].

4 - التوجه الثالث: توجه التعبئة الإيمانية والتربية الأخلاقية.

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السبب الأساسي في تخلف المسلمين وسقوط حضارتهم هو ضعف إيمانهم و ابتعادهم عن حقيقة التوحيد وانحراف تصوّرهم وفساد سلوكهم و خروجهم عن تعاليم وأخلاق دينهم الحنيف، فحاذوا بسبب ذلك عن إدراك حقيقة الوجود وغائيته بينما قامت حضارة المسلمين الأولى على انخراط المؤمنين كليا في التوجه الى الله في إطار تعبئة إيمانية قوية دفعتهم للتضحية بكل غالٍ ورخيص حتى أنفسهم في تحقيق خلافة الله على الأرض.

فالسبيل الأساسي لتحقيق نهضة جديدة للأمة لتقوم بدورها في الشهادة والقيادة وبعث حضارتها وتحقيق تقدمها هو تعبئة النفوس بالإيمان باعتبار الإيمان هو الشحنة الدافعة لبناء الحضارة، ولم تخل جميع توجّهات الإصلاح من البعد الإيماني، لكن هذا التوجه جعله منطلقه الأساسي

---

(1) - سورة الرعد الآية 11.

(2) - عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ط 2، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1403هـ/1983م ، جـ3، ص 28، 29.

(3) - مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 25.

(4) - نفس المرجع، ص 24 ، 26.

و محور مشروعه في بعث حضارة الأمة.

و لعلّ أهمّ من يمثل هذا الاتجاه الإمام حسن البنا، والشهيد سيد قطب و غيرهم من مفكري حركة الإخوان المسلمين في امتداداتها المختلفة[1]، و هذا التوجه هو الغالب على حركات البعث الإسلامي في بلاد الهند، و منها اتجاه وحيد الدين خان، أبو الحسن الندوي، إقبال، المودودي... وغيرهم، وربما يرجع هذا الى تلك النفحة الروحية والجو الصوفي الملتهب الذي يسود بلاد الهند كما يشهد بذلك ابن نبي في كتابه «وجهة العالم الاسلامي»[2].

«والمناخ الذي نشأ فيه هذا التوجه هو ذلك المناخ الذي شهد خيبة في أن يثمر مشروع الاتباع ومشروع التوحيد نهضة إسلامية أوائل هذا القرن... و الذي يشهد ما يشبه الإنجراف من نطاق الدائرة الإسلامية الى نطاق الدائرة الثقافية الغربية كمنطلق للتحضّر الإسلامي، فجاء هذا التوجه ردّ فعل تأصيلي على التوجه الإتباعي عموماً، حيث رُؤي أن هذه الأمة لا تنقذها من التخلّف إلا هزّة إيمانية شاملة وعميقة تشبه الهزّة التي أحدثت الدورة الحضارية الأولى وقد بلغت هذه الرؤية ذروة تنظيرها عند الشهيد سيد قطب في المعالم، و في أقواله عن الجاهلية المعاصرة»[3].

و الطريق الى تحقيق المشروع النهضوي اعتمد أسلوب التربية والتوجيه والتكوين عبر أجهزة منها القديم و منها المستحدث...[4]، لكن ما يمكن قوله هنا أن هذا التوجه رغم شموليته ودعوته الى التوحيد السياسي و الاجتماعي والتحرّر الفكري والسياسي والثقافي، لكن تركيزه ومحور دعوته كان التعبئة الإيمانية والتصحيح السلوكي عبر التربية الشاملة والتكوين الدقيق.

و فيمايلي عرض موجز لفكر رجلين من دعاة الصلاح والتجديد يمثلان التوجه: محمد إقبال وحسن البنا.

- محمد إقبال (1290-1357 هـ / 1873-1938م) :

لقد كان محمد إقبال دقيقا حين عبر عن حركته الفكريه بتجديد التفكير الديني في الإسلام باعتبار أن محاولة الإصلاح تهدف الى تصحيح وتوجيه أفهام المسلمين لمبادئ الإسلام ومنهج تفكيرهم، ولا تتعلق بتعديل مبادىء الإسلام لأن لها طابع الجزم و الأبدية[5].

لقد كان لواقع التخلف الفكري للمسلمين الذي تميز بسوء فهم المسلمين لإسلامهم، و جمود تفكيرهم وعجزه عن مجاراة الفكر الغربي المتسم بالمنهج العلمي، وغلبة النزعة الصوفية التي تدعو الى الزهد عن الدنيا وترك العمل والاجتهاد والتواكل، إضافة الى غلبة المفاهيم الغربية المسمومة عن كثير من المثقفين، كل ذلك دفع محمد إقبال الى التفكير في إصلاح الفكر الديني عند المسلمين[6].

لقد كان كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام» أبرز ما يصوّر فكره الإصلاحي، فحالة الركود الفكري التي عرفتها الأمّة خلال خمس قرون قد خلّفت رواسب ميّتة قعدت بالأمة عن اللّحاق

---

(1) ـ عبد المجيد نجار، «النهضة الإسلامية العوائق والعوامل»، محاضرة بندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 438، 439.

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مرجع سابق، ص 185.

(3) ـ عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص 439.

(4) ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

(5) ـ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 434.

(6) ـ نفس المرجع ص 427.

بالركب الحضاري أحدثت في نفوس المسلمين حالة من الشعور بالنقص تجاه الفكر الغربي المادي الذي فرض نفسه من خلال التقدم المادي للحضارة الغربية، إن الحضارة الغربية حضارة لادينية ذات تأثير سحري في الفتك بالإنسانية و النوع البشري، يقول في كتابه «ماذا ينبغي للشرق أن يعمل؟»: «.. ولكن إياك والحضارة اللادينية التي هي في صراع دائم مع أهل الحق... إنها لص قد تمرن على اللصوصية فيُغير نهارا وجهارا، وإنها تدع الإنسان لا روح فيه و لا قيمة له .»[1].

يرى أبو الحسن الندوي أن محمد إقبال أنبغ عقل أنتجته الثقافة الجديدة ...و أعمق مفكر أوجده الشرق في عصرنا الحاضر، نظر الى الحضارة الغربية نظرة عميقة ونقدها بجرأة[2]. لقد كانت لمحمد إقبال ثقافة غربية واسعة بحكم دراسته في (كامبردج) بأنجلترا ثم جامعة (ميونيخ) بالمانيا، لكن ذلك لم يؤثر في أصالته الفكرية،بل جعل منه خير ناقد للثقافة الغربية لمعرفته بنقاط ضعفها وتهافتها، ولعل الفراغ الروحي و الفساد الأخلاقي الذي لاحظه في الثقافة الغربية هو الذي جعله ينحو منحىً صوفيا في دعوته لتجديد علم الكلام، التصوّف بمعناه الإيجابي العملي و ليس التصوّف المتواكل السلبي الجامد الذي اعتبره من أقوى أسباب الفساد الفكري و الإنحراف العقدي للمسلمين، و من هنا ركّز على دور العبادات الإسلامية في السمو الروحي كما أكدّ عليه القرآن الكريم[3].

لقد هدف محمد إقبال من إصلاح الفكر الإسلامي أن تعود للمسلم قوته في فهم الإسلام فهما صحيحا على نحو ما فهم الأوائل، بحيث يمكّنه هذا الفهم في السيطرة على نفسه وواقعه وعلى الطبيعة ويتجاوز بذلك سيطرة الغربي الذي استطاع التحكم في الطبيعة في جانبها الظاهري الجزئي[4]. لقد كان للجو الصوفي وروحية البيئة الهندية ، تأثر كبير على توجّه إقبال الصوفي، ومزجه بين الدعوة لتجديد عقلي في تفكير المسلم و بين الدعوة لتجديد البناء الروحي، و بذا حدث في نفس إقبال تكامل العقل و الروح، الفكر و القلب[5].

و لهذا نرى إقبال يؤكد على ضرورة الرياضة الروحية للمسلم كرياضة طبيعية بعيدة عن الشطحات الصوفية الداعية للعزلة و الانطوائية، و في هذا الصدد يبدي إعجابه الشديد بمنهج المصلح الكبير في الهند خلال القرن السابع عشر : الشيخ أحمد السرهندي من خلال إصلاح طرق الصوفية في عصره[6].

- حسن البنا (1324 هـ/ 1906 م/ 1368هـ/ 1949 م):

ولد في المحمودية في مصر في 17 تشرين الأول عام 1324هـ، نشأ في بيت عريق في العلم والدين، فقد كان أبوه أحمد عبد الرحمان البنا عالما قام بترتيب مسند الإمام أحمد ترتيبا فقهيا فجاء الكتاب في أربعة وعشرين مجلدا، وألف كتبا في الحديث... و كان مشهورا بالزهد والورع .

نشأ حسن البنا منذ صغره شغوفا بنهل العلم مع قيام الليل ومداومة صيام الاثنين والخميس، وحفظ القرآن الكريم، وكان - حتى وهو صغير - تظهر عليه علامات الحزن و الأسى لحال العالم

---

(1) - أبو الحسن، علي الحسني الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ط5، الكويت: دار القلم 1405هـ/1985م، ص 78.

(2) - نفس المرجع، ص 77.

(3) - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، د.ط (دون بيانات النشر)، ص 103 .

(4) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 436.

(5) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 185.

(6) - محمد إقبال، المرجع السابق، ص ص 145، 221 ، 227.

الإسلامي المتخلف و هوانه على الأمم و تفشي مظاهر الانحلال و الفساد الأخلاقي، و شيوع المنكرات في مجتمعاته[1].

و قد شفت روحه، وصفت نفسه من كثرة التقرب الى الله بالنوافل وفعل الخير، فقد أسس وهو طالب جمعية محاربة المنكرات، و كان يتولى إرسال الرسائل الى بعض الشخصيات ينصحها مع إغفال ذكر الإسم[2]. تأثر - و هو حدث - بالطريقة الحصافية و شيخها حسن الحصافي المتوفى عام 1328هـ، قرأ كتابا حول سيرته ومناقبه، فكان أعظم ما أخذ بمجامع قلبه وملك عليه لبّه من سيرته، شدته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و لا يخشى في ذلك لومة لائم[3].

و من خلال مذكراته يظهر أن أول و أساس تكوينه صوفي على الطريقة الحصافية،و له رأي في التصوّف الذي يسميه بعلم التربية والسلوك، ويعتبره لبّ الإسلام و صميمه في علاج النفوس ودوائها...[4]. هذا مع شدة إنكاره على نوع التصوّف الشاطح الممزوج بأنواع علوم الفلسفة والمنطق والبدع...

تخرج حسن البنا من دار العلوم بتفوّق و عيّن مدرسا بالاسماعيلية، وهناك لاحظ إذلال الانجليز للشعب المصري، وأنواع الفساد والتحلل الأخلاقي الذي ينشرونه، وكان التأثر يبلغ به الى درجة البكاء... فتعاهد مع خمسة من رفاقه على تكوين (جماعة الإخوان المسلمين) في ذي القعدة عام 1347هـ / مارس 1928م.[5]

لقد كان للهجمة الشرسة للتغريب على العالم الإسلامي، مع ما ساد نفوس المسلمين من هوان وذل و تشتت، حتى أصبحوا مطيّة كل راكب و غنيمة كل طامع، أثر بعيد في منهج الإصلاح عند حسن البنا و جماعة الإخوان المسلمين، ففي رجب 1342 هـ / مارس 1924م الغيت الخلافة العثمانية وكانت لها وقع الصدمة في نفوس المسلمين، و في رمضان 1343هـ، أفريل 1925م نشر الشيخ الأزهري علي عبد الرزاق كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، فكان أول كتاب لشيخ أزهري وقاض شرعي يدعو فيه الى فصل الدين عن الدولة و يشرّع لإلغاء الخلافة[6].

و في ذي القعدة 1343 هـ/ يونيو 1925م عزل الانجليز الشريف حسين بن علي ونفوه الى «قبرص» فكانت مكافأته على مساندته لهم خلال الحرب العالمية الأولى ضد الخلافة العثمانية الإسلامية.

و في سنة 1344 هـ/ 1926م نشر طه حسين، كتابه «في الشعر الجاهلي» استخدم فيه منهج الشك ليشكك في الشعر الجاهلي ثم تعداه ليشكك في قصص القرآن الكريم ...[7].

كل ذلك إيذانا باقتحام الحضارة الغربية ديار المسلمين و نهب ثرواتهم، بل وتغلغلت في عقولهم و جاست خلال نفوسهم واستخدمت في ذلك بعض الشيوخ والعلماء، «هكذا نشأت جماعة الإخوان المسلمين: موقفا مناضلا ضد التحدي الغربي الحضاري، أولا باعتبار أن الإنتصار الإسلامي على جبهة الصراع هذه هو السبيل لإنقاذ النفس المسلمة وتسليحها بالإسلام، كي تستطيع تحقيق النصر على

---

(1) - حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دون طبعة، الجزائر: دار التراث الإسلامي، شركة الشهاب، دون تاريخ، ص 13.

(2) - صادق أمين، الدعوة الإسلامية، فريضة شرعية وضرورة بشرية، ط2، بيروت: دار القلم، 1984، ص 122.

(3) - حسن البنا، المرجع السابق، ص 16، 17.

(4) - نفس المرجع، ص 21.

(5) - حسن البنا، المرجع السابق، ص72.

(6) - محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، مرجع سابق، ص 47.

(7) - المرجع السابق، ص 48.

الحضارة الغربية في ميادين السياسة و العسكرية و الاقتصاد ...»[1].

إن التحدي الغربي الذي ذكرنا بعض مظاهره ونتائجه لم يكن لينجح لولا الخلل الكامن في نفوس المسلمين و هو تمكن الضعف والهوان منهم فأصبحوا غثاءاكغثاء السيل، ولهذا ركز حسن البنا على ضرورة بناء عقيدة المسلمين بناءاصحيحا حتى تشع نورا و يعود لها دورها الاجتماعي الذي فقدته منذ قرون، فدعوة الإخوان «دعوة من الدعوات التجديدية لحياة الأمم والشعوب»[2].

«وهذا المنهج التجديدي لم يكن مجرد تجديد فكري ترتقي به أذهان الصفوة... وإنما كان تجديد حياة الأمم والشعوب،فالإخوان دعوة تتجه إلى الجماهير والعامة تبغي خلق الفرد المسلم والأسرة المسلمة والأمة المسلمة[3].

انطلاقا من العقيدة الإسلامية والحركة التي تضع هذه العقيدة في الممارسة والتطبيق...»[4].

وقد اطلع مالك بن نبي على منهج حركة الإخوان المسلمين، فأبدى إعجابه بتحقيقها ما يسميه التجدّد النفسي الذي يعتبره جوهر النهضة، بتجديد القيمة الحقيقية للآية القرآنية بجعلها حيّة في النفوس، قيمة نشطة متحركة وفعالة، فكان ذلك استجابة حق - كما يقول - لما دعا إليه الاتجاه الجديد في آراء إقبال[5]، لكنه أبدى تحفظا حين علم أن منهج الحركة قد انحرف بها بعد حسن البنا الى المطالبة الفجة بالحقوق، والارتماء في أحضان أوثان السياسة[6].

5 - التوجه الرابع : توجه التصحيح الفكري

يعتبر هذا التوجّه أحدث التوجهات جميعا، فقد لاحظ أصحابه فشل مشاريع الإصلاح في تحقيق بعث حضاري في العالم الاسلامي، الذي يزداد أمره تأزّما بمرور الأيام وتزداد الهوة بينه وبين ركب الحضارة اتساعا بمرور الوقت، إذ أن مشاريع النهضة والبعث الحضاري، قد مرّ عليها منذ حركة التوحيد حوالي القرنين والنصف، وهي فترة كافية لتحقق الأمة بعثها الحضاري، إذاتمّ إستحضار تجارب أمم أخرى حققت ذلك مع قصور إمكاناتها المادية والمعنوية التي بحوزة العالم الإسلامي، ناهيك عن المنهج الإسلامي الذي تمتلكه الأمة الإسلامية[7].

وقد رأى أصحاب هذا التوجه[8] الخلل في ذلك يكمن أساسا في انحراف منهجية تفكير المسلمين، وسوء تعاملهم مع السنن الإلهية في الكون والحياة، وإهمالهم سنن التغيير، مع جمود عقولهم عن الفهم والمعرفة وطغيان الخرافة على تفكيرهم مما أعجزهم عن الإبداع والفعالية، مع ما يقابل ذلك من حضارة طاغية بما ابدعته من إنتاج مادي رهيب، سمتها الأساسية: الإبداع، الحركة، التنظيم، والهيمنة.

---

(1) - محمد عمارة، المرجع السابق، ص 49.

(2) - حسن البنا، دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل، ص 122، عن المرجع السابق، ص 55.

(3) - حسن البنا، الى أى شيء ندعو الناس، مجموعة الرسائل، ص 45 عن المرجع السابق، ص 55.

(4) - محمد عمارة، المرجع السابق، ص 55.

(5) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 156 و 157.

(6) - مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، ترجمة شعبان بركات، دون طبعة، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، دون تاريخ، ص 142.

(7) - حوار مع مالك بن نبي، مجلة الشبّان المسلمين، عدد 171، ربيع الاول 1391هـ - ماي1971م، ص 16، 17، عن سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، سلسلة الرسائل الجامعية (4) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1413هـ /1993م . ص128

(8) - يطلق عبد الحميد أبو سليمان، وهو أحد مفكري هذا الاتجاه، في كتابه: أزمة العقل المسلم على هذا الاتجاه بمنطلق الأصالة الإسلامية المعاصرة، ط2، الجزائر: دار الهدى 1992م، ص 33.

ورغم أن أدبيات التوجهات السابقة حوت على إشارات وتنبيهات الى الخلل المنهجي في الفكر الإسلامي وجمود العقل المسلم، لكن هذا التوجه جعل من التصحيح الفكري، أي تصحيح منهجية التفكير عند المسلمين، قطب الرحى في جهوده الإصلاحية من أجل رسم طريق البعث الحضاري للأمة، معتمدا على الدراسات الحضارية وفق سنن الله في الكون والحياة.

و يمكن أن نعتبر مالك بن نبي من أبرز مفكري هذا التوجه النهضوي إذ أن طروحاته الفكرية التي وضعها تحت عنوان كبير هو «مشكلات الحضارة» معتمدة كأساس عند أقطاب مفكري هذا التوجه... إن السؤال الذي طرحوه هو: لماذا تخلّفت الأمة عن اللحاق بركب الحضارة؟، بل وعن قيادة مسيرة البشرية؟، أليست هذه الأمة هي التي وصفها الله بأنها خير أمة أخرجت للناس[1]... وقد توصلوا بعد مباحثات كبيرة الى أن الأزمة تكمن في تفكير الأمة أي في انحراف منهج تفكيرها، وما الأمور الأخرى إلا انعكاسات أو أعراض لهذا الخلل[2].

وعلى ضوء ذلك أسست نخبة من المفكرين جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين عام 1392هـ / 1972، ضمن إطار المنظّمات المنبثقة عن اتّحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا، وبعد مشاورات ولقاءات وندوات كثيرة، كان أهمها ندوة سويسرا عام 1397هـ/1977م بمشاركة ثلاثين عالما التي أوصت بإنشاء مؤسسة فكرية ثقافية لمعالجة لب أزمة الأمة: الخلل في منهج تفكيرها وتوجت المساعي والجهود بإنشاء «المعهد العالمي للفكر الاسلامي» في الولايات المتحدة الأمريكية مع بداية القرن الخامس عشر الهجري 1401هـ/1981م، وقد حمل مؤسسوه ومفكروه على عاتقهم معالجة الأزمة الحضارية للأمة بالعمل على تصحيح منهج فكرها[3].

يقول عمر حسن كاسولي، المدير التنفيذي للمعهد، بعد أن استعرض تخلّف الأمة: «ومن أجل تغيير حال الأمة، لابد أن نحدد نقطة البداية الأساسية لتكون منطلقا للتغيير، فرجال المعهد العالمي للفكر الاسلامي، والغيورون على نهضة الأمّة من الركام الذي تعيش فيه، اهتموا بهذا الأمر اهتماما بالغا، وبعد تأمل طويل، وتقليب وجوه النظر، ومراجعة التجارب السابقة تقويما دقيقا، وصلوا الى قناعة أن نقطة البدء في عملية التغيير هي الفكر، لأن الفكر الصحيح هو الذي يوجه النهضة الصحيحة ويحمي مسيرتها من الخطأ، ولأن الإسلام هو الذي يشكل الفكر الصحيح الذي يستطيع تحريك طاقات الأمة الى التغيير، فإن الفكر المطلوب هو الفكر الإسلامي، فعملية التغيير المطلوبة عملية فكرية تقوم على أساس الإسلام و تهتدي بهديه وعقيدته قيمه وشريعته و أخلاقياته»[4].

و يقول طه جابر العلواني، مدير المعهد: «والمشروع المقترح، نأمل أن يكون - في الوقت ذاته - البعد الغائب عن سائر المشاريع الحضارية المطروحة على العقل المسلم، والتي تفتقد - الى حد بعيد فيما نرى - النظرة الشمولية، والرؤية الموضوعية لتنزيل الإسلام على الواقع البشري... ويرى هذا المشروع أن المنطق لكل إصلاح ونهوض إسلامي، إنما يبدأ من إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين، وبناء النسق الثقافي الإسلامي، أي إصلاح عالم الأفكار وتنقيته لتحقيق الأصالة الإسلامية، وتصويب

---

(1) في سورة آل عمران، الآية 110.

(2) - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوجيز في إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، د.ط، الجزائر: دار الهدى، الأردن: دار البشير، د تاريخ، ص 7.

(3) - المرجع السابق، ص 8 - 9.

(4) عمر حسن كاسولي، «أزمة الأمة الفكرية، و دور إسلامية المعرفة في مواجهتها»، بحث مقدم الى المؤتمر السنوي السادس عشر لرابطة الطلبة المسلمين، استراسبورج، فرنسا، يوم 24 و 26 ديسمبر 1988، ص 09.

أنظر أيضا عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 05.

الرؤية الحضارية وتمكين الأمة من الشهود الحضاري... »[1].

و يقول عمر عبيد حسنة: «فالانحسار الحضاري، أوالأزمة الحضارية التي نعاني منها اليوم هي أزمة فكر أولا و قبل كل شيء، لأن النسغ الفكري للحضارة الإسلامية توقف عند حدود العقول السابقة... »[2].

و يعتمد أصحاب هذا التوجه على عدة وسائل لتنفيذ مشروعهم، أهمها: المؤسسات العلمية والثقافية، عقد الندوات، إصدار الكتب والمجلات...، وما يلاحظ عليهم أنهم ليسوا من أصحاب الثقافة التقليدية الجامدة على النصوص، العاكفة على الماضي، بل هم من أصحاب الاطلاع الواسع على ثقافة الغرب، أصولها ومناهجها، خاصة وأن كثيرًا منهم عرفوها عن كثب، معرفة معاينة ومشاهدة.

و لعل مالك بن نبي أحد أبرز المفكرين الذين يُحْسَبُون في هذا الاتجاه كما سبق،وتأتي ترجمته مفصلة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) - طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، الجزائر: دار الهدى، د.ت، ص 15، 16

(2) - عمر عبيد حسنة، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، د ط، الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص 17

المبحث الثاني

موقف مالك بن نبي من اتجاهات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث

أولا: مالك بن نبي حياته و آثاره.

1. نشاته وتبلور اتجاهه الفكري.
2. مالك ورحلة المعاناة.
3. ملامح شخصيته.
4. العوامل المؤثرة في ثقافته.
5. آثاره.

ثانيا: موقفه من هذه الإتجاهات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: مالك بن نبي : حياته و آثاره.

1 - نشأته و تبلور اتجاهه الفكري:

و لد مالك بن الحاج عمر بن الأخضر بن مصطفى بن نبي بمدينة قسنطينة يوم الفاتح جانفي عام 1905 الموافق لـ خمسة ذي القعدة 1323هـ، من أسرة فقيرة حيث كان أبوه موظفا في تبسة وأمه كانت خياطة لتوفر ما يلزم العائلة، تميّز منذ صغره بأخلاق عالية وإحساس مرهف بمعاناه الناس من حوله[1] شاءت الظروف أن ينتقل الى مدينة تبسة حيث زاول تعليمه الابتدائي في المدرسة الفرنسية، و قبل الساعة الثامنة كان يتردد على المدرسة القرآنية ليتعلم القرآن، على الطريقة القديمة، وبعد الحرب العالمية الأولى عام 1914م سافر الى قسنطينة عند جده، و هنالك تعرف على بعض ملامح نشاط الطرق الصوفية حيث حلقات الذكر والكرامات المدهشة من خلال مصاحبه جده الى زيارة الزاوية العيسوية[2].

عاد مالك بن نبي الى تبسة حيث أنهى دراسته الإعدادية بنجاح ثم انتقل الى قسنطينة ليواصل تعليمه الثانوي في المدرسة الفرنسية، و يتلقى دروسه في النحو في الجامع الكبير، و قد تسنى له أن يتعلم عزف الموسيقى على يد عمه محمود ويتطلع الى الزاوية العيسويه وهو في الرابعة عشر من عمره.

- تبلور اتجاهه الفكري الإصلاحي :

في عام 1920م ، نجح في اجتياز امتحان الدخول المدرسة الثانوية بتفوّق، و في القسم الداخلي تعرف على بعض الطلبة فانفتح ذهنه على فكر جديد حيث «بدأ الشرق القديم والحديث يستهويه بأمجاده ومآسيه وكان الحديث عنه يبكيه ويبهره و يشده الى شيء خبيء في نفسه بدأ يدركه في شيء من الصعوبة، و قد استطاعت الدروس و خاصة من أساتذته العرب أن تنمي فيه هذه الروح وتغذيها»[3] هذه الروح إنما بعثتها الحركة الإصلاحية بزعامة الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس بتأثير من الأصول الشرقية الإصلاحية لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وإن تميزت عنها في الجزائر بصفة الدوام الاستمرار[4].

و قد كان لرجال حملوا فكرة الإصلاح تأثير كبير في بلورة اتجاهه الفكري في حمل الفكرة منهم الشيخ (بن امهنا) و تلميذه (المجاوي) والشيخ (مولود بن موهوب) الذي تلقى عنه دروس التوحيد والسيرة... وهنا بدأت مطالعاته الفكرية،فقرأ كتاب «الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق» لأحمد رضا و «رسالة التوحيد» لمحمد عبده وكان لهما تأثير كبير عليه، وفي هذه المرحلة ازداد نهمه للمطالعة فقرأ «أم القرى» للكواكبي الذي عرّفه بإسلام بدأ ينظم صفوفه للدفاع عن نفسه، كما قرأ كتاب «الاسلام بين الحوت والدب» لـ (أوجين يونغ) الذي ذكى في نفسه كراهيته الاستعمار، وعرف

---

(1) - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط2، الجزائر ودمشق: دار الفكر 1404هـ/1984م، ص 19.

(2) - المرجع نفسه، ص 33.

(3) - المرجع نفسه، ص 64.

(4) - المرجع نفسه، ص 65.

|(رابندرانت طاغور)[1] من خلال مجلة «كونفيرانسيا» فأعطى له ذلك بعد «الفيدا»[2].

و من بين من أثروا فكريا في مالك، صديقه محمد بن الساعي الذي كان يعطي في تفسيره للآيات القرآنية بُعداً اجتماعيا، وكان مالك يتردد على إحدى البعثات التبشيرية للمناقشة، وهناك تعرف على بعض تلاميذ الشيخ ابن باديس و أدرك أنه ينتمي وإياهم الى عائلة فكرية واحدة هي حركة الإصلاح، وقد كان يحز في نفسه ما يلاحظه من جمود ولا فاعلية في بني قومه، فقال لزملائه في إحدى نقاشاته: «إذا كنا في هذه اللحظة قررنا صعود القمر، فإن علينا فورا أن نصنع على هذا الحائط سلماً ونبدأ في التسلق»!. وفي مارس (آذار) عام 1928م التقى في قسنطينة لأول مرة بالعلامة الشيخ ابن باديس، وقد لاحظ أن الأفكار الإصلاحية بدأت تعرف انتشارا كبيرا.

2 - مالك بن نبي ورحلة المعاناة :

- رحلته الى فرنسا :

قرر عام 1925م وهو في العشرين من عمره السفر الى فرنسا، بحثا عن عمل ونظرا للظروف القاسية التي يعانيها الجزائريون المسلمون هناك فشل،فعاد أدراجه الى الجزائر فعمل كاتبا في محكمة بغرب الجزائر، لكنه فشل في التكيّف مع عمله فقرّر معاودة السفر الى باريس عام 1930م، وفيها تفتحت أمامه آفاق جديدة، خاصة بعد انتسابه الى منظمة مسيحية تدعى «الوحدة المسيحية للشباب الباريسيين» فتوفر له من خلالها بعض ما كان في حاجة إليه.

أجرى امتحانا للدخول الى معهد الدراسات الشرقية لكنه فشل لأسباب غير موضوعية ترجع لكونه مسلماً جزائرياً، فدخل مدرسة اللاسلكي لدراسة هندسة الكهرباء، ولم تنقطع صلته بمشكلات العالم الإسلامي وخاصة بعد اكتشافه الحي اللاتيني الذي كان ميدانا خصبا لنشاطات دعاة الإصلاح من الطلبة الشمال الإفريقيين ودعاة الوَحدة هو وزميله محمد بن الساعي الذي كان له عليه تأثير فكري كبير.

وفي نادي الطلبة المغاربة ألقى أول محاضرة أواخر كانون أول (ديسمبر) عام 1931م بعنوان «لماذا نحن مسلمون؟» ومن خلال العنوان نلمس حركيته في العمل الإصلاحي لإنهاض الهمم وإيقاظ النفوس، وكانت المحاضرة حلقة في الصراع الفكري مع الطلبة الإندماجيين، وهذا ما تنبّهت له مراصد الصراع الفكري الإستعماري فضيّقت على والده سبيل العيش مما ألحق بأسرته أبلغ الضرر.

تزوج عام 1931م بفرنسية أسلمت وتسمت بخديجة، كانت توفر له الهدوء والجو المرتب الجميل مما ساعده على التفكير وخاصة حين يجتمع بزميله حمودة بن الساعي لتدارس مشاكل الحى اللاتيني، تعرف عام 1932م عن قرب على أفكار (المهاتما غاندي) حين زار باريس من خلال محاضرة دعته إليها «جمعية الوحدة المغاربية»،كما تعرف على المستشرق المشهور (لويس ماسنيون) وتحدث إليه، مما جعله يلاحظ عن كثب دهاء المستشرق ومكره.

وفي الحي اللاتيني التقى بمصالي الحاج الذي أراد بعث منظمة (نجم شمال افريقيا) فبدأ النشاط السياسي الذي بدد الطاقات وكان له أثر سيء فيما بعد... تعرف فيما بعد على فريد زين

---

(1) - رابندرانت طاغور، شاعر وفيلسوف هندي.

(2) - الفيدا هي مجموعة من التراتيم الروحية والرقي التي كانت تقرأ في الأعياد التي كانت أفعالا وشعارات طقسية كما كانت صيغ مروية، وهي نوع من الأدب الهندي القديم عن ارنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نيقولا زيادة، ط3، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1985م، ج1، ص 186

الدين الذي شغل منصب نائب وزير خارجية الجمهورية العربية المتحدة، فتعرف من خلاله على أفكار شكيب أرسلان الذي كان لاجئا في (جنيف).

عاد الى الجزائر صيف عام 1932م وكانت موجة الإصلاح قد غمرت البلاد فتم بناء مدرسة ومسجد بتطوع من الأهالي، وبعد عودته الى باريس عرج على (دروكس) حيث تقيم والدة زوجته في الريف الفرنسي، فكان لجوّه الساحر وطريقة تنظيم زوجته وذوقها الجمالي تأثير كبير في نفسه وذوقه،وكان يزور الجزائر في كل عطلة صيف،وفي صيف 1934م تلقى نبأ وفاة والدته مما ترك في نفسه أبلغ الأثر. وقد حاول أثناء عودته الى فرنسا أن يسافر الى الحجاز عن طريق مصر لكن محاولته باءت بالفشل، وقد كان جدّ متأثر بالحركة الوهابية ويعتبرها أمل إنقاذ العالم الإسلامي، ولذا كان شديد الاهتمام بالمؤامرات التي تحيكها دوائر الاستعمار ضد عبد العزيز بن سعود.

في عام 1936م وصلت بعثة من طلاب الأزهر الشريف منهم عبد الله دراز ومن خلالهم تعرف على أحوال المشرق الإسلامي، كما قابل في العام نفسه الوفد الجزائري الذي قدم الى باريس للمطالبة بحقوق برلمانية وكان غير راض على هذا المسعى الذي كان يرى فيه انحرافا خطيرا لمنهج الجمعية الإصلاحي في تربية النفوس باعتبار أن المطالبة بالحقوق ليست سوى سراب خادع.

كانت مراصد الاستعمار الفرنسي في إطار ما يسميه بالصراع الفكري تراقب تحرّكاته وتضع أمامه مختلف العراقيل، فقد سعت الى إفشال محاولاته للسفر الى ايطاليا، أفغانستان، ألبانيا وتونس، كما تقدم بطلب تأسيس معهد بقسنطينة لتحضير الطلبة الراغبين في الالتحاق بمعاهد الهندسة فأهمل طلبه، وفي عام 1939/1938م أسس بمرسيلية مدرسة للأميين من العمال المغاربة بفرنسا فمنع من التدريس، ولعلّ أقصى ما تعرض له في هذا الإطار هو إلقاؤه في السجن (بشارتر) غرب باريس في أوت 1944م الى أفريل 1945م بسبب بلاغ كاذب يتهمه بالعمل لصالح الاحتلال الألماني وهناك ألف كتابه (الظاهرة القرآنية)[1] الذي أخرجه أحد الفرنسيين من السجن ورقنه أحد اليهود عام 1946م ونشرته دار النهضة للنشر[2].

- رحلته الى القاهرة:

في عام 1956 انتقل الى القاهرة، وكان يسكن مع بعض الطلبة العرب في حي الدقّي[3] وينظم لقاءا فكريا أسبوعيا، ثم انتقل الى المعادي، بلدة صغيرة خارج القاهرة،وواصل تنظيم ندوته الفكرية، وهناك تعرض لمضايقات شديدة للتشويش عليه ومحاصرة نشاطه بل ونشر إشاعات حول إصابته بمرض الشك والوسواس، بل ووصل الأمر بعملاء الاستعمار بالإقدام على محاولة اغتياله بتواطؤ

---

(1) - كان الحصار مضروبا على أفكاره التي كان الاستعمار يخاف منها فسلط عليها أجهزة الرصد الفكري لتشويهها أوتحريفها، ومن ذلك ما يذكره تلميذه الدكتور بجامعة فاس: عبد السلام الهراس من أنه تأكد خلال اجتماعه بأحد كبار أحبار الفاتيكان أن «الظاهرة القرآنية» كان ممنوعا على القساوسة.انظر:مجلة الفيصل (السعودية)، عبد السلام الهراس «ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر». العدد 196،ص16

(2) نور الدين بوكروح، «الفكر الإقتصادي عند مالك بن نبي»، الشروق العربي، الملحق الثقافي، الجزائر، الأسبوع من 04 اكتوبر الى 11 نوفمبر 1993، العدد 15، ص4، العمود الاول.

(3) - كان البيت يضم الشيخ ناصر ابراهيم الصالح (شقيق الشهيد محمد صبحي الصالح) وقاضي طرابلس الشرعي الأسبق، والأستاذ (عمر كامل مسقاوي) محامي بطرابلس لبنان والأستاذ (عبد الرحيم طريف) الأستاذ بالمقاصد الإسلامية ببيروت والأستاذ (حسين صالح) من لبنان، إضافة إلى الأستاذ (عبد السلام الهراس) أستاذ الأدب الأندلسي بجامعة [illegible] انظر: عبد السلام الهراس، المرجع السابق، ص 16

عبدالله بالخير سكرتير الملك سعود[1].

بقي مالك بن نبي في مصر إلى 1963م بعد استقلال الجزائر، وكانت هاته الفترة خصبة في حياته الفكرية حيث أتقن اللغة العربية وبدأ يكتب ويحاضر بها، وتحلق حوله الطلبة وتأثروا بفكره ومنهجه الذي كان جديدا في أسلوب طرحه و معالجته لمشكلات العالم الإسلامي، أسلوب لم يتعوده الطلبة، بعيدا عن التنميق اللفظي والتحلية الخطابية، وكان قد حمل معه كتاب «فكرة الإفريقية الآسيوية» في أصوله الفرنسية، وكتبت عنه مجلة «روز اليوسف» وهنا تعرف إليه عمر كامل مسقاوي وعبد السلام الهراس اللذان توطدت علاقتهما الفكرية به وحملا لواء فكره،الأول في لبنان والثاني في المغرب[2].

وفي مصر بعد طبع كتابه «شروط النهضة»، اطلع أنور السادات وكان رئيسا لمجلس الشعب على الكتاب، وأعجب به فدعا مالك بن نبي وعيّنه مستشارا له في المؤتمر الإسلامي، مما دعمه ماديا بحوالي خمسين أو ستين جنيها[3].

- عودته إلى الجزائر :

في عام 1963 عاد مالك بن نبي إلى الجزائر حيث تقلد منصب مدير التعليم العالي، لكنه استقال منه عام 1967 ليتفرغ لعمله الفكري وتذكر ابنة أخته السيدة زينب مسقالجي أنه أقيل من منصبه بسبب تأسيسه لمسجد الجامعة، المهم أنه تفرغ لعمله الفكري، تأليفا للكتب أو إلقاءً للمحضارات، وقد جعل من بيته مقرالندوة فكرية كان يحضرها بعض الطلبة المعجبين بفكره،لكنه لم يسلم من المؤامرات والضغوط التي كانت تحيكها أيادي خفية لمحاصرة فكره ومنع نشاطه[4].

في السنوات الأخيرة من عمره وجّه - رحمه اللّه - مجهوداته إلى الجامعة باعتبارها قطاعا حيويا يصنع إطارات المجتمع ونخبته الفكرية الموجهة، وقد كانت تحت سيطرة التيار الفكري الماركسي.

وكان - رحمه اللّه - يعقد في بيته للطلبة حلقات توعية ويركز على الوظيفة الإجتماعية للفكرة الدينية التي هي أساس بناء الحضارة، وفي مرة رأى مجموعة من الطلبة يدرسون الكهرباء والمحوّلات الطاقوية، فقال لهم: «إن وظيفة المسلم تجاه مجتمعه هي مثل وظيفة المحوّل، يمكن تحويل طاقة كامنة في القرآن ويبعثها في نفوس المجتمع»[5].

وقد كان من أثار جهوده وثمارها :

- فتح أول مسجد بجامعة الجزائر في سبتمبر 1968م .
- ظهور الحجاب بالجامعة عام 1969م.
- تنظيم أول معرض للكتاب الإسلامي في الحي الجامعي بابن عكنون، أواخرعام 1972م، وكان

---

(1) - بغدادي بلقاسم، «شهادة تاريخية عن مالك بن نبي»، الشروق العربي، الملحق الثقافي، عدد خاص بجهود مالك بن نبي الفكرية، الجزائر الأسبوع من 4 اكتوبر الى 11 نوفمبر 1993، العدد 15، ص 15.

(2) - عمر كامل مسقاوي، «مالك بن نبي والدعوة للإنتقال من التكدبس إلى البناء»، مجلة العربي، الكويت، شوال 1402 هـ / 1982م، العدد 285، ص 67.

(3) - عبد السلام الهراس، «ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر»، مرجع سابق، ص18 - 19.

(4) - في حوار مع إبنة أخت مالك بن نبي، زينب مسقالجي، «مالك مفكر فذ لم يعرف في بلده غير الجحود»، جريدة النور، الجزائر، عدد يوم الإثنين 12 محرم 1413هـ / 13جويلية 1992، ص 15.

(5) - محمد مصطفى «رجوع التذكير أوتاريخ مرحلة دعوية حاسمة»، الجزائر: مجلة التذكير، العدد السادس، رجب 1410 هـ / فبراير 1990م، ص37.

بداية لنشاطات إسلامية للطلبة رغم تحرشات طلبة التيار الشيوعي الذين بلغ بهم الحقد إلى القيام بمحاولة إحراق المسجد بداية عام 1973م.[1]

وبذلك يكون الأستاذ مالك بن نبي «رائدا للصحوة الإسلامية في المناخ التغريبي الكاسح بشمال إفريقيا، وعميد الكتّاب التأمليين في الحضارة الإسلامية ونهضتها، ومناهج التحوّل فيها، ومؤسس البعث الإسلامي العملي في شمال إفريقيا»[2].

وقد استدعاه العقيد معمر القذافي، الرئيس الليبي، وجعله على رأس لجنة من العلماء لصياغة دستور إسلامي، وعند عودته أسيء إليه وفصل من عمله كأمين عام للجامعة وتعرض لمختلف الضغوط وأنواع الإساءات المادية والمعنوية[3]، فتوفي رحمه الله وهو على فراش المرض في الواحد والثلاثين من تشرين الأول (أكتوبر) 1973م الموافق لـ 4 شوال 1393 هـ.

3 ـ ملامح شخصيته:

تبدو شخصية مالك بن نبي من خلال مذكراته، شخصية عاطفية تميز منذ صغره بإحساس مرهف لمعاناة الناس من حوله، فكان لا يتردد في مساعدتهم حسب طاقته، ومن ذلك أنه تصدق بفطيرته التي لا يمتلك غيرها لمحتاج[4]. وكان يبكي عند رؤيته لمنظر حزين، ومن ذلك أنه لم يستطع أن يحبس دموعه عند سماع ذكريات والدته عن الحج. وقد كان لصور التمزق الإقتصادي والإجتماعي لبلاده، والمفارقات الإجتماعية وكذا لظروف القهر والإستعباد والتخلف أثر بالغ في نفسه فكان صامتا متألما حاد الطبع كثير الريبة والشك[5].

يقول أحد تلاميذه: «كان الأستاذ مالك بن نبي حاد المزاج مع تلاميذه أكثر منه مع غيرهم، لأنه يريد تكوينهم وتربيتهم فلا يرضى بالتناقض المنطقي ولا بعدم الفعالية ولا بعدم الإستقامة، والعجيب في الأمر أنه يبقى محبوبا لدى كل تلاميذه على الرغم من طبعه الحاد»[6]. لكن حدة طبعه لا تخرجه عن حدود اللياقة والأدب، لما تميّز به من إستقامة السلوك وكرم الأخلاق والأدب الجمّ، يقول عنه صديقه كريبع النبهاني الأستاذ بقسم الفلسفة بجامعة الجزائر إنه أطهر وأزكى رجل التقى به في حياته[7].

ويقول فيه فوزي الحسن، أستاذ الأدب العربي بجمعية المقاصد ببيروت: «مالك إنسان مسلم بكل ما لكلمة الإسلام من بُعد إيماني وفكري، وكان يترجم إسلامه في سلوكه وأعماله وأقواله... عندما

(1) ـ محمد مصطفى، المرجع السابق، ص 38.

(2) ـ عصام الدين عثمان: مقالات «الجامعة تلتقي بالدكتور حسين عبد الله الترابي، مجلة الجامعة، إتحاد طلاب جامعة الخرطوم، العدد 21، يوليو 1982، ص 2 ـ 5 نقلا عن: حمودة اسعيدي، «مكانة الأفكار في الفلسفة الاجتماعية عند مالك بن نبي»، رسالة ماجستير: معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، الجزائر عام 1984 م - 1985، ص 117

(3) ـ في حوار مع الأستاذ مختار عنيبة، جريدة الحقيقة، الجزائر، العدد الثامن عشر، الأربعاء من 13 إلى 19 أفريل 1994م الموافق 02 إلى 08 ذو القعدة 1414هـ، ص 18

(4) ـ مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص 19.

(5) ـ علي حسن علي قريشي، «الأسس التربوية للتغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي»، عرض زكريا فايد، مجلة الأمة، قطر، العدد 50، صفر 1405 هـ/ نوفمبر 1984م، ص 25

(6) ـ عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ط1، الجزائر، دار الشهاب للطباعة والنشر 1404هـ / 1984م، ص23، 24

(7) ـ في حوار مع الدكتور كريبع النبهاني، جريدة الحقيقة، الجزائر، العدد الثاني والثلاثون، الأربعاء من 20 إلى 26 جويلية 1994 / 11 إلى 17 صفر 1415 هـ، ص10.

كنت معه في منزل واحد وجدته في حالين إثنين: إما عابدا وإما مفكرا وكاتبا، فإذا كانت شباك غرفته مفتوحا فهو كاتب، وإذا كان مقفلا فهو عابدا مسبح، لم يكن مالك يرتاد أماكن اللهو والتسلية، و يمارس أي نوع من الألعاب، حتى التدخين حرّمه على نفسه.

كان ذا ثقافة واسعة يجيد الحوار والرد على سائله بشكل مقنع شاف، حتى أنه كان يستطيع تحديد إختصاص السائل العلمي، لمجرد توجيهه الأسئلة حول أي موضوع، كان ينشر كتبه لغرض إيصال فكره، ولذلك كانت تباع بسعر زهيد، مما يوقعها بعجز يسده من جيبه».[1]

كان مالك بن نبي يتمتع بحس مرهف للجمال، وربما تكون جذوره قد تكونت معه منذ الصغر إذ كان عمه محمود يعلمه عزف الموسيقى، وكان لزوجته خديجة في هذا تأثير كبير إذ كانت تبدع وتتقن أعمال النظافة والتجميل في البيت مما يعتبره مالك تطورا نفسيا حصل له مع هذه المرأة، سيجعله أشد الناس نفورا من كل ما يسيئ لذوق الجمال.

وقد كان لتكوينه العلمي بانتسابه لمدرسة اللاسلكي لتدريس الكهرباء، تأثير كبير في إعطائه خاصية التحليل ودقة الملاحظة، فقد فتح له عالم جديد يخضع فيه كل شيء إلى المقياس الدقيق للكم والكيف، ويتّسم فيه الفرد أول ما يتسم بميزات الضبط والملاحظة. وكان المنهج الرياضي والمعلومات الكهربائية تطغى على تحليله،فإذا كلمك عن مسألة وشرحها ودعمها بالحجج الدامغة قال لك: هذه قضية رياضية[2].

وطغيان المنهج العلمي في التحليل والمقارنة ظاهرة في أطروحاته الفكرية الاجتماعية ولذا تراه يقارن إنسان الحضارة الخارج منها والداخل إليها بجزيء الماء بعد وقبل خروجه من خزان الكهرباء.

كما تميّزت شخصيته بتقديس قيمة العمل ونفوره الشديد من الثرثرة والهذر، اللذان ليس وراءهما عمل نافع، ومن ذلك اعتماده على الأسلوب العلمي الدقيق الذي كان يرى فيه مصلا واقيا ضد مرض الثرثرة، وكان يقدس الفعالية ويرى فيها أهم أسباب تخلف العالم الإسلامي.

تذكر إحدى قريباته عنه أنه كان حريصا على الوقت يحدد وقت زياراته، وقد كان ينام على الساعة التاسعة وينهض على الساعة الرابعة صباحا يصلي ويكتب، تميز بقوة الشخصية ودقة الملاحظة والحرص على تدوين أبسط الملاحظات في كراسة كان يحتفظ بها في جيبه وكان طيب القلب ذو أخلاق عالية منذ أن كان صغيرا.[3]

كما تميز بشجاعته في الإعلان عن أفكاره أو نقده لأفكار الآخرين وسلوكهم، وفي ممارسته للنقد الذاتي والإعتراف بالخطأ وتصحيحه، كتراجعه عن فكرة إنتقال مركز الحضارة العالمية من حوض المتوسط الى آسيا التي تضمنها كتابه «وجهة العالم الاسلامي».[4]

وربما يكون فشله في النشاط السياسي بعد أن التقى بمصالي الحاج في الحي اللاتيني، تأثير على موقفه من جمعية العلماء عام 1936م.

---

(1) ـ أسعد السحمراني، مالك بن نبي، مفكرا إصلاحيا، ط 1، بيروت: دار النفائس، 1404هـ/1984م، ص 20.

(2) ـ عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 18.

(3) ـ حوار مع السيدة زينب مسقالجي، مرجع سابق، ص 15.

(4) ـ مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ترجمة الطيب الشريف، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط 2، الجزائر ودمشق دار الفكر، 1410 هـ /1990م، ص83.

4 - العوامل المؤثرة في ثقافته:

من خلال ما سبق نذكر أهم ما يبدو لنا مؤثرا في ثقافة مالك بن نبي وتوجهه الفكري:

1 تكوينه الديني الأصولي: حيث نشأ في أسرة محافظة على الأصول والأخلاق الإسلامية، كانت بدايات ثقافته،تعلمه القرآن الكريم على الطريقة الكلاسيكية، وكان لهذا التكوين دور هام في المحافظة على فكره من الغلو في الفكر الغربى، مع ما كان لروح الإصلاح التي بثتها جمعية العلماء من تأثير على عقله آنذاك.

2 ـ ثقافته الشمولية الواسعة: من خلال مطالعاته الواسعة، اكتسب معرفة شاملة بالفكر البشرى كله، ساعده في ذلك إتقانه للّغة الفرنسية.

3- كثرة أسفاره: لقد كان كثير السفر، حيث تنقل وهو صغير من تبسة الى قسنطينة، ثم سافر الى فرنسا وعاش هناك مدة طويلة ثم انتقل إلى بلاد المشرق العربي، الى مصر، وزار بلاد الحجاز، سوريا، لبنان...، وكما هو معروف فإن السفر والسياحة يوسع ثقافة المرء، ويشحذ ذهنه...

4- عامل الإستعمار: حيث ولد فى زمن أحكم فيه الإستعمار قبضته على مقدرات أمته، وأذلّها،وقد سمع، وهو صغير، حكايات جدته عن بشاعة جرائم الإستعمار، ولما هاجر إلى فرنسا رأى بأم عينه الإستعمار من زوايا مختلفة، وخاصة ذلك الوجه الخفي فى مجال الصراع الفكري مع ما تميّز به من ذكاء ودقة ملاحظة.

5- آثاره الفكرية :

كان مالك بن نبي ينشر أفكاره في إطار مشكلات الحضارة، إما عن طريق المحاضرات التي كان يلقيها بالفرنسية أو بالعربية أو عن طرق الندوات الفكرية التي كان يعقدها في بيته.

وقد تضمن إنتاجه المطبوع أربعًا وعشرين كتابًا مطبوعًا وهي كالآتي :

1ـ الظاهرة القرآنية، وظهر عام 1365هـ/1946م في الجزائر.
2 لبيك (رواية) 1366هـ/ 1947م في الجزائر.
3 شروط النهضة، 1367هـ/1948م في الجزائر.
4 وجهة العالم الاسلامي، في عام 1373هـ/ 1954م في باريس.
5 فكرة الافريقية الآسيوية، ظهر عام 1375هـ/ 1956م في القاهرة.
6 النجدة...الشعب الجزائري يباد، ظهر عام 1376هـ/1957م في القاهرة.
7-حديث في البناء الجديد[1]، ظهر عام 1379هـ/1960م في بيروت.
8-مشكلة الثقافة ، ظهر عام 1378هـ/1959م في القاهرة.
9 الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ظهر عام 1379 هـ/1960م في القاهرة.
10-الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي[2] ظهرعا م 1379هـ/1960م في القاهرة.
11 الاستعمار يلجأ الى الاغتيال بوسائل العلم، ظهر عام 1379 هـ/1960م بالجزائر.
12-فكرة كومنولث إسلامي وظهر عام 1379 هـ/ 1960 م في القاهرة.
13- تأملات في المجتمع العربي[3]، ظهر عام 1380 هـ/1961م في القاهرة.
14 في مهب المعركة، ظهر عام 1380 هـ/1961م في القاهرة.

---

(1) (2) (3)، كلها صدرت مجموعة في كتاب واحد بعنوان (تأملات)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

15 ميلاد مجتمع، ظهر عام 1381هـ/ 1964 م في القاهرة.
16 آفاق جزائرية[1] ظهر عام 1383هـ/ 1964م في الجزائر.
17 مذكرات شاهد القرن (القسم الأول) ظهر عام 1384هـ/ 1965م في الجزائر.
18 انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي[2] ظهر عام 1989هـ/1969م في القاهرة.
19-مذكرات شاهد القرن (القسم الثاني)، ظهر عام 1391هـ/1972م في القاهرة.
20-مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ظهر عام 1391هـ/1972م في القاهرة.
21-المسلم في عالم الاقتصاد، ظهر عام 1392هـ/1972م في بيروت.
22 دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ظهر عام 1397هـ/1977م في بيروت.
23 بين الرشاد والتيه، ظهر عام 1398هـ/1978م في طرابلس.
24 من أجل التغيير، مجموع مقالات في الثورة الإفريقية، ظهر عام 1416هـ/1995م.

وهناك مؤلفات لا تزال مخطوطة هي: خطاب مفتوح لخروتشوف وإيزنهاور.

دولة مجتمع إسلامي، مذكرات شاهد القرن (القسم الثالث)، العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها، نموذج لمنهج ثوري، المشكلة اليهودية، العفن، اليهودية أم النصرانية، دراسة حول النصرانية، مجالس دمشق (محاضرات)، مجالس تفكير (محاضرات)، محاضرات مسجّلة في أشرطة[3].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1)، (2)، صدرت مجموعة في كتاب واحد بعنوان (القضايا الكبرى)

(3) ـ مجلة الشروق العربي، الملحق الثقافي، الجزائر . الأسبوع من 04 اكتوبر الى 11 نوفمبر 1993، العدد 15، ص 23

ثانيا: موقف مالك بن نبي من اتجاهات البعث في العالم الاسلامي

تظهر أهمية البعث الحضاري عند مالك بن نبي من خلال كون الإنسان عاملا نفسيا زمنيا في الحياة الاجتماعية، ويقصد بالعامل الزمني التأثير من خلال الحاجات المادية، وبالعامل النفسي التأثير من خلال الحاجات الروحية، وهنا تظهر أهمية العنصر الديني كأساس لضمير يبحث عن نفسه في عملية استبطان الذات التي ارتبطت بالوعي الاجتماعي، ومن ذلك يستنتج أن الإصلاح الديني ضروري في كل تغيير إجتماعي أو بعث حضاري[1].

إن مشكلة كل شعب هي مشكلة حضارته، وكل تفكير إصلاحي هو في الحقيقة بحث في مشكلة الحضارة، وقد هدفت حركات الإصلاح في العالم الإسلامي الى حل هذه المشكلة بحل مشكلة الإنسان المسلم الذي طغت عليه العوامل السلبية[2]، والإنسان،وهو محور العمل الإصلاحي، عنصر أساسي في تركيب الحضارة.

يرجع مالك بن نبي أصول الحركة الإصلاحية الى جهود إبن تيمية التي تولدت عنها حركات إبن تومرت في المغرب ومحمد بن عبد الوهاب في المشرق، وكان لحركة محمد بن عبد الوهاب صدى واسعا في أرجاء العالم الإسلامي تولدت عنها أصوات أخرى كان أقواها صوت السيد جمال الدين الأفغاني موقظ الأمة إلى نهضة جديدة ويوم جديد[3]، فكانت حركة جمال الدين الإصلاحية بحق «كالمحراث في الجموع النائمة،شقّت طريقها فأحيت مواتها ثم ألقت وراءها بذورا لفكرة بسيطة، فكرة النهوض، فسرعان ما أتت أكلها في الضمير الإسلامي ضعفين»[4].

لقد كان لحركة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده أثرا كبيرا في الجزائر بظهور الحركة الإصلاحية عام 1925م،مؤذنة ببدء عهد جديد من الوعي التاريخي[5] وهو ما عرف بعصر النهضة، حيث أنقذت فيه جهود الإصلاح الوعي العام بحقيقة أمراض العالم الإسلامي بعد أن أوشك أن يستسلم للأمر كلية ويخرج من التاريخ، وهذا ما نلاحظه فعلا في الجزائر التي تعرضت لأبشع أنواع الاستعمار الذي استعمل كل الوسائل الفكرية والسياسية والعسكرية لمحو شخصية المسلم وتدمير ثقافته.

لقد حاولت حركات الإصلاح في العالم الإسلامي أن تشخّص أمراض العالم الإسلامي وتوجّهه إلى علاجها ليتمكّن من التخلّص من وضعية التخلف الحضاري الذي يعانيه منذ عصر ما بعد الموحدين، لكنها لم تستطع أن تصل إلى نتائج عميقة، لأنها انحرفت منهجيا وموضوعيا في برنامجها الإصلاحي ويعزو ذلك إلى مايلي :

أولا قيامها على أساس دفاعي تبريري، بدل أن تبحث عن الشروط الحقيقية للنهضة وتوجهها، فسقطت بذلك في ربقة الشيئية التي تعبر عنها مقولة جمال الدين الأفغاني: «لو أن جميع الهنود يبصقون معا لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب»، فالنزعة الكمية قد طغت وأدت إلى إغفال أصل الداء الكامن في النفوس، داء القابلية للإستعمار،وبذلك ظهرت كتابات التبرير والدفاع

---

(1) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 155.

(2) ـ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط3، الجزائر ودمشق: دار الفكر 1413هـ/1992م، ص 83.

(3) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 21.

(4) ـ نفس المرجع، ص 22

(5) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 22.

التي سادت الساحة الفكرية ككتابات شكيب أرسلان وغيره[1]، والسبب في ذلك يرجعه إلى عامل نفسي يتمثل في «عقدة التسامي» التي سيطرت على رجال الحركة الإصلاحية بسبب ضغط الثقافة الغربية، مما جعل جهود محمد عبده في مجال العقيدة أقرب إلى نزعة المديح[2].

ثانيا غياب النظرة الشمولية، مما جعلها تقع في الذريّة والشيئية والتكديس، ومن هنا اتجه جمال الدين الأفغاني الى دراسة العوامل الخارجية ومحاولة القضاء على النظم والقوانين، بدل أن يتجه إلى الإصلاح الداخلي ودراسة العوامل الأساسية الكامنة في نفس إنسان ما بعد الموحدين، لقد حاول إصلاح القوانين والأنظمة الظاهرية بثورة حاول أن يقيمها على أساس (الأخوة الإسلامية) كمعنى مجرد لا يحدث التأثير الحقيقي، بينما المطلوب هو (المؤاخاة) كفعل ديناميكي، وهو ما يتطلب تغييرا نفسيا داخليا[3]، أما محمد عبده فقد ركز على العقيدة حيث يعتبره مالك مصلح عقيدة لا مصلح مجتمع، وذلك بمحاولته إصلاح علم الكلام وإغفاله الجانب الاجتماعي مع أنه أساس ركزت عليه النظرية القرآنية[4]، وليس معنى هذا أن محمد عبده قد أغفل الإصلاح الاجتماعي إغفالا تاما وإنما رأى أن طريق الإصلاح الاجتماعي هو إصلاح علم الكلام مثلما فعل محمد إقبال، أي بوضع فلسلة جديدة حتى يمكن تغيير النفس[5] «وعموما فإنّ النمو التاريخي الذي حدث في العالم الإسلامي هو ثمرة مدارس العقيدة»[6].

لقد اتسم التجديد في حركة محمد عبده الإصلاحية بالطابع الأدبي في جوهره، حيث لم يستطع تحرير الفكر الاسلامي من ربقة القواعد التقليدية الخانقة، حيث ظلّ مركزا على الموضوعات القديمة كعلم الكلام، الفلسفة، الفقه الشرعي وفقه اللغة العربية.

لقد كان للحركة الإصلاحية التي حمل لواءها الشيخ عبد الحميد بن باديس أثرها الفعّال في نشر فكر اليقظة ونشر الوعي بالمشكلات الحضارية التي تعانيها الأمة، وقد رسمت بفضل فكرها التنويري منهجا إصلاحيا يهدف الى التغيير النفسي إنطلاقا من مفهوم الآية: (إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)[7]،أي أن مفتاح حل مشكلات الأمة يكمن في إصلاح ذاتها، إذ الداء يكمن في نفس الأمة وروحها وفي القابلية اللعينة للاستعمار، وقد كان أمله كبيرا في أن تؤدي دورها الإصلاحي من هذا المنطلق وتوجّه جهودها للتخلص من القابلية للإستعمار، لكنها خيّبت أمله في انحراف انعطافي خطير بمشاركتها عام 1936 في المؤتمر الجزائري، وبذلك انغمست في العمل السياسي فاستبدلت أوثان الدروشة والطرق الصوفية التي حملت لواء محاربتها بأوثان من نوع جديد، أوثان السياسة وزوايا الإنتخابات ، فبدلا من التركيز على اقتلاع جذور القابلية للاستعمار من النفوس، راحت تحاول معالجة أعراضه بالكفاح السياسي الإنتهازي[8] وهو ما يحرص الاستعمار على توجيهه وتأكيده.

---

(1) ـ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، فصل: آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية، ترجمة الطيب الشريف، ط 1، الجزائر ودمشق: دار الفكر، 1412هـ/1991م، ص 47.

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 55.

(3) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 52.

(4) ـ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 236.

(5) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 53

(6) ـ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 236

(7) ـ الآية 11 من سورة الرعد

(8) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 26 و 30 ، 35 و38.

لكن مالكاً بن نبي يعترف لجمعية العلماء بدورها الكبير في محاربة الأمية عبر مؤسسات التعليم الحر، لكنه أشاع رغم ذلك حرفية مهذبة تعلم الناس تذوق أشياء الحضارة الاسلامية والادب دون ان تمكنها من تحويله الى فعالية اجتماعية، وكان عليها أن تواجه مشكلة الثقافة (باعتبارها سلوك أخلاقي وفعالية في العمل)[1].

إن الحضارة إنما تبدأ بأداء الواجبات، أما الحقوق فتأتي كنتيجة طبيعية لذلك، أما الوثن السياسي فهو على العكس عائق في وجه كل بناء حضاري لأنه يقوم أساسا على المطالبة بالحقوق، تلك نغمة تطرب الأسماع وتستهوي النفوس لإبقائها مخدرة عاطلة عن كل عمل فعّال يحرك التاريخ[2].

ثالثا: غياب المنهج : رغم أن حركات الإصلاح فى العالم الإسلامى كلها تهدف إلى حل مشكلة الحضارة بحل مشكلة الإنسان المسلم المصاب بالعطالة والسلبية، لكنها عجزت عن الوصول إلى نتائج تغيّر التاريخ كما حدث للإنسان الياباني خلال عصر الميجي، والسبب فى نظر مالك بن نبي أنها: «لا تستند على نظرية محددة الأهداف والوسائل وعلى التخطيط للمراحل، فالواقع أن المصلح الإسلامى لم يهتم برسم برنامج لإصلاحه، مقدرا أن الزمن سوف يوفقه فى حل المشكلات»[3]، ولا يمكن تصور استسلاما للواقع أكثر من هذا الموقف المشبع بالقدرية في التفكير.

إن صفاء النفس وطهارة الروح كهدف إصلاحي أساسي فى تفجير الطاقات الكامنة فى الإنسان المسلم، غاب عن برنامج الحركات الإصلاحية، فلم تؤت النفس المسلمة (هزة القلب) لأن النهضة التي عرفها العالم الإسلامي ظلت عقيما لفقدانها فقه محدد لمعنى الفاعلية.

إن غياب توجيه منهجي حرم حركة النهضة من أن «تتخذ مجالا أو تتسلم دورا، لقد ثار العالم الإسلامي الحديث لكن في ظرف مغلق، في قنّينة دعيّ في الكمياء، لا يدري قانونا لتفاعل المادة في عمليته»[4].

ويلاحظ مالك بن نبي نتائج غياب منهجية راشدة للعمل الإصلاحي، تلك النتائج اللازمة لفوضى المنهج والتي كانت لها آثار سلبية طبعت الفكر الإسلامى بطابع الجمود والتخلف، ومن هذه النتائج:

- غلبة الجدل على أسلوب حاملي راية الإصلاح، حيث استبدت بهم شهوة الكلام والبحث عن متعة حشد البراهين والأدلة، فأصبح الدليل هدفا بعد أن كان وسيلة.

- الحرفية والهيام بالكلمات ووضع المصطلحات، وهذا الغرام لهو أخطر من الغرام بالمعدن والرخام لأنه يؤدي إلى إفقاد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح.

- جمود مناهج التعليم على ما كانت عليه منذ القرون الوسطى، وقد قصرت جهود الإصلاح عن إصلاح حقيقي لمناهج التعليم، فاكتفى المصلحون بتوجيه بعض العظات من المنابر إلى جمهور لم يدرسوه فى بيئته وجوّه الذى ألفه، فبقي المنهاج تقليديا عقيما[5].

غلبة نزعة المديح وغياب روح النقد والتمحيص: مما جعل العمل الفكري الإصلاحي ينتكس إلى الخلف ولا يتجه إلى الأمام، لأن عقدة التسامي لم تزل طاغية عليه .

---

(1) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 61.

(2) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 32.

(3) - مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 83.

(4) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 85/84.

(5) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 58 و 83.

غلبة الشيئية والنزعة الكمية، تقدير الأمور تقديرا كميا تكديسيا يمثلها قول جمال الدين الأفغاني السابق.

غلبة النزعة الشعرية والبلاغية: حيث اتسم المنهج الإصلاحي بالطابع الأدبي الجمالي باعتباره وسيلة تخفي النص وتستر العجز بستار البلاغة والتنميق اللفظي[1].

إن من أكبر المآخذ التي ينبه إليها مالك بن نبي في نقده لحركات الإصلاح إغفالها جانب إحياء النفوس وتغيير الذات وتخليصها من القابلية للإستعمار وهذا يقوم حسب رأيه على أساس التربية الروحية أو ما يسميه هزة القلب، حيث تجاوزته إلى إصلاح فني ذو طابع كلامي جدلي.

إن التربية الروحية أساس نجاح كل عمل إصلاحي لكنه للأسف أهمل من طرف حركات الاصلاح باستثناء حركة الإصلاح في الجزائر وحركة الإخوان المسلمين في مصر وسوريا، والتربية الروحية لا يقصد منها المنهج الصوفي السّلبي الذي يدعو للتواكل ونبذ الدنيا والانشغال بالخالق عن الخلق كما يدّعي بعض الجهلة من أصحاب الطرق الصوفية،إنما يقصد به إشراق روحي يحدث نوعا من التوتر النفسي الموقد للذهن الدافع للعمل الإيجابي الفعال.

وقد عملت الحركتان لبث النفحة الروحية في النفوس لكنها عدلت عنه إلى التكوين الفني «فظلت تعاليم تهدف الى تكوين متخصصين بارعين أكثر مما تتجه إلى خلق مخلصين»[2] ولقد استطاع حسن البنا أن يجعل من الفكرة القرآنية تخالط شغاف القلوب فتحوّل النفس للحركة والعمل والبذل ، فأعاد للفكرة فعاليتها مبتعدا بها عن الجمود في الناحية الفنية، وبهذا استطاع أن يستخدم الآية كفكرة موحاة، لا كفكرة محررة مكتوبة، لكن مالكا تحفظ على ما قاله عن حركة الإخوان، لأنه سمع عنها انحرافها عن هذا المنهج وارتمائها في أحضان السياسة والمطالب الحقوقية مثل ما حدث لجمعية العلماء عام 1936م[3]،وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.لقد عجزت الحركات الإصلاحية - رغم نجاحها في تنبيه الأمة الغافلة - عن تحقيق نتائج حضارية تحرك التاريخ مثلما حدث للمجتمع الياباني بعد عصر الميجي،لأنّ تشخيص المرض لم يكن صحيحا، فلما وجد العالم الإسلامي نفسه أمام حضارة عملاقة،نظر إليها نظرة المغلوب للغالب،فدخل صيدليتها طالبا الشفاء فيتعاطى هنا حبة ضد الجهل ويأخذ هناك قرصا ضد الاستعمار... وهكذا ازدادت المشكلة تفاقما، فما اعتقده الناس حضارة لم يكن أكثر من تكديس لمنتجاتها[4].

هذا فيما يخص نقد مالك بن نبي للاتجاه الإصلاحي في العالم الإسلامي الحديث، أما التيار الثاني وهو ما يسميه بحركة التجديد-ويُعبّر عن توجّه التقليد والاتباع ويعني ذلك الفكر الذي يستمد مرجعيته من الفكر الغربي- فرغم أن مالك يعتبره وليد الشعور بالقلق الذي دفعه للبحث عن شروط بعث حضاري جديد على أسس جديدة - خلافا للتيار الإصلاحي المحافظ - فقد عجز هو أيضا عن تقديم برنامج إصلاحي،إذ هو يفتقد أساسا لنظرية محددة، لا في أهدافها ولا في وسائلها، والأمر لا يعدو أن يكون غراما بالمستحدثات، يجعل من المسلم زبونا للحضارة الغربية تفتح له أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح له أبواب مدارسها[5]. فاشتغل بتوزيع نفايات الحضارة الغربية، هذا ما شجعه الإستعمار بشتى

---

(1) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 60.

(2) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 155 و 156.

(3) - مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، مرجع سابق، ص 142.

(4) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 42

(5) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 71

الوسائل[1] و كلما ظهرت النكسات علّلوها بالإستعمار كمشجب يعلّقون عليه أخطاءهم و شاركهم في ذلك زعماء حركات الإصلاح[2].

وإذا كان موقف مالك بن نبي من الإتجاه التغريبي لا خلاف فيه، فإن ما أخذه مالك بن نبي على حركة الإصلاح بسبب اتجاهها الكلامي منذ محمد بن عبد الوهاب، وتبلور هذا الإتجاه أكثر مع محمد عبده و محمد إقبال، لا يمكن في تصوري أن أسلم به كلية، إذا عرفنا أن تشويها خطيرا مس مفهوم التوحيد وكانت له نتائج سلبية خطيرة: ليس في الجانب الفردي، بل وعلى المستوى الاجتماعي، الذي طبع بطابع الركود و الإستسلام والسلبية، وأدى الى تفكك في شبكة العلاقات الاجتماعية، وفتح المجال لطرق صوفية مخدرة تروّج لمفاهيم التواكل والعجز، وهو ما أخذت حركة الإصلاح على نفسها عبء محاربته و تنقية العقول والنفوس من شوائبه،ورغم الطابع الأدبي ونزعة المديح التي اتّسمت بها جهود الإصلاح،لا نستطيع أن نحكم عليها بالسقوط في الشيئية والتكديس،وما مقولة جمال الدين الأفغاني السابقة إلا تعبيرا منه عن ظاهرة اللافعالية في مجموع الأمة.

إن قيام الحركات الإصلاحية على أساس دفاعي تبريري، لا يمكن التسليم به على الإطلاق، مع أن كثيرا من المصلحين إنما كانت جهودهم ردود أفعال على الهجمة الاستعمارية الشرسة التي مست ربوع العالم الاسلامي، والتي مهّد له السبيل ما اتسمت به نفوس المسلمين من وهن وضعف وعجز وجهل، وبُعد عن التصوّر الصحيح للاسلام، وفقدان الثقة بالنفس و عقدة المغلوبية[3]، إضافة إلى استبداد حكامهم بأمورهم وفساد دينهم وأخلاقهم وتخلي العلماء عن دورهم في الإصلاح والتوجيه وتغيير المنكر.[4]

و يمكن القول أن مالك بن بني، و هو صاحب النظرة الحضارية الشمولية المطّلع على الفكر الغربي، قد تجاوز في نقده لحركات الإصلاح وخاصة جمعية العلماء المسلمين بالجزائر ومرشدها عبد الحميد بن باديس، فإن كان السيد جمال الدين الأفغاني قد اهتم بإصلاح الأنظمة والأشكال الظاهرية ومحمد عبده اهتم بإصلاح وتربية النفوس، فإن عبد الحميد بن باديس قد اهتم بالجانبين معا[5] ومع ذلك يمكن تبرير عدم شمولية منهج هذه الحركات بظروف تاريخية في وقتها[6].

إن حركة الإصلاح الحديثة منذ محمد بن عبد الوهاب الى هذا القرن، والذي يعتبر مالك بن نبي شاهدا عليه، أي بعد مرور حوالي قرنين ونصف القرن، قد عجزت عن إحداث بعث حضاري حقيقي، ولم تتمكن من علاج أمراض المجتمع الإسلامي الموروثة والمكتسبة التي أقعدته الى الأرض، عاجزا بعيدا عن كل عمل فعال يساهم في تحريك عجلة التاريخ، أوالتأثير كقوة فاعلة في نطاق الأحداث العالمية، مع أن أممًا أخرى استطاعت أن تركب قطار التاريخ وتعمل على قيادته و توجيهه،

---

(1) - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص 64.

(2) - نفس المرجع، ص 72.

(3) - شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**، د. ط، الجزائر: مكتبة رحاب 1410هـ/1989م، ص 149 و 150.

(4) - المرجع السابق، ص 74.

(5) - من نتائج بحث مطبوع لطهاري محمد، **مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده**، د. ط الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ص 163.

(6) - محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، د. ط، بيروت: دار المسيرة، 1399هـ، ص 214.

رغم كوْن الإمكانات المادية والبشرية التي تكوّن عالم الأشياء هي عند الأمة الإسلامية أوفر[1].

إن الأمر يقتضينا بحثا في تشخيص جديد لواقع الأمة المتخلف عن ركب الحضارة المنسحب من خط التاريخ، وبناءا على هذا التشخيص نبحث عن وسائل وشروط إعادته الى قطار الحضارة ليعمل بعد ذلك على توجيه مسيرته، فالتاريخ لا ينتظر أحدا، وهذا ماإقتضى مالك بن نبي أن يحاول رسم خطوط في مجال تحديد المشكلات وشرائط البعث الحضاري الجديد، فهو يرى أن العالم الثقافي عالم متحرك، فمشكلته تطرح من الوجهة الديناميكية، وخصائص العمل إنما تستند إلى العلاقات الداخلية بين مقاييسه الثابته بين عالم الأشخاص، عالم الأشياء، وعالم الأفكار... لكن قد يحدث في لحظة تاريخية ما إختلال في التوازن بين أحد هذه العوامل يعكس حالة إفراط أوتفريط في جانب على حساب جانب أخر، وهو ما يفقد الحضارة حركيتها المنتظمة المتوازنه،... ورغم أن كل مجتمع يواجه حتما حالات من عدم التوازن، لكن ما ينقصنا نحن هو أن حركة النهضة لم يخطط لها بشكل دقيق، وهذا ناتج عن غياب التحليل والنقد اللازمين، إذ اكتفى الدارسون بالتمجيد والمديح...

وهكذا ضاعت الجهود سدى، نتيجة لعدم التماسك في الأفكار وطغيان الأشياء أو طغيان الأشخاص[2]. فالمشكلة إذن إنما تكمن في منهجية الفكر الإصلاحي نفسه، وهو ما ينبغي التركيز عليه في أي مشروع لبعث حضاري إسلامي جديد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 52.

والإشارة فيه الى المجتمع الياباني الذي مر بظروف مشابهة للمجتمع الإسلامي من تخلف و سيادة النظام الاقطاعي و تهديد الإكتساح الغربي الحضاري حوالي عام 1853 و يقابلها تاريخ 1858 بالنسبة للعالم الإسلامي، و سرعان ما رسمت اليابان طريق نهضها بدءا بعهد الميجي عام 1868م إبان حكم (موتسوهيتو) بينما عجز العالم الإسلامي عن تحقيق ذلك.

(2) - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعبو، ط1، الجزائر دار الفكر ودمشق دار الفكر 1413هـ/1992م، ص 76 ، 77

المبحث الثالث

موقف وحيد الدين خان من هذه الاتّجاهات

أولا: وحيد الدين خان،حياته و آثاره.

1- الظروف التاريخية لنشأته.

- دور المسلمين في مقاومة الاستعمار الإنجليزي.

- انفصال باكستان وخيبة الأمل.

2 - وحيد الدين خان وجهوده الفكرية.

- نشأتــه.

- جهــوده.

ثانيا: موقفه من إتجاهات البعث الحضاري.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: وحيد الدين خان، حياته وآثاره.

1 - الظروف التاريخية التي نشأ فيها وحيد الدين خان:

- دور المسلمين في مقاومة الإستعمار الإنجليزي:

لقد كان للروّاد الغربيين نشاط بحري هائل على أطراف الهند، وقد كان لهذا النشاط دافعه الإستعماري المقنّع بحركة الإستكشاف البحرية.

لقد بلغ (فاسكودي غاما)[1] ميناء (كالكوتا) الواقعة على شاطىء (الملبار) جنوب الهند عام 1498م، وقد طمع في احتكار الملاحة بين موانيء الهند والقضاء على نفوذ المسلمين تمهيدا لاحتلال المنطقة وضمّها إلى سلطة البرتغال،... وقد تمكن البرتغاليون فعلا من احتلال ثغر (جاوا) عام 1510م و(مَلَكا) عام 1511م في جزر الهند الشرقية[2]، وقد كان التنافس على أشده بين دول البرتغال، هولندا وفرنسا وانجلترا حول النفوذ البحري على شواطيء الهند، وقد استقر الأمر أخيرا لشركة الهند الشرقية واستيلاء الإنجليز على البلاد بعد حكم المسلمين لبلاد الهند دام أكثر من ثلاثة قرون.

ثار المسلمون ضد الاستعمار الانجليزي، في معركة بلاسي في البنغال عام 1775م، وقامت ثورة إسلامية كبرى قادها السيد أحمد البربلوي (1201 هـ - 1246 هـ / 1786م - 1831م) والشيخ اسماعيل (1193هـ - 1246هـ / 1789 م - 1831م) تسعى لإقامة الخلافة حوالي عام 1810م شمال غربي الهند[3]، لكنها فشلت واستشهد قائداها.

وفي عام 1857م انفجرت ثورة كبرى شمال الهند، قادها المسلمون، لكنها قمعت بشدة، وهنا عمد الإنجليز الى الإنتقام من المسلمين وإبعادهم عن وظائف الدولة وإهانتهم وإذلالهم، وفي المقابل بدؤوا يقربون منهم الهندوس ويولونهم المناصب في إطار ما يسمى بسياسة «فرق تسد»، وقد وقع المسلمون في الهند في أخطاء كبيرة حين عمدوا بدورهم الى مقاطعة المدارس التعليمية الإنجليزية التي تعلّم العلم الحديث باعتبار القائمين عليها كفرة، وقاطعوا اللغة الإنجليزية، حتى أنهم رفضوا الإلتحاق بأوّل كلية للطب أنشأها البريطانيون في (كلكتا) أواخر القرن الماضي بدعوى أنها تدرس علومًا استعمارية، وكانت النتيجة أن عدد الأميين ارتفع بينهم بشكل مهول، حتى أنه يقدر عدد الأميين المسلمين اليوم بنحو سبعين مليونًا![4][5]

لقد تنبّه بعض كبار العلماء في الهند الى خطورة هذه الوضعية، فسارعوا الى إنشاء المدارس والمعاهد التعليمية، منهم: أحمد خان الذي أنشأ كلية (علي كرة) على الطراز الغربي والشيخ محمد قاسم النانوتوي زعيم الحركة الإصلاحية والتعليمية بالهند، الذي أنشأ معهد (ديوبند) عام 1283هـ،وفي ذات السنة أسس سعادت علي مدرسة (مظاهر العلوم) في (شهارنبور)... وتعددت المدارس والمعاهد، فأسس محمد علي المونكيري في (لكهنو) ندوة العلماء التي قادها شبلي

---

(1) - فاسكودي غاما، ملاح برتغالي مشهور، ولد عام 1460م وتوفي عام 1524، اكتشف الطريق البحري بين الشرق والغرب.

(2) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، ترجمة سمير عبد الحميد ابراهيم، مراجعة عبد الحليم عويس، ط1، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1405هـ/1984م، ص 181، 182.

(3) - أبو الاعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه...، مرجع سابق، ص 121، 122.

(4) - حوار مع المفكر الإسلامي وحيد الدين خان، «جوهر أزمة المسلمين في الهند، التخلف لا التعصب الديني»، مجلة الأمان، يوم 1993/6/18م.

(5) - جاء في مقال بمجلة الجيل بفرنسا، مجلد 8، العدد 2، فبراير 1987م، بعنوان «الإسلام والمسلمون في الهند» أن عدد المسلمين في الهند يبلغ 120 مليونا

النعماني، وعمدت الى إصلاح مناهج التعليم وتهدف الى الجمع بين محاسن القديم والجديد،...[1]. كما نشأت عام 1324هـ جمعية أهل الحديث لنشر الدعوة والمحافظة على السنة المطهّرة.

وفي إطار المقاومة السياسية للاستعمار نشأت جمعية علماء الهند التي أصدرت فتوى بتحريم المحاربة ضمن الجيش الإنجليزي في حربه ضد الأتراك[2]، وبعد القضاء على ثورة 1857م، أسس المسلمون الجمعية الإسلامية في لكهنو (بمباي) وهدفها العمل على الإستقلال، عام 1907م بزعامة أغا خان، فاضل حسين، مظهر الحق... وفي عام 1919م اجتمع رجال الجمعية في لكهنو للمطالبة بالإستقلال السياسي للمسلمين واطلقوا عليها اسم (جمعية إنقاذ الخلافة) يوم 18فبراير 1920م.وفي إطار توحيد الجهود لتحقيق إستقلال الهند، تحالف المسلمون مع الهندوس بزعامة (المهاتما غاندي)، فانضموا الى المؤتمر الوطني في مارس 1920م، ...لكن الخلاف برز بين زعماء المسلمين المطالبين باللّجوء الى أساليب العنف و العصيان المدني و بين غاندي الداعي الى المقاومة السلبية في سياسة اللاّعنف .

لقد أدرك المسلمون التآمر الهندوسي الإنجليزي عليهم، خاصة مع فتح المجال واسعا لإرساليات التبشير الضخمة لتنصير المسلمين الفقراء، فعمدوا الى تكوين حركات الدعوة والتبليغ للمحافظة على عقائد المسلمين[3].

ـ انفصال باكستان و خيبة الأمل:

وفي خضم كل هذه الأحداث والصراعات، إزداد التوجه القومي لدى الهندوس بظهور بعض الأحزاب المتعصبة مثل حزب (هند وماهاشا)، وكردّ فعل، ظهر توجه قومي عند المسلمين بزعامة بعض أبناء المسلمين ممّن حملوا ثقافة غربية الروح، إسلامية الإسم، فكانوا يحلمون بجمهورية مستقلة ذات توجّه علماني غربي، وكان هذا التيار قد طغى على الرابطة الإسلامية وتحكّم في توجهها السياسي[4].

و في عام 1930م دعا محمد إقبال بكل حماس الى أن تكون للمسلمين دولة مستقلة عن الهند يضمنون بها حقوقهم ويأمنون سيطرة الهندوس باعتبارهم أغلبية سكان الهند، وبعد مرور عشر سنوات قبل حزب الرابطة الإسلامية الفكرة في دورته بلاهور عام 1940م. وفي 14 أغسطس 1947م تأسست دولة باكستان بقيادة محمد علي جناح[5].

وقد أريد لباكستان أن تكون دولة تقوم على أساس المبادىء الإسلامية، فتكون بذلك نموذجًا للحكم الإسلامي في العالم كله، وهذا ما صرح به السيد (لياقت خان) رئيس وزراء باكستان في 14يناير 1948م في اجتماع ببشاور قائلا: «... إن باكستان معمل لنا، سنبرهن به أمام الدنيا على صلاحية المبادىء الإسلامية التي جاءت قبل ثلاثة عشر قرنا وقيمتها،... إننا طالبنا بباكستان ليعيش فيها المسلمون وفق تعاليم الإسلام، إنّنا أردنا معملا نقيم فيه دولة مؤسسة على مبادىء الإسلام لم

---

(1) ـ أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص 60... 63.

(2) ـ وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، د.ط، بيروت: دار النفائس، د.ت، ص 46.

(3) ـ أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والإجتماعي والثقافي، مرجع سابق، ص 121... 125.

(4) ـ أنور الجندي، المرجع سابق، ص 125، 126.

(5) ـ المرجع السابق، ص 101،100.

يتمخض العالم بأفضل منها...».[1]

لكن خيبة أمل المسلمين كانت كبيرة، إذ بقي الكلام بعيدا عن العمل، واتجه الحكم في باكستان وجهة بعيدة عن روح الإسلام منفعلة بروح الثقافة الغربية، ولم تظهر هناك أي علامة تدل على أن باكستان معملا إسلاميًا، فحتى نظام التعليم - و هو أساس توجيه المجتمع - لم يوضع على أساس يتفق مع روح الإسلام[2].

و مما زاد في خيبة أمل المسلمين في العالم، مأساة الإنفصال التي شطرت باكستان قسمين: قسم في إقليم البنجاب بالغرب و يعرف حاليا بباكستان،وقسم في إقليم البنغال بالشرق ويعرف حاليا بنغلاداش، والسبب الأساسي في ذلك يرجع الى الحكم الإستبدادي الظالم البعيد كل البعد عن روح وتعاليم الإسلام الذي استولى على دفة شؤون البلاد في باكستان، فقد كان مركز الثقل السياسي والإقتصادي والثقافي مركزًافي باكستان الغربية بقيادة أمثال: يحي خان و أيوب خان، وهم يبعدون كل البعد عن أخلاق الإسلام،مما جعلهم يضطهدون إخوانهم البنغال ويسلبون ثرواته المنطقة مع إهمال شؤونها و حرمان الأهالي من الوظائف، مما جعل أغلبية الأهالي تصوّت لصالح «حزب عوامي» المعارض بقيادة الشيخ مجيب الرحمان أثناء الإنتخابات البرلمانية عام 1971، لكن السلطة لم تسلّم بالأمر وقبضت على قادة الحزب ونكلت بهم، فحدثت الجرائم والفضائح التي لا يقرها الدين الإسلامي و لا الأخلاق الإنسانية، حيث قام الجنود الباكستانيون بنهب أموال الأهالي و إنتهاك أعراض المسلمات، ووجدت الهند الفرصة سانحة دخلت إثرها مدينة (داكا) عاصمة البنغال، و تمّت المؤامرة بفصل الباكستان الشرقية تحت اسم بنغلاديش، و دفع المسلمون الثمن غاليا[3].

يبيّن الأستاذ (دنس وولكر) الأستاذ بجامعة (ملبورن) باستراليا نشاط الإرساليات التبشيرية في بنغلاداش بعد انفصالها عن باكستان عام 1971م، مؤكدا أن حركة التبشير المسيحي قبل الإنفصال لم تكن تمس إلا قبائل صينية منغولية لا تتحدث البنغالية، أوأقلية هندوسية، لكن بعد حادث الإنفصال عام 1971م نشطت حركة التبشير بصورة واسعة واستغلت في ذلك الفقر والمجاعة والإنهيار الإقتصادي من جهة، والفضائح التي قام بها الجنود الباكستانيون ضد إخوانهم البنغال من نهب للثروات وإنتهاك للحرمات من جهة أخرى، مما عزّز الشعور بأن الأخوة الإسلامية وهم وأسطورة، وهو ما أحسنت المنظمات التبشيرية استغلاله لزعزعة عقائد المسلمين خاصة في صفوف الطلبة، لما رأوه من نشاط الكنيسة خاصة في عمليات الغوث والإنقاذ،وفتح المسيحيّون بيوتهم أمام المحتاجين، وهذا ما جعل صورة المسيحية براقة في أعينهم[4]،وقد قدر لمندوب ميثاق صحيفة «الميثاق» المغربية، الأستاذ محمد العبدلاوي أواخر سنة 1972م أن يزور بلدان شرق آسيا ومنها باكستان وعاش أياما في كراتشي وحيدر آباد تركت - كما يقول - في نفسه انطباعات قاتمة مظلمة فقد زار البلاد العربية كلها لكن الانطباعات التي تركها في نفسه (كراتشي) لن ينساها أبدا: شعب مشرّد، عار،

---

(1) - أبو الحسن محمد الحسيني الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع السابق، ص 84، 85.

(2) - أبو الحسن علي الحسيني الندوي، المرجع السابق، ص 86.

(3) - محمد عبد الله عنان (مؤرخ مصري)، من تعقيب على محاضرة الأستاذ (دنس وولكر)، بعنوان: حملة التبشير النصراني ضد الإسلام في بنغلاداش، تيزي وزو، الجزائر: الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي من 10 - 22 جمادى الثانية 1393هـ/10 - 22 يوليو 1973م، المجلد الثالث، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص 1301، 1302.

(4) - دنس وولكر، محاضرة «حملة التبشير النصراني ضد الإسلام في بنغلاداش بعد إنفصالها عن باكستان عام 1971م»، بالملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، المجلد الثالث، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص 1259 و 1263.

حافي القدمين، الحافلات التي يركبون فيها لا تصلح حتى للحرق... إضافة الى ظاهرة التسول، حيث المتسوّلون بالعشرات، فقد ضاعت كرامة الإنسان هناك ضياعاً يكاد يكون تاما...[1].

2 ـ وحيد الدين خان، نشأته وجهوده الفكرية:

ـ نشأته[2]:

ولد وحيد الدين خان في مستهل شهر يناير عام 1925م، في مدينة (أعظم كرة) بالهند وهي مدينة مشهورة بالحركة العلمية والثقافية، وكان أجداده قد رحلوا من أفغانستان إلى الهند فى القرن السادس عشر الميلادي، وقد ورث عن آبائه روح الجهاد والعلم وكانت أسرته أسرة علم وثقافة، فكان أخوه الأكبر من أوائل من تحصلوا على شهادة الماجستير فى الآداب والقانون من جامعة (علي كرة).

نشأ وحيد الدين يتيمًا، إذ توفي والده فريد الدين خان ولمّا يبلغ الخامسة من عمره يوم 30 ديسمبر 1929م، تلقى تعليمه فى (أعظم كزه) فى مدرسة الإصلاح العربية الإسلامية، حيث حفظ القرآن الكريم ونال قدرًا هامًا من الثقافة العربية الإسلامية، ومدرسة الإصلاح هذه تعدّ من أكبر المدارس الإسلامية فى الهند، تشبّع فيها روح الثقافة الأصيلة، وعلوم الدين.

كانت أسرته أسرة ثرية، مما كفاه همّ المعاش فلم يشغله ذلك عن التفرّغ للبحث والدراسة العميقة بعد دراسته الرسمية فى الإصلاح، فأخذ يغوص فى دراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية مستغلا فى ذلك مكتبة دار المصنفين بأعظم كره، وهي مكتبة قيّمة قريبة من بيته، وكانت تشمل أمهات الكتب في كافة العلوم الإسلامية، يقول في كتابه (واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام): «يظن معظم الناس أنني من خريجي الجامعة، إلا أن الحقيقة هي أنني قضيت جميع مراحل تعليمي داخل المدرسة العربية فقط، وبعد أن انتهيت من الدراسة بالمدرسة العربية، تعلّمت بنفسي اللغة الإنجليزية، ونتيجة لقراءتي لهذه اللغة وكتبها قراءة مستمرة، ساد الأسلوب الجديد طريقتي فى الكتابة فبدأ الناس يعتقدون أنني لم أدرس بالمدرسة العربية وأني تلقيت تعليمي على النهج الغربي، والحقيقة أنني بالمعنى الإصطلاحي للتعليم فى الهند، (مولوي) أي (شيخ فقيه)»[3].

كان وحيد الدين خان يعرف من اللغات، الأردية ـ والتي كان يؤلف بها إنتاجه الفكري ـ والعربية والفارسية والهندية والانجليزية، وقد كانت الإنجليزية هي النافذة التي يرصد من خلالها توجهات العلوم وسير ثقافات العصر.

وقد تميّزت شخصيته بدقة الملاحظة وصدق العاطفة والغيرة على الإسلام وأهله في عصر الإستضعاف، ولذا نجده يصرّح: «.. واضطرتني ظروفي الى أن أنظر الى كل شيء نظرة فاحصة ودقيقة، وحين وصلت الى مرحلة الإدراك، عرفت أن الدين الذي حكم والأفكار الإنسانية التي سيطرت لألف سنة في العصر القديم، قد أصبح مستضعفا من كل ناحية في العصر الجديد،فظهرت بداخلي عاطفة تدفعني لأبحث في هذه القضية، فبدأت القراءة والمطالعة بانتظام».[4]

ويبدو لي أن زوجته كانت إمرأة فاضلة ذات ثقافة وإيمان، ورغم عدم توفر معلومات في هذا الشأن فإن ذلك يستنتج مما ذكره في كتابه: «الدين في مواجهة العلم»، فقد أحضر في صائفة 1966م

---

(1) ـ محمد العبدلاوي، في تعقيب على دنس وولكر، المحاضرة السابقة، المرجع السابق، ص 1304، 1305.

(2) ـ مراسلة خاصة، مجلة الرسالة، الهند: نيودلهي بتاريخ 1994/3/25م.

(3) ـ وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 10

(4) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 10.

المجموعة الكاملة لكتب (برتراند راسل) الفيلسوف الإنجليزي المشهور ليقرأها، فتجهّمت زوجته وقالت له: إنك ستغوى عمّا قريب!»[1].

- جهوده العلمية والفكرية:

يعتبر وحيد الدين خان ثالث ثلاثة من كتّاب شبه القارة الهندية الذين حملوا عبء الدعوة الإسلامية في هذا العصر، منطلقين وسط تحديات العصر وتيارات الإلحاد بأقلامهم وضمائرهم، محاولين وقف زحف التيار الأثيم وإشعال شمعة تبدد الظلام الفاجع، وهؤلاء هم: أبو الأعلى المودودي، أبو الحسن الندوي ووحيد الدين خان، وهذا ما أشار إليه مستشرق ألماني اسمه (كريستين ترال) في كتابه«الإسلام في الهند» الذي نشره معهد الدراسات الدينية بدلهي.[2]

لقد كان لبيئة (أعظم كره) وأسرته المحافظة ثم دراسته في مدرسة الإصلاح تأثير مباشر وكبير على خلفيته الفكرية، غير أنه أدرك فيما بعد أن التعليم التقليدي لم يكن كافيا لفهم الإسلام فيما يتعلق بالعصر الجديد، فبدأ منذ عام 1948م في اتخاذ طريق جديد حاول فيه أن يتعرف على الأفكار الجديدة من مصادرها المباشرة، فبدأ قراءة القرآن والحديث وعلوم الشريعة لفهم الإسلام في البداية، فقضى الخمس والعشرين سنة الأولى في الدراسة والتعليم، والخمس والعشرين التالية في البحث والمطالعة.[3]

وقد مكّنه تضلّعه في اللغة الإنجليزية من التعرّف على الفلسفات والثقافات الغربية، فجمع بين ثقافة العصر في أعمق ظواهرها وأعقد تشعباتها، وبين ثقافة الإسلام الخالدة في أدق خصائصها وأشمل معطياتها، وهي مزيّة قلّما وجدناها في مثقفي هذا العصر، فهم أبعد دوما عن الجمع والتركيب وأقرب الى الأحادية وأحرص على نيل الألقاب والشهادات الجامعية، لكن وحيد الدين خان كرفيقه المودودي لم يحفل بتحصيل الألقاب ونيل المراتب.[4]

وقد عكف على دراسة المذاهب والفلسفات الغربية، وتوصل الى أن الإسلام - وهو دين الحق - في حاجة الى أن تعرض تعاليمه بأسلوب عصري وبمنهج علمي أصيل، بل وينبغي مواجهة التحديات المعاصرة للثقافات الغربية بنفس الأسلوب العلمي الهادئ، ومن هنا جاءت كثير من كتبه التي حملت حصيلة أفكاره وأبحاثه فألّف أول كتابه: «على مدخل العهد الجديد» عام 1955م. وبعد إطلاع وبحث واسعين على الآراء والمذاهب الإلحادية ألّف كتابه «علم جديد كاجيلنج» الذي نشره عام 1966م المجمع العلمي الإسلامي التابع لندوة العلماء بلكهنو، والذي ترجمه الى العربية نجله ظفر الإسلام خان بعنوان«الإسلام يتحدى»وذلك عام 1970م، هذا الكتاب الذي يعتبر من أجل وأعظم الكتب التي تردّ تحدي المذاهب الإلحادية المعاصرة، وقد ترجم الى كثير من اللغات العالمية: الفرنسية، التركية، اليوغسلافية، اليونانية وأدخل في مناهج الدراسة في كثير من جامعات البلاد العربية «ومنذ أن بعث الإسلام الى اليوم، وعلى امتداد أربعة عشر قرنا من الزمان وكتب الكاتبون وسطر

---

(1) - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، بيروت دار الفائس 1401هـ/1981م، ص 28

(2) - المراسلة الخاصة لمجلة الرسالة، عن: Dr Christian. w Troll, ISLAM IN INDIA studies and commentries, institute of religious. studies Delhi, p 168.

(3) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، ص 11.

(4) - محمد السقا عبد، «وحيد الدين خان، نموذج رائد للدعوة الإسلامية»، مجلة العالم الإسلامي، الاثنين من 4 الى 10 ربيع الثاني 1414هـ/20 الى 26 سبتمبر 1993م، عدد 1327.

لمسطرون ملايين الكلمات في الإسلام وعبقريته، ولو نخل التاريخ وغربل الكتب الجيدة التي تدعو لى الله لكان كتاب الإسلام يتحدى هو أحدها بلا شك».[1]

وفي سالف أيامه انتظم في سلك لجنة التصنيف والتأليف التابعة للجماعة الإسلامية (برامفور) بالهند وظل يعمل هناك منذ 1955 حتى عام 1970م، ثم التحق بالمجمع الإسلامي العلمي التابع لندوة العلماء بلكهنو (الهند) حيث أمضى ثلاث سنوات مكبًا على البحث والتأليف، ثم شغل رئيسا لتحرير جريدة «الجمعية الأسبوعية» بدلهي (1967 ـ 1976م) والتي كانت خلال عمله بها أكثر الجرائد الإسلامية نفوذا في الهند.

وفي عام 1970 وبالتحديد في 27 نوفمبر دعى الى تأسيس مؤتمر عالمي إسلامي يقوم بمهمة نشر الإسلام في العالم وذلك من خلال صفحات «الجمعية الأسبوعية» ونشرت النداء مترجمًا الى العربية «دار الإعتصام» ونشرت ضمن كتاب «الإسلام والعصر الحديث» تحت عنوان «نحو بعث إسلامي»، لكن تخاذل المسلمين جعله ينهض بتأسيس «المركز الإسلامي للبحوث والدعوة» عام 1970 بالهند في (دلهي)، وفي عام 1976 بدأ يصدر مجلة الرسالة الشهرية لسان حال المركز بالأردية، ثم صارت أوسع المحلات الإسلامية انتشارًا في الهند وباكستان، وقد نشرت ومازالت تنشر مقالات مختارة منها في كتيبات «الإسلام والعصر الحديث» من بيروت و«نحو وعي إسلامي» من القاهرة وكان لها تأثير كبير في أوساط القراء وخاصة بعد ظهور طبعتها الإنجليزية في فبراير عام 1984 والهندية في ديسمبر 1990م.

وقد اشتغل بنشر مقالات كثيرة يدافع فيها عن الإسلام بأسلوب علمي رزين فنشرت له أبحاث قيمة في الجرائد والمجلات الهندية والإنجليزية، كما شارك في مؤتمرات دولية كثيرة، ومما يلاحظ على فكر وحيد الدين خان محاولته عرض الإسلام بأسلوب جديد هو أسلوب العصر الحديث الذي يقوم أساسا على معطيات العلوم التجريبية المحسوسة، وتصديه القوي الكامل لكثير من التحديات التى حملتها المذاهب الإلحادية فى العصر الحديث ومن ذلك: الشيوعية ضمن كتابه «الشيوعية التى رفضها التاريخ» و«الإشتراكية أو الإسلام» و «نظرية النشوء والإرتقاء» التي جعلته يدرسها عدة أيام ميدانيا في عام 1960في متحف عالم الطبيعة (جنديكر) بالهند، بل وسافر أياما طويلة الى سلسلة جبال سوالك بالبنجاب للبحث والمشاهدة ودراسة متحجرات كثيرة كانت أساسا لنظرية التطور، وقد نشرت له مجلة «زندكي» في عدد ربيع الثاني 1380هـ وهي مجلة تصدرها الجماعة الإسلامية بباكستان مراسلاته مع الدكتور محمد رفيع الدين وهو مثقف كان متحمسًا لنظرية التطور.

وليس ذلك فحسب بل وجنّد قلمه للرد على كل الشبهات التي طرحها ما يسمى الإلحاد العلمي وذلك من خلال الكثير من مقالاته وكتبه مثل: «الدين فى مواجهة العلم» و«الإسلام فى العصر الحديث».

يقول عنه عبد الصبور شاهين: «كان لإسمه رنين مدوٍ في شبه القارة الهندية باعتباره ثالث اثنين يتولون قضية الإسلام المعاصر في وجه الزحف الفكري أبو الأعلى المودودي، أبو الحسن الندوي ووحيد الدين خان.

يعتبر علماء باكستان والهند ومنهم وحيد الدين خان من أكثر علماء المسلمين إتصالا بمصادر المعرفة الحديثة حتى أصبحوا من أعلامها، وهم في هذا يضارعون أكثر علمائنا العرب إتصالا بثقافة الغرب مع فارق جوهري في رأينا، و هو أنّهم لم يغرقوا أنفسهم في المعرفة الأكاديمية... لقد وقف هؤلاء عمالقة في وجه التيار، وانغمسوا في مشكلات الجماهير، وحاولوا أن يقدموا لهم تصوراتهم من

---

(1) ـ الأهرام يوم 1973/7/2م عن المراسلة السابقة ، لمجلة الرسالة.

أجل المستقبل، و من أجل تحريك الثورة الفكرية في كيان الإنسان المسلم، فهو في الحقيقة كتاب ثوريون، ذووا أصالة ووعي وإيمان».[1]

و يبدو من خلال اتجاهه الفكري العام، أن وحيد الدين خان متأثر في موقفه المتشدد الرافض للعنف والمنهج الثوري السلبي بالمهاتما غاندي صاحب سياسة اللاّعنف، فالسلم عنده مبدأ أساسي لابد من التزامه والصبر عليه مهما كانت الضغوط والإستفزازات ولعل هذا ما أنكره عليه كثير من المفكرين، حتى اتهموه بتعطيل أو على الأقل التهوين من مبدأ الجهاد في الإسلام، والتقليل من شأن التضحيات الجبارة التي بذلها المجاهدون خلال مسيرة الدعوة الإسلامية في سبيل إقامة النظام الإسلامي والتخلّص من ربقة الإستعمار[2].

ويعترف وحيد الدين خان بتأثره الشديد بالأستاذ أبي الأعلى المودودي، وكونه هو المحرك الذي دفعه - بطريقة غير مباشرة - على أن يضحي بحياته لخدمة الإسلام، أما أبو الحسن الندوي فهو الذي حمّله تأليف كتابه المشهور «الإسلام يتحدى»[3].

يقول وحيد الدين خان موضحا الدور الذي يحاول أن يقوم به: «إن المشكلات التي يواجهها الإسلام في هذا العصر، منها ماهو علمي، يوجه إليه بلغة العلم ومصطلحاته، وكذلك كان لزاما أن نضع إجاباتنا في مواجهة هذه الحملات المسعورة بنفس المصطلحات العقلية والعلمية التي يستخدمها المعارضون للدين، ولازال هذا الميدان منذ أمد طويل مجالا لنشاطي و اهتمامي، حتى كان آخر ما كتبت: «الإسلام يتحدى».

و الميدان الثاني لنشاطي هو ما نسميه بميدان بناء الأمة الإسلامية وتعميرها، والعمل على نهضتها،وعلينا في هذا المجال أن نكشف العلل، ونمحص الأسباب السياسية والاجتماعية التي أدت الى سوء أحوال المسلمين، ثم وضع خريطة للمستقبل، بعد الوقوف على أسباب النكسة التي أصابتنا وتقوية الشعور القومي لدى المسلمين (في شبه القارة الهندية) ليربط بين مختلف أنشطتهم فيجعلها مجموعة معنوية متكاملة، وحثهم على مواصلة الجهد لتكوين منهم أمة قوية في العالم.

وبكلمة أخرى، نحن نصبوا الى بعث الأحلام التي رآها أسلافنا خلال كفاحهم وتحقيقها، لإعلاء شأن الأمة المسلمة، وهي الأحلام التي لم تتحقق، لسبب أولآخر».[4] وكان يكتب بالأردية، نقل بعض كتبه الى العديد من اللغات الأروبية والهندية، أما العربية فقد نقل إليها حوالي خمسة وعشرين كتابا هي:

1 - الإسلام يتحدى
2 - الدين في مواجهة العلم
3 - الإسلام في القرن العشرين
4 - حكمة الدين

---

(1) - عبد الصبور شاهين، من تقديم كتاب: **الإسلام يتحدى**، لوحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط7، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1397هـ/1977م، ص 11 و 12.

(2) - محمد عقاد، عرض كتاب وحيد الدين خان، **المسلمون بين الماضي والحاضر والمستقبل**، مجلة الهدى، ملحق الإتحاد، عدد 157، تاريخ 1985/11/15م

(3) - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، مرجع سابق، ص 31

(4) - وحيد الدين خان، مجلة الجمعية الأسبوعية، الهند، عدد السابع من فبراير 1969 ، عن عبد الصبور شاهين، من تقديم كتاب الإسلام يتحدى، ص 12 و 13

5 ـ الإسلام والعصر الحديث[1]
6 ـ العلم على خطى الدين.
7 ـ مسؤوليات الدعوة.
8 ـ نحو تدوين جديد للعلوم الإسلامية.
9 ـ إمكانيات جديدة للدعوة.
10 ـ الشريعة الإسلامية وتحديات العصر.
11 ـ المسلمون بين الماضي والحاضر والمستقبل.
12 ـ رسالة الإسلام.
13 ـ نحو بعث إسلامي.
14 ـ لابد من الثورة الفكرية قبل الثورة التشريعية.
15 ـ الإيمان والحركة الإيمانية.
16 ـ واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام.
17 ـ قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط.
18 ـ تجديد علوم الدين.
19 ـ الإنسان القرآني.
20 ـ حقيقة الحج.
21 ـ سقوط الماركسية.
22 ـ المنهج الرباني.
23 ـ يوميات حرب الخليج.
24 ـ المرأة في الإسلام (تحت الطبع).
25 ـ تذكير القرآن (مجلدان تحت الطبع).

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

1) ـ تضمن هذا الكتاب مجموعة مقالات نشرها في مجلته الرسالة وهي: الشريعة الإسلامية وتحديات العصر، الإسلام ومشكلات العصر، نحو تدوين جديد للعلوم الإسلامية، إمكانيات جديدة للدعوة، العلم على خطى الدين، مسؤوليات الدعوة

ثانيا موقف وحيد الدين خان من اتجاهات البعث الحضاري:

يصوّر وحيد الدين خان عمل حركات البعث والإصلاح بما جاء في التوراة عن اليهود «إنّ بذّكم البذور سيذهب سدى، لأن أعداءكم سيأكلون محاصيلكم، وأعداؤكم سوف يكونون ولاة أموركم، وإن قوتكم سيضيع، ولن تنبت أرضكم شيئا ولن تثمر أشجاركم في البساتين...».

لقد فشلت حركات الإصلاح وفشلت جميع الحركات الإسلامية المتولدة عنها في تحقيق نتائج عظيمة تعيد للأمة مكانتها الحضارية ودورها التاريخي، وهذا الفشل ظاهر بحكم شهادة التاريخ منذ ما يزيد عن مائة سنة بعد ظهور محمد بن عبد الوهاب، بل يمكن القول أن حال المسلمين قبل ذلك - قبل مائتي عام - كان أحسن مما هو عليه الآن، هذا رغم كل التضحيات المبذولة، فلقد ذهب ضحية نضال تحرير الهند خمسمائة ألف عالم والملايين من المسلمين، دفعوا أرواحهم ثمنا لجهود التحرير وإقرار الإصلاح، لكن النتيجة لم تكن أبدا في مستوى هذه التضحيات، ولم نر منطقة واحدة من الأرض يمكن عدّها تجربة إسلامية ناجحة[1].

وهذا الفشل الذريع المخيب للآمال يرجع في نظره إلى مايلي:

أولا كون حركات الإصلاح وليدة النفسية الدفاعية، حيث قامت على أساس ردود أفعال ضد عوامل وضغوط خارجية كالإستعمار الغربي، ونكسات وخسائر مختلفة، إضافة إلى الإحتلال اليهودي لفلسطين وغير ذلك، ومثل الحركات الإصلاحية مثل أفعى دخلت بيتا فهبّ أصحابه لقتلها بالحجارة والعصي[2]، فكان الدافع السلبي الدفاعي هو باعثها على الحركة، ولو كانت قد اندفعت بعقلية إيجابية بنائية لكانت النتائج مختلفة، ولأثمرت ثمارا طيبة،خاصة أنه لم يكن يعوزها الإخلاص أو الرجال.

أما أسلوب العمل فقد اختلف من أسلوب تقليدي في إنشاء المدارس وتعليم العقائد والعبادات... وتزعمه رجال الإصلاح الديني التربوي، وأسلوب النضال السياسي وتزعّمته طبقة جريئة من الثوريين[3].

ثانيا - غلبة الذاتية الفكرية على رجال الإصلاح مما أفقدهم النظرة الشمولية، فكل من غلب على تكوينه الفكري إختصاص فني معين رجّحه في عودته الإصلاحية، فالذي غلب على فكره علم الكلام أخذ يقيم المناظرات والمجادلات العقيدية، والذي غلب على تفكيره التصوّف أخذ يجاهد لمستقبل الأمة بتربية الناس في التكايا، والذي غلب عليه علم الفقه أخذ ينظر للإسلام كنظام، فدعى الى حكومة إلهية[4]... ومن هنا حدثت التجزيئية في عمل هذه الحركات بسبب قصور فهمها للدين.

ثالثا - الإنسياق وراء الكفاح السياسي: لقد ركزت في نظره، معظم حركات الإصلاح والحركات الإسلامية المتولدة عنها، على الجانب السياسي والمطالبة بإصلاح النظم والقوانين على أسس الدين، ويعتبر ذلك من أخطر الإنزلاقات التي انساق إليها رجال الإصلاح وهو ما يأمله الإستعمار، بل ويعمل لدفعهم نحو هذا الإنحراف الخطير.

---

(1) - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط، ترجمة محسن عثمان الندوي، مراجعة عبدالحليم عويس، ط 1، مصر: دار الصحوة، 1405هـ/1984م، ص 120

انظر أيضا، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 167

(2) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 152

(3) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 255.

(4) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 66

إن هذا الإنحراف لهو أكبر خطأ ارتكبته الحركات الإصلاحية والإسلامية إذ يعتبر سياسة وضيعة لا تمُت بصلة إلى الإسلام بل هو جُرم في حق الإسلام وتحريف لوجهته الصحيحة[1].

لقد وقع ضحية هذا الفهم المنحرف كبار المصلحين منهم: جمال الدين الأفغاني، شكيب أرسلان وغيرهم، فجاهدوا في غير ميدان جهاد، لقد ذهبت تضحيات الصراعات السياسية هباءا منثورا دون أن تحقق أدنى النتائج، إن الإعتماد على أسلوب الاحتجاج والشكوى والمطالبة بالحقوق لهو انحراف في الحركة الإصلاحية[2]، ولعل هذا الجانب في حركة البعث الإسلامي هو أشد ما يركز عليه وحيد الدين خان في نقده لهذه الحركة.

رابعا: سوء فهم طبيعة العصر: إن نكستنا الراهنة ترجع الى تجاهلنا - حسب رأيه - التغيّرات التي طرأت على العصر، والى عدم امتلاكنا القوى الجديدة التي تمخضت عن هذه التغيّرات، إذ أن حركات النهضة التي قامت خلال المائة سنة الماضية لم تهدف إلا الى هدف واحد: هو تحقيق الإستقلال، وانفقت في سبيل ذلك ما لا يحصى من الوقت والمال والتضحيات، وقد استقلت بلاد العالم الإسلامي شكليا فقط وسرعان ما وقعت فريسة لإستعمار من نوع جديد[3].

لقد فشلت حركات الإصلاح لأنها لم تفهم روح العصر ومتطلباته، ففي الهند اتجه رجال الإصلاح الى العمل السياسي في إطار الرابطة الإسلامية فكان عملهم أشبه بالإنتحار الأحمق، وكان عليهم أن يفهموا روح العصر الذي مكنهم من نشر الدعوة[4]. أما جمعية علماء الهند فقد وقعت في عملية إخضاع الإسلام للأحوال الحاضرة، وفشل العلماء في تحقيق مكاسب سياسية لإغفالهم كوْن العصر الحديث قرر منح الحكم للأغلبية، والمسلمون في الهند أقلية، فبرهنوا على جهلهم بروح العصر الحديث[5].

أما جماعة الحركة الإيمانية[6]، فقد نشأت كرد فعل على ردة بعض المسلمين في مناطق مختلفة من الهند، ورغم ما قامت به من خدمة للإسلام إلا أنها حصرت مفهومها له في ترسيخ الإيمان وأغفلت الجوانب الأخرى.

أما الجماعة الإسلامية فقد تأثر مؤسسها أبو الأعلى المودودي بالموجة السياسية العالمية خلال النصف الأول من هذا القرن، فتصوّر الإسلام فلسفة سياسية لإقامة حكومة إلهية لدرجة أنه أعطى للإسلام وأحكامه في الكتاب والسنة مفاهيم سياسية، وحوّل التعاليم الى تعاليم سياسية لإقامة حكم إلهي[7].

لقد عقمت حركات الإصلاح نتيجة لإهمالها طبيعة العصر الحديث أو ما يسميه بالشاكلة وهذا ما جعلهم يكتفون بأسلوب التذكير والتشويق التقليدي، بينما الزمان يفرض في التغيير، أسلوبا آخرا يتوافق مع التطوّر العلمي في المنهج المضمون، لقد حاولت الجماعات الإسلامية في مصر أن تقيم منارة إسلامية، لكنها فشلت، ولا يرجع ذلك الى مؤامرة خارجية وإنّما يرجع ذلك الى إهمال العمل على

---

(1) - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط، مرجع سابق، ص 37.

(2) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 186.

(3) - وحيد الدين خان، نحو بعث إسلامي، مرجع سابق، ص 12 و13.

(4) - المرجع السابق، ص 20، 21

(5) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 46 ، 47.

(6) - أسّسها يقصد بها جماعة الدعوة والتبليغ التي أسسها محمد إلياس في الهند.

(7) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 48.

تغيير الطريقة الفكرية للجماهير، وظنّت أنه يمكن إقامة ثورة إسلامية على أساس نظري فقط[1].

لقد قام التجار المسلمون بجهود جبّارة في نشر الإسلام في الهند بكاملها حتى وصلوا الى سواحل (مدراس) ومنها الى البنغال الشرقية و(آسام) ومنها الى الصين و(سيلان) و(جاوا) و(سومطرة)... لكن هذه الجهود توقفت مع نهاية القرن الخامس عشر فانتبه الأوربيّون الى ضرورة الإكتشاف البحري ودوره في تطويق المدّ الإسلامي، وعملوا على السيطرة البحرية... ونجحوا في ذلك أيّما نجاح، لقد ولد الشيخ أحمد السرهندي بعد وفاة (فاسكودي جاما) بأربعين سنة، لكنه لم يهتم بالمعظلة رغم خطورتها، فقد كان الجميع يطوفون في عالمهم الروحاني النظري، وغفلوا عن هذا التغيير الذي كانت له آثار هامة على مستقبل الإسلام والوجود الإسلامي في شبه القارة الهندية، حيث امتدت السيطرة البحرية من (مدراس) الى (بمباي) الى (كلكتا) أي على السواحل الهندية كلّها،بينما كانت حركة الإصلاح مشتغلة بفتنة السلطان الأكبر[2].

وقد ظهرت إرهاصات العلم الحديث منذ (نيوتن)، وكان معاصرا له الرجل المصلح شاه ولي الله الدهلوي[3] وقد ألّف نيوتن كتابه المشهور (النسبية) عام 1687م فحطم هيكل العلم التقليدي لكن لم ينتبه الى ذلك أحد،إذ انشغلوا عن قضية العصر الأساسية بمواعظ كلامية وفتن سياسية.

ونفس الأمر عندما ظهرت ثورة الفكر السياسي بظهور الجمهورية والديمقراطية التى تقتضي حكم الأغلبية لكن مصلحي الهند لم يفقهـــوا هذا التغيير العالمي الجديد[4].

إن الحكم بالفشل التام على كل الحركات الإصلاحية التي قامت في العالم الإسلامي منذ ما يربو على المائتي سنة، يبدو في تصوري حكما قاسيا بعيدا عن الموضوعية، وفي هذا الإطار يبدو مالك بن نبي أكثر إنصافا لحركات الإصلاح من وحيد الدين خان، فهو لم ينكر على الأقل ما قامت به في بعث القلق النفسي والإحساس بالمشكلات ويقاظ الأمة الى نهضة جديدة ويوم جديد، ولا يمكننا إنكار تلك الجهود الجبارة التي بذلها جمال الدين الأفغاني، شكيب أرسلان، محمد عبده وغيرهم في بلاد المشرق، وما بذله الشيخ عبد الحميد بن باديس وجمعية العلماء المسلمين في الجزائر في نشر العلم والمحافظة على قيم الإسلام وتطهيره وتنقيته من الشوائب التي ألصقت به مع مرور الدهور، مع بيان المفهوم الإيجابي الصحيح للتوحيد ببعده الإجتماعي السياسي، كلّ ذلك صنع ما يسمي بعصر النهضة في العالم الإسلامي.

إن محاسبة رجال الإصلاح في تصوري، ينبغي أن تتم باستحضار الظروف التاريخية والسياسية التي صاحبت ظهورها، فلا يمكن أن يؤخذ مثلا على حركة التوحيد التي تزعمها محمد بن عبد الوهاب التي ظهرت في نجد، تركيزها على ناحية تصحيح العقيدة ومحاربة البدع وإهمالها للتطوّرات الفكرية والسياسية خارج حدودها، أو عدم اطلاع مؤسّســها على معطيات الحضارة الغربية الجديدة، إذ يمكن من هذه الناحية استبطان حال هؤلاء وفق الظروف التي أحاطت بهم في ذلك الوقت، فلو كنا مكانهم في نفس ظروفهم، لتصرفنا مثل تصرفهم، وهذا الكلام ينسحب أكثر على وحيد الدين خان الذي أخذ على حركات الإصلاح النظرة الجزئية وعدم فهم روح العصر وتطوراته الجديدة.

---

(1) ـ وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا فيضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 181.

(2) ـ نفس المرجع، ص 183.

(3) ـ ولد شاه ولي الله الدّهلوي عام 1114هـ/ 1702م وتوفي عام 1176هـ /1763م

وولد اسحاق نيوتن عام 1051هـ/1642م وتوفي عام 1139هـ/1727م.

(4) ـ وحيد الدين خان المرجع السابق، ص 185

ولا يمكننا أن نتصور كيف يدعو الشيخ أحمد السرهندي لمواجهة الزحف البحري الأوربي على سواحل الهند، بينما دعوى ألوهية السلطان وتقديس الخنزير وإباحة الخمر وتحريف خطير للدين، يروج له في الهند تحت رعاية السلطان وحمايته؟!، ويبدو أن الهدف الأساسي الذي أرادت تحقيقه الحركات الإصلاحية، وهو إنجاز بعث حضاري يوجّه التّاريخ في نطاق عالمية إسلامية بديلة للعالمية الغربية، لم يتحقق بعد، ويمكن القول أن هذه الحركات إنما كانت وليدة رد فعل على تلك التطورات التاريخية التي كشفت عن تخلّف شامل للعالم الإسلامي في مقابل تطوّر كبير للعالمية الغربية أمسكت بزمام حضارة كبرى، ولذا كانت هذه الحركات «تراوح في جوّ الأزمات الخانقة للتدهور ما بين تمثلها للإسلام، وانطلاق العالمية الأروبية بإنجازاتها الوضعية، فحاولت أن تتحول الى الجسد الآخذ في الموت لتعيد شحنه بمثاليات الإسلام ضمن تعلقها بالمراحل السابقة مع إضفاء مسحة تجديدية وضعية على هذه المثاليات... أي تحديث الإسلام دون مساس بأطره السلفية كثيرا ليتناسب مع رياح التغيير، غير أن كل تطوّر أحدث في هذا المجال لم يلبث أن تحوّل الى طاقة دفع للعالمية الوضعية... فلم تستطع حركات التجديد أن تسيطر على نتائج اجتهاداتها»[1] ومثال ذلك أن قاسم أمين تبنى حرية المرأة ضمن إطار أفكار محمد عبده بل يقال أن أفكاره الداعية لتحرير المرأة كانت من وحي محمد عبده[2] غير أن الثغرة التى فتحها سرعان ما اتسعت لتساير الوضعية الغربية.

وهكذا لم تستطع هذه الحركات أن تقدم ردًا كليًا على التدهور أوتوقف من استمراره بل ظلّت تنجذب إمّا نحو المثالية السلفية و إمّا الى الوضعية الغربية[3].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص 214.

(2) ـ محمد قطب، واقعنا المعاصر، مرجع سابق، ص 310.

(3) ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع السابق، ص 214

خاتمـــة :

إن أهم ما يبدو، من خلال استعراض حياة الرجلين، أن حياة مالك بن نبي تبدو أكثر خصبا من حياة وحيد الدين خان، ولعلّه يرجع الى عدم الإطلاع على كل جوانب حياة خان لندرة المراجع في الموضوع خلافا لمالك الذي حرص على تدوين مذكراته.

لكن يبدو رغم ذلك، أن المعاناة والقلق كانا أكثر بروزًا في حياة مالك، فخان لم يعان حياة الفقر التي عاناها مالك، ولم يلق ما لاقاه مالك من اضطهاد مراصد الاستعمار، بل أن حياة خان تبدو رتيبة ومستقرة على ما في حياة مالك من قلق وعدم استقرار.

إن للبيئة، والظروف التاريخية والسياسية والثقافية تأثير لاشك فيه على حياة المفكر، وباعتبار أن ظروف البيئة الهندية تختلف كثيرا عن ظروف البيئة في الجزائر، فإن التوجه الفكري بين المفكرين يختلف رغم وحدة الهدف والمقصد بوحدة همّ التخلّف الذي شغلهما.

لقد كان للاستعمار الفرنسي الذي اتبع أبشع أنواع الإستعباد ضد الشعب الجزائري، واستعمل أخسّ الوسائل الظاهرة والخفيّة، تأثير واضح على مواقف مالك الفكرية، كما كان لحياته في مجتمع الغرب وكثرة أسفاره تأثير واضح على موقفه من الحضارة...

أما خان فتأثر بالجو الروحاني الذي تتميز به الثقافة الهندية عموما، كما كان لظروف المقاومة المسلحة للإستعمار الإنجليزي، وفشل الحركات الجهادية في تحقيق نصر حاسم، وقضيّة انفصال باكستان، وخيبة أمله في أن تكون أول مشروع سياسي إسلامي ناجح، كما سبق، دور هام جدا في موقفه من الحركات الإسلامية خصوصا، ومن جهود البعث الحضاري عموما، وحتى مالك بن نبي يكون قد تأثر بفشل نشاطه السياسي الذي بدأه بعد تعرّفه على مصالي الحاج في الحي اللاتيني بفرنسا، في موقفه من جمعية العلماء عام 1936م، وهذا ما يمكن تشبيهه بموقف كل من محمد عبده بعد فشل ثورة عرابي، والى حدّ ما أحمد خان بعد فشل ثورة 1857م.

أما موقف كل منهما من جهود البعث الحضاري، فيبدو أن كلا من مالك بن نبي ووحيد الدين خان متّفقان على أنّ السبب في فشل حركات الإصلاح ومحاولات البعث الحضاري، يرجع الى قيامها على أساس دفاعي وسوء تقديرها لمكامن الداء الذي قعد بالأمة عن تحقيق السيادة الحضارية وتوجيه التاريخ، ومن ذلك غياب النظرة الشمولية في العمل الإصلاحي حيث كل حركة تعمل في إطار اتجاه معيّن مع إهمال - بدرجات متفاوتة - جوانب أساسية أخرى.

إن الواجب،أن يتجه العمل الإصلاحي الى ذواتنا ونفوسنا حيث يكمن الداء الحقيقي داء القابلية للاستعمار، إن الإستعمار ماهو إلا نتيجة حتمية لشتى الأدواء النفسية والعقلية التي مهدت له السبيل، ولهذا أخذ مالك بن نبي على جمعية العلماء، ذلك الإنحراف الخطير في حركتها الإصلاحية يوم تحولت من العمل التربوي ومعالجة النفوس التي طغت عليها عوامل العطالة والسلبية بتأثير الطرق الصوفية، الى الكفاح السياسي عام 1936م، بمشاركتها في المؤتمر الإسلاميّ الذي ذهب الى باريس يطالب بحقوق الشعب الجزائري، هذا ما أخذه مالك بن نبي على جمعية العلماء في الجزائر، وفي المقابل يأخذ وحيد الدين خان على بعض الحركات الإصلاحية أو معظمها وما تولد عنها من حركات كجمعية علماء الهند والجماعة الإسلامية بزعامة أبي الأعلى المودودي وغيرها، الاتجاه للكفاح السياسي الثوري وإهمال الجانب الدعوي والعمل على نشر تعاليم الإسلام في أصقاع الأرض بأسلوب ومنهج العصر، وهي رسالة المسلمين الحقيقية وليس العويل السياسي والمطالبة الفجّة بالحقوق مع إهمال الواجبات.

ومن خلال المآخذ الموضوعية والمنهجية التي أشار إليها كل من مالك بن نبي ووحيد الدين خان حول جهود حركات الإصلاح، راح كل واحد يبيّن أسس العلاج بعد تشخيص وتحليل الأمراض التي تعانيها الأمة وتقف في طريق بعث حضاري رشيد يحقق للأمة مكانتها في التاريخ ويخلصها من السلبية والوهن والغثائية، وهي كلها مظاهر لحالة التخلّف الحضاري التي تعاني منها منذ عصر ما بعد الموحدين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

ظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي الحديث عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان.

المبحث الأول : ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث عند مالك بن نبي.

المبحث الثاني: ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث عند وحيد الدين خان .

المبحث الثالث: ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث عند مالك بن نبي

1 - المجتمع الإسلامي وتطوّره عبر التاريخ.

- دراسة التاريخ عند مالك بن نبي.
- تعريف المجتمع عند مالك بن نبي.
- مراحل تطور المجتمع الإسلامي.
- ماساة العالم الإسلامي.

2 - مفهوم التخلّف عند مالك بن نبي:

- ظاهرة تعزى شبكة العلاقات الإجتماعية.
- ظاهرة الإنفصام بين الفكر والسلوك.
- الفكرة الإسلامية بين الأصالة والفعالية.

3 - نقد تحليل مالك لظاهرة التخلّف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ المجتمع الإسلامي وتطوّره عبر التاريخ:

ـ دراسة التاريخ عند مالك بن نبي :

في نظر مالك بن نبي، ينبغي أن ننظر الى التاريخ كمجال دراسة، باعتباره سيرا مطّردا تترتب فيه الحوادث ترتيبا منطقيا، والتي نرى فيها منبهات لإرادتنا وموجهات لنشاطنا ونعمل على كشف أسرارها لنسيطر عليها، ويتبيّن لنا حينئذ أن الأسباب التاريخية كلّها تصدر عن سلوكنا وتنبع من ذواتنا، وهنا يظهر الإنسان على أنه صانع للتاريخ، أما النظرة السطحية التي ترى فيه مجموع أحداث متعاقبة تخضع لحكم القدر، فهي تعاكس معنى الفعالية، أي معنى التغيير[1]. لكنّ مالكًا ورغم إيمانه بفكرة إخضاع التاريخ للتحليل العقلي على أساس السنن والقوانين، فهو لا ينفي الجانب الغيبي في تقدير أحداثه، لكنه خارج ـ بحكم لا معقوليته ـ عن حدود الدراسة التاريخية.

يؤكّد مالك بن نبي على ضرورة الدّراسة النفسية الإجتماعية للتّاريخ، دراسة الفرد بوصفه عاملا نفسيا زمنيا في بناء الحضارة، والتي تعدّ مظهرا من مظاهر الحياة والفكر الجماعي، ومن هذا الجانب يعدّ التاريخ دراسة اجتماعية، إذ يكوّن دراسة لشرائط نمو مجتمع معيّن لا يقوم نموّه على حقائق الجنس أو عوامل سياسية بقدر ما يخضع لخصائصه الأخلاقية والجمالية والصناعية المتوافرة في رقعة تلك الحضارة.

فالمجتمع الإنساني،في نظره،ليس معزولا، بل إن تطورّه مشروط ببعض الصلات الضرورية مع بقية المجموعات وبذلك يكون التاريخ مرتبطا بما وراء السببية التاريخية وهي خارج مجالات الدراسة[2]، ولدراسة تاريخ أي حضارة لابد من الأخذ بعين الاعتبار جانبين:

ـ الجاني الميتافيزيقي الكوني: جانب ذو هدف عام مرتبط بعالم الغيب، وهو خارج مجال الدراسة التاريخية.

ـ الجانب التاريخي الإجتماعي: وهو المرتبط بسلسلة من الأسباب في إطار عالم الشهادة.

والجانب الأخير هو الذي تكشف دراسته عن نظرية الدورة التاريخية، حيث أن تاريخ أي حضارة يتمثل في دورات، كل دورة محددة بشروط نفسية اجتماعية خاصة بمجتمع ما، فهي حضارة بهذه الشروط، ثم إذا انتقلت هذه الشروط الى مجتمع آخر يحدث انتقال تلك الحضارة إليه، من خلال تركيب خاص للعناصر الثلاث المشكّلة للحضارة: الإنسان والتراب والزّمن[3].

ـ تعريف المجتمع عند مالك بن نبي :

يرى مالك بن نبي أن البشرية عرفت نوعان من المجتمعات:

أ) مجتمعات بدائية ساكنة: ويطلق عليها إسم مجتمعات تجاوزا فقط، لأن تعريفه المجتمع يقتضي الحركة والنمو،فالأقرب أن نسميها تجمّعات، ومنها بعض المجتمعات الإفريقية والقبائل العربية قبل الإسلام.

---

(1) ـ مالك بن نبي، تأملات، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط5، الجزائر ودمشق: دار الفكر، 1412 هـ/1991م، ص 129 و130

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 29.

(3) ـ نفس المرجع، ص 27.

ب) مجتمعات تاريخية متحركة: وهي التي تخضع لقانون التغيّر والتطوّر، والمجتمع التاريخي يتكوّن بطريقتين: إما يتركب من مواد جديدة بكر لم تتعرّض لأي تغيير تاريخي سابق، وإمّا أن يتركب من مواد استخدمت في مجتمع تاريخي سابق ثم تحوّلت عناصره المكوّنة له، بالهجرة كالمجتمع الأمريكي، أو بإعادة تركيب أنقاض مجتمع مختفي كالمجتمع الغالي بعد معركة (إليزيا) وتحلله في المجتمع الروماني.

والمجتمع التاريخي نوعان، حسب ظروف نشأته:

- مجتمع تاريخي جغرافي: بدأ ميلاده نتيجة ظروف طبيعية غلاّبة كالمجتمع الأمريكي.
- مجتمع تاريخي فكري: كالمجتمع الإسلامي[1].

فالمجتمع عند مالك بن نبي هو: «الجماعة التي تغيّر دائما خصائصها الإجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف التي تسعى إليه من وراء هذا التغيير»[2].

وبناءا على هذا التعريف فإن المجتمع تنظيم إنساني يقوم على: حركة مستمرة دافعة الى الإمام،مع إنتاج لأسباب هاته الحركة في إتجاه هادف محدّد.[3]

فالجماعة الإنسانية لا تكسب صفة مجتمع إلا إذا تحركت، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول الى غايتها، وهو ما يتّفق من الوجهة التاريخية مع لحظة إنبثاق حضارة معيّنة، أما الجماعة الساكنة في حياة دون غاية فهي تعيش في مرحلة ما قبل الحضارة.[4]

لكن متى يبدأ التجمّع يدخل مرحلة المجتمع، أي يركب عربة التاريخ؟، يرى مالك بن نبي، أن نقطة الصفر،أي البداية،تعود الى ذلك الظرف الإستثنائي اللازم لإحداث التركيب التاريخي بين العناصر الثلاث: الإنسان، التراب والزّمن... وهذا الظرف هو ظهور الفكرة الدينية وانطباعها في النفس، فتشعّ في النفوس، وتبعث فيها الطاقة الروحية التي تتكوّن بها شبكة العلاقات الإجتماعية التي يسجل المجتمع بها حضوره التاريخي ويبدأ في بناء حضارته، والنشاط الإجتماعي لا يكون فعّالا ومستمرا ومثمرا إلا بوجود وقوة إشعاع الفكرة الدينية في النفوس فتتحرك بما تحمله من شبكة العلاقات الإجتماعية القوية[5].

- مراحل تطور المجتمع الإسلامي :

الحضارة الإسلامية عند مالك بن نبي - شأنها شأن بقية الحضارات - قد مرّت بالأطوار الثلاثة: طور النشوء، طور الإستقرار ثم طور السقوط، ولابد من دراسة عوامل التقهقر والإنحطاط داخل المجتمع التاريخي الى جانب شرائط النموالتقدم، لنتمكن من تحديد شرائط البعث الحضاري من جديد[6].

لقد لامست الفكرة الدينية شغاف قلب ذلك الرجل البدوي الفطري، فضبطت غرائزه ونظّمتها،

---

(1) - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط3، الجزائر ودمشق: دار الفكر 1406هـ/1986م، ص 9 ... 11

(2) - المرجع السابق، ص 17.

(3) - المرجع السابق، ص 17.

(4) - المرجع السابق، ص 18.

(5) - المرجع السابق، ص 55 و56

(6) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 28 29.

فحرّرت بذلك قانون الطبيعة في جسده، وحل محلّه قانون الروح، فبلال بن رباح (رضي الله عنه) حين كان ينطق بكلمة: أحد، أحد وهو يُعذّب، كان ينطق بصوت روحه لا بصوت عقله، الذي اختفى بالألم، وهكذا مزجت الفكرة الدينية عناصر الحضارة الثلاث: الإنسان، التراب والزمن،فصنعت حضارة شقت دروب التاريخ. لكن الصعود لم يستمر بل حدث تحوّل تاريخيٌ خطيرٌ، حيث انفصلت الروح عن الواقع الإجتماعي بوقوع معركة صفين في العام الثامن والثلاثين للهجرة، حيث أحلّ معاوية السلطة العصبية محل السلطة الشورية، فربط بذلك مصير الأمة بإرادة فرد، فدخل المجتمع الإسلامي طوراً آخر هو طور العقل، حيث خفّت سلطة الروح على الغرائز وضعف ضغط المجتمع على الفرد واستمر ذلك الى سقوط الدولة الموحدية، حيث تحررت الغرائز وضعفت سلطة الروح، فبدأ التقهقر والإنحطاط والتخلّف[1] [2].

وبتتبّعه لمراحل تطوّر المجتمع، يرى مالك بن نبي، أنه يمرّ بمراحل ثلاث لكلّ مرحلة خصائصها:

- المرحلة الروحية: مجتمع المدينة المنورة حيث تصمت الغريزة وتخضع لمقتضيات الروح وتكتمل شبكة العلاقات الإجتماعية بإمتداد إشعاع الفكرة الدينية، وتبرز قوة الفعالية الإجتماعية لنظام أفعال الفرد المنعكسة، وميزة هذه المرحلة أن المجتمع تكون قواه جميعا في حركة صاعدة.

- المرحلة العقلية: مجتمع دولة بني أمية وبني العباس، بتأثير الإمتداد، والتوسّع المادي والعمراني، تنشأ مشكلات مادية وضرورات جديدة، يتدخّل معها العقل ويكتسب سلطة واسعة، فتجد الغرائز فرصتها للتحرر من سلطة الروح فيكفّ المجتمع، بموازاة ذلك، عن ممارسة ضغطه على الفرد، وهكذا يضعف الوازع الأخلاقي وتضعف الفعالية الإجتماعية للفكرة الدينية.

- المرحلة الغريزية: تتحرّر الغرائز وتضعف سلطة الروح فتنحل شبكة العلاقات الإجتماعية، وتفقد الفكرة الدينية وظيفتها الإجتماعية، فتطغى الفردية ويختل نظام المنعكسات الناشئة عن مرحلة التكييف، وبذلك تنهار الحضارة فتكون مرحلة التخلف والإنحطاط، وهذا ما حدث للمجتمع الإسلامي مجتمع ما بعد الموحدين، الذي خرج عن سكة التاريخ.[3]

فالمجتمع المسلم يعيش حالة من الإنحطاط والوهن والتخلّف سببها الجوهري فقدان القيم الروحية والفضائل الخلقية، وفقدان العقيدة فعاليتها الإجتماعية، حيث انهار البناء الإجتماعي بضعف الدفعة الروحية، لأن الروح، والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة.. لأنّ من يفقد القدرة على الصعود لا يلبث أن يهوى الى الأرض، حينئذ يفقد العلم كل معناه، فأينما يخمد إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه للفهم وإرادته للعمل عندما بفقد الهمّة وقوة الإيمان. فالعقل يختفي لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، ومن هنا يبدو أن الأفكار النيّرة التي جاء بها ابن خلدون جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها... فالدفعة القرآنية كانت قد وهنت فتوقف العالم الإسلامي كما يتوقف المحرك عندما يستنفذ آخر قطرة من الوقود... فحدث التخلّف والإنحطاط[4].

---

(1) - المرجع السابق، ص 36.

(2) - يرجع مالك بن نبي نقطة الإنعطاف التاريخية الى معركة صفين التي بدأت حينها سلطة الروح في التقهقر، فسلمت المجتمع أخيرا الى الإستعمار، راجع فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 110.

(3) - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص ص 76 ... 78، وص 110 و 111.

(4) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 31.

ومن وجهة علم النفس، نرى مالك بن نبي يستثمر معطياته لبحث تقهقر المجتمع الإسلامي، فيطبق نتائج أبحاثه في نمو الطفل عبر عوالم ثلاث: عالم الأشياء، عالم الأشخاص وعالم الأفكار على نمو المجتمع، إذ أن هذه العوالم تنسحب على المجتمع رغم تشابكها، لتعقّد عالمه الثقافي، فالتخلف الإجتماعي مقرون دائما بنقص في عالم الأفكار، ويمكن أن يقابل هذه المراحل ثلاث مراحل تاريخية: مرحلة المجتمع قبل التحضر، مرحلة التحضر، ومرحلة ما بعد التحضر:

المرحلة الأولى: تمثل المجتمع الجاهلي حيث يتميّز بفقر في عالم الأفكار، حيث لا يعدو كل زاده منه بعض قصائد وخطب، فهو مجتمع الشيء.

المرحلة الثانية: تمثل المجتمع الإسلامي، حيث ظهور الفكرة الدينية وبزوغ إشعاع الروح في عالم الأشخاص الذين صنعوا عالم الأشياء حيث مزجت الفكرة الدينية بين الإنسان، التراب والزمن، فتوسعت ونمت دائرة العوالم الثلاث في مرحلة استقرار شملت العصرين الأموي ثم العباسي.

المرحلة الثالثة: تمثل مجتمع ما بعد الموحدين، حيث ذبول إشعاع الفكرة ممّا ارتدّ بالمجتمع الى عالم الأشخاص ثم عالم الأشياء.[1]

و ا مجتمع ما بعد الموحدين ليس في مرحلة تخلّف ثابتة، إنّما هو في حالة تقهقر مستمر وانحدار متتابع يعرفه المجتمع المسلم حاليا، في حالة الفوضى والذبذبة.

فالطفل يتدرج في عوالم ثلاث: الأشياء، الأشخاص ثم الأفكار... وفي إنتقاله الى عالم الأفكار يضع قدميه في محيط ثقافي... وهذا ما ينعكس حتى على مظاهره الجسدية، وهو ما يلاحظه في المقارنة بين شخص أمّي وآخر متعلّم، أمّا في مرحلة الشيخوخة فيحدث العكس إذ يبدأ النزول من عالم الأفكار الى عالم الأشخاص الى عالم الأشياء، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: (ثمّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا)[2].

وهذه العوالم الثلاث تتعايش مع حياة الإنسان مع تفوّق أحدها تبعا للفرد ولنموذج المجتمع الذي يندمج فيه... والفرد يدفع ضريبة اندماجه الإجتماعي الى الطبيعة والى المجتمع، وكلّما كان المجتمع مختلاً في نموه ارتفعت قيمة الضريبة [3].

- مأساة العالم الإسلامي :

إن مأساة العالم الإسلامي، هي هذا الإنفصال النّكدُ الذي حدث للمجتمع الإسلامي ما بعد الموحدين،بين المسلم والإسلام، حيث فقدت فيه الفكرة الدينية وظيفتها الإجتماعية، فالمسلم لم يفقد يقينه بالفكرة فظلّ يحمل عقيدته، لكنّ العلاقة الإجتماعية أفسدتها المشاكل المادية، فحدث نوع من النفاق في العلاقة الزمنية التي تربطه بالإسلام[4].

إنّ إنسان ما بعد الموحدين كائن متطفّل، قد خرج من التاريخ، يجرّه جرًا ويشبّهه مالك بالأميبا، حيث يعيش في تبطّل وخمول مكتفيا بأدنى حركة يشبع بها حاجاته، ولم يكن يستطيع أن يخترع بدافع الحاجة، لأن الحاجة التي تدفع للإختراع حقا هي التي يمنحها الضمير من روحه ما يحيلها عملا ملزما. وهو ما يسّر للمجتمع الإسلامي الأول أن يحيل حاجاته وأفكاره منتجات

---

(1) - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 36... 39.

(2) - سورة الروم، الآية 51. وتمامها قوله تعالى: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ».

(3) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 34.

(4) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 268.

حضارية، أما إنسان ما بعد الموحدين فقد صارت عملية الإنتاج عنده مجرّد عملية استهلاكية[1]. «فليس يكفي مجتمعا لكي يصنع تاريخه أن تكون له حاجات، بل ينبغي أن تكون له مبادئ ووسائل تساعده على الخلق والإبداع... فعلم الإجتماع يرى أن الحاجة في صورتها البدائية العاجلة ليست هي العمل التاريخي الأول، ... فلابد من ربط الحاجة بالطاقة من جهة، وبالمنفعة من جهة أخرى، أي بالواجب والحق معا، فحين يربط بينهما ربطا منطقيا، حينئذ يسير ركب التاريخ»[2].

وفي هذا الإطار يبرز المثال الألماني، حيث أن الحاجة التي غذاها ضمير حي مشعّ بفكرة القيام بالواجب، هي التي جعلت ألمانيا تنهض بعد دمارها خلال الحرب العالمية، مما جعل العالم يعترف بالمعجزة الألمانية، بينما مازال العالم الإسلامي ضمن محور التخلّف، وهو ما يطلق عليه (محور طانجة ـ جاكرتا).

إن المسلم في المجتمع الإسلامي الأول قد حمل الفكرة الدينية بأقصى جهد الى أطراف الدنيا حتى عُرف بالرجل المتديّن، (L'homo Religieus)، فبسلوكه وأخلاقه وضميره الحي استطاع أن يقنع برسالته شعوبًا كاملة، لكن حدثت المفارقة بين واقعه وسلوكه الإجتماعي، فحدثت بذلك مأساة ما بعد الموحّدين، حين فصل المسلم بين الفكرة وفعاليتها الإجتماعية.[3]

وهكذا شكّل هذا الكائن الأميبي، إنسان ما بعد الموحّدين، نموذجا لإنسان خارج من الحضارة، يحمل جميع الجراثيم التي سببت فيما بعد جميع الأمراض التي تعرض لها العالم الإسلامي، ونحن ندين له بموارثينا الإجتماعية بما تحمله من إفلاس أخلاقي واجتماعي وعجز وعطالة... وهو ما يلاحظه في فلاحنا البريء، وراعينا المتقشف المضياف،ومثقفنا حامل الشهادة المتبجّح بمظهره الفارغ من داخله.[4]

ولاريب أن هناك وراثة اجتماعية يلاحظها مالك بن نبي ضمن مقارنته بين المجتمع الإنجليزي المحافظ والمجتمع الإسلامي، ففي المجتمع الأول يحافظ على عاداته ليحقق توازنه القومي المطبوع بطابع الحركة، بينما في المجتمع الإسلامي يتّبع التقاليد والعادات السالفة بتأثير عجزه عن التقدم، وتقوقعه في مجال حياته الضيّق، وهو ما يرجعه الى حالة من الفقر والشعور بالنقص. وهي مشكلة عامة من سمرقند الى مراكش،واحدة في جوهرها الإجتماعي.[5]

2 ـ مفهوم التخلّف عند مالك بن نبي:

ـ ظاهرة تمزّق شبكة العلاقات الإجتماعية:

التخلّف عند مالك بن نبي ظاهرة اجتماعية سلبية، وهي مظهر من مظاهر مشكلة الإنسان الذي لم يحسن استعمال وسائله الأوليّة التراب والزمن بصورة فعّالة، أويكون قد نسي ما تعلمه من هذا الاستعمال، والتخلّف الإجتماعي هو توقف المجتمع عن الحركة والنشاط والفاعلية، أي عودته

---

(1) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 141.

(2) ـ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 142.

(3) ـ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 234.

(4) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق ص 37.

(5) نفسه، ص 34 ، 35.

الى حالته الساكنة الأولى.[1] ويحدث تخلّف المجتمع عندما تكفّ الرياح التي أعطته الدفعة الأولى، أي زوّدته بالطاقة الروحية، عن تحريكه، فيفقد العقل نشاطه ويكفّ بدوره عن الإبداع، ففقد الإنسان لقوة الإيمان والهمّة يفقده التعطّش للفهم وإرادة العمل، وهذا بالذات ما حدث لمجتمع ما بعد الموحدين، مجتمع الإنحطاط الذي أضحت فيه عناصر: الإنسان والزمن والتراب عناصر خامدة ليست بينها أي صلة مبدعة.[2]

وقد سبق أن ذكرنا أن مالك بن نبي يرى أن المجتمع التاريخي، يحقق حضوره عندما تشعّ في نفوس أفراده الفكرة الدينية، فيتكوّن بذلك ما يعرف بشبكة العلاقات الإجتماعية، أي يتحوّل الفرد من كونه فردًا الى أن يصبح شخصًا بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع، الى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع. فشبكة العلاقات الاجتماعية هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده، ولهذا كان أوّل عمل قام به الرسول (صلى الله عليه وسلم) لما هاجر الى المدينة هو وضع ميثاق المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.

ولهذا يرى مالك بن نبي، أن المجتمع يبدأ في دخول مرحلة التخلّف حين تبدأ شبكة علاقاته الاجتماعية في التمزق[3]، فعندما يرتخي التوتر في هذه الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعّالة، فذلك أمارة على أن المجتمع مريض، وأنه ماضٍ الى نهايته، أما إذا تفككت الشبكة نهائيا فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا يبقى منه غير ذكرى مدفونة في كتب التاريخ...[4]. وهذا بالضبط ما حدث لمجتمع ما بعد الموحدين، والذي أشار إليه الرسول (صلى الله عليه وسلم) في قوله: (يوشك أن تداعى الأمم عليكم كما تداعى الأكلة الى قصعتها، قالوا: أو من قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟، قال: لا... بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعنّ الله من قلوب أعدائكم المهابة منكم، وليقذفنّ في قلوبكم الوهن، قيل: وما الوهن يا رسول الله؟، قال: حبّ الدنيا وكراهية الموت)[5]. وهذه قاعدة عامة في سقوط الحضارات وتخلّف المجتمعات، فالوهن الذي يعبّر عنه الحديث يعبّر عنه (إبن خلدون) بالترف المؤذن بخراب العمران، ويعبّر عنه (وول ديورانت) بالثراء...[6].

إن تحلّل شبكة العلاقات الإجتماعية حدث تاريخيا مع بداية التراجع الحضاري للمجتمع منذ معركة صفين حيث فَقَدَ المجتمع توازنه الأولي بين العقل والروح، ولم يقو العالم الإسلامي على البقاء إبّان هذه الأزمة إلا بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حيّة قوية. وهنا يكمن سر القيمة «التي خصّ بها عالم الإجتماع[7] محمد (صلى الله عليه وسلم)، الفضائل الخلقية باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات، ولكنّ أوضاع القيم تنقلب في عصور الإنحطاط لتبدو الأمور ذات

---

(1) ـ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 70 ـ 71.

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 31.

(3) ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 28.

(4) نفس المرجع، ص 42.

(5) رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم 4/158، ورواه أحمد في مسنده، ج 5، ص 278. انظر، سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، سلسلة الرسائل الجامعية، ط 1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1413هـ/1993م، ص 111.

(6) ـ عبد الله اشريط، الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، د ط، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ت، ص 363 و364.

(7) القول بأن محمد صلى الله عليه وسلم، عالم اجتماع، قول فيه كثير من التجاوز بحق النبي (صلى الله عليه وسلم) ربما يرجع هذا الى تشبّع مالك بالثقافة الغربية، لارتباط النبي بالوحي وإصداره عن الله لا عن فكره البشري.

خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الإنقلاب انهار البناء الإجتماعي، إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل، فحسب، لأن الروح،والروح وحده، هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدّم، فحيثما فقد الرّوح، سقطت الحضارة وانحطّت، لأن من يفقد القدرة على الصعود، لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض»[1].

ولهذا يعاني المجتمع الإسلامي الحديث فوضى الأشياء والأفكار ويعيش حالة اضطراب،ممّا يؤدي الى اضطراب خطير في المجال الأخلاقي يترجم إمّا بوهن في الرأي أو بالسّخط والتطرّف في وجهات النظر...، وهذا ما تسبب في هزيمة نفسية داخلية وحالة من العجز أمام جملة التحديات الكبرى..[2].

وفي الظروف العادية لنمو المجتمع نجد أن الفرد والمجتمع يعملان في نفس الإتجاه حيث أن الفرد يكسب مجموع انعكاساته الإجتماعية من المجتمع وينفي مجموع الإنعكاسات المنافية للنزعة الإجتماعية، ويقصد بذلك ما يعرف في الإصطلاح الديني بتوبة الفرد من كل انحراف ديني، يثير استنكار المجتمع[3].

فإذا اختلّ ميزان القيم في حالة انحدار المجتمع، فإن هذا الضغط الإجتماعي يضعف، وبالتالي تضعف الإنعكاسات الإجتماعية للفرد لضعف الوازع الديني كما حدث للمجتمع الإسلامي بعد عصر الموحدين. وبفساد شبكة العلاقات الإجتماعية، يضعف عمل العقل، فحين تطغى الفردية وتسود أخلاق الأنانية، فإن اهتمام العقل ينصب حول البحث عن الأدلة والبراهين للخوض في الجدل العقيم لمُحاجّة الخصوم، ... كما حدث للعقل الإسلامي حين انشغل الفقهاء والمتكلمون في البحث عن حلول لمشاكل وهمية[4].

وفساد العلاقات الإجتماعية يحدث أيضا انفصاما بين المواهب المختلفة، فما يلاحظه في باده الجزائر مثلا، هو هذا الإختلاف الكبير بين الطبيب وبين الراعي وكأنهما جنسان مختلفان، بينما المفروض أن تجمعهما ثقافة واحدة، وسلوك متشابه، مثل ما يلاحظه في المجتمع الإنجليزي مثلا[5].

ـ ظاهرة الإنفصام بين الفكر والسلوك:

إنّ كل سلوك أو نشاط عملي إنّما يصدر عن فكر، فعلاقة الأول بالثاني علاقة لزوم، فالفكر أساس كل نشاط وقاعدة كل سلوك، «فمتى انعدمت هذه العلاقة عمي النشاط واضطرب، وأصبح جهداً بلا دافع، وكذلك الأمر حين يصاب الفكر أو ينعدم فإنّ النشاط يصبح مختلاً مستحيلاً، فيصبح لدينا تقدير الأشياء تقديراً ذاتياً»[6]. والفكر الإسلامي أضحى منذ قرون عاجزاً عن إدراك حقيقة الظواهر، ممّا قصُر به عن إدراك قيمة القرآن، فاكتفى باستظهاره وحفظه وترديده، وفقدت آياته إشعاعها في نفسه، ففقدت تبعا لذلك وظيفتها الإجتماعية وتأثيرها على سلوكه.

---

(1) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 30 ـ 31.

(2) ـ مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، مرجع سابق، ص ص 31... 38.

(3) ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص ص 66 و 67.

(4) ـ المرجع السابق، ص 43 ـ 44.

(5) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 153.

(6) ـ المرجع السابق، ص 88.

وعندما اصطدم بمنتجات الحضارة الغربية، لم يكلّف نفسه عناء البحث في كيفية إبداع هذه الأشياء، ليعمل لإبداع مثلها - كما فعل قرينه الياباني - بل قنع بمعرفة طرق الحصول عليها، فحدثت في المجتمع ظاهرة التكديس، تكديس المنتجات الغربية، فأدى هذا الى تطور في الكمّ، فزاد في كمية الحاجات دون أن يعمل على زيادة وسائل إشباعها، فانتشر الغرام بكل مستحدث، وجهد الجميع في الحصول عليه.[1]

وبذلك أُستبدِل الشّكل القديم للتخلف بشكل جديد، شكل اقتناء وتكديس أشياء الغرب، وزادت السطحية في معالجة المشكلة بزيادة الفئة المتخرجة من مدارس الغرب، حيث ظل الطالب المسلم مربوطا بقيود نفسية لعصر ما بعد الموحدين، تلك التي تجعل للأمر، أحد احتمالين: إمّا طاهر مقدس، وإما دنس حقير، فهو حين ينتقل من دراسة علوم الدين الى دراسة العلوم الحديثة، لم يقف عند فكرة الثقافة، وإنّما انطلق واضعًا على عيْنيه غشاوة تحُول بينه وبين تأمل الحضارة إلا من جانبها النظري أو أشيائها التافهة، تجاوبًا مع استعداده الخاص للجدّ أو للهزل، وبهذا الإستعداد ينتسب - عمومًا - الى كلية ما في عاصمة أوروبية».[2] وهكذا يظل أسير السطحية الفكرية في النظر الى الحضارة الغربية، فهو مثلا لا يرى في المرأة الغربية إلا ما ينسجم مع شهواته، لأنه خضع لتأثير المنفعة فأصبح لا يلاحظ تلك الطاقات الخفية للقيّم الأخلاقية والاجتماعية، التي تدفع الصانع الغربي لإتقان عمله مثلا وتأدية واجباته كاملة...[3]

لقد حدث الإنفصال النكد بين الفكر والعمل، فخمد الفكر الإسلامي لإنسان ما بعد الموحدين وعقُم عقله واختلط لديه الجوهر والشكل، حتى أصبح ينظر الى العلم المقتبس كوسيلة للتظاهر والتباهي بدل أن يكون وسيلة للتغيير وبعث الفاعلية، بمعرفة أنفسنا وبيئتنا، وهذا يرجع أساسا الى فقدان النفس صفاءها وطاقتها الروحية، حيث «إذا فقدت النفس صفاءها فقَد الذكاء عُمقه»، وهذه الظاهرة أشار إليها (جب)، لكنّه أخطأ في إرجاع سببها الى عامل طبيعي عضوي، رغم أن هذه الظاهرة ليست عامة في العقل الإسلامي، كما يدعي، لكنها خاصة بإنسان مجتمع ما بعد الموحدين فقط، لسبب بسيط هو أن العقل المسلم في مراحله السابقة كان عقلا مبدعًا، نابغة، اعترف له بهذه الصفة كثير من المستشرقين واعتبر بعضهم الإبداع الشرقي أساس نهضة أوروبا. فمشكلة اختلاط الجوهر والشكل أساسا، مشكلة أخلاقية أساسها فقدان الروح سيطرتها على الشعور.[4]

لقد ردّ مالك بن نبي على (جب) حجته في وصم العقل المسلم بالعقم، وأخذ عليه تعميمه الظاهرة وصبغها صبغة عنصرية[5]، لكنّه يعترف بسلبيات رهيبة اتّسم بها عقل إنسان ما بعد الموحدين، وأوّلها الذرية وعدم القدرة على التعميم، والنظر الى المشكلات والظواهر نظرة جزئية، والتزمّت (وهو التعصب الغير علمي) والميل نحو المديح والثناء الأجوف، والبعد عن النقد الذاتي والتحليل المنطقي، إضافة الى ما اتّسم به المجتمع عمومًا من شيوع روح الجدل العقيم، والحرفية بالتشبّث بظواهر النصوص، والخيال الذي يعني البعد عن الواقع وافتراض مشاكل لا أساس لها، مع

---

(1) - نفس المرجع، ص 65.

(2) - نفس المرجع، ص ص 66 و 67.

(3) - نفس المرجع، ص 67.

(4) - نفس المرجع، ص 81 و 85.

(5) - المرجع السابق، ص 17 ... 21.

تشبّث أعمى بالماضي وتقديسه دون نقد أو تحليل.[1]

ويرجع مالك خاصية الذرية في العقل الإسلامي الى غياب المنهج الصحيح القائم على التخطيط الدقيق مما أدى الى ظاهرة التكديس، والى غياب النموذج الموحّد لحركة النهضة التي بقيت تنجذب بين تيارين، محافظ خامد وتقدمي مقلّد.[2]

لقد درس مالك بن نبي المجتمع الإسلامي دراسة نقدية على ضوء ملاحظات جب[3]. وهو ما يراها ضرورية لإدراك حقيقة ما يعانيه هذا المجتمع وللوقوف على أساس علّة أمراضه، ولعلّ استمرار وتفاقم مرضه راجع الى غياب روح النقد التي اتّسم بها سلفنا الصالح، فالأنانية والتسامي الأعمى قد حالا دون النظر الى المشكلات على حقيقتها. وهكذا غرق المثل الأعلى في فيضان التعالي والغرور، واعتقد الرجل المتديّن أنه بتأديته الصلوات الخمس قد بلغ ذروة الكمال، دون أن يحاول تعديل سلوكه وإصلاح نفسه، وهذا الإنفصال بين الفكر (العقيدة) والسلوك هو الذي أصابه المجتمع بشلل أخلاقي يعتبره مالك بن نبي أخطر ما تخلّف عن عصر ما بعد الموحدين، وما الشلل الفكري إلا نتيجة من نتائجه، فالكفّ عن التكامل الخلقي ينتج حتما كفًا عن تعديل شرائط الحياة وعن التفكير في هذا التعديل، فيتجمّد الفكر ويتحجّر... لأن تفكيره لم يعد يحتوي صورة الهمّ الإجتماعي. وقد اكتفى بالتقليد الذي حال دون بذل أي جهد فكري، أي ما يسمى بالإجتهاد الذي كان الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي، فكانت الدعوة لغلق باب الإجتهاد نتيجة لهذا الشلل الأخلاقي حين فقدت الفكرة فعاليتها الإجتماعية.[4]

فأهمّ مظاهر التخلّف في العالم الإسلامي، حالة الفوضى والإنفصام بين نشاط الفكر والسلوك، حيث يصبح تقدير الأمور تقديراً ذاتياً، وهذا يسفر حسب مالك بن نبي عن حالة من الذّهان (مرض نفسي)، ينقسم قسمين:

أ ـ ذهان السهولة: أي الإعتقاد بأن كل شيء سهل ميسور يمكن القيام به دون جهد.

ب ـ ذهان الاستحالة: أي التوهّم أن كل شيء صعب مستحيل التحقيق، وهذا ما يؤدي الى حالة من العطالة والعجز. ومن مظاهر ذلك:

ـ التذرع بالجهل: حيث اقتنع المسلم بوضعه الساكن السلبي بدعوى الجهل فلم يبذل جهداً ليتعلّم، بينما اليهود ـ ورغم الحصار النازي عليهم ـ قد بذلوا جهوداً كبرى لتعليم بعضهم واكتفى المثقفون الجزائريون بالتنديد بالإستعمار.

ـ التذرع بالفقر: حيث العطالة التي أصابت المال ففقد دوره الإجتماعي ومظاهر ذلك يلاحظها في الإسراف والتبذير وسوء الإستخدام.

ـ التذرع بالإستعمار: حيث اعتقد العقل المسلم أن الإستعمار هو السبب الأساسي في كل ما يعانيه من تخلّف، بينما لو نظر الى الواقع فإنه سيجد أن الاستعمار ماهو إلا نتيجة وعرَض للسبب الأساسي الكامن في نفس هذا المسلم، وهو ما يسميه بالقابلية للاستعمار، وهذا مع الأسف ما غفل عنه المسلم، فاتجه يعالج أعراض المرض بدل معالجة أصل المرض الكامن بين جنبيه.[5]

---

(1) ـ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص ص 58، 60، 83.

(2) ـ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص ص 88 و 89.

(3) ـ المرجع السابق، ص 21

(4) ـ المرجع السابق، ص 85 و 86

(5) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ص 88 ـ 95

إنّ كل مجتمع ناشىء في طور النهضة لابدّ يعمل على أن يجمع الى عناصره التقليدية التي تعبّر عن شخصيته، عناصر جديدة يستعيرها من حضارات أخرى، وذلك بفكر نقدي دقيق، يغربلها به، فيأخذ ما يصلح له وينسجم مع ذاتيته ويدع ما لا يتفق مع مبادئه وقيّمه، وهذا ما تميّز به المجتمع الإسلامي، إذ أملى عليه المنهج الإبداعي الشديد في أن يأخذ بالأذان للدعوة الى الصلاة بدل أن يضطّر الى استيراد النواقيس من عند غيره، فيُحْدِثُ مشكلة هو في غنى عنها، فهذا نموذج حي لإشباع الحاجة مع إبداع الوسيلة، كما يعتبر إبداع المنبر كشكل من أشكال تكييف الوسيلة لدواعي الحاجة، إذ يرى فيه تكييفًا لكرسي الوعظ الكنسي.

وقد استمر هذا المنهج الحضاري السّديد في استعارة إنتاج الآخرين بتكييفه مع ذاتية الشخصية الإسلامية مع طول مسيرة الحضارة الإسلامية، ويظهر هذا في ما فعله الفارابي بنقله فلسفة أرسطُو... أمّا الفكر الإسلامي في عصر ما بعد الموحدين فقد اكتفى بنقل ما عند الآخرين بغض النظر عن متطلبات المجتمع المسلم نتيجة العجز الذي أصابه والإنفصال الرهيب بين الفكر والعمل. وهو ما أدى الى نتيجة مرعبة تمثلت في غلبة الأفكار القاتلة التي أخذها عن الحضارات الأخرى من جهة، وسيطرة الأفكار الميّتة، الميراث السلبي لمجتمع ما بعد الموحدين، من جهة أخرى، حيث عجز عن تنقية الفكر الوافد والتخلّص من الفكر الموروث الميت[1].

فأزمة التخلف الحضاري في المجتمع الإسلامي، لم تكن أبدًا أزمة وسائل، فلقد تمكّنت من النهوض مجتمعات تحطّم عالم أشيائها[2]. وإنما الأزمة في الأفكار «وما لم يدرك هذا العالم تلك الحقيقة إدراكا واضحا، فسيظل داء الشبيبة العربية الإسلامية عضالاً، بسبب تخلفها عن ركب العالم المتقدم...»[3]. وفوضى المجتمع الإسلامي التي نلاحظها، إنما هي نتيجة لفوضى الأفكار إذ أنّ «تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع...»[4]

لقد انحرفت المعايير في فكر إنسان ما بعد الموحّدين حتى في نظرته لمأساة تخلّفه، حيث ارتبطت رؤيته لتقدم الإنسان الغربي بما يملكه من وسائل وأشياء، فأصيب بمركب النقص الذي أفقده فعاليته الإجتماعية، مما جعله يقع في مأزق التشاؤم من الناحية النفسية، وفي مأزق التكديس من الناحية الإجتماعية، في حين أن سبب تخلفه إنما يكمن في مستوى الأفكار لا الأشياء، لأن الأفكار هي التي تصنع الأشياء لا العكس.[5]

وبهذا يرى مالك بن نبي العقل المسلم في زمن تخلفه يقع تحت تأثير نوعين من الأفكار ميّتة ومُميتة، الأفكار الميّتة تقليدية ورثها من عهد ما بعد الموحدين، وهي التي تكوّن الجانب السلبي في طريق نهضتنا، وقد كانت تكوّن أفكارًا مميتة في مجتمع حيّ قبل أن تصبح ميّتة في مجتمع يريد الحياة، إنّ هذا النوع من الأفكار هو من إنتاج محلي وهي تمثل الخطر الأكبر، الأشد من خطر الأفكار القاتلة الوافدة، إذ أنها تظل منسجمة مع عادات المجتمع، تفعل مفعولها في كيانه من الداخل

---

(1) ـ مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص 78... 81.

(2) ـ المراد به المجتمع الألماني، بعد الحرب العالمية الثانية

(3) ـ مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مرجع سابق، ص 117، 118.

(4) ـ نفس المرجع، ص 13

(5) ـ نفس المرجع، ص 15

بكل فعالية لأنها تخدع قوة الدفاع الذاتي فيه.[1]

لقد شاع في المجتمع الإسلامي الأول نوعين من الأفكار: أفكار مطبوعة وأفكار موضوعة. النوع الأول هي الأفكار الأصلية ويشبهها مالك بن نبي بالسنفونية، والنوع الثاني هي الأفكار التي تبدعها عقول الأجيال، ويشبهها بالتوافقات الموسيقية، لقد ظهرت الأفكار المطبوعة على هيئة وحي في وسط بدائي فوضعت طاقته على عتبة الحضارة، فكانت (لحظة أرخميدس)[2] عاشتها الجزيرة العربية وانعكست إيجابيا سواء على المستوى المادي أوعلى المستوى الفكري، أوعلى المستوى النفسي والإجتماعي، وفي هذا الجو المتوتر كان الكل يتمتع بأذن حساسة لكل نشاز في اللحن،[3] لأن شبكة العلاقات الإجتماعية كانت أشدّ ما تكون وثوقا. لكن ما حدث بعد ذلك هو ضعف الحساسية الأخلاقية بضعف الدفع الذي أحدثته الفكرة الدينية، فبدأ عالم الأفكار في التفكك وبدأت من هنا مرحلة التفكك الإجتماعي الى أن تلفت الأسطوانة... وهنا تفقد الأفكار الموضوعة دورها لأنه لم يعدّ بمقدورها التعبير عن شيء.

وبهذا التعبير الذي نشمّ فيه رائحة الذوق الفني والتعبير الجمالي لدى حس مالك المرهف، حتى وهو يخوض في تحليل عالم الأفكار، يبرز مالك بن نبي بداية الإنحلال الذي حدث لمجتمع ما بعد الموحدين، انحلال كشف عن طغيان الأفكار الميّتة، إذ «وبعد أن عاش المجتمع الإسلامي في اللحظة المجيدة عند ولادة حضارته، لحظة (أرخميدس)،لأفكاره المطبوعة في عهد الرسول أوالخلفاء الراشدين، وأفكاره الموضوعة في الفترات المضيئة لدمشق وبغداد، فإن المجتمع الإسلامي يعيش فترة الصمت، إنّه صمت الأفكار الميّتة».[4]

فالأفكار الميّتة هي التي تعبّر عن نفس جامدة محافظة وذاتية متنطعة، فهي مظهر بارز للقابلية للإستعمار، فهي تقف في وجه كل عمل تجديدي بنّاء وتعمل على قمع كل تغيير... هذه الأفكار أورثها لنا إنسان ما بعد الموحدين السلبي، ولم تستطع حركة النهضة التخلّص منها، إنها الأفكار التي خذلت الأصول المطبوعة، فهي كالسوس الذي ينخر الجسد بفعالية خارقة.

ويقابل الأفكار الميّتة أفكار أخرى مميتة أو قاتلة تمثّل التحديث المزّيف الذي يقتبس من جاور ثقافية أجنبية تمثل هذه الأفكار نفايات الوسط الثقافي الغربي، فالطالب المسلم الذي يذهب الى الغرب ليعبّ من ثقافته عبّا،يكتفي بأخذ قشورها لأنّ الأفكار الميّتة التي حملها معه لا تحميه والأفكار المميتة للثقافة الأجنبية سوف تدمّر روحه وقلبه، وكلّ من الأفكار الميّتة والمميتة ذات أثر مدمّر حيث تفتح باب تحلّل المجتمع وسقوط الحضارة[5].

إنّ خذلان الأفكار المطبوعة يجعلها تنتقم لنفسها وتنعكس سلباً على الناحية السلوكية والنفسية حيث تتولّد العطالة والسلبية، ومن جهة أخرى يتعرض المجتمع لانتقام الأفكار المميتة التي استوردها من الغرب دون نقد أو تحليل مثل زرع دم غريب لشخص دون دراسة شروط تقبل جسده لهذا الدّم أو مراعاة لزمرته الدموية، وهذا ما يجعل الجسم يرفضه،وقد يحدث به جلطة دموية تسبب هلاكه.[6]

---

(1) ـ مالك بن نبي، في مهب المعركة، إرهاصات الثورة، ط1، الجزائر ودمشق: دار الفكر 1412هـ / 1991م، ص 116.

(2) ـ أرخميدس: عالم رياضي يوناني، في لحظة استحمامه اكتشف قانون طفو الأجسام، فخرج يصرخ: وجدتها، وجدتها.

(3) ـ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 68 ـ 71.

(4) ـ المرجع السابق، ص 74.

(5) ـ المرجع السابق، ص 118 ـ 151.

(6) ـ المرجع السابق، ص 158 ـ 159.

إنّ للعالم الثقافي ديناميكية تحدّد بعلاقات العوالم الثلاث: عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأفكار، فتتصارع هذه العوالم حول السلطة في العالم الثقافي، وفي المجتمع المتخلّف يحسم الصراع لصالح عالم الأشياء، حيث يسيطر الشيء على السلطة، وهو ما يعبّر عنه مالك بن نبي في ظهور التكديس، كنوع من العلاج السطحي لمشكلة حضارية.[1]

إنّ المجتمع الإسلامي قد وقع أسيرَ أشياء الغرب، فلم يقدّر شروط الإقتباس في نفسه بل أخذ في عملية التكديس بدافع الإكراه أحيانا والنفخ وفراغ العقل أحيانا أخرى، وهذا بسبب المزيج اللاّمتجانس بين الأفكار الميّتة التي يحملها والأفكار القاتلة التي اقتبسها، وهي التي يتعاظم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا. ومن ذلك مثلاً فكرة أن «كل إنسان لنفسه والله للجميع» التي تحملها الثقافة الغربية والتي تعبّر عن أنانية مميتة، ويزداد خطر مثل هاته الأفكار حين يُلبسها أصحابها لباس العلم، كنظرية (داروين) «البقاء للأصلح وللأقوى».[2]

ويرى مالك بن نبي أنه دون العمل الجاد المنظّم في تصفية الأفكار الميّتة وتنقية الأفكار المميتة سيظل المجتمع الإسلامي يرزح تحت وطأة التخلّف والإنحطاط ولن يعرف بناء نهضة حقة أو بعث حضار جديد.[3]

ـ الفكرة الإسلامية بين الأصالة والفعالية (نموذج الواقع الإقتصادي في العالم الإسلامي)

يؤكد مالك بن نبي على وجوب الفصل بين جانبين: أصالة الفكرة وصدقها من جهة، وفعاليتها من جهة أخرى، فالأصالة ذاتية في الفكرة ذاتها وهي مستقلة عن التاريخ، والفكرة حيث تظهر تكون إما صحيحة وصادقة وإما باطلة، وحينما تكون صحيحة تحتفظ بهذه الصفة لكنها بالمقابل قد تفقد فعاليتها، فلفعالية الفكرة تاريخها الذي يبدأ مع لحظة (أرخميدس) حينما تأتي دفعتها الأصلية لتهزّ العالم، ففعالية الفكرة هي حركتها في التاريخ وقد لا تكون بالضرورة صحيحة لكنها متحركة مغيّرة، ففكرة الدورة الدموية التي اكتشفها إبن نفيس كانت صحيحة في ذاتها،لكنها لم تكن فعّالة ومتحركة وذات أثر تاريخي إلا مع العالم الإنجليزي (هارفي) بعد أربعة قرون من اكتشافها.[4]

ويحذر مالك بن نبي من الخلط بين جانبي القضية، لأنه يؤدي الى أحكام خاطئة متعسفة، وهو ما يستغله خبراء الصراع الفكري لإغتصاب الضمائر، حيث يجعلون من عدم فاعلية الفكرة الدينية مبرراً لبطلانها، ويحاولون إقناع الشباب المسلم بذلك، وهذا بالذات ما ولّد الصّراع السافر بين حاملي الفكرة الأصيلة لأنها صحيحة، وبين أولائك الذي استُلِبُوا بفعالية الفكرة الغربية.[5] ولهذا يجب على المسلمين أن يحافظوا على أصالة الفكرة التي يحملونها نقيّة مع البحث عن توفير شروط فعاليتها الكامنة في أنفسهم، لأنّ الفكرة إنّما تتحرّك في عقول الرجال، الرجال الذين يصنعون التاريخ، وهذه الفعالية حسب مالك بن نبي تتحدد في واقعنا التاريخي والحضاري بمستوى الدخل الفردي والوضع الإنتاجي العام.

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 86.

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 81، 82.

(3) ـ المرجع السابق، ص ص 82، 83.

(4) ـ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 102 ـ 103.

(5) ـ نفسه، ص 102 و 109.

فالمشكلة في ضعف التنمية عندنا والتي تعبّر عن لا فاعلية الفكرة، مشكلة مناهج وأفكار وليست مشكلة وسائل... فعلى مخططي الفعالية الإقتصادية وخبراء التنمية عندنا أن يضعوا في اعتبارهم ثقافة المجتمع وأفكاره ليستطيعوا تفجير الطاقة الحيويّة في المجتمع، وأن يتخلصوا من رواسب الثقافات الأخرى، بعيداً عن أفكار (آدم سميث) أو (ماركس).[1]

إن الواقع الإقتصادي المتّسم بطغيان التخلّف وضعف التنمية، جعلت مالك بن نبي يفرد له بحثا كاملاً، حيث يرى أن مقياس التقدم الإقتصادي يتحدّد في متوسط الدخل الفردي والضمانات الإجتماعية التي يوفرها المجتمع للفرد، وفي بادئ الأمر يظهر أن الأمر يتعلق بالإمكان المادي الصناعي، لكن تجربة التنمية في ألمانيا وأندونيسيا تدحض ذلك، حيث أن كلا البلدين انطلقا معا وفي ظروف متشابهة، مع أن أندونيسيا استفادت من خبرة وتخطيط الدكتور (شاخت) الذي هندس اقتصاد ألمانيا، لكن النتيجة كانت مختلفة تماماً، حيث نهضت ألمانيا وحققت نمواً اقتصادياً هائلا بينما أندونيسيا مازالت تنتمي الى محور التخلّف طانجة ـ جاكرتا،ويرجع ذلك الى إهمال الشروط النفسية والإجتماعية للإنسان الأندونيسي، فإهمال عنصر الإنسان أول سبب لفشل محاولات التنمية.[2]

ولهذا فواقع الإقتصاد على محور طانجة ـ جاكرتا ليس اقتصاد بمعنى الكلمة وإنما هو إقتصادانية[3]، كما يسميها، «وهي فقاعة غاز لا تحوي أي واقع اقتصادي، بل هي أسوأ... أفرزتها كائنات أميبيّة جسّدت القابلية للإستعمار، وتجسّد التخلّف اليوم، وهي عموماً تعني بادئ بدئ إستبداداً أي تقييداً جديداً التصرّف، فيه يلتهم المشرع الإقتصادي القيّم الأخلاقية والمدنية كلها لأبناء الشعوب المستعمرة حتى يعززوا كما يزعمون الإستقلال السياسي الذي اكتسبه الشعب»[4].

وهكذا اتّسم هذا الواقع بالفوضى وهجرة الأدمغة الى البلاد الغربية... وهو واقع التخلّف الذي يظهر في نقص الوسائل على الصعيد الإقتصادي يغذيه سوء الإنتفاع بالوسائل الأولية المتاحة، وأولها الإنسان ـ وهو أساس أي تنمية ـ والتراب والزمن، أمّا المال فعنصر متغيّر[5]، ولهذا فمشكلة الإقتصاد : المتجسدة في ظاهرة التخلّف هي في جوهرها مشكلة حضارة تمثلت في تغيّرات سلبية في القيّم والأذواق والأخلاق في منعطفات التاريخ، فالإقتصاد هو تجسيم لحضارة، على شرط أن نحددها بصفتها «مجموعة الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم جميع الضمانات الإجتماعية لكل فرد يعيش فيه» وهو تعريف وظيفي يتضمن جانبين: الجانب المتضمن شروطها المعنوية كإرادة تحريك للمجتمع نحو الفاعلية اللازمة، والجانب المتضمن شروطها المادية كإمكانيات ووسائل مادية.[6] ولذا يمكن صياغة ذلك عبر معادلة:

حضارة = إرادة فاعلة + إمكانات مادية

---

(1) ـ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 113 و117.

(2) ـ مالك بن نبي، المسلم في عالم الإقتصاد،إصدار ندوة مالك بن نبي،ط3، الجزائر ودمشق: دار الفكر1407هـ/1991م،ص 54، 58.

(3) ـ مصطلح الإقتصادانية، مصطلح صيني ويعني التخريب الذي قام به المعارضون لسياسة ماوتسي تونغ، بتوزيع فوضوي للغذاء على العمال عن كتاب مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 161

(4) ـ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 37. وفيه نقد لاذع للمنهج الإشتراكي المعتمد في بلاده منذ الإستقلال.

(5) ـ المرجع السابق، ص ص 39 ـ 41

(6) ـ نفسه، ص 59 و 61 و 62

وفي حالة المجتمع الإسلامي الأول انطلق من الصفر من حيث الإمكان المادي، لكنه استطاع إستثمار ما لديه في تكميل ما هو متوفّر وإبداع وسائل جديدة مثل ما فعلته ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فالإرادة الحضارية هي التي تصنع الإمكان المادي وتضاعفه في صورة تكميل ثم إبداع، وليس العكس[1].

فالتخلف الإقتصادي هو قبل كل شيء كساد الطاقات الإجتماعية ممّ يعيق عملية الإقلاع الإقتصادي (Decollage economic)، وهو ما يعيق شرطي الدّينامیكا الإقتصادية:

(1) ـ لقمة العيش لكلّ فم ـ ، (2) ـ العمل لكل ساعد.

والمسألة ليست في نقص الإمكان المادي بل هي قصور في التصرّف والسياسة والتخطيط، فالقصور إنما هو في الإرادة، لأن الإرادة إذا تحركت اكتشف الإنسان الإمكان، وهو ما تعبّر عنه الآية: (إنّ اللّه لاَ يغيّر مَا بقوم حتّى يُغيّرُوا ما بِأنْفُسِهم)[2] [3].

ولتحقيق تنمية اقتصادية لابد من تعبئة الطاقات الإجتماعية أي الإنسان والتراب والوقت في مشروع، تحركها إرادة حضارية لا تحجم أمام الصعوبات... ففي أي مشروع ليس المهمّ الإمكان المادي بل المهمّ هو الإمكان الإجتماعي، وهو الإنسان المتحلّي بإرادة حضارية تذيب الصّخر[4].

إنّ ما يطغى على المجتمع الإسلامي اللافعالية التي سببها العجز النفسي الذي من أهم مظاهره العجز في المراقبة الذاتية وفي مراجعة النتائج، أي الربط بين النشاط ونتيجته، فالمجتمع هو جهاز التحويل الذي يحوّل الطاقات الإجتماعية الى نتائج، وهنا يطبّق مالك بن نبي كعادته مبدءاً علمياً وهو قانون الديناميكا الحرارية، الذي يعبّر عن العلاقة بين الطاقة المستهلكة ويرمز لها بحرف (م)، والعمل الحاصل (ر) والمحصول هو = $\frac{ر}{م}$، وكلّما كان المحصول أقرب الى 1، كلّما حددت قيمة الجهاز، والفرق هنا بين 1 وخارج القسمة يسمى التبديد، فكلّما زاد المحصول نقص التبديد...[5]. وبما أنّ المجتمع هو جهاز تحويل الطاقات الإجتماعية فإن هذا الجهاز يكون أكثر جودة وتقدما وفعالية إذا كان حاصل $\frac{ر}{م}$ أفضل.

وفي مجال الأخلاق الإجتماعية يعبّر (ر) عن الواجب، و(م) عن الحق، فكلما كان ر> م كان المجتمع يتحرك

وفي مجال الإقتصاد يعبّر (ر) عن الإنتاج و(م) عن الإستهلاك، فكلما كان ر> م أي الإنتاج أكبر من الإستهلاك كان المجتمع يتحرك ويتقدّم.[6]

وفي حالة المجتمع الإسلامي نلاحظ أنّ مستوى التبديد هو الغالب،أما المحصول فهو في درجة الصفر أو أقلّ من ذلك، والمصيبة هو عدم الإعتراف بالتقصير الذاتي ولوم النّفس، حيث يُلجأ الى إيجاد المبرّرات التي يسميها مالك بن نبي بالترّهات، فتارة يتمّ تبرير ذلك بالفقر، وتارة

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 61 و 62.

(2) ـ الآية 11 من سورة الرعد.

(3) ـ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 80 ... 82

(4) ـ نفس المرجع، ص 71 و 74.

(5) ـ مالك بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، مرجع سابق، ص 59.

(6) ـ نفس المرجع، ص 60 و 61.

بالجهل وتارة أخرى بالمؤامرات الخارجية[1] وهذا ما يعتبره مالك بن نبي مرضا نفسيا أصيب به المجتمع الإسلامي المتبطّل السلبي ويتمثل في ذهان الإستحالة وذهان السهولة، وهذا القصور النفسي الرهيب هو ما مهّد السبيل ويسّر مهمة خبراء الصراع الفكري، وهي آلية جديدة لاستعمار حديث يعمل في الخفاء على تنمية التخلّف بالإبقاء على الأمراض الذاتية لهذا المجتمع ليسهل إستعباده.[2]

ومن ذلك ما يعمل له خبراء الصراع الفكري بدفع شعوب العالم الإسلامي الى عبادة أوثان مزيفة بصورة جذابة، وهي أوثان الحقوق، فتهفو إليها بسذاجة وهي مخدّرة بأحلامها اللذيذة، ولتنجح مهمته وتبلغ أهدافها يعمد الى استخدام بعض الحشرات المدسوسة من أشباه المثقفين في مراكز حسّاسة في البلاد الإسلامية لأشغالها بعبادة هذه الأوثان.[3]

يقسم مالك بن نبي الخصائص التي يميّز به الفكر الإسلامي الى ثلاثة عصور متميّزة وهي:

1 ـ عصر النوم الذي استمر قرونًا بعد عصر ما بعد الموحدين.

2 ـ عصر الإنتباه والإستيقاظ والنهضة منذ حوالي عام 1858.

3 ـ عصر الفوضى والذبذبة الراهنة.

ويرى أنّ هذه العصور تتناسب مع الأطوار الثلاثة لتجربة الطفل، حيث يمرّ بثلاثة أطوار:

1 ـ الطور الأمومي وليس للطفل فيه أي تصوّر لعالم الأشياء.

2 ـ الطور القبل إجتماعي وفيه يبدأ الدخول الى عالم الأشياء.

3 ـ الطور الإجتماعي ويبدأ فيه الطفل التفريق بين عالم الأشياء وعالم الأفكار.

ففي الطور الثاني يميل الطفل الى التقليد، حيث يقلد الكبار في كل شيء، لكن هذه المرحلة مؤقتة فإذا استمرت وطالت مدتها تصبح حالة مرضية وغير طبيعية.

وفي حالة المجتمع الياباني مثلا يرى مالك بن نبي أنه مرّ بالطور الأول والثاني حيث قلّد الكبار لكنّه سرعان ما كوّن لنفسه أفكارا وأوجد الصلة بينها وبين الأشياء واستطاع منذ عام 1905 أن يتحدث لغتهم. أما في حالة المجتمع المسلم فما زال يعيش مرحلة التقليد في عالم الأشياء.[4]

وحينما نهض العالم الإسلامي على صوت زعماء الإصلاح، لم نحسن رسم منهج طريقنا، فضللنا الطريق... ويفسّر مالك بن نبي هذا الإنحراف الخطير بسوء فهم جوهر التحدي الذي يقوم في وجهنا، إذ أنّ العالم الإسلامي، وجد نفسه وقد بدأ يخرج من إنحطاطه مأخوذا بمشاكله العاجلة، مشاكل تحرره السياسي، فانساق وراء هذه المشاكل العارضة، وغفل عن المشكلة الأساسية مشكلة حضارته.

وهكذا اتجهت الصفوة فيه الى البحث عن الحلول العاجلة، فكوّنت قيادة سياسية في البلاد التي تريد التحرر السياسي وجهازا إداريا في البلاد المستقلة، وهو ما جعل الحزبية من جهة والوظيفة من جهة أخرى تمتصّان هذه الصفوة. وهذا ما جعل هذه الصفوة تتّسم بعطالة وسلبية وقصور علمي ومنهجي وانسياق فضيع وراء أوثان الحقوق، في حين كان ينبغي على هذه الصفوة أن تقود مسيرة أمتها في التاريخ. وهذا أساس ما تعرفه مجتمعاتنا من فوضى ونبذبة في هذا العصر.

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 61 و62.

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 144 ـ 146.

(3) ـ مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص 88 و90 ـ 91.

(4) ـ مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، مرجع سابق، ص 26 ـ 28.

3 ـ نقد تحليل مالك بن نبي لظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي:

ينظر مالك بن نبي الى التاريخ كمجال دراسة على أنّ سير مطّرد، تترتب فيه الحوادث ترتيبا منطقيا، ولذا ينبغي دراسة أحداثه دراسة نقدية سننية أي ترتب الحوادث عن أسباب موضوعية، وليس كأحداث تلقائية، ويكون مالك قد تأثر في ذلك بعبد الرحمن بن خلدون أولا وبارنولد توينبي ثانيا... وهذا منهج قرآني أصيل كما ذكرنا.

ورغم أنّه لا ينفي الجانب الميتافيزيقي الغيبي ـ كمؤمن ـ لكنّه يبقى مهملاً في دراساته، وهذا ربما يرجع الى غلبة الثقافة الغربية في تكوينه، وتأثره بالوضعية الغربية واضح في كثير من طروحاته الفكرية وتعبيراته الإصطلاحية.

لقد تبنى مالك بن نبي تصنيف المجتمعات الى راكدة وحركية، وهو كما يقول عبد المجيد مزيان منبثق عن الإتنوغرافيا التي ترمي الى جعل المجتمعات الغربية مجتمعات تاريخية حركية والمجتمعات الإفريقية مجتمعات باردة ومتحجرة، وهذا ما يشبه تصنيف الرومان قديما للعالم الى روم أحرار وبرابرة همج، «ومهما كانت الحضارة الأوربية مسيطرة في نسبية الزمانية، تعدّ مجتمعات حركية... في حدود خلقتها لنفسها، فالسيطرة العسكرية للغرب هي التي قمعت قوى التقدم في كثير من المجتمعات... إن البشر مؤهلون الى كل أنواع الحضارات، وإن التحرك أو عدم التحرك نظرة نسبية...»، فبإمكان كل مجتمع أن يقوم دفعة واحدة من المستوى الحضاري الأدنى الى قمّة الحضارة في زمن قصير، فالبشر كلهم مؤهلون للحضارة والإبداع الحضاري...[1]

وقد سبق ذكر نماذج من استعمال مالك لبعض التعابير الغير متفقة مع الأصالة الذاتية والغير متلائمة مع المرجعية الإسلامية، ومن ذلك ما يذكره عن الرسول من أنّه عالم اجتماع[2] والقرآن من حيث كوْنه نظامًا فلسفيًا أو كقوله أنّ القرآن فكر[3]... وقد ذكرنا فيما سبق أنّ المفكر ينبغي عليه أن يحذر من استعمال المصطلحات حتى لا يقع في ما يشوّه فكرته ويساهم في إنجاح مخططات خبراء الصراع الفكري، بل عليه أن يلتزم بمصطلحات المرجعية الإسلامية قدر الإمكان.

لكن ورغم سبق ابن خلدون، يمكن اعتبار مالك بن نبي أحد كبار أعمدة ودعاة التحليل التاريخي ودراسة السّنن الحضارية في الصعود والهبوط الإجتماعي، ضمن دراسة الشروط النفسية والإجتماعية للأمم والحضارات في التاريخ، وهو ما نرى لزومه لعلماء ومفكري الأمة الإسلامية في هذا العصر حتى يعرفوا أسباب التخلّف والهبوط ويتعرّفوا على سنن التقدّم والصعود، فيكون ذلك هداية لهم على طريق النهضة والبعث الحضاري، فضلا على أن هذا مبدأ قرآني أصيل لم يفعل إبن خلدون نفسه إلا أن شدّ الإنتباه إليه، وتطبيق منهجه على الدراسات التاريخية السابقة.

يطبق مالك بن نبي مبدأ الدورة الحضارية التاريخي على المجتمع الإسلامي، ورغم أنّ تأكيده على دور الفكرة الدينية في بعث روح الحضارة ودافع الحركة الإجتماعية في نفس الإنسان الفطري في الجزيرة العربية، جعلته ينتفض إيجابيا فيتحرك للتغيير بفعالية عجيبة وهو ما نراه صحيحا

---

(1) ـ عبد المجيد مزيان، منظرة المؤرخين غير المسلمين الى الإسلام، والحضارة الإسلامية، وضرورة كتابة تاريخنا من جديد، محاضرة بالملتقى السادس للتعرّف على الفكر الإسلامي من 13 جمادى الثانية الى 1 رجب 1392/هـ 24 يوليو الى 10 أغسطس 1972م الجزائر: مطبوعات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص ص 10... 12.

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 30.

(3) ـ المرجع السابق، ص 124.

تماما، وثابتا باستقراء أحداث السيرة وما سجلته من وقائع نورانية رائعة من نماذج هؤلاء الصحابة الذين غيّرهم الإسلام من همج ورعاع لا يكادون يفقهون حديثا الى دعاة أمم حاملي رسالة ومبلغي فكرة.

ويرجع مالك بن نبي نقطة الإنعطاف التاريخي بين مرحلة الروح والتي كانت فيها النفوس متوترة في حركيتها بفعل الفكرة الدينية، ومرحلة العقل حيث ضعف تأثيرها على الغريزة الى معركة صفين عام ثمانية وثلاثين للهجرة، ومن هذه النقطة استمر خفوت صوت الروح لينطلق صوت الغريزة الى أن سقطت الدولة الموحدية، بتأثير ذلك الصراع بين الروح القرآنية مع حميّة الجاهلية، لكننا لا نسلّم معه بذلك لأنّ معركة صفين حادثة تاريخية عادية كغيرها من الأحداث وقع فيها ما وقع بإجتهاد بشري يصيب ويخطئ، وقد وقعت مثلها حوادث كثيرة ورغم سلبية نتائجها لكنها لم تكن بالأهمية التي ركّز عليها مالك بن نبي، فالقضية كما يرى عبد الحليم عويس لا تعدو صراعاً سياسياً إجتهادياً لكن ليس الى حدّ اعتبارها منعطفاً حضارياً كاملاً وبهذه الخطورة.[1]

ونشعر أنّ بعض المفكرين يحاول جعل القاعدة في التاريخ الإسلامي، حروبا ودماء وقتلا وتشريدا للمستضعفين، ونزاعا حول الخلافة، وبإختصار يرى أنّه تاريخ مأساوي بات فيه الدين أداة مفضلة لتسلط الحكام على المحكومين.[2] ولا أرى في ذلك إلا سيراً على منهج بعض المستشرقين الذين لا همّ لهم إلا محاولة إبراز التاريخ الإسلامي على أنه حروب ودماء وصراعات.

ونلمس عند مالك بن نبي اتهاما لمعاوية (رضي الله عنه)،لكنّ معاوية، كما يقول محبّ الدين الخطيب كان يعلم أن فتح باب الشورى في انتخاب من يخلفه سيحدث في الأمة الإسلامية مجزرة... وقد وجد في إبنه يزيد من العصبيّة التي يعضد حكمه ما لم يجده في غيره، والعصبية كما يقول إبن خلدون هي أساس استقرار الحكم وقد كانت عصبية مضر في بني أميّة، وإنما نسي الناس أمرها لِمَا اشْتغلوا به من أمر الوحي والنبوّة، فلما انقطع تراجع الحكم للعوائد فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت...[3]

وقد أشار ابن كثير الى قضية هامة جداً في دراسة تاريخ الملوك والدول، إذ قد يظنّ من لا نظر له في حياة الشعوب وسياستها أن الحاكم يستطيع أن يكون كما يريد أن يكون حينما يكون، وهذا خطأ، فللبيئة من التأثير في الحاكم وفي نظام الحكم أكثر مما للحاكم ونظام الحكم من التأثير على البيئة، وهو من معاني قوله تعالى: «إنّ اللّه لا يغير ما بقوم حتى يُغيروا مَا بِأنْفُسهم»... وقد روى إبن أبي الدّنيا أن معاوية قال ليزيد: كيف تراك فاعلاً إن وُليت؟، قال: كنت والله يا أبت عاملا فيهم عمل عمر بن الخطاب... فقال معاوية: سبحان اللّه يا بنيّ،واللّه لقد جهدت على سيرة عثمان فما أطقتها، فكيف بك وسيرة عمر؟![4]

لكن لا يمكن أن نبرئ معاوية من التقصير أو الخطأ، لأنّ هذا من سمات البشر، كما لا يمكن أن نلقي عليه تبعة تحويل الأمة كلها من مرحلة حضارية الى مرحلة حضارية أخرى، وإلا كان معاوية هو أخطر رجل في التاريخ!.وعمومًا فإنّ تحوّل نظام الحكم من نظام شوري الى ملكي لا يمكن أن ننسب

---

(1) ـ سابمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 116... 118، عن حوار له مع عبد الحليم عويس.

(2) ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ط5، بيروت، دار العلم للملايين، 1981، ص 162، 164.

(3) ـ محب الدين الخطيب، تعليقه على هامش العواصم من القواصم لإبن العربي، المطبعة السلفية، ص 215، 216، نقلا عن فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطوّر، دون طبعة، القاهرة: دار العلم، دون تاريخ، ص 126.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ 8، ص 131 عن هامش العواصم من القواصم لإبن العربي، المطبعة السلفية، ص 77 و209، نقلا عن فتحي عثمان، المرجع السابق، ص 118 و119.

إليه إنعطاف خط مدار حضاري كامل، وإلا نكون قد حصرْنا الحضارة في الدولة.

وهنا نشير الى قضية أراها جدّ هامّة، وهي إذا حددنا فترة الروح كما يسميها مالك بن نبي من البعثة أو ظهور الفكرة الدينية الى حادثة صفين، فإننا نجدها فترة قصيرة بالمقارنة مع عُمر الحضارات، والحكم الإسلامي الخلافي الشوري لم يدم أكثر من أربعين سنة ثم أزيل مع ظهور الدولة الأموية، ولم يبيّن لنا مالك بن نبي، لماذا كانت هذه السرعة في التحوّل،... وإن أرجعها البعض الى أنّ المجتمع العربي غير متعوّد على الترف وهو السبب الأساسي في انهيار البناء الإجتماعي كما يرى ابن خلدون، بل تعوّد الشّظف،فإذا انتقل الى التّرف مباشرة أصيب بتخمة قاتلة... أويمكن إرجاع ذلك الى العجز التنظيمي بإنشاء مؤسسات محكمة تحفظ الدولة من عدوان نفسها على نفسها وتضمن لها الإستمرار على طريق الرقي والتقدم...[1]. وأرجعها أحد الباحثين الى عدم النضج الفكري العام بسبب قصر المدّة التي كرّسها الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) - وهي حياته التبليغية - في بناء الوعي الحضاري الإنساني، في حين أنّ الرواسب العربية الموروثة من الجاهلية تقتضي زمناً أطول لإزالتها فعمل الخلفاء على مواصلة ذلك، لكن خلافة معاوية فتحت الأبواب على مصراعيها للأفكار المكبوتة.[2]

وأتصوّر أنّ ما يسميه مالك بن نبي بمرحلة الروح لا تدخل ضمن ما نعرفه من مفهوم الحضارة، إن الفكرة الدينية التي تظهر في لحظة أرخميدس بتعبير مالك فتشع في النفوس الفطرية، الفعالية وإرادة الحركة وتصنع شبكة العلاقات الإجتماعية، تمهّد لظهور الحضارة ولا تصنعها مباشرة، أما مرحلة الحضارة الحقيقية فهي ما يسميه مالك بمرحلة العقل حيث يظهر الإبداع ويظهر التعمير الذي هو سمة أساسيّة للحضارة، ويقصد به ذلك الإزدهار التمدني والنشاط العقلي الذي تبدو مظاهره شامخة في إبداع العقول المسلمة في دمشق وبغداد وسمرقند والأندلس... أما ما يعتبره مالك مرحلة الغريزة، مرحلة انحطاط الحضارة وتبدأ في نظره من سقوط دولة الموحدين، فنتصوّر مع مالك بن نبي أن السبب هو في فقد الفكرة الدينية أي العقيدة الإسلامية لأثرها الإيجابي الفعّال في النفوس، والخواء الروحي وضعف الإيمان الذي شمل معظم حكام المسلمين وعامتهم وفقدان القيّم الروحية والأخلاق الإسلامية في سلوك الناس... فهو السبب الأساسي في سقوط الحضارة الإسلامية، وهذا ما يتفق عليه كثير من المفكرين، فهذا ابن خلدون يرجعه الى ظاهرة الترف المؤذن بزوال العمران وإن اعتبره شيء طبيعي لإرتباطه بالمُلك أي كوْنه من طبيعة الحكم، وهذا (اتوينبي) كبير مؤرخي هذا العصر، يعتبره إنتحار للحضارة، لكنه خلافا لإبن خلدون لا يرى في مسألة النشوء والسقوط دورة، فإن كان إبن خلدون يرى فيها دورة العربة فإنّ (اتوينبي) يرى فيها دورة العجلة،أي أنها تنزع نحو المستقبل.[3] [4]

وفقدان القيّم الروحية لدورها الإجتماعي مع غياب المثل العليا في المجتمع يؤدي الى انهيار وتحلل شبكة العلاقات الإجتماعية، وهذا ما نجد كثيرا من مفكري وفلاسفة الغرب يبذلون الجهد الجهيد في محاولة إقناع قومهم بهذه الحقيقة وأرى أن أهمّ هؤلاء المفكر الألماني

---

(1) - عبد الله الشريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 351 - 352.

(2) - حمودة اسعيدي، «مكانة الأفكار في الفلسفة الإجتماعية عند مالك بن نبي»، (رسالة ماجستير، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، الجزائر عام 1984م /1985م)، غير منشورة، ص 299.

(3) - عبد الله الشريط، المرجع السابق، ص 366 - 367.

(4) - نرى أنّ حديث القصعة السالف الذكر، يؤيد ذلك.

إليه إنعطاف خط مدار حضاري كامل، وإلا نكون قد حصرْنا الحضارة في الدولة.

وهنا نشير الى قضية أراها جدّ هامّة، وهي إذا حددنا فترة الروح كما يسميها مالك بن نبي من البعثة أو ظهور الفكرة الدينية الى حادثة صفين، فإننا نجدها فترة قصيرة بالمقارنة مع عُمر الحضارات، والحكم الإسلامي الخلافي الشوري لم يدم أكثر من أربعين سنة ثم أزيل مع ظهور الدولة الأموية، ولم يبيّن لنا مالك بن نبي، لماذا كانت هذه السرعة في التحوّل،... وإن أرجعها البعض الى أنّ المجتمع العربي غير متعوّد على الترف وهو السبب الأساسي في انهيار البناء الإجتماعي كما يرى ابن خلدون، بل تعوّد الشّظف،فإذا انتقل الى التّرف مباشرة أصيب بتخمة قاتلة... أويمكن إرجاع ذلك الى العجز التنظيمي بإنشاء مؤسسات محكمة تحفظ الدولة من عدوان نفسها على نفسها وتضمن لها الإستمرار على طريق الرقي والتقدم...[1]. وأرجعها أحد الباحثين الى عدم النضج الفكري العام بسبب قصر المدّة التي كرّسها الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) - وهي حياته التبليغية - في بناء الوعي الحضاري الإنساني، في حين أنّ الرواسب العربية الموروثة من الجاهلية تقتضي زمناً أطول لإزالتها فعمل الخلفاء على مواصلة ذلك، لكن خلافة معاوية فتحت الأبواب على مصراعيها للأفكار المكبوتة.[2]

وأتصوّر أنّ ما يسميه مالك بن نبي بمرحلة الروح لا تدخل ضمن ما نعرفه من مفهوم الحضارة، إن الفكرة الدينية التي تظهر في لحظة أرخميدس بتعبير مالك فتشع في النفوس الفطرية، الفعالية وإرادة الحركة وتصنع شبكة العلاقات الإجتماعية، تمهّد لظهور الحضارة ولا تصنعها مباشرة، أما مرحلة الحضارة الحقيقية فهي ما يسميه مالك بمرحلة العقل حيث يظهر الإبداع ويظهر التعمير الذي هو سمة أساسيّة للحضارة، ويقصد به ذلك الإزدهار التمدني والنشاط العقلي الذي تبدو مظاهره شامخة في إبداع العقول المسلمة في دمشق وبغداد وسمرقند والأندلس... أما ما يعتبره مالك مرحلة الغريزة، مرحلة انحطاط الحضارة وتبدأ في نظره من سقوط دولة الموحدين، فنتصوّر مع مالك بن نبي أن السبب هو في فقد الفكرة الدينية أي العقيدة الإسلامية لأثرها الإيجابي الفعّال في النفوس، والخواء الروحي وضعف الإيمان الذي شمل معظم حكام المسلمين وعامتهم وفقدان القيّم الروحية والأخلاق الإسلامية في سلوك الناس... فهو السبب الأساسي في سقوط الحضارة الإسلامية، وهذا ما يتفق عليه كثير من المفكرين، فهذا ابن خلدون يرجعه الى ظاهرة الترف المؤذن بزوال العمران وإن اعتبره شيء طبيعي لإرتباطه بالمُلك أي كوْنه من طبيعة الحكم، وهذا (اتوينبي) كبير مؤرخي هذا العصر، يعتبره إنتحار للحضارة، لكنه خلافا لإبن خلدون لا يرى في مسألة النشوء والسقوط دورة، فإن كان إبن خلدون يرى فيها دورة العربة فإنّ (اتوينبي) يرى فيها دورة العجلة،أي أنها تنزع نحو المستقبل.[3] [4]

وفقدان القيّم الروحية لدورها الإجتماعي مع غياب المثل العليا في المجتمع يؤدي الى انهيار وتحلل شبكة العلاقات الإجتماعية، وهذا ما نجد كثيرا من مفكري وفلاسفة الغرب يبذلون الجهد الجهيد في محاولة إقناع قومهم بهذه الحقيقة وأرى أن أهمّ هؤلاء المفكر الألماني

---

(1) - عبد الله اشريط، الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، مرجع سابق، ص 351 - 352.

(2) - حمودة اسعيدي، «مكانة الأفكار في الفلسفة الإجتماعية عند مالك بن نبي»، (رسالة ماجستير، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، الجزائر عام 1984م /1985م)، غير منشورة، ص 299.

(3) - عبد الله اشريط، المرجع السابق، ص 363... 367.

(4) - نرى أنّ حديث القصعة السالف الذكر، يؤيد ذلك.

لقد أصبحنا نحسّ بأننا لا نعيش في الأيام.. بأننا ندور خارج حركة التاريخ، إن كل ما أصبحنا نأمله هو أن تحدث معجزة على نحو ما..»لقد أصبحنا ـ بحق ـ قوة سلبية معطّلة تعيش عالة على حضارة العصر، ولربّما ـ في القريب العاجل ـ أحسّ كل العالم أننا كالهنود الحمر يجب التخلّص منّا لكي يشرق عصر جديد على هذه البقاع من الأرض، يعيش فيه معنى جديد للحياة... وإنسان جديد لائق بكرامة الحياة ...»[1]

و إنّ هذا الاعتراف يمثّل نموذجًا لشعور المسلم في هذا العصر بموقعه الحضاري، خاصّة و هو يشاهد بأمّ عينيه تلك القفزات الهائلة للحضارة الغربية في مجال الإبداع و الاكتشاف العلمي، التكنولوجي و التنظيمي، و من جهة أخرى لا يجد ما يبرّر به حالة الضياع و التّيه و الاستبداد التي يعيشها في مجتمعه، و التي يسمّيها مالك بن نبي بحالة الفوضى و الاضطراب و الذبذبة[2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) ـ عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، ط1، الكويت: مكتبة الفلاح، 1401هـ/1981م، ص 157.

(2) ـ مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، مرجع سابق، ص 26.

المبحث الثاني

ظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي الحديث عند وحيد الدين خان.

1- المنهج القرآني في بيان وقائع التاريخ عند وحيد الدين خان.

2 - أثر عقيدة التوحيد في تاريخ البشرية.

3- حقيقة الإيمان عند خان وبُعد المسلمين عنها.

4- نقد وحيد الدين خان للحركات الإسلامية في العصر الحديث.

5 - حقيقة التخلف الذي يعانيه المسلمون في العصر الحديث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

ظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي الحديث عند وحيد الدين خان.

1- المنهج القرآني في بيان وقائع التاريخ عند وحيد الدين خان.

2 - أثر عقيدة التوحيد في تاريخ البشرية.

3- حقيقة الإيمان عند خان وبُعد المسلمين عنها.

4- نقد وحيد الدين خان للحركات الإسلامية في العصر الحديث.

5 - حقيقة التخلف الذي يعانيه المسلمون في العصر الحديث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ المنهج القرآني في بيان الوقائع التاريخية عند وحيد الدّين خان:

يرى وحيد الدّين خان، أنّ التاريخ يخضع لسنن وقوانين إلهيّة، وأحداثه تجري وفق أسباب لا مجال فيها للصدفة، فالله سبحانه حين أسكن إبراهيم (عليه السلام) ذريته في الحجار، استجاب لدعاء نبيّه إبراهيم: (رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ)[1]. لكن ظهور محمد (صلى الله عليه وسلم) إنما تمّ بعد مدة تاريخية طويلة[2]، خلال القرن السادس للميلاد وذلك بتهييء الظروف التاريخية المواتية، فالله لا يغيّر النظام الكوني بالصدفة، بل أن من سنته أن يحوّل إرادته الى واقع خلال أوضاع سائرة سيراً طبيعياً، وليس من خلال الطلاسم وخوارق العادات... وهذا ما يجب أن يراعيه كل مسلم في حركته لخدمة دينه، فالنجاح مقرون بمراعاة الحقائق الموضوعية في هذه الدنيا...[3].

إنّ موسى (عليه السلام) لما وصل صحراء سيناء مع قومه فرض الله عليه شهرا واحدا للعبادة على جبل الطور، ووعده بمنحه الشريعة بعد إنقضاء هذه المدة، فكان عليه أن يصل الى جبل الطور في مستهلّ ذي القعدة لكنّه وصل قبل الموعد بعشرة أيام لأنه استعجل الوصول،لشوقه الى وعد ربّه، وهكذا ترك رعاية بني إسرائيل لأخيه هارون (عليه السلام)، لكنّ السامري أظلّهم ودفع بهم الى عبادة العجل، فكان استعجاله سببا فيما حلّ ببني إسرائيل من انحراف في الدين، فعاتب الله تعالى موسى على هذا الإستعجال، في قوله: (وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى؟، قَالَ: هُمْ أُولاَءِ عَلَى أَثَرِي، وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى، قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ)[4].[5].

ودائما في إطار المنهج القرآني في التغيير فإن وحيد الدين خان يستلهم هذا المنهج في تحديد أسس التغيير ضمن تصوّره لحركة التاريخ، فالدنيا جعلها الله دار امتحان، وسنة الله أن يحدث الأمور بطريق الأسباب لا بطريق المعجزات، ولهذا خلق الله أوضاعاً في إطار الأسباب ليحقق إظهار دينه الحقّ وهو الإسلام، ومن بين أهمّ السنن الإلهية في تاريخ الحضارات والأمم، أنّ الفساد المنجرّ من إنحراف عن منهج الله، عقيدة وشريعة وأخلاقا.. عندما يسري في مجتمع ما، فإن الله يحلّ به المصائب والعقوبات العاجلة في الدنيا. ويجريها على أيدي أناس آخرين، وهذا تنبيه لهم حتى يصلحوا ما بأنفسهم، فاليهود حينما أفسدوا في الأرض تعرضوا لعقوبات إلهيّة في الدنيا. قال تعالى: (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ...)[6].

ولعلّ هذا ما لم يدركه اليهود،ولهذا تمادوا في غيّهم وعدوانهم. وهذه السنّة الإلهية يؤكد عليها وحيد الدين خان، في كل ما يلحق البشرية من مصائب ونكبات، وفي ذلك يقول تعالى: (ظَهَرَ الفَسَادُ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ،لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.»[7].

---

(1) ـ الآية 129 من سورة البقرة.

(2) ـ يحدد وحيد الدين خان هذه المدّة بالف وخمسمائة سنة ولا يشير الى مصدر هذا التحديد.

(3) ـ وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط، مرجع سابق، ص 8 و9.

(4) ـ الآية 83، 85 من سورة طه.

(5) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 82.

(6) ـ الآية 4 من سورة الإسراء، وتمامها قوله تعالى: (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً، فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاَهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلاَلَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْداً مَفْعُولاً،ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً.).

(7) ـ الآية 41 من سورة الروم.

إنّ منهج وحيد الدين خان يمزج بين عالم الغيب وعالم الشهادة في نظرته الى التاريخ، ونظرا لثقافته الإسلامية الأصلية فإنه يرجع دائما الى نصوص الكتاب والسنّة وسيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكتابه «واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام» خير دليل على ذلك.

ورغم إيمانه الصريح بارتباط كل تغيير بالفعل البشري وأنّه لا يتحقق شيء بالصدفة دون أن يتهيّأ ذلك بأسباب ما، فإنّ وحيد الدين خان يؤكّد أشد التأكيد على عالم الغيب، فكلّ ما يحدث في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، إنّما هو بتدبير من اللّه وتقدير منه رغم أنّه مرتبط دائما بأسباب معيّنة يتيحها الله ليحقق ما يريد، فانتصار المسلمين في بدر مثلاً، حدث بمساعدة القوى الغيبية لألف من الملائكة أرسلهم اللهّ لميدان بدر.[1] [2].

إنّ القرآن الكريم، وهو منهج الله الذي حدده ليسير على هديه الإنسان، ونظام الكوْن، تعبيران لحقيقة واحدة، وما فُصل في الآيات من المبادئ والنظم والحكم جعل أساسا لهذا الكون، هو تصديق عملي للقرآن: «فالقرآن إظهار لفظي للحقيقة الربانية وإنّ بقية الكوْن إظهار عملي لتلك الحقيقة».[3]

ولهذا ينبغي على المسلم، حسب وحيد الدين خان، أن يستلهم من القرآن والكوْن منهج حركته، والتي تقوم على أساس التدرّج وفق سنن وقوانين لا ينبغي أن تخرق وإلاّ فشلت حركته وحاد عن الطريق السليم، ولهذا لم يأت تحريم الخمر مرّة واحدة بل كان ذلك عبر مراحل متدرجة، فلقد ترك الناس على حالهم، حتى تهذبت طباعهم بذكر الله وتوحيده والإنذار بالآخرة، ثم جاءت الآية الأولى تتحدث عن مساوئ الخمر وما فيها من إثم[4]، ثم جاء النهي في قربها وقت الصلاة فقط[5]، حتى إذا تهيّأت النفوس لتقبل حكمها الفصل، نزلت آيات التحريم القاطع[6].[7]

2 ـ أثر عقيدة التوحيد في تاريخ البشرية:

لقد كان التوحيد العقدي إنقلابا في التاريخ البشري من خلال جانبين:

ـ الأول: أن الناس لمّا اعتقدوا أنّ الله واحد وما عداه مخلوق، انزاحت عن عقولهم عقيدة تقديس مظاهر الطبيعة، التي أصبحت بعد ذلك مجرّد مخلوق يمكن أن يوضع على طاولة الإختبار والبحث... فكان هذا إنقلابا فكريا عظيما في تاريخ البشرية افتتح به عصر العلم الحديث والقائم على المنهج التجريبي، وزال به عصر الأوهام والأساطير.

ـ الثاني: أنّ الناس لما علموا أنّ الله واحد وماعداه مخلوق زالت من أذهانهم ظاهرة تقديس الملوك والسلاطين، الذين كانوا يصبغون على أنفسهم، مظاهر الألوهية مثل ما فعل فرعون مع قومه.

---

(1) ـ إشارة الى قوله تعالى في الآية 9من سورة الأنفال: (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ.)

(2) ـ وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، مرجع سابق،ص 59.

(3) ـ المرجع السابق، ص 78.

(4) ـ قوله تعالى في الآية 219 من سورة البقرة: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا).

(5) ـ قوله تعالى في الآية 43 من سورة النساء: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...).

(6) ـ قوله تعالى في الآية 90 من سورة المائدة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ).

(7) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 82، 83.

وكان لهذا الإنقلاب الفكري العقدي تأثير حضاري عظيم، فقد انبعثت الحضارة الإسلامية نحو ألف سنة، عرفت أزهى عصورها في دمشق وبغداد وسمرقند والأندلس، ولما تصدعت الحضارة انتقل هذا الإنقلاب الى أوروبا ممثلا في فكرة الإصلاح التي حمل لواءها (مارتن لوثر)[1]، فكان نتيجتها ثورتان: الثورة العلمية والثورة الديمقراطية، لكنها طبعت لأسباب تاريخية ناتجة عن تسلط الكنيسة واستبداد الملوك،بطابع العلمانية[2].

يرى وحيد الدين خان أن ظهور العقيدة الإسلامية في الجزيرة العربية قد أحدث إنقلابا في نفوس أهل البيئة الجاهلية حيث أعطى لحياتهم بعدها الروحي، فبعد أن كان العربي يفكر في إطار حياته الخارجية وأموره المادية ومتطلباته المعيشية، صار يعمل بمقتضى بعده الأخروي الروحي. ومن خلال دراسته للسيرة وتاريخ الصحابة يطنب خان في ذكر نماذج كثيرة تبيّن أثر العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين والتي غيرتهم من شاكلة الشرك[3] والهوى والمادة الى شاكلة الإيمان والروح والتضحية في سبيل المبدأ، والتي جعلت المسلم يجعل هدفه في الحياة العمل للآخرة، من خلال فهمه لحقيقة العبادة كخضوع مطلق وتذلّل كامل لله وحده، وهذا ما دفعه ليسخّر كل ما يملكه من وسائل ظاهرة للتقرّب من ربّه وتحقيق مرضاته مع اتّباع منهج الله الذي بيّنه في القرآن والسنّة وأساسه التدرّج والحكمة والمحبّة والواقعية والصبر والوَحدة...[4].

إنّ منهج الله هو الصراط المستقيم الذي سار المسلمون على هداه، فانتصروا ونجحوا «وحين أخبر الله الإنسان بمعنى سبيل الله وضع على عاتقه مسؤولية المضي على هذا السبيل واتباعه، وكله يقين على أنّه هو السبيل الوحيد الذي يقوده الى الفلاح والنجاح... ومن ينحرف عن سبيل الله لا يصيب من هذه الدنيا سوى الفشل والندم»[5] وهو إشارة الى قوله تعالى في الآية 153 من سورة الأنعام: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ،وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ،ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

3 ـ حقيقة الإيمان عند وحيد الدين خان وبعد المسلمين عنها:

الإيمان عند وحيد الدين خان لا يقتصر على مجرّد النّطق بكلمة (لا إله إلا الله) وإنّما هو (اكتشاف)، اكتشاف الحق ضد الباطل، اكتشاف الخير ضدّ الشرّ، وعندما يتحقق ذلك يكون الإيمان أكثر قوة ورسوخا.

لقد اكتشف المسلمون الأوائل الإسلام، الفكرة الإسلامية، أي عقيدة التوحيد، فكانت نهضتهم على أساس هذا الإكتشاف مثلما جاءت نهضة الغرب على أساس إكتشاف الطبيعة، إن مسألة الإكتشاف أساس النهضة والبعث الإسلامي، حيث يؤدي الى ثورة فكرية فيحدث العمل وتتحقق النتائج.

---

(1) ـ مارتن لوثر، مصلح ديني ألماني، يعرف مذهبه بالبروتستانتية بمعنى التغيير، ولد عام 1483م ومات عام 1546م. يرى البعض أنه تأثر بالقرآن الكريم الذي ترجم الى الألمانية في عهده .

(2) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 45 و46.

(3) ـ يقصد وحيد الدين خان بالشاكلة، العقيدة وما ينجرّ عنها من سلوك ونظام حياة.

(4) ـ وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص ص 12... 100.

(5) ـ المرجع السابق، ص 76.

لقد حقق الأوائل معنى الإكتشاف فكان إيمانهم إيمانا حركيا مؤثرا في أنفسهم يحدث الهيجان في قلوبهم يصفهم قوله تعالى: (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ)[1]. أما الآن فالمسلمون يمتلكون عقيدة ميّتة لا حراك لها، مجرّد إيمان فكري ذو أثر كلامي ظاهري، «إذا الناقص هو المعرفة التي تحرك القلوب نحو الله عز وجلّ، المعرفة التي تغيّر شخصية الإنسان وتشدّه الى الله وليست المعرفة الفكرية، وعندما أقول الإكتشاف،وأقصد به الإيمان،أعني بذلك الشعور بوجود الله»[2].

إن الإيمان الحقيقي هو الذي يولّد في نفس أصحابه روح التضحية والصّبر، حيث يوجههم توجيهًا إيجابيًا في حب الآخرين والتضحية من أجلهم والصبر على أذاهم، أما ردود الأفعال السلبية في الإنتقام والبطش والعنف فهي تعبّر عن اتجاه سلبي يولّد التخلف والتدهور، فالرسول (صلى الله عليه وسلم) حين بدأ جهده الدعوي لم يلجأ الى التغيير السلبي بتطهير الكعبة من الأصنام، بل قام بالدعوة السلمية فانتصرت الفكرة الإسلامية لأن أصحابها اكتشفوا حقيقتها وأنها رسالة إنسانية لخير البشرية،فتولدت فيهم روح التضحية وتقدّموا بخطى حثيثة نحو الأمام.[3]

أما المسلمون في هذا العصر فقدوا هذا المنهج، بل تكوّنت في أنفسهم روح الإنتقام وردود الأفعال السلبية، وكراهية الآخرين، وحتى ما يسمى بالصحوة الإسلامية والحركات الإسلامية التي نشأت عنها إنّما كانت ردود أفعال على مؤامرات وضربات القوى المعادية، ومنها ما يسمى بقضية فلسطين، فهي صحوة قوميّة لأن الصحوة الإسلامية الحقيقية هي التي تقوم على أساس حمل أمانة الشهادة الحق التي خلفها لنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم).[4]

إنّ وحيد الدين خان، وهو يتأمّل حالة المسلمين في كل أنحاء العالم وهم يعانون من التخلف والضعف والوهن وسيطرة الأمم القوية على أنفسهم وأموالهم، يقارن ذلك بما كانوا عليه من عزّ وقوّة ومجد وحضارة، وبنزعته الصوفية وروحانية البيئة الهندية، يرجع ذلك الى فقدانهم للروح الحقيقية للإيمان الفعّال الإيجابي الذي يحدث في النفوس تلك الرعشة في الخوف من الله، فيتحرك الجسد حركته الإيجابية بروح المحبة للآخرين والتضحية من أجلهم كما فعل الصحابة (رضوان الله عليهم) حين اكتشفوا وعرفوا معنى الإيمان الحقيقي فبنوا تلك الحضارة السامقة، أمّا اليوم فيرى أن المسلمين حين تعرضوا للأزمات وتغلّب عليهم غيرهم،استكانوا وضعفوا بعزلهم أنفسهم عن ما يحدث في العالم من تطورات وتغيرات مذهلة وسريعة.

فالمسلمون في الهند - وهو موطنه الذي عاش فيه - حكموا الهند حوالي ثمانمائة وخمسة وخمسون سنة، وعندما احتلها الأنجليز سادت بين المسلمين حالة من الكآبة وانكفؤوا على أنفسهم يتباكون على اللبن المسكوب ويذكرون المجد الضائع، ورفضوا العلوم باعتبارها علوم الكفرة، وقاطعوا التعليم الحديث ومنه كلية الطب في (كلكتا)،فكانت النتيجة زيادة حالة التخلّف وتفاقم حالة الضياع والمهانة، ولم يكن لهم حظ من التعليم إلا ما كان من كتاتيب تعليم القرآن والحديث بطريقة آلية عقيمة، وفي نظر وحيد الدّين خان فإنّ الزعامات الإسلامية الأولى استوعبت

---

(1) - الآية 83 من سورة المائدة.

(2) - عبد الله العويسي وعمار بكار، «المفكر الإسلامي الهندي وحيد الدين خان في حوار فكري ساخن»، مجلة المسلمون، عدد 1994/5/20.

(3) - عبد الله العويسي وعمار بكّار، المرجع السابق.

(4) - عبد الله العويسي، وعمار بكّار، المرجع السابق.

«كل الثقافات القديمة، وأضافوا إليها وأدخلوا عليها علوماً جديدة وحققوا إنجازات عظيمة في تخطيط المدن ومجال العمارة وتنسيق الحدائق وفي الفنون الجميلة كالموسيقى والنحت (؟) والرّسم ومباهج الحياة واللغة والشعر.

لكن المسلمين الآن تقاعسوا ونسوا هذه الدروس العظيمة وتعاليم الدين الصحيحة وفضلوا البكاء على الأطلال واجترار التخلّف»[1]، ومن هنا يرى وحيد الدين خان أن المسلمين هم المسؤولون عن تخلّفهم وليس أعداؤهم، والتخلّف هو عصب مشكلة العالم الإسلامي، فالمسلمون وهم أهل الإيمان، تقاعسوا عن العمل وفق ما يمليه عليهم دينهم الذي يأمرهم بالكفاح وبذل غاية الجهد واستفراغ الوسع في كسب القوة، وفق مقتضيات العصر الذي يعيشون فيه.[2]

يبدو لي أنّ ما ذكره خان من مفهوم الإيمان الحقيقي، الإيمان الدافع للعمل الباعث للحضارة، الإيمان البنائي الإيجابي بمعنى الإكتشاف والمعرفة، يتوافق مع ما ذكره جودت سعيد من أنّ الحضارة ـ كمنتوج إنساني لأنها قد تموت ويبقى الإنسان فيصنع حضارة أخرى ـ تقتضي معرفة حقيقة الحضارة في التاريخ أي حضور الإنسان في عصره، فالحضارة كما يراها ضدّ الغيبة (لتكونوا شهداء على النّاس) والغائب لا يمكن أن يؤدي دور الشهادة، فالمعرفة والحضور أهمّ ما يبني الحضارة، وهو يرى أنّ مالك بن نبي في قوله: «إن إنسانا يجهل إضافات القرن العشرين للمعرفة البشرية لا يمكن إلا أن يجلب السخرية لنفسه إذا اختلط بالناس»، يعبّر عن معنى الحضارة أكثر من أي تعريف آخر، فالحضارة كما يؤكد جودت سعيد هي في جيناتها الأولى حب معرفة ما يحدث في العالم[3].

لا يميل وحيد الدين خان الى التحاليل الفلسفيّة أوالأبحاث الفكرية لظاهرة التخلّف إنما يكتفي بطبيعة منهجه الى التقرير الوصفي المبني على الملاحظة والمشاهدة والوصف، «فالمسلمون في هذا العصر مغلوبون على أمرهم في كل مكان، وهم ضحايا الإستغلال في كل بلد»[4] وهم «يواجهون في هذا الزمان بعديد من الأعاصير وأنواع من الطوفان، فقد هيمنت عليهم الشعوب الكافرة والقوى اللادينية سواء كانوا في أوطانهم أغلبية أم أقليّة.. فهنا أو هناك تصبّ الأمم الكافرة الحاقدة جام غضبها عليهم وبالتالي فهم يعانون في كل مكان أنواع العذاب والشقاء... وأحيانا تنفذ تلك الأمم المعادية ، إرادتها الناقمة على المسلمين عن طريق فئة منهم وجعلها عميلة لها»[5].

لقد سعت حركات إصلاحية كثيرة لإنقاذ المسلمين من حالة البؤس التي يعيشونها منذ قرون، لكنها فشلت كلها في رسم معالم طريق النهضة والبعث والإحياء الإسلامي، رغم كل التضحيات الصادقة التي بُذلت، ويصدق عليها ما ورد في الإنجيل عن بني إسرائيل: «تبذرون كثيرا وتحصدون قليلا، تأكلون ولا تشبعون،تشربون ولا يسكن الغليل، ويجمع الأجير أجرته في كيس ذي ثقب، أمّلتم كثيراً وحصّلتم قليلاً، وعندما رجعتم الى البيت ضيّعتم محصولكم»[6].

---

(1) ـ حوار في مجلة الأنباء، «المفكر الإسلامي وحيد الدين خان للأنباء، جوهر أزمة المسلمين في الهند التخلف.. لا التعصب الديني»، مجلة الإيمان بتاريخ 1993/6/18.

(2) ـ المرجع السابق.

(3) ـ جودت سعيد، «مشكلة الحضارة»، مجلة الرواسي، الجزائر، عدد9، السنة الثالثة، ربيع الأول 1414هـ، ص 88، 89.

(4) ـ وحيد الدين خان، نحو بعث إسلامي، ترجمة وتقديم ظفر الإسلام خان، مراجعة عبدالحليم عويس، ط 8، بيروت: دار النفائس، 1405 هـ/1984م، ص 10.

(5) ـ وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، مرجع سابق، ص 18.

(6) ـ نفس المرجع، ص 76.

4 ـ نقد وحيد الدين خان للحركات الإسلامية في العصر الحديث:

يرى وحيد الدين خان أنّ«العالم الإسلامي اليوم مليء بالنشاطات والحركات باسم الإسلام ولكن هذه الضجّة كلها تبنى على نفسيّة الغرور والإستعلاء لا على نفسيّة الشعور بالمسؤولية....

إنّ كثيراً من حركات العصر الحديث المنسوبة للإسلام قامت لإحراز المكانة السامية في الدنيا وقد أبرزها الى حيز الوجود الشعور القومي المتلفح برداء الإسلام[1]، فصار الإسلام للمسلمين مجرد باعث للإعتزاز والإفتخار وليس صراطا مستقيما للآخرة، وناهيك بهذه الحقيقة دليلاً على أنّ بعض الحركات الإسلاميّة مجرّد حركات قوميّة وليست حركات إسلاميّة خالصة... إنّ الدين الذي يثير مثل هذه الضجّة في المسلمين اليوم إنّما هو دين قومي أو نحلة مذهبية، وليس دينا إلهيا، وإن مثل هذا الدين القومي يخلق نفسيّة الفخر والغرور، بينما الدين الإلهي يخلق النفسيّة المعبّأة بالشعور بالمسؤولية نحو البشرية كلها».[2]

وبهذا الوصف يحكم وحيد الدين خان على الحركات الإسلامية بالزيغ عن الطريق المستقيم والانحراف عن المنهج الصحيح،وهو سبب فشل مساعيها الإصلاحية، لِمَا طغى عليها من كبر وتعصّب، فهم يتحدثون عن أعمالهم التافهة بكلمات مجلجلة لإشباع مركب النقص القائم على شعورهم بالإستعلاء، ولا يتحركون إلا ردود أفعال لما يحدث في واقعهم من تحركات الجماعات الأخرى المعادية لهم.[3]

إنّ حال المسلمين اليوم حال بؤس وهوان وذل في كافة مجالات الحياة،رغم أنهم يملكون أعرق وأعظم ماض حضاري في تاريخ البشرية، وكان عليهم أن يعرفوا على الأقل حقيقة وضعهم والسبب الحقيقي لما أصابهم، ويرى وحيد الدّين خان أنّ هذا الوضع المهين إنما هو تنبيه من اللّه الى انحرافهم عن صراطه المستقيم، وهو عقوبة إلهيّة وفق سنّة اللّه في الكون والتاريخ، التي يؤكد عليها القرآن الكريم، وهي أنّ هلاك الأمم نتيجة لإنتشار الفساد والإنحراف عن منهج اللّه، فكل ما نزل بالمسلمين إنما هو أمور اللّه وليس من الأمور البشرية العادية أو الظواهر الطبيعية... فقد أصابهم ما أصاب اليهود من قبلهم من عقاب اللّه لمّا حادوا عن طريق الحقّ.[4]

لكن المسلمين اليوم لم يدركوا هذه الحقيقة بل «اعتادوا أن يروا الأوضاع من جهة أنّها مؤامرة، فأصبحوا لا يرون خطأهم في أمر من الأمور وأخذوا يوجهون اللوم والتهمة للآخرين، ونتج عن ذلك أن فكرتهم الدينية أصبحت موجهة الى السياسة فقط، غير أن الفكرة الدينية يجب أن تكون موجهة الى الآخرة أولاً، وبالتالي أصبح المسلمون أمّة خالية من الشخصية، إذ أنّ الشخصية تتولّد من الشعور بالمسؤولية، وقد أصبح الشأن في المسلمين أنهم لا يعرفون أية مسؤولية، ولا يدركون

---

(1) ـ يصف وحيد الدين خان الحركات الإسلامية جميعها بأنها حركات قوميّة، والصحوة الإسلامية بأنها صحوة قوميّة، لأن أصل نشأتها هو الهجمات الإستعمارية فكانت رد فعل فحسب مما جعل منهجها سلبيا في معاداة الآخرين ومقاومتهم، وهذا ما يكرره في غالب كتبه ويؤكده في حواره مع عبد الله العويسي وعمار بكار، السابق.

(2) ـ وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط، مرجع سابق، ص 54.

(3) ـ نفس المرجع، ص 54... 56.

(4) ـ نفس المرجع، ص 20، 21.

أي واجب، وحسبهم فقط أن يطالبوا بالحقوق!».[1] [2]

والسؤال الذي يطرح نفسه على المسلمين في نظر وحيد الدين خان هو: لِمَ حدث هذا؟ كيف أصبح الإسلام بالنسبة للمسلمين عقيدة ميتة لا حراك فيها، وصار الأفراد الذين ينتمون الى الإسلام مجموعة بشرية خاملة كالجثة الهامدة، فليس فكرهم حيًا ولا عملهم منتجا.[3]

لقد درج المسلمون على اعتبار كل ما يحلّ بهم من مصائب مؤامرة عدو خارجي، غافلين عن العدو الداخلي الكامن في أنفسهم وهو سلبيتهم واعتبارهم الآخرين خصوما وأعداءا، «لأن الشعب الذي يعتبر الآخرين خصوما له يغدو منهجه قوميًا، وإن هذا الوضع يفضي الى الإقتتال والتخاصم بين المسلمين، لأنهم عندما لا يقدرون على منازلة شعوب أخرى عسكريا فإنهم يتخاصمون فيما بينهم إطفاءاً لنار العداوة في قلوبهم وارواءاً لنزعة الصراع المتأججة في صدورهم».[4]

لقد تولّدت في أنفس المسلمين عقلية الصراع وطغى على عقولهم التفسير العسكري للإسلام... واعتبار بقية الأمم ظالمة مغتصبة، والإشادة بأساليب الكفاح والنضال والحرب،بدل مبدأ السلم والهدوء والروية والحبّ، فصارت فكرة السلم أو السلام في أذهانهم مؤامرة وشاغل من الثغور وتثبيط للهمم والمشاعر الملتهبة...، ويؤكد وحيد الدين خان على أنّ الدين لو أقيم على أساس الحقائق الأبدية، أي حقيقة وأساس الدين كدعوة للعمل الأخروي ودعوة الآخرين لحقيقة الآخرة، وفُصِلَ عن هيكل الإسلام الصناعي التقليدي، فستهوى هذه الأفكار وتسقط على الأرض.[5]

يرى وحيد الدين خان أن مشكلة تخلّف المسلمين إنما نتجت عن انحرافهم عن منهج اللّه المحدّد في الكتاب والسنّة، وزادت المشكلة إتساعا وتعقيدا أن رجال الإصلاح أنفسهم انحرفوا في محاولتهم لتحقيق بعث إسلامي، حيث ركزّوا على جانب دون آخر من خلال فهم جزئي ركزّوا عليه وبالغوا فيه وجعلوه محورًا لدعاويهم الإصلاحية، وهذا خطأ فضيع في حركات الدعوة والإصلاح انحرف بسببه مسار هذه الحركات عن فهم طبيعة المشكلة وفي طريق حلّها، ولهذا اتجه الكثير للتركيز على الجانب السياسي وحده، وجعلوا من إقامة الحكومة الإلهية هدفًا أكبرًالهم، بينما الأهم من ذلك هو إقامة حكومة روحية في قلوبهم أوّلاً وقبل كل شيء[6].

إن كل ما يعانيه المسلمون اليوم إنما يرجعه وحيد الدين خان الى إهمال أهمّ واجب أنيط بهم كأمّة وسطًا وهو واجب الدعوة الى اللّه، «وهي مقصد وجودهم وغاية إخراجهم الى حيّز الوجود، فالمسلم الذي يدعو الناس الى دين الرّحمة والهداية،يحترق قلبه ويتفجّر شفقة ورحمة بهم، لكن لمّا اصطلح المسلمون على فكرة المؤامرات والدسائس،تكوّنت فيهم نفسيّة موجهة ضد الآخرين، نفسيّة الكراهية والحقد وأخذ الثأر، فإذا كان هذا هو حالهم، فكيف يمكن لهم أن يقوموا بعمل الدعوة بإخلاص وجديّة؟،أجل كيف يمكن للقلب الحاقد نشر الحب وللعقل المظلم نشر النور!؟».[7]

---

(1) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 22.

(2) - ممّا يلاحظه وحيد الدين خان على ما وصل إليه حال المسلمون من فراغ روحي وبعد عن فهم حقيقة العبادات، ما رأه في موسم الحج لعام 1982 من مظاهر منافية لروح الدين في أقدس مكان على الأرض، من تدافع شديد وانهماك في الأحاديث الدنيوية وتكالب شديد في انقضاء الحاجيات والهدايا ... انظر حقيقة الحج، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط ا، القاهرة: دار الصحوة للنشر 1408هـ/1987م،ص 63

(3) - وحيدالدين خان، قضية البعث الإسلامي.. ص 27

(4) - نفسه، ص 22.

(5) - نفسه، ص 31.

(6) - وحيد الدين خان، حكمة الدّين. ترجمة ظفر الإسلام خان، ط2، القاهرة: دار المختار الإسلامي1978م، ص 49... 56.

(7) - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، مرجع سابق، ص 23.

وفي نظر وحيد الدين خان فإن الحركات الإسلامية والإصلاحية اتبعت منهجا منحرفا في التغيير أملاه عليها فهمها الخاطئ لحكمة الدين وغاية الإنسان، ففي هذا الفهم الذي يسميه التفسير الإجتماعي للدين يصبح تغيير الأحوال الإجتماعية هو الهدف الأول، مما انجرّ عنه اعتبار تغيير نظام الحكم هو الطريق الصحيح لتحقيق ذلك، «بينما الهدف الحقيقي للمسلم في الدنيا ولأجل الفوز في الآخرة هو المجاهدة للحصول على الصلة القلبية والروحانية مع ربّه، وهو الشيء الذي اصطلح له القرآن الكريم كلمات: الذكر والشكر والخشية والإنابة، والتضرّع والإخبات وغيرها.

وكانت النتيجة في عدم التطابق التام بين الفطرة والواقع أن منيت هذه النظرية بفشل ذريع في أوّل تجربة لها، لقد خلقت هذه النظرية مؤمنين ناقصين... إن العلاقة بين العبد وربّه، وهي على أعظم درجة من الرفعة واللطف، قد أصبحت في خريطة هذا التفسير علاقة سياسية!».[1]

وأتصوّر أنّ (وحيد الدين خان) لا يرى ترك العمل السياسي مطلقا، وإنّما يرى وجوب التركيز على الركيزة الأساسية في حياة المسلم والتي خلقه اللّه ليقوم بها، وهي تقوية العلاقة مع ربّه بتقوية الجانب الروحي كأولية في العمل يظهر ذلك من قوله: «فجميع الحركات الإسلامية المعاصرة أهملت الجانب الروحي واهتمت فقط بجانب نظام الحياة والكفاح من أجل إقامة الحكومة الإلهيّة دون اهتمام يذكر بإقامة حكومة روحيّة في القلوب، وهو المطلوب الأساسي في كل ظرف من الظروف، بينما النظام السياسي مطلوب فقط، حين تتاح ظروف تهيؤها القدرة الإلهيّة لنا».[2]

لقد أثّرت العلوم الحديثة بشدة وعمق في كل فروع المعرفة والفكر، وقد تحطّم البنيان التقليدي الذي وجد الناس الإسلام فيه، ولم يمكن تحديث الفكر الإسلامي في ضوء البنيان الفكري الجديد وكانت النتيجة أنّنا جيلا بعد جيل، نعاني من التردّد الفكري والشرود العقلي،ولم تنحصر المشكلة في عدم ارتفاع الناس الى المستوى الفكري الرّفيع حيث الأحداث المحيطة بالإنسان تصبح جزءاً من شعوره بالحق فيشاهد اللّه في كل مكان، بل كانت الخسارة الإجتماعية أنّ الزعماء المسلمين لم يتمكنوا من تخطيط العمل الإسلامي وفقاً لمقتضيات العصر الجديد، فظلوا يحركون المسلمين على دروب لم تتمتع بقيمة إلا في خريطة الماضي.. لقد ظلوا يلعبون مسرحية الحال في تاريخ الماضي، فكانت النتيجة هزيمة منكرة في كل جبهة: هزائم، يأس، هلع، انعدام الهمّة...[3]

فأكبر أخطاء النخبة المسلمة أو زعماء حركة إصلاح حال الأمة ومفكري البعث الإسلامي أنهم لم يدركوا مقتضيات العصر الجديد ولم يخططوا على أساسه، وهو عصر صنعته العلوم والفكر العلمي، فكان عليهم أن يدرسوا الأمور بعمق لإعداد بنيان فكري جديد يجد الإسلام مكانه اللائق به، وفي هذا العصر أتيحت الفرص الذهبية الكبرى للعمل على نشر الدعوة وبث الفكرة الإسلام لتحلّ محل الإيديولوجيات العالمية.[4] ويستشهد خان هنا باليابان التي أدركت هذه المقتضيات وعملت على أساسها وحققت فيما فشلنا فيه. لهذا يذكر وحيد الدين خان أنّ «العصر الجديد هو عصر التغيّرات، لقد تغيّر كل شيء في عالم اليوم... لقد أصبحت العلم والتكنولوجيا رمزي القوة والتقدّم.

وفي الماضي كان رجل واحد يحكم، أما الآن فالأمر قد تغيّر، وتوجد أنماط مختلفة للحكم تلعب قوى متعددة دوراً هاماً في توجيهها، وقد كانت الحكومة أكبر قوة فيما مضى،أما الآن فالصناعة

---

(1) ـ وحيد الدين خان، حكمة الدّين، مرجع سابق، ص 49 و50.

(2) ـ المرجع السابق، ص 56.

(3) ـ وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 37 ... 39.

(4) ـ المقصود بالإيديولوجيات، المذاهب والعقائد السائدة في العالم اليوم، كالمادية الرأسمالية والمادية الشيوعيّة...

والإقتصاد والتجارة هما أكبر قوة في ضوء المقاييس العالمية...

إنّ نكستنا الراهنة ترجع الى تجاهلنا التغيرات التي طرأت على العصر، والى عدم امتلاكنا القوى الجديدة التي تمخضت عن هذه التغيرات، وعلى سبيل المثال فإن جميع حركات النهضة التي قامت على امتداد العالم الإسلامي، خلال المائة سنة الماضية لم تهدف إلا الى هدف واحد، هو إنهاء السيطرة الاستعمارية الغربية، والحصول على الإستقلال، وقد أنفقت في سبيل هذه الغاية ما لا يحصى من الوقت والمال والتضحيات، ولقد توصلنا تقريبا الى هذا الهدف اليوم، ولكن هل يتمتع المسلمون اليوم بنفس المكانة التي تمناها مجاهدوا الحرية في أحلامهم بالأمس؟...

إنّ واقع الدول الإسلامية لم يتغيّر، رغم كل التغيرات، فنحن رغم انتزاعنا الحرية لم نتمتع بها في حقيقة الأمر، والغرب - شرقيّه وغربيّه - لا يزال يحتوي دولنا الإسلامية بفضل علمه وصناعته المتفوقة، وهو يفعل ما يريد لدرجة إبقاء حكوماتها أو تغييرها إن اقتضت مخططاته ذلك »[1].

5 - نقد وحيد الدين خان في موقفه من ظاهرة تخلّف العالم الإسلامي الحديث:

لم يتبع وحيد الدين خان منهج التحليل لظاهرة التخلف بل اكتفى بوصف مظاهرها المختلفة، وبمنطق الصوفي يرجع ما أصاب الأمة من هوان الى عقوبة إلهية مستحقة لأمة أهملت واجباتها، وتخلّت عن أهم واجب أنيط بها في أن تكون شاهدة على الناس بقيامها بواجب الدعوة، وهو عمل إيجابي فعّال في التغيير باعتبار البعد الروحي، وهو البعد الحقيقي للإنسان، لكن ما نلاحظه في مختلف كتاباته في الموضوع أنّه يحمل بشدّة على الحركات الإسلامية بمختلف اتجاهاتها، ويحمّلها مسؤولية فشل مشاريع البعث الإسلامي بارتمائها في أحضان المطالب السياسية، واستعمالها أساليب العنف والشدّة مع الآخرين، خلافا لمقتضى الدعوة، لكنه بذلك يقع في ربقة التعميم في الحكم، وإنكار ما قامت به هذه الحركات من أعمال تربويّة وعملية مشهودة.

إنّ ملاحظة الواقع المرير للعالم الإسلامي المتسم بالتخلّف والتبعيّة للغرب، وخاصة ما يعانيه المسلمون الهنود، وهم أقليّة مستضعفة وسط أغلبية هندوسية متعصبة، قد أوقع وحيد الدين خان في مأزق التعميم الغير علمي، بإدراجه جميع حركات النهضة والإصلاح في خانة المطالبين المكافحين للإستقلال السياسي دون اهتمام بجانب التربية الروحيّة وإصلاح النفوس.

ينبغي - في تصوري - عدم إهمال هذا الجانب الأساسي في أي حركة تصبو الى نهضة الأمة وبعث حضارتها لأن جوهر الأزمة هو ضعف الروح و خور الإرادة نحو العمل الحضاري الفعّال، وهو داء كامن في نفس الإنسان المسلم، لكن لا ينبغي التغاضي عن الكفاح من أجل طرد الإستعمار بأي شكل كان في أرض المسلمين.

أما الإستشهاد بالمثال المشهور لنهضة اليابان، إبّان عصر الميجي رغم خضوعها سياسيا وعسكريا للولايات المتحدة، فلا يمكن أن يقاس عليه حالنا لاختلاف الظروف التاريخية والنفسية للمجتمع العربي الإسلامي من جهة، والمجتمع الياباني من جهة أخرى رغم أنّها تجربة تاريخيّة تجب دراستها والإستفادة منها بمنهج علمي دقيق.

---

(1) - وحيد الدين خان، نحو بعث إسلامي، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، ط8، بيروت دا والنفائس 1405هـ/1984م، ص 12 ... 14.

و أتفق مع وحيد الدين خان في أنّ من أهم أسباب تخلّف العالم الإسلامي عدم فهمه لطبيعة العصر في حركات نهضتنا وبعثنا الحضاري[1]، بمعنى أننا مازلنا نعيش في الماضي ونتغنى بأمجاده، دون أن نعمل على إحداث تجديد حقيقي لمنهج تفكيرنا وفق ظروف ومعطيات العصر الجديد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) - المرجع السابق، ص 20.

المبحث الثالث

ظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي الحديث بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان.

«مقارنة ونقد»

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في دراسته للتاريخ، يسير مالك بن نبي وفق منهج خلدوني يربط الأحداث بأسبابها والتي يرى فيها سننًا جارية لا تحابي أحدًا، ورغم اعترافه بالجانب الآخر للتاريخ وهو الجانب الميتافيزيقي، إلا أنّه يعتبره خارج مجال الدراسة التاريخية، ونراه يطبّق هذا المنهج في تحليله لتطور المجتمع الإسلامي ومساره الحضاري في التاريخ، صعودًا ونزولاً، وهو منهج عقلاني في الدراسة التاريخية[1]، ونعتقد أن هذا راجع أيضا الى تكوين مالك بن نبي الثقافي المعرفي المعتمد على الدراسات الغربية أساسًا، والتي تضع كل شيء على طاولة البحث والمناقشة وفق منهج ديكارتي صارم، ولذا نجده يقسم المجتمعات الى بدائية ساكنة وتاريخية متحركة، وقد أوردنا نقد بعضهم لهذا التقسيم.

أما وحيد الدين خان، وبناءًا على تكوين ثقافته الكلاسيكي، فهو مثل مالك بن نبي ينطلق من إيمان مطلق بالفكرة الإسلامية، لكنه لا يميل مثله الى التحليل والمناقشة والبحث الدقيق في دراسة التاريخ، بل يكتفي بما ورد من نصوص قرآنية أو من خلال الحديث الشريف حول السّنن الإلهيّة في الأمم والمجتمعات، فمنهجه وصفي أكثر منه تحليلي رغم تأكيده على وجوب فهم السّنن التاريخية في تفسير حركة التاريخ، كل ذلك لا يخرج به عن نصوص القرآن والسنّة خلافا لمالك الذي يفسح المجال لعقله في التفسير والتحليل بالإعتماد أساسًا على معارفه لأصول الدراسات التاريخية الغربية وأبحاث علم النفس وعلم الإجتماع، وفي نظري أنّ ذلك يتيح للباحث والدارس لقضية خطيرة ترتبط أساسًا بالتطور التاريخي لأمة، أن يحيط بموضوع بحثه فتكون دراسته أشمل وأدقّ، أما الإكتفاء بإيراد النصوص وتفسيرها فيوقع الباحث أو المفكر في مأزق التّعميم والذريّة. صحيح أنّ في القرآن أصول منهج في دراسة التاريخ يقوم على أساس بناء الأحداث وفق سنن تاريخية معيّنة بُني على أساسها ما يسمى بفلسفة التاريخ التي ظهرت مع إبن خلدون، لكن لابد من الإستعانة بنتائج الفكر البشري ومنه الدراسات الغربية مع ضرورة تنقيحها وفرزها من الذاتية ونقدها على أسس علمية مثل ما فعل مالك بن نبي لما كتبه المفكر الأنجليزي (جب).

إنّ الباعث الحقيقي للحضارة الإسلامية وحركة المجتمع الإسلامي الإيجابية في التاريخ هو العقيدة الإسلامية والتي يُعبر عنها مالك بن نبي بالفكرة الدينية، وهو أمر متّفق عليه، لكن حقيقة المشكلة عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان هي أن هذه العقيدة التي كانت تشعّ في أصحابهاالحركة، خبت الآن.

هذه الحركة التي نظر إليها (خان) من زاوية صوفية روحية، ونظر إليها إبن نبي من زاوية اجتماعية عمليّة، فجوهر أزمة العالم الإسلامي اليوم هي في نظر وحيد الدين خان ضعف الإيمان بمعنى فقدان العقيدة لفعاليتها الروحية،وهي أساس كل تقدّم ونمو وبعث حضاري، وهي في نظر مالك بن نبي فقدان الفكرة الدينية إشعاعها مما أفقد الفرد فاعليته الإجتماعية والمجتمع حركته في التاريخ، فكلاهما نظر الى مشكلة التخلّف والضعف الذي يعاني منه المسلمون، فمالك بن نبي نظر الى المشكلة بمنطق عالم الإجتماع العقلاني ذوالثقافة الغربية، أما وحيد الدين خان فنظر إليها بمنطق الشيخ الصوفي ذو الثقافة الكلاسيكية، وعندما نقول ذلك، فنعني به غلبة نوع من الثقافة على كل واحد منهما، وهو راجع كما ذكرنا في فصول سابقة الى طبيعة شخصية كل مفكر وخصائص بيئتـه.

---

(1) - أنظره مثلا في تفسيره لحديث القصعة المذكور آنفا، حيث يرى فيه بُعد التنبيه لا مجرد الإخبار بما سيحدث.

. إنّ مالك بن نبي درس بفرنسا وأتقن لغتها وكتب بها وخرج من بلاد مسلمة عربية آخضعها أوخضعت للإستعمار الفرنسي أكثر من قرن وعانى شعبها كلالمعاناة،كان ينطلق من مرجعية إسلامية في أصولها لكنه كان يستعين بمنهج غربي: يلاحظ الحالة، يطرح حولها أسئلة، يناقشها، يحلّلها، وهو في كل ذلك يستحضر فعالية المجتمع الغربي وعجز وعطالة المجتمع الشرقي، فيؤلمه ذلك أيّما ألم، وقد عايش المجتمعين، وهذا ما جعله يركّز على العالم الرابع، عالم شبكة العلاقات الإجتماعية ويدرس المجتمع ككل على أساس المشكلة كلها: مشكلة الحضارة على ضوء الحركة بمنطق عالم الإجتماع، ممّا جعله يركز على منطق الفعالية الفكرية والسلوكية والعملية الذي فقده المجتمع الإسلامي بسبب تفكك شبكة علاقاته الإجتماعية،نتيجة فقدان القيّم الروحية دورها وفقدان النفس صفاءها[1]، فحدث عجز الفرد وعطالته وسكون المجتمع وتخلّفه.

لكنّ مالك بن نبي يبدو أكثر إنصافا للحركات الإسلامية من وحيد الدين خان[2] الذي يبالغ في نقده الشديد واللاذع لهذه الحركات فهو أقرب الى الذاتية،إذ يبدو أنه تأثّر بما عايشه من واقع هذه الحركات وخاصة الجماعة الإسلامية بزعامة أبو الأعلى المودودي والتي نادى زعيمها بالحكومة الإلهيّة وكافح كفاحًا سياسيًا مريرًا بعد قيام دولة باكستان، وقد يرجع أيضا الى خيبة أمله في دولة باكستان والتي ظن أول الأمر أنّها ستكون نموذجا عمليا لدولة إسلامية حقيقية، لكن المآسي التي أصابت المسلمين بعد قيامها وخاصة بعد أن انفصلت عنها بنغلاداش جعلت الكثيرين يغيّرون رأيهم، وحتى مالك بن نبي كان موقفه رافض لفكرة الإنفصال لأنه يرى دور المسلمين لو بقوا في الهند كان سيكون أفضل وأهمّ من انفصالهم في دولة مستقلة[3].

لقد اتجه مالك بن نبي الى تحليل ظاهرة الإستعمار تحليلاً نفسيًا اجتماعيًا مركّزًا على جانب ما يسميه بالصراع الفكري، فكشف آليات هذا الصراع وأشار الى خطورة الإستعمار الفكري، وهو الجانب الخفي للإستعمار يمثل وجهه الآخر الأكثر خطورة وهذا من خلال كتابه «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، وأكّثرّ من تحليل هذه الظاهرة، و أكّد على ضرورة إدراك العالم الإسلامي لحقيقة هذا الصراع بدل الإتجاه الى الظاهرة بلسان السياسة والمطالبة بالحقوق كما فعلت جمعية العلماء، بل ينبغي الإتجاه الى القيام بالواجبات قبل كل شيء.

أما وحيد الدين خان، وهو المفكر المسلم،فلا يقلّ تألّمًا لحال أمته وما تعانيه من تخلف ووهن وتمزّق، إلا أنّ ثقافته الدينية الكلاسيكية - رغم إتقانه اللغة الأنجليزية - وما تتميّز به البيئة الهندية من جو صوفي روحاني ملتهب، أشاد به مالك بن نبي نفسه، حين أبدى أمله في الإنسان الآسيوي المسلم الذي يبعث الحضارة في المستقبل[4]،

بعدت به عن تحليل المشكلة ومناقشتها بالعمق الذي حلّلها به مالك بن نبي، إذ إكتفى بوصف المشكلة وصفًا أقرب الى السطحية، وهنا تظهر ميزة طرح مالك بن نبي للمشكلة الحضارية والتي نعتقد أنها ترجع الى ثقافته الغربية، فنجده يستثمر معارفه في علم النفس وعلم الإجتماع في

---

(1) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 84، 85.

(2) - يظهر ذلك من خلال حديثه عن حركة الإخوان المسلمين التي أنشأها حسن البنا في مصر، في كتابه وجهة العالم الإسلامي.

(3) - مالك بن نبي، فكرة الافريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 235. ويعتقد مالك بن نبي أن قضية الإنفصال هذه من تخطيط دوائر الإستعمار الإنجليزي.

(4) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 185.

تحليل وضعية العالم الإسلامي[1]، فيشير الى مختلف الأمراض النفسيّة والاجتماعية التي عانيها المجتمع الإسلامي كذهان السهولة وذهان الصعوبة والذرّية، وعقدة التسامي وظاهرة التكديس والإنبهار والتشاؤم، وغيرها...

ولعلّ أهمية هذه العلوم الإنسانية ودورها في توجيه الفكر الإنساني وتأثيرها في فكر المسلم هي ما حدت برجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى تبني مشروع ما يسمى بأسلمة المعرفة.

ونميل الى أنّه لا يكفي أن نقول أن ما يعانيه المسلمون اليوم من تخلّف هو عقوبة إلهيّة ناتجة عن تضييعهم لواجباتهم الدينية وضعف عقيدتهم، فهذا القول فيه تعميم غير علمي، أقرب ما يكون الى أسلوب الوعظ والخطابة لتحريك العاطفة، بينما خطورة المشكلة تستدعي التحليل العلمي والمناقشة الدقيقة على ضوء معطيات علم النفس وعلم الإجتماع بعد أسلمتهما، بمعنى تنقية هذه المعطيات مما يشوبها من أفكار تتعارض مرجعيتنا الإسلامية في أصولها لا في إجتهادات عقولنا، كمسلمين عبر تاريخ الحضارة الإسلامية.

إنّ تحليل مالك بن نبي النفس ـ اجتماعي لواقع تخلف المجتمع الإسلامي يشير الى أن الأزمة لا تكمن في نقص الوسائل والإمكانات، إنما هي في الإنسان، في فكره ومنهجه، في الإنفصام النكد بين عقيدته وسلوكه، والذي انعكس هذا الواقع المتخلّف في جميع الاصعدة والذي نتج عنه ما يسميه بظاهرة القابلية الإستعمار، إذ يكفي أن يكون لدينا إنسان ذو إرادة بناء حضاري، فيستضيع بما يحمله من فكرة إشعاع ديني، إستثمار التراب والزمن ليصنع حضارة أو يبعثها من جديد.

وقد اعتمد مالك أيضا على معطيات العلوم التجريبية، وقوانين الفيزياء والكيمياء كقانون الديناميكا الحرارية الذي اعتمد عليه في بيان تحويل المجتمع للطاقات الإجتماعية الى نتائج[2]. أمّا وحيد الدين خان، فاكتفى في بيانه لأزمة العالم الإسلامي بالوصف رغم أنه يتّفق مع مالك في إرجاع ذلك الى قصور في نفوس المسلمين بما أحدثوه من فساد نابع من ضعف عقيدتهم وتخليهم عن واجب دعوة الآخرين لفكرتهم التي أوجب الله عليهم تبليغها ليكونوا شهداء على الناس، ولذلك حاق بهم ما حاق باليهود من قبلهم، إنّ الفساد في الأرض يستوجب العقوبة الإلهيّة، وهو مبدأ قرآني أساسي، فوجب على المسلمين إصلاح حالهم والقيام بواجب الدعوة ليرفع الله ما أصابهم به من بلاء، بعيداً عن الكفاح المسعور للوصول الى السلطة كما تفعل الحركات الإسلامية، وضرورة البعد عن المطالب السياسية، وهو ما يتفق معه مالك بن نبي تماماً ويظهر ذلك في نقده الشديد لرجال جمعية العلماء حين انغمسوا في المطالب السياسية من خلال مشاركتهم في المؤتمر الإسلامي في 1936، كما يظهر ذلك أيضا في نقده لمحمّد إقبال حين دعا الى الإنفصال عن الهند بوطن قومي يجمع المسلمين الهنود.[3]

وهذا ما يرى فيه مالك بن نبي، من وجهة نظر عالم الإجتماع، نزوعاً للنخبة المسلمة للبحث عن الحلول العاجلة مما أوقعها في العطالة والسلبية والإنسياق وراء أوثان الحقوق، وهو أساس ما تعانيه أمتنا من فوضى وذبذبة.[4]

---

(1) ـ من ذلك تحليل موقف المسلمين من مشكلة المرأة وفق معطيات مدرسة التحليل النفسي ونظرية فرويد. أنظر شروط النهضة، مرجع سابق، ص 114 و115.

(2) ـ مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، مرجع سابق، ص 59 ... 61.

(3) ـ مالك بن نبي، فكرة الافريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 235.

(4) ـ المرجع السابق، ص 248، 249.

ويرى فيه وحيد الدين خان من وجهة نظر الشيخ الفقيه الصوفي نزوع هذه النخبة الى ردود الأفعال السلبية نتيجة كراهية الآخرين وإشباعًا لمركب النقص في ذواتهم، فظنوا أن كل من حولهم يتآمر عليهم، فهبّوا يطالبون بالحقوق ظنًا منهم أنهم بذلك قد قاموا بواجباتهم الدينية. وقد كوّنوا حركات نجحت فقط في إحداث مقابر كبرى لأعضائها دون تحقق أدنى نجاح، وكان الأجدى بهم توثيق العلاقة مع ربّهم وتقوية إيمانهم والدعوة الى اللّه،[1] كما فعل «المهاتما (غاندي) في الهند ففاز بحقوقه كاملة، وكأنها نظرة قرآنية غير منتظرة عند ذلك المصلح البرهمي»[2]، وهنا يبدو مالك بن نبي مؤيّدًا لفكرة السلام التي اتّبعها الزعيم الهندي في مقاومة الإستعمار الإنجليزي[3]، ولا يعزو - كما ذكرنا - المشكلة الى عامل الإستعمار الذى يعتبره السوط الذى بعثه الله فى الأمة ليوقظها من سباتها العميق[4].

أما وحيد الدين خان فلا يهتم بقضية الصراع الفكري الذي يقوم على مخابر الدراسات النفسية والإجتماعية كشكل جديد للإستعمار، يقوم على ما يمكن أن نسميه (تنمية تخلّف العالم الإسلامي)، ونقض كل مشروع لبناء حقيقي للأمة وبعثها الحضاري، وهذا ما لا ينبغي إغفاله أوالتهاون بشأنه أبدًا في تفكيرنا وحركتنا المنصبّة على هذا الهدف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) - وحيد الدين خان، حكمة الدين، مرجع سابق، ص 49 و50.
وقضية البعث الإسلامي، مرجع سابق، ص 22 و31.

(2) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 147.

(3) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 127/126.

(4) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 150.
وفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 49 و50.

الفصل الرابع

موقف مالك بن نبي ووحيد الدين خان من الحضارة الغربية

تمهيد .

المبحث الأول : موقف مالك بن نبي من الحضارة الغربية.

المبحث الثاني: موقف وحيد الدين خان من الحضارة الغربية

المبحث الثالث: بين موقف مالك بن نبي وموقف وحيد الدين خان من الحضارة الغربية
(مقارنة ونقد)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــد:

يمكننا اعتبار الحضارة الغربية أكبر وأهم تحدّ تواجهه الأمّة الإسلامية والفرد المسلم في العصر الحديث، إن هذه الحضارة قد أحدثت تغييراً في حياة الإنسان مسّ معظم جوانب حياته المادية والمعنوية، فقد «تغيّر عالم الإنسان الإجتماعي ورؤيته لهذا الإجتماع ومعناه وأهدافه، فإذا بالجماعة الإنسانية تتجاوز كل الحدود التقليدية الماضية وتدخل في شبكة اتصال واحدة، وما يحدث على بُعد آلاف الكيلمترات في منطقة، تعرف به في اليوم نفسه المنطقة الأخرى وتتأثر به، فنشأت ثقافة عالمية وإعلام عالمي وسياسة عالمية، وأصبحت الكرة الأرضية كلها رقعة شطرنج واحدة تلعب عليها الدول الكبرى...»[1].

فإذا كانت الحضارة هي سلوك ونظام، قيم ومعان، أسس ومبادئ... طبيعة وحياة يزخر بها مجتمع ما وتسيطر على مجريات الأحداث فيه، يدعمها ويحافظ على بقائها عمل متّصل وفعالية عالية مرتفعة، ويسهم فيها كل إنسان قادر مؤهل بقدر طاقته وتأهيله... فإن حضارة الغرب هي حضارة العصر التي بسطت رواقها ومدّت آثارها في كل محفل وناد وبقعة من أرض الله، بحيث لا يلتفت الإنسان يمينا أو يساراً إلا ويجدها قد احتوته من كل جانب، وحاصرته في كل اتجاه وأخذت عليه طريقه فردا وأمة... في مطعمه ومشربه، وملبسه ومسكنه وتجارته وزراعته ... وهذا ما شكّل ضغطا على الإنسان عامة والمسلم خاصة...»[2].

وإذا كانت الثورة في علم السياسة والإجتماع تعني محاولة تحقيق بعث جديد أو إحداث نظام جديد بطرق عنيفة، ... فإن ثورية هذا القرن هي أوسع من هذا المفهوم، إذا أنها ثورية حضارية كونية شاملة لجميع مناحي الحياة، ... ولعل أقرب الظواهر إلى الملاحظة ثورة الإتصال التي أدت إلى ما يسميه توينبي ظاهرة إفناء المسافة، ... فهي بحق ثورة كونية حقيقية...، نحن إذن إزاء حضارة غيّرت وضع الإنسان تغييرا جذريًا باهراً يقول كبير مؤرخي العلم الأوربيين بحق: «إن التغييرات التي يعيشها أبناء الأربعين والذين جاوزوا الأربعين هي أعظم من كل تغييرات الماضي مجتمعة، والتطور الذي يشهده الجيلان الأخيران هو أسرع من التطور الذي شهدته آلاف السنين السالفة،ولذلك فإن من الأصح التّحدث عن ثورة لا عن تطور»[3]

وقد بلغت قوة التدفق الثقافي والمدني على البلاد الإسلامية درجة جعلت خير الدين التونسي يقول: «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا إذا استأصلته قوة تيارد المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا إلا إذا حَذَوْ حذوَه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق...»[4].

ولم يكن (التونسي) يعرف أن هذا التيار سيعمّ تدفقه جميع الممالك في أرض الله جميعها، نظرا لهذه الثورة الكبرى في المواصلات والضغط المادي والمعنوي في جميع مجالات الحياة الذي تمارسه هذه الحضارة على العالم،حتى أصبح الحديث عن حضارة عالمية لا نتحدث إلا بلغتها ولا نبني

---

(1) - برهان غليون، إغتيال العقل، سلسلة موفم صاد للنشر تحت إشراف علي الكنز، د.ط، الجزائر، موفم للنشر1990، ص 177 178

(2) - محمود محمد سفر، دراسة في البناء الحضاري،محنة المسلم مع حضارة عصره، ط1 قطر: سلسلة كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية و الشؤون الدينية، رجب 1409هـ، ص 25 ، 26

(3) - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، مرجع سابق، ص 64 - 65 - 69 والكلام المنقول، لجورج سارتون نقله الدكتور عن كتابه تاريخ العلم George Sarton, A Hisory of seince., HARFARD. University press. Cambridge, 1959 .

(4) - خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة الممالك، ص 50، عن برهان غليون، تقديم المرجع السابق ، ص 187.

مسلماتنا إلا بمصطلحاتها ووفق ثقافتها[1].

وهذا الجبرتي قد شهد تجاربهم العلمية فانبهر بها كغيره من المؤرخين كما اندهش . لما اتّسموا به من العدل في الحكم، مما جعل (توينبي) يقول، «لقد كان العدل عند الجبرتي لا التكنولوجيا هو لبّ الحضارة الغربية كما هو لبّ حضارة الإسلام...»[2]. وقد كان لنظم أوربا تأثيرا نفسيا كبيرا، سواء كانت نظما سياسية أم إقتصادية أم قضائية ... وهذا ما كان له تأثير مباشر على المصلحين فيما بعد وعلى رأسهم رفاعة رافع الطهطاوي،فقد أدرك أن العدل والنظم المفضية إليه هو جوهر الحضارة الغربية [3].

وفي هذا الإطار يقول عمر كامل مسقاوي: «فقد مضى على المجتمع العربي قبل الحملة الفرنسية حوالي ثلاثة قرون، وهو مستسلم لانحلال اجتماعي بعيد نشهد صوره في يوميات (الجبرتي)، لقد كانت الحملة الفرنسية على مصر بمثابة حجر ألقى في مستنقع الركود الإجتماعي، وبدلا من أن تحرك تحدي المجتمع المصري بصورة مماثلة لما فعلت اليابان بعد ذلك إبتداءا من عصر الميجي، إذ بالمجتمع يستسلم لإعجاب صوفي بالتقدم التكنولوجي للفرنسيين...» [4].

لقد شكلت الحضارة الغربية، من جراء تقدمها المادي التمدّني الكبير، أداة ضغط حضاري كبير حيال العالم الإسلامي، الذي أصبح منطقة مضغوطة جعلته يستهلك أشياءها بلهفة وسرعة بما في ذلك نظمها وقيمها وفكرها...، وكلما ازدادت الفجوة الحضارية اتساعا تهيّأ نقل عالم الأشياء بسرعة أكبر وبلهفة أشد[5]، والمعروف أن الريح تنتقل من منطقة الضغط القوي الى منطقة الضغط الضعيف، وهو ما ينطبق في مجال الضغط الحضاري وتفاعل الحضارات، فحين كانت الحضارة الإسلامية ذات ضغط قوي هبت رياحها على بقية الحضارات ذات الضغط الضعيف. أما اليوم فيحدث العكس تماماً.

لقد أسفرت المواجهة التاريخية السافرة بين رجال الدين المسيحيين المتحجّرين ورجال العلم المؤمنين بحرية الفكر والإبداع بعد عصر النهضة، عن نتائج عميقة الأثر في مسار الحضارة الغربية،إذ اُعْتُبِرَ الدّينُ ذاته نوعاً من الدّجل والتزوير، فحصل مايلي:

1 ـ عزل الدين نهائيا عن المجالات المختلفة واعتباره علاقة شخصية.

2 ـ سيادة عقلية الإلحاد والتحلّل من قيود الدين، نتيجة العداء الذي تولد منذ اليقظة العلمية للدين بربطه واقترانه بالجمود والتحجّر العقلي والعداء العلمي، حتى أصبح في عرف الحضارة الغربية أن كل ما يأتي به الدين في أصله خاطيء منبوذ حتى يثبت العكس،وكل ما يأتي به العلم الأصل فيه الصدق حتى يثبت العكس.

3 ـ التصوّر المادي للحياة الذي بنى فلسفته على المنفعة المادية ونبذ كل ما هو غيبي[6]، وكما يقول أحد المؤلفين الإنجليز عن هذا العصر، إنه عصر تقني بنتامي [7]، وهو وصف مركّز

---

(1) ـ عمر كامل مسقاوي، وحدة الحضارة، ط 1 ، دمشق: دار الفكر، 1408هـ 1988، ص 82، 83.

(2) ـ حسني مرزوق، الإسلام والفكر المعاصر، دون ط ، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1982م، ص 35

(3) ـ المرجع السابق، ص 39.

(4) ـ عمر كامل مسقاوي، المرجع السابق، ص 16.

(5) ـ محمود محمد سفر، دراسة في البناء الحضاري، محنة المسلم مع حضارة عصره، ط 1 ، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، رجب 1409 هـ، ص 36.

(6) ـ أبو الاعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه... مرجع سابق، ص 154 ...

(7) ـ زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط 2 ، بيروت، دار الشروق،1399هـ 1979، ص 203.

لطبيعة هذه الحضارة حيث جمعت بين التقنية التي تجسد النظريات العلمية وتطبقها،والنفعية التي تحكم أخلاق شعوب هذه الحضارة، والتي يمثلها فيلسوف النفعية الأنجليزي (جيريمي بنتام).

لقد كان لهذه المحصّلات تأثير مباشر على علاقة هاته الحضارة العملاقة بالعالم الإسلامي، حيث أصبح ميدان تنافس وصراع بين أطراف ومراكز القوى، تذكّيه أخلاق الأمبراطورية التي ورثتها هذه الحضارة عن أصولها الرومانية، فركزت بالتالي على وسائل العنف وانتهجت لذلك أسلوب الهيمنة في كل شيء، فكثفت من إنتاج وسائل التدمير وعملت على نهب ثروات العالم الضعيف، مع محاولة قمع أي محاولة حقيقية للنهضة والتنمية، وبذلك تشكّلَ النسق الحضاري الغربي المعاصر[1].

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل استخدمت قوتها الإعلامية الرهيبة في بث وتوسيع هيمنتها الثقافية حتى دخلت بيوت أسر المجتمعات الإسلامية مع الهواء مباشرة[2]، وفي خضم هذا التفوّق الحضاري الكبير، ازدادت الهوة الحضارية إتساعا مما زاد مشاعر الإحباط والأسى عند المسلم، وراح البعض يفسر الأمر تفسير عنصريا، ويؤوّله تأويلا جنسيا، يقول علي شريعتي: «أنا شاهدت هذه الفاجعة بعيني في جامعة كجامعة السوربون في باريس، وفي القرن العشرين يقوم السيد الدكتور في الطبّ، فيكتب رسالة الدكتوراه حول القياس بين خلايا دماغ كل من الأسود والأبيض...!! وهكذا يضفون على هذه الفاجعة البليدة صفة علمية، فيزيائية ونفسية...»[3].وأرجعت (ماكليلاند) وهو أستاذ العلاقات الإجتماعية بجامعة (هارفارد) الى تأثير فيروس عقلي يسميه بفيروس التقدم![4].

فـ «لأوّل مرة في التاريخ تصبح العنصرية عقيدة دولة أو دول، فمن المؤكد أنه لم يكن من الممكن لنظام التفرقة العنصرية أن يستمر لو لم يكن امتدادا فكريا وماديا للنظام الإستعماري، فمنطق النزعة العالمية المدعّمة بالقوة القومية والتماهي معها، يمكن بسهولة أن تقود بمساعدة أسطورة صفاء العرق والدم وتفوّق الجنس، إلى تبرير كل أنواع العنف ضد الشعوب الأخرى...

لذلك أخذ تعميم الحضارة الحديثة شكل تعميم مشاعر الإحباط والحرمان في كل المناطق الجديدة، وبقدر ما أصبح الفصل بين الثقافة الغربية والحضارة الراهنة صعبًا، إرتبطت هذه الثقافة بالهيمنة والتسلط والعنف وأصبحت تثير ردود أفعال معادية في أكثر مناطق العالم غير الغربي... إن تحكم الغرب اليوم بالقسط الأعظم من التجديدات الفكرية والتقنية يزيد من قدراته على السيطرة ويجعل ثقافته أكثر فأكثر مصدرا لكل الإبداعات البشرية الأخرى،... وما من ثقافة محلية قادرة اليوم على مواكبة الثقافة الغربية في إنتاجها العلمي و الفني و الأدبي آي في تكوين العقل و المخيّلة الإنسانية، و ممّا يؤكد هذا الاتجاه أن الثقافة الغربية (في إنتاجها العملي والتقني) تتحوّل نفسها إلى صناعة، تتركّز وسائلها في المراكز الكبرى التي تتجمّع فيها التقنيات العيا ويتراكم فيها رأس المال، ...»[5]، أما ثقافات الجنوب –و منها ثقافة المسلمين– فإنّ ثقافة الهيمنة الغربية تقوم بإبعادها عن ميادين العمل و الإنتاج و الفعالية،وبواسطة شبكات الاتصال الرهيبة

---

(1) ـ منير شفيق، الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، مرجع سابق، ص 173 ، 174.

(2) ـ في دراسة أكاديمية للخبير الإعلامي الدكتور عبد الرحمن عزي بعنوان «الإعلام الإسلامي تعثّر الرسالة في عصر الوسيلة» تثبت فيه الإكتساح الكبير لفضائيات المقعرة لمجتمع الجزائري

(3) ـ جودت سعيد من تقديمه لكتابه:أيها المحلّقون، الله لا الملك، ط 1 دمشق: دار الآفاق والأنفس، أيلول 1992، ص 10 ، 11.

(4) ـ زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ط 2 ، بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1402هـ ، 1972م ، ص 87.

(5) ـ برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 139 و 140.

ووسائل الإعلام الجبّارة تعمل بشكل قويّ و خطير على فرض التراجع و الانسحاب و الإفقار والتدمير، و لا تكُفّ عن الضغط عليها و خنقها... و لحد الآن لا توجد ثمّة ثقافة قادرة على رد التحدي..[1]، ورغم أنّ النظرية العنصرية لم تستطع الصمود أمام النقد العلمي[2]، إلاّ أن نتائجها كانت بعيدة في تحديد سياسة الدول الغربية، و في أحداث تاريخية عالمية كبرى[3].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) - برهان غليون، المرجع السابق، ص 141.

(2) - راجع مثلاً نقد الأستاذ مالك بن نبي للنظرية العنصرية في : تأملات، مرجع سابق، ص 35، و- ألبرت أشفيتسر : فلسفة الحضارة. نقله مرجع سابق، ص 48. و سمير أمين : التمركز الأوربي، نحو نظرية للثقافة، سلسلة صاد، دون طبعة، الجزائر، موفم للنشر، 1992، ص 108...104.

(3) - يذكر (بيير رونوفن) في كتابه تاريخ القرن العشرين، ترجمة نور الدين حاطوم، د.ط. (دمشق : دار الفكر 1405 هـ 1985)، ص 338 : «إن أساس المذهب الهتلري هو المفهوم العرقي، .. حيث يرى هتلر أن الوجدان الأخلاقي للفرد نتيجة عوامل فيزيولوجية. فتقدُّم البشرية كان قبل كل شيء عمل عرق واحد و هو العرق الآري».

المبحث الأول

موقف مالك بن نبي من الحضارة الغربية

1- مدخـــل.

2- أصول الحضارة الغربية.

3- تهافت النظرية العنصرية.

4- أزمة الحضارة الغربية.

5- الحضارة الغربية والفصل بين العلم والدين.

6 ـ مالك بن نبي و مستقبل الحضارة الغربية.

7 ـ عالمية الحضارة الغربية.

8 ـ موقف مالك بن نبي من الإستشراق.

9 ـ دور المسلم إزاء حضارة عصره.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- مدخـل :

كانت علاقة مالك بن نبي بواقع الحضارة الغربية علاقة احتكاك مباشر، بعد سفره إلى فرنسا للدراسة و العمل،و كل ما عايشه في المجتمع الفرنسي لمدة طويلة ساهم في زيادة اهتمامه بدراسة وتحليل نفس-اجتماعي لطبيعة الحضارة الغربية وأسسها وسماتها، سلبياتها و إيجابياتها، كيف لا و قد تمكنت إحدى دول هذه الحضارة من استعمار بلده و نهب ثرواته بالقوة والقهر مدّة مائة وثلاثين سنة !، و قد شاهد بأمّ عينيه، كما يروي في مذكراته، بطش و قهر المستعمر الفرنسي للشعب الجزائري و طمس كرامته و إذلاله و كان في ذهنه من ذلك صور كثيرة مرعبة، بقدر ما غرست في نفسه بغضاً للاستعمار، غرست فيه رغبة في معرفة أسباب قوّة هذه الحضارة و تجبّرها وطغيانها.

يعترف مالك بتفوّق هائل لهذه الحضارة و قهرها و هيمنتها على العالم الإسلامي ممّا يجعل تجاهلها أو غضّ الطّرف عن عالميتها الطاغية ضرباً من العبث الصبياني، و لهذا يقول: «... ونحن في القرن العشرين نعيش في عالم يبدو فيه امتداد الحضارة الغربية قانوناً تاريخيا لعصرنا، ففي الحُجْرة التي أكتب فيها الآن كل شيء غربي ! ... فيما عدا (القُلّة) التي أراها أمامي، فمن العبث إذن أن نضعَ ستاراً حديديا بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي و الحضارة الحديثة.»[1].

2- أصول الحضارة الغربية :

يشير مالك إلى خطأ كبير يقع فيه المتعلمون في البلاد الإسلامية في رؤيتهم لهذه الحضارة، حيث يظنون أن التاريخ ثابت لا يتطوّر فيحكمون على ما يشاهدون من حقائق أمام أبصارهم دون دراسة لأصوله الفكرية،« فهم ينظرون الى المدنية الغربية في يومها الحالي ويضربون صفحا عن أمسها الغابر، حيث نبتت أولى بذورها، وتلوّنت في تطويرها ونموّها ألوانا مختلفة، وما فتئت تتلوّن عبر السنين حتى اَستوت على لونها الحاضر فحسبناها نباتا جديدا »[2]، ويضرب لذلك مثلا بدور حاضنة الأطفال، والتي في حقيقتها ذات أصول مسيحية ترجع إلى القديس (فانسان دي بول) الذي أنشأ أول دار تجمع الأطفال المشردين خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، فالخطأ، في اعتبار المدنية الغربية نتا ج علوم وفنون وصناعات دون ربطها بأساس خلقي مسيحي.

وحسب مالك بن نبي فإن أصول هذه الحضارة يرجع الى عنصر الزراعة حيث ركّبت عبقرية الإنسان مع عناصر التراب، وهو ما فرض على الإنسان التجمّع مع ما يفرضه من علاقات الجوار التي خلقت فكرة الملكية والعمل اليومي، وبهذا اندمج الفرد في وضع تنطبق عليه شرائط الحياة المستقرة ومطامحها، وهذا خلافا لطبيعة حياة الترحّل في الصحراء، وجاءت تعاليم المسيحية فأمدت الإنسان بالعموم الفكري، وجاء ديكارت ومسح الطاولة وأمدها بالمنهج العلمي، أما الحضارة الإسلامية فاستفادت منها في مجال العلوم[3].

وهنا يبرز الفكرة الدينية المسيحية في بعث الحضارة الغربية حتى أنه يسميها الحضارة المسيحية فـ « كل حدث يسجّله الزمن في ملحمة من ملاحم التاريخ الأوربي هو في الواقع نوع من التجسيد للفكرة المسيحية »[4]، وهي التي لعبت دورا أساسيا في مدّ شبكة العلاقات الإجتماعية

---

(1) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 43.

(2) - المرجع السابق ، ص 89.

(3) - مالك بني نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 39 - 40.

(4) - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 62.

وتنميتها في أوروبا، وهو ما يعبّر عنه بمصطلح (الظاهرة الأوروبية)، فالفكرة المسيحية ووفق شروط جغرافية معيّنة، هي أصل بعث الحضارة الغربية حيث «لو أننا رسمنا العلاقات التي أنتجت الإصلاح، فلسوف نجد أنفسنا أمام الشبكة نفسها التي تفسر كل ظاهرة أوربية على أنها ظاهرة مسيحية»[1] وقد تسنى للفكرة المسيحية أن تنبعث بها الحضارة بعد هجرة موطنها الأصلي أرض فلسطين إلى أقصى الغرب في أوربا حيث أنهت الحضارة الرومانية دورتها خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

وقد ورثت الحضارة الغربية عن الأصول الهيلينية ذوقا مطبوعا بطابع الجمال والذي جعلته مقياسا لمعرفة الحقيقة ولو على حساب الأخلاق[2]، ولعلّ هذا ما يفسر إغراق الثقافة الغربية في الإنحلال الخلقي تحت شعار الفن وذوق الجمال، حيث يرى «أن الثقافة الغربية حددت علاقة مبدأ أخلاقي - ذوق جمالي بصفة معينة بأن قدمت العنصر الثاني على الأول في ترتيب القيم،فأثّر هذا الترتيب في علاقة الإنسان الأوروبي بالإنسانية»، فكل ثقافة هيمنة هي في الأساس ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية... ولذا نراها تغذي حضارة تنتهي الى فضيحة حمراء[3].

3 - تهافت النظرية العنصرية أو مقولة التفوق الجنسي:

وقائع التاريخ تشهد باختلاف المجتمعات في درجة الفعالية والنشاط الحضاري وقد فسر ذلك البعض بعامل عنصري. كما ذهبتالنظرية العرقية في الحضارة الغربية،والتي جسّدتها تيارات من الفلسفة الألمانية والتي استمد منها هتلر سياسته[4].

ومن جهة فإن مالك بن نبي يرى أن المجتمعات المعاصرة تختلف في كمية الإنتاج، حيث أن إنتاجها الإجتماعي يختلف من حقبة الى أخرى، وبذلك يستنتج أن هذه النظرية تفقد مبرراتها[5].

وقد رسخ الفكر الغربي في الضمير الأوربي النظرية العنصرية، وأشربت في عقل الطفل الأوروبي وبذلك انقلب الإستعمار الى قومية عمياء تحوّلت بعد تكريسها الى أسطورة الجنس المختار المتفوق أو الى (Superman) ليُتخذ منها ذريعة الى بلوغ قمة البربرية التي أدت الى احتقار وإذلال الأجناس الأخرى[6].

وهنا يرى سمير أمين أنالنظرية العنصرية اخترعها الفكر الغربي في القرن التاسع عشر من أجل تدعيم نظرية التمركز الثقافي الأوربي وإرجاع أصولها الى عهد اليونان القديم مع أنها تفصلها عنه خمسة عشر قرنا، وفي هذا الإطار تمّ نقل منهج اكتشافات علم ترتيب الأجناس الحيوانية الداروينية وتطبيق استنتاجاته على الأجناس البشرية على فرضية تواجد سلالات جنسية ترث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطوّر التاريخي للمجتمع، فذهب الفكرالسائد الى أن هذه المؤهلات ذات الطابع النفساني هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الإجتماعية، وقد استُعمل علم اللغات لتأكيد هذا الزعم.

---

(1) - المرجع السابق، ص 64.

(2) - مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ، ص 242.

(3) - مالك بن نبي، شروط النهضة، د.ط دمشق: دار الفكر ص 103 ،104.

(4) - بيير رونوفن، تاريخ القرن العشرين، ترجمة نورالدين حاطوم، د.ط (دمشق، دار الفكر 1405هـ/1985م) ص 338.

(5) - مالك بن نبي، تأملات، ص 35.

(6) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 134 و 135.

ومن هنا أقيم نمطان متناظران: أحدهما إيجابي والآخر سلبي،... وهكذا اخترع الفكر الأوربي التمركز تعارضاً بين اللغات والشعوب الهندية والأوربية، وبين اللغات و الشعوب السامية... وهكذا افتُرض أن البعض وهم الأوربيون يتّسمون بالميل الفطري الى الحرية وممارسة المنطق،بينما الشرقيون تولّدوا في العبودية وهم عاجزون عن إستخدام المنطق، وممن ذهب الى ذلك المستشرق (أرنست رينان)، الذي قال أن اللغات الهندية الأوربية بلغت درجة الكمال، بينما اللغات السامية شنيعة التركيب،ثم يستنتج من ذلك أن الشرقيين لا يخرجون عن إطار البحث عن المطلق. بينما الشعوب الغربية تميل تلقائيا الى المعرفة العلمية وإدراك مفهوم النسبية وكذلك الى إنضاج روح إنسانية عمومية، لكن هذه النظرية أوقعت نفسها في مأزق، إذ أن شعب الهند يستخدم لغة هندية ورغم ذلك فهو شعب متخلف ومُستعمَر[1].

ثم ظهرت عنصرية جديدة هي العنصرية الجغرافية، تقوم على أساس أن المُناخ الشمالي البارد هو الدافع للعمل والجد والفعالية الإجتماعية، أما المُناخ الجنوبي الحار فهوالعائق الطبيعي لهذه الفعالية، لكن هذا كله يقع في خطأ منهجي ينطوي على التعميم الجزافي «وهو منهج يقوم بالضرورة على اعتبار عدد من السمات على أنها صفات دائمة تتّسم بها مختلف الشعوب حتى يفسّر من خلالها التباين بينهما، ويصبح هذا التباين أمرا مستمرا ودائما وثابتا، وعادة ينطلق التحليل في هذا السياق بملاحظات جزئية ثم تعمّم هذه الجزئيات من أجل التوصّل الى حكم جزافي، وتتوقف قوة إقناع التعميم المطروح على صحة الملاحظات الجزئية التي ينطلق التحليل منها...»[2].

وأدى ذلك الى تبويب الشعوب حتى الأوربية منها على حسب القرب أو البُعد من نمط أوربي مثالي مزعوم، ومن ذلك ما ذهب إليه (اللورد كرومر)[3] الذي اعتبر الإنجليز والألمان أكثر أوربية ورقياً من الفرنسيين. لقد كانت العنصرية العرقية تقوم على فرضية إرث سمات بيولوجية تحدد بدورها الإختلاف الثقافي والترتيب الكيفي للحضارات، لكنها تراجعت إثر الجرائم النازية، ثم ظهر فيما بعد فكر عنصري أخر يتمثل في العنصرية الثقافية التي تقول: «إن السمات (الإيجابية والسلبية) لا تورث بيولوجيا بل تنتقل من خلال التكييف الحضاري والتعليم دون أن تعطي وزنا لتطور هذه الظروف الحضارية، بحيث أن الحضارات تظل ثابتة أو على الأقل تظل متمحورة حول نواة ثابتة من القيَم لا تتغيّر بتطوّر الظروف[4]، ومن هنا لزم الإيديولوجية الغربية أن تبحث عن بديل يحلّ محلّ العنصرية ونظرية التفوّق الجنسي وينفع كقاعدة تقام عليها وحدة الذاتية الأوربية، وكانت المسيحية أفضل المرشحين فعادت الى احتلال الصدارة...»[5].

4 ـ أزمة الحضارة الغربية:

يرى مالك بن نبي أنّ المجتمع الغربي يمر بأزمة حضارية تتمثل في فقد مسوغاته التقليدية «التي أعطت الشخصية الأوربية في القرن التاسع عشر أقصى توترها،عندما كانت أوربا تؤمن بالتقدم العلمي وبالحضارة وبالإستعمار رسالة حضارية، فكانت هذه المسوغات تحرك وتوجه كل

---

(1) ـ سمير أمين، <u>التمركز الأوربي نحو نظرية للثقافة</u>، مرجع سابق، ص 104، 105.

(2) ـ نفس المرجع، ص 106.

(3) ـ اللورد كرومر، حاكم مصر في عهد الإحتلال الإنجليزي.

(4) ـ سمير أمين، المرجع السابق، ص 108.

(5) ـ المرجع السابق، ص 108.

الطاقات الإجتماعية: اليد، القلب، العقل في أوروبا، وتوحّد صفوفها في العالم...»[1].

لكن هذه المسوغات أو المبررات التقليدية قد فقدت قداستها، حيث أصبح التقدم العلمي الكبير يلغي كل المسلّمات ولا يقبل بشيء فوق المناقشة،فالمجتمع الغربي يمر اليوم بنفس المرحلة التي مرّ بها المجتمع الإسلامي حين فقد مسوغاته فراح الغزالي يبحث له عن مسوغات جديدة يجدد بها نشاطه الحضاري...، وهذا ما يلاحظ من خلال الأدبيات الغربية الوجودية والعدميّة، مشاعر القلق والإضطراب النفسي مثل ما يعبّر عنه اللاّمنتمي لكولن ولسن،[2] إضافة الى فقدها لمبرراتها التقليدية، فإن الحضارة الغربية تعانيُ شرخًا خطيرا آخر وهو الإنفصام بين العقل والضمير، حيث أن الضمير قد تخلف عن حركة الفكر وعبقرية العقل، وهكذا: «غرق ذلك الضمير الذي طالما رأسه منذ نهاية القرن الثامن عشر أمام إله العلم، فسغمره فيضان علمي حقيقي في بداية القرن العشرين، إستودع في النفسيّة الأوربية طمياً نَمّا فيه الفكر الديكارتي، حتى انقلب أحيانا نزعة ديكارتية خطيرة، لقد افتتنت الذات الأوربية بما حرّرت من قوى، فاستسلمت لسحر عبقريتها.

ولكن هذه الذات قد قامت في الواقع بدور تلميذ السّاحر، فلقد أبدعت آلات لم تستطع السيطرة عليها... فصارت الحياة أرقاما،وأصبحت السعادة مقيسة بعدد ما لديها من وحدات حراريّة وهرمونات، وصار العصر عصر كمّ... كما صار عصر النسبيّة الأخلاقية... [فالفضيلة] أضحت كلمة ميّتة لا معنى لها، لأن القرن العشرين، وهو قرن العقل الوضعي الذي يشبه عقل الآلة، لم يعدّ يفهم شيئا وراء التصورات النسبية للمادة...»[3].

وزاد طغيان الرقم فأصبح مقياس كل شيء على حساب المبادئ الأخلاقية، وأصبح الناس في المجتمع الغربي عبيداً للكم غير مبالين بإدراك علّة الشيء ولا كيفية حدوثه أوغائيته، وهكذا: «...أصبح الرقم سلطانا في المجتمع الفني الآلي الذي قام بأوربا منذ عام 1900، ... فليس للفطرة الإنسانية، أعني الضمير الإنساني، ذاته دخل في الحياة الجديدة»[4]. فسيطرت الآلة وأُخضعت القيم لمعايير حساب الأعداد، حتى الحاجات الإنسانية تجرّدت من كل معنى ميتافيزيقي، لكن ذلك لم يمر دون نتائج خطيرة، إذ سرعان ما حدث المحذور مُتمثلا في حربين عالميتين وأزمة إقتصادية رهيبة عام 1930 [5]، «فلأول مرة في التاريخ تصبح علّة البؤس،وفرة الإنتاج....وهكذا أصبحت أسباب الرفاهية، عوامل فاقة وشقاء... إذ أُعدم الفائض من الإنتاج للمحافظة على مستوى الأسعار العالمي رغم حاجة الشعوب إليها، ومن المفارقات العجيبة في أمر هذه الحضارة أنّها في وقت ظهرت فيها نظرية (مالتوس) المنادية بتحديد النسل والقضاء على غير المنتجين للموازنة بين الثروة والإستهلاك، نراها تقوم بتطبيق هذه النظرية على الثروة لا على المستهلكين لها»[6]، فالنظام الذي خلق الفوضى العارمة في أوربا (الإقتصادية والأخلاقية...) ذو صبغتين: فهو علمي من جهة واستعماري من جهة أخرى، علمي في أوروبا،فإذا كان في أوروبا يفكر بمنطق العلم،أما إذا كان خارج

---

(1) ـ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 45.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 46 ـ 47.

(3) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 127.

(4) ـ المرجع نفسه، ص 129.

(5) ـ المرجع نفسه، ص 130.

(6) ـ المرجع نفسه، ص 130.

أوربا، فإنه يفكر بعقلية الإستعمار، حتى إذا وافى إبّان الأزمة عام 1930، كان المنطقان قد امتزجا، وبلغ الوحش أبلغ أحوال الضراوة.

يؤكد مالك بن نبي في هذا السياق أنّه وبدلا من استغلال هذه الحضارة تقدمها العلمي في خدمة الإنسانية فقد اتّخذ من مشعلها فتيلا يحرقها، فإذا كان شلل العالم الإسلامي صامتًا بليدًا،فإن شللها فعّالاً مدمّرًا لبس لباس العلم والاختراع...[1].

ويلاحظ أنّ تركيب الثقافة الغربية كان مزيجا من الأشياء والأشكال من التقنية والجمالية. بينما تركيب الثقافة الإسلامية تضمّن فكرتين: فكرة الحقيقة وفكرة الخير، وهذا عبر مراحل التاريخ المختلفة.

وخير ما يصوّر لنا هذه الحقيقة موازنتنا بين قصة (روبنسن كروزو) لـ(دانيال دي فوي) التي تمثل الثقافة الغربية، وقصة «حي بن يقضان» لابن طفيل وتمثل الثقافة الإسلامية، وكلاهما يصور بداية الفعل الإنساني المعزول، فنرى أن (كروزو) يتّجه نحو الشيء،بينما إبن يقضان يتّجه نحو الفكر ليصل الى المعرفة[2] ولذلك يرى أن «الفكر الغربي يجنح أساسا الى الدوران حول مفهوم الوزن والكمّ، وهو عندما ينحرف نحو المغالاة فهو يصل حتما الى المادية في شكليها:

- البرجوازي للمجتمع الإستهلاكي (الرأسمالي).
- الجدلي للمجتمع السوفياتي (الإشتراكي).

أما الفكر الإسلامي فإن مداره الأصلي هو التمحور حول فكرة واحدة هي حب الخير وكره الشر[3].

وخلال القرون الأخيرة من تاريخ أوربا نشأ التعارض بين معسكرين، معسكر الطبقة العاملة حاملة لواء المادية الجدلية، والطبقة المتوسطة حاملة لواء المادية العملية... وبهذا الصراع «تجلت أوربا للوعي الإسلامي، فأدرك نفوذها في تطوّره الفكري والسياسي، فهو لم يكتشف في أوروبا هذه حضارةً، بل اكتشف فوضى كانت تتعاظم داخلها الانفصالات طبقا لعاملين كان لهما في هذا الشأن وزن كبير، هما: سرعة النمو العلمي والتوسع الإستعماري»[4]، وكان لنشوة الفتوح العلمية أثر الخمر في عقل المخمور، فغرق بذلك الضمير، الذي طأطأ رأسه منذ نهاية القرن الثامن عشر أمام إله العلم، في بحر العلم في بداية القرن العشرين[5].

5 ـ الحضارة الغربية والفصل بين الدين والعلم:

حدث الصراع المرير بين رجال الدين المتحجّرين القائمين بسلطة الكنيسة ورجال العلم الذين أرادوا كسر حواجز الركود والتخلف ودوائر التضييق الفكري،... وأسفر الصراع التاريخي عن انتصار باهر لرجال العلم، الذين حملوا انتصارهم على رجال الدين على أنه انتصار على الرجعية والجمود والتخلف بل وعلى الدين نفسه، وهكذا انتهى الأمر إلى تضييق دائرة الدين وحصره في علاقة شخصية، وبرزت القيم المادية وطغت النزعة الفنية وتعالى سلطان الصناعة، فأصبح الكمّ والإحصاء مقياس كل شيء،فما كان للفطرة أوالضمير أي توجيه في العلاقات الإنسانية،

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 131 ، 132.

(2) ـ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 20 ، 21.

(3) ـ المرجع السابق، ص 24 ، 25.

(4) ـ مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 126.

(5) ـ المرجع السابق، ص 127.

فتضاءلت قيمة الإنسان إزاء المُمْكنة التي صبغت الحضارة بصبغتها.

لقد انحرفت الثقافة الغربية عن مسارها التاريخي حين حُوّلت عن مجارها وفصلت عن أصولها وأصبحت تسيل في المجرى العلماني الذي سيقودها إلى موضوعية (أوجست كونت)[1] وبالتالي الى المادية الجدلية التي تمخض عنها (ماركس)، وبلغ الإنفصال ذروته في نهاية القرن الماضي حين تاه العلم في غروره بعد تلك المكتشفات في مجال البخار والكهرباء، وظن أنه وحده القادر على حل مشاكل العالم و التكفل بمسؤولياته، وحين اعتقدت البلاد المتحضرة أنها تستطيع أن تؤمّنه على مصيرها فورّطت، بفضل تفوقها الفكري، الإنسانية كلها في هذا الإعتقاد السّاذج. وهنا حدث انفصال رهيب ومرعب بين العلم والأخلاق، الأول يتقدم ويتطاول وينتفش، والثاني يتأخر ويتضاءل.[2]

وحتى حين ظهرت الفكرة الماركسية، والتي يعتبرها أزمة في الحضارة المسيحية. فإنها لم تستطع إقامة التوازن المطلوب بين العلم والأخلاق، وأن تعيد للضمير قيمته بل إنها سعت الى ربط الأخلاق بالفقر والعجز والتخلف، وهكذا صار الأمر إلى « أن العلم يزعم أنه يستطيع أن يحتل الجامعات والمختبرات والمصانع، ويترك للأخلاق مجال الرواسب التي صنعها هو، والتي تكدست حول المدن الصناعية أو في تلك المدن من صفائح القصدير، يسودها الفقر المدقع. وهي تحيط بالمدن الكبيرة في العالم الثالث.»[3]، وهكذا أدى هذا الطلاق بين العلم والضمير إلى مأساة حقيقية كانت نتيجتها خراب الروح[4].

ويلاحظ مالك بن نبي تلك النتائج المروعة متمثلة في تلك الظواهر الإجتماعية الخطيرة التي تستشري في المجتمعات الغربية التي نجد فيها أعلى نسبة للضمانات الإجتماعية كالسويد مثلا الذي ترتفع فيه نسبة الإنتحار رغم الرفاهية العالية التي يعيشها المجتمع، وهذا يعني أن البطون إذا امتلأت لا تغني النفوس ولا تشبعها، فإذا شبعت البطون قد تبقى الأرواح متعطشة، وتبقى الأرواح متطلعة، وحين لا تجد وجهة تتطلع إليها تفضل هذه الإستقالة عن الحياة، هذا إذًا ما يحدث عن طريق الموبقات، عن طريق التدهور الأخلاقي،عن طريق الإدمان على المخدّرات، بحيث يصبح المجتمع مهدداً بالخراب، لأن قاعدته الإجتماعية (شبابه) تنهار[5].

وهكذا يختّل التوازن الإجتماعي بين تقدم تكنولوجي وعلمي،وتخلّف روحي، وفي الأخير يكون الإنسان هو ضحية هذا الاختلال الذي يُعَبِّرُ عنه في صور شتى تمثلها فلسفات الوجودية والعدمية والعبثية، والتي تعبّر عن الإنسان والطريق المسدود.

ولا ريب أن مالك يكون في كل ما سبق قد تأثر - زيادة على ملاحظاته للواقع الغربي الذي عايشه - بعدد من كبار مفكري الغرب الذين نعوا على حضارتهم إغراقها في تنمية الجانب المادي التمدّني على حساب الجانب الروحي والأخلاقي، وفي مقدمتهم (أرنولد أتوينبي) الذي يرى أن

---

(1) - أوجست كونت، فيلسوف فرنسي وزعيم المدرسة الوضعية، ولد في مونبلييه عام 1798 ومات في باريس عام 1857،يرى أن البشرية مرت بأدوار أولها مرحلة الدين والحرب ثم الميتافيزيقا والتشريع ثم مرحلة الوضعية والتصنيع، وهي المرحلة المعرفية الراقية التي قامت على أساس التجربة والحس.

(2) - مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط 1 دمشق، دار الفكر 1398هـ - 1978م، ص 63.

(3) - المرجع السابق، ص 64.

(4) - المرجع نفسه، ص 65 و 69.

(5) - مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1397هـ 1977م، ص 21 - 22.

«التكنولوجيا هي المجال الوحيد الذي تقدم فيه الإنسان. أما الإجتماعية فالبشرية لم تتقدم على النحو ذاته... وقد كان الإنسان منذ فجر المدنية يبدو عليه تناقض في سيره التكنولوجي وتصرّفه الإجتماعي، والتقدم التكنولوجي الذي مرّ على الإنسان، وبخاصة بين 1773م و 1973م زاد في قوته وثروته، والفجوة الخلقية بين قوة الإنسان الطبيعية على صنع الشر ومقدرته الروحية لتصريف هذه القوة،قد اتسعت أشداقها، وهذا هو الذي فرض على البشرية أن توقع نفسها في مصائب كبيرة خلال الخمسة آلاف سنة الماضية، وتقدّم الإنسان الإجتماعي حدّده عجز الإنسان روحيا، وهذا الأمر انعكس على التقدّم التكنولوجي، فقد تعقدت التكنولوجيا بحيث أنّها اقتضت تعاونًا كبيرًا بين المنتجين، لكن المكننة الحديثة التي زادت الثروة والإنتاج،جعلت العامل يجد ذاته أقل إرضاءا للعامل النفسي، ومن ثم خلق عاملا قلقا، فانحط مستوى الإنتاج.»[1]

أما المفكر (كولن ولسن) فيرى أن الحضارة «لا تستطيع أن تستمرّ في وضعيتها العمياء الحاضرة، منتجة ثلاجات أفضل وشاشات أوسع للسنما، مجرّدة البشر باستمرار من كل معنى للحياة الروحية، إن اللاّمنتمي هو محاولة الطبيعة لمقابلة موت الهدفية هذا بالمثل(؟)وهذا التهديد مباشر ويتطلب الإستجابة العاملة من كل من يفهمه منا.»[2].

ويؤكد أن الحضارة الغربية مريضة، فهي عاقلة أكثر مما يجب،مع ما يستتبع ذلك من جوع عاطفي وجسدي، يمثله ما يسميه (اللاّمنتمي)، صورة الرجل الغربي القلق المضطرب[3]،ونفس الفكرة تقريبا نجدها عند المفكر الألماني (أوزوالد اشبينقلر) عبر كتابه المشهور،وقعت فيه هذه الحضارة فأصبح سقوطها حتميا[4]. ويرجع ذلك إلى اللاّهدفية.المأزق الذي

6 ـ مالك بن نبي و مستقبل الحضارة الغربية:

من خلال كل ما سبق والمعبر عن أزمة هائلة تعانيها الحضارة الغربية، فإن مالك بن نبي يرى أن مصيرا محزنا ينتظر هذه الحضارة،نتيجة تخلّفها الأخلاقي وتضاؤل سلطة الضمير في توجيهها. فجميع «ضروب الإنفصال والفساد وصنوف الغدر والخيانة تتضاعف وتستشري كل يوم في أوروبا. وبقدر ما يستخدمون العدالة وسيلة من وسائل الضغط والإضطهاد في المستعمرات،فإن قيمتها تنحط في بلادهم نفسها،وكلما زوّروا الإنتخابات وزيّفوها في المستعمرات،تعوّدوا هم في أوروبا طعم التزييف في الحياة المدنية، وكلما فرضوا ألوان القيود على ضمائر الشعوب المستعمرة،فقدوا هم معنى إحترام الضمير، إنهم يتمزقون أكثر مما تتمزق المستعمرات... فالتمزّق هنا لم يصب الضمير العلمي، وإنما أصاب ضمير الإنسانية المتهيّئ لجميع الإنفصالات، المستعد لضروب المنازعات، المشرف على منازل القيامة، ولعلّ في ضمير الغيب مصيرا محزنا ينتظر هذه الإنسانية، إذ عساها تعود إلى عهود الكهوف، وقد توحي إلينا القنابل الذرية في الغد بفنّ جديد من فنون العمارة، عمارة الحياة في جوف الأرض، ويومئذ تعيش الإنسانية في أعشاش هائلة تشبه أعشاش القوارض، أعشاش عجيبة تتفق وخصائص إنسانية استعاضت عن العقل بالآلة وعن المبادئ

---

(1) ـ أرنولد اتوينبي، تاريخ البشرية، مرجع سابق، الجزء 2، ص 264 ـ 265.

(2) ـ كولن ولسن، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، ط 2 ، بيروت: دار الآداب، أفريل 1971، ص 398.

(3) ـ المرجع السابق، ص 399.

(4) ـ المرجع السابق، ص 141.

الأخلاقية بالرقم، وعن الله بما ابتدعته من أساطير »[1]

إن العقل الغربي اليوم يعيش أزمة حضارية عميقة حين أصبح أسيرا للعبقرية الصناعية في عالم المادة مع إهمال متطلبات الضمير، ورغم تمتعه ببعض الفضائل،لكنها أنانية داخلية لا إشعاع فيها، فالغربي خارج عالمه ليس إنساناً بل أوربيًا.أي إستعماريًا[2]، لقد بلغت الفتوح العلمية والفنية غايتها، لكن بعيدا عن قيم الخير والعدل والإنسانية، ففرقت بذلك في معادلات الرقم والكمّ، «وما كان لحضارة أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين الكمّ والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما حل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت السقطة رهيبة قاصمة.

والحضارة الإسلامية فقدت تعادلها يوم فاتها أن ترعى سلامة هذه العلاقة بين العلم والضمير...،وها نحن أولاء اليوم نشهد تجربة أخرى تنتهي الى اَختلال أخر،فالحضارة الغربية التي فقدت معنى الروح تجد نفسها بدورها على حافة الهاوية »[3].

ولهذا فمالك بن نبي يرى أن نفس الظروف التي أدت بالحضارة الإسلامية الى هذا المصير المحزن من السقوط والإنهيار هي التي تعيشها الحضارة الغربية اليوم، باعتبار أن نفس الأسباب تعطي نفس النتائج، كلّما اختل التوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح بين العلم والضمير... إنهارت الحضارة.

ورغم ما قال به مالك بن نبي من توقع لمصير مأساوي للحضارة الغربية بسبب أزمة الإنفصال بين التقدم المادي والتخلف الأخلاقي، وهو سبب تداعي الحضارات عبر التاريخ، ومنها الحضارة الإسلامية، فإنه يعود ليعلن إيمانه بخلود هذه الحضارة وتحرّرها من قيمة قانون الدورة الحضارية، والسبب في رأيه هو كونها حضارة عالمية إنسانية، يقول: «ولكن الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية قد أحْدَث تحوّلا في طبيعتها التاريخية، فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون (الدورات) كما كانت في عصر إبن خلدون، وأيضا في عصر (إشبينجلر) عندما كان يكتب عن (أفول الغرب).»[4]

وهناك من يبرر هذا التناقض بما يمكن أن يكون قد قصده مالك بن نبي من أن موضوع الخلود هو التقدّم العلمي والتكنولوجي، أما موضوع السقوط الحتمي فهو الفلسفات والأيديولوجيا الغربية بما تحمله من أفكار ومضامين أخلاقية، وفي هذا الصدد يقول عبد الحليم عويس: «إن الحضارة الغربية فيما وصلت إليه من تقدّم تكنولوجي... هو الذي سيخلد، لأنه لن تستطيع البشرية أن ترتدّ إلى ما قبل تقدمها العلمي، وهذا الشيء أصبح كالكلأ المباح أمام كل الحضارات، ولعل هذا ما يقصده إبن نبي، إن العنصر الإبداعي العلمي، وهو أقوى عنصر تمثله الحضارة الأوربية، هذا صحيح، إنما فلسفات الحضارة الغربية ستسقط وتتداعى، وإن ما وصلت إليه قد يخلد إذا حمله صنف أخر، وكثير من الغربيين يدركون هذا الآن...»[5].

---

(1) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 137 ، 138.

(2) ـ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 44.

(3) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 168 ـ 169.

(4) ـ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 272.

(5) ـ سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 217.

أما العامل الأساسي الذي يرى فيه مالك بن بني عامل إعادة تجديد نفس هذه الحضارة واستمرارها التاريخي فهو نزوعها نحو العالمية والإنسانية، فهاهو يقول:«ولو راجعنا - في ضوء التطورات الأخيرة - رأي (فاليري) في الوقت الذي كان فيه يتأمل النماذج المتوقعة للحرب العالمية الأولى، حين عبّر عنها في تلك الصورة المأثورة: «الآن أدركنا نحن أن الحضارات فانيات...»،لو راجعنا رأي (فاليري) اليوم لوجودناه قد أخطأ، إذ في ذلك الوقت لم تعد الحضارة لتكون فانية، لأن نطاقها قد بدّلها خلقا آخر، فأصبحت عالمية، وبذلك صارت خالدة...»[1].

بينما رأى، فيما ذكرناه قبلا، أن هذه الحضارة المتفوقة علميا العرجاء روحيا ستقضي على نفسها بما أوتيت من قوة العلم الذي سخرته للظلم والطغيان بعد أن تحررت من سلطة الضمير فدفعت بذلك الإنسانية إلى منازل القيامة[2] باعتبار أن العلم آلة، أي وسيلة توجهها الفلسفات والأفكار.

7 - عالميّة الحضارة الغربية:

بعد أن كان مالك بن بني يبدو متشائمًا من مصير هذه الحضارة المأساوي للأسباب التي ذكرها متابعا في ذلك بعض كبار المفكرين الغربيين، يبدو لنا من ناحية أخرى متفائلا بعبقرية هذه الحضارة، التي فرضت نفسها بكل قوة طاغية على العالم كلّه، ليس في جانب الرفاهية المادية فحسب بل وفي ثرواتها التنظيمية والفنية وأوجه نشاطاتها الكثيرة، ومثالها الأسلوب البرلماني، الديمقراطية، العمل النقابي... «فجوهر التبادل الإنساني هو في هذه العناصر الذاتية قبل أن يكون في العناصر الموضوعية، فهناك إتصال سري بين الأنفس، وهذا هو الطريق المباشر الفعّال لإغناء العبقريات، وإخصاب الأفكار الأصيلة لحضارة ما...»[3]

ومن هنا تجيء تخطئته لفكرة أفول الحضارة الغربية - وقد كان من أنصارها - بسبب تغيير نطاقها لتصبح عالمية، فأصبحت بذلك خالدة «فالحضارات إنما كانت فانية حين كان لكل منها حقلها الخاص، وهو عمومًا في حدود الأمبراطوية، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما،فكان الأفول يحدث مع انهيار الإمبراطورية... أما اليوم فإن البذرة قد انتشرت في كل مكان وقد يتضاءل جنين هنا، ولكنه ينضج وينمو هناك، فنحن نصادف دائما أشكالا من المقاصد تحتفظ بالحضارة في مستواها، وفي حيويتها، حائلة بينها وبين الأفول، وتلك هي نتيجة توحيد المشكلة الإنسانية...»[4].

لقد رأى مالك بن نبي القوة الرهيبة التي تتمتع بها هذه الحضارة الى درجة تفوق الخيال في بعض الأحيان «فقلّبت بذلك كل حقائق التاريخ، وأدخلت فيه عنصر قوة يطبعه بطابع الشمول، ولذا وجدت الشعوب نفسها وكأنما تقلها سفينة واحدة إلى مصير واحد... لقد صنعت الحضارة الغربية عالمًا يترابط الناس فيه ويتعارفون على الخير وعلى الشر، وقد يؤثر عامل القوة في كلا الإتجاهين

---

(1) - مالك بن بني، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 372 ، 273.

(2) - مالك بن بني، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 138.

(3) - مالك بن بني، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق ص 270 - 272.

(4) - المرجع السابق، ص 272 ... 274.

دون تمييز كأنه قوة عمياء لم يتحدّد توجيهها »[1].

وبذلك يتنبأ مالك بتحلّل الظاهرة الإستعمارية أولا، والدخول بعد ذلك في عهد عالمي جديد هو عهد الإنسانية «والعالم الآن في طريقه لتحقيق وَحْدَتِهِ، في طريقه إلى التكامل والتشارك في الموارد والحاجات، فهو بذلك ماضٍ إلى تقرير اتجاه التاريخ عن طريق المنظّمات، وبدأت النزعة القائلة بحرية الإنتاج والتجارة تخلي مكانها ليحتله نظام عقلي يتجه بالإنسانية نحو التوافق العام... وهذا بحكم الضرورات الحيوية الصارمة، فلابد من أن يأخذ العالم الإسلامي ذلك بعين الإعتبار فقد فات أوان العصبيات والقوميات المختلفة... إنّ وَحدة العالم كانت وماتزال الظاهرة الجوهرية في التاريخ، أما هذه التقسيمات السياسية فمجرد أعراض زائلة...»[2].

وقد تأثر مالك بن نبي بمن سبقه في الدعوى إلى الإنسانية العالمية وإلى وَحدة الحضارة وفي مقدمتهم (اتوينبي) الذي يؤكد على ضرورة توحيد العالم في دولة واحدة، باعتباره مخرجا للمأزق الذي تعاني منه هذه الحضارة[3]، كما دعا الى هذه الفكرة (برتراند راسل)[4] وغيرهم، أما أشدّ من تأثر بهم فهو الزعيم الهندي الكبير (المهاتما غاندي) الذي يرى فيه الضمير الملهم في النزعة الإنسانية العالمية مصبوغة بصبغة السلام،[5] يقول في هذا الإطار «إن تكامل النوع الإنساني وسلامه قد أصبحا أهمّ ما يهم نفسيّة القرن العشرين واجتماعه وسياسته إلى حد ما... فالمثقف المسلم نفسه مُلزم بأن ينظر إلى الأشياء من زوايتها الإنسانية الرحبة حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي»[6] ففكرة، عالمية الحضارة الغربية ليست «مجرد رغبة أو خيالا أومبدأ أخلاقيا بل إنها تصريح لعصرنا وغاية محتومة لتطورنا الرّاهن، وضرورة تفرضها الظروف الصناعية والنفسيّة التي بلغها العالم» وهو يرى مثل توينبي وراسل من قبله أن فوضى العالم اليوم لا حل لها سوى في حكومة عالمية ونظام عالمي[7].

لكن هاته الوَحدة العالمية والإتجاه الإنساني للحضارة الغربية لا يمكن أن يُحقق آمال الشعوب المتخلفة، وفي مقدمتها دول المستعمرات، إذ ورغم ما يلاحظه من إتجاه العالم نحو وحدة إقتصادية وسياسية، وظهور المواطن العالمي بدل المواطن الإقليمي بفعل التطوّر التقني والصناعي فإنّه لا يعدو أن يكون توحداً جغرافيًا... فالبوْن يبقى دائما كبيراً بين مفتت الذرة في أمريكا، ونظيره البائس الفقير الزّنجي لا يجد خبزا يفتّته لطعامه[8].

نعم، يمكن أن نتصوّر مع مالك بن بني أن الحضارة الغربية قد فرضت نفسها اليوم كحضارة عالمية، بحكم هذا التطوّر الباهر في مجالات العلوم والتنظيمات المختلفة، وهو واقع لا يمكننا إلا الإعتراف به، وهي اليوم تنزع إلى تكوين وحدة قطبية عن طريق ما يسمى بالنظام العالمي الجديد، لكن هل تكون هذه العالمية إنسانية في توجّهاتها وغاياتها فتقيم توازنًا عادلاً بين شعوب العالم كله، أم أنها تسعى لتنفيذ برامج ثقافة الهيمنة والإستغلال، فتكون شكلا آخر أكثر

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 181.

(2) ـ مالك بن بني، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 170 ـ 171.

(3) ـ أرنولد اتوينبي، تاريخ البشرية، مرجع سابق، ص 265.

(4) ـ برتراند راسل، فيلسوف وعالم رياضيات إنجليزي.

(5) ـ يبدو تأثر مالك بن بني شديدا بالزعيم الهندي المهاتما غاندي ويظهر ذلك جليا في كتابة (فكرة الإفريقية الآسيوية).

(6) ـ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 116 ... 118.

(7) ـ مالك بن بني، فكرة الإفريقية بالآسيوية، مرجع سابق، ص 211. ويبدو أنّ هذه الفكرة بدأت تتحقق عبر ما يعرف اليوم بالنّظام العالمي الجديد.

(8) ـ مالك بن بني، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 166ـ167.

مدنية وتطوراً للظاهرة الإستعمارية؟.

إن الثقافة الامبراطورية التي ورثتها هذه الحضارة عن أصولها الرومانية مازالت حية، لَهَا دَوْرٌ فعّالٌ في توجيه سياسة الدول الغربية، التي ما فتئت ترسم الخطط الرهيبة في الصراع الفكري بأساليبه التي حللّها ودرسها مالك بن نبي نفسه في كتابه: «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، ولم تزل هذه الحضارة أسيرة النظرية العنصرية المقيتة تجاه الأجناس الأخرى، ومازلنا نسمع ونرى الجرائم البشعة التي يخطط لها وينفذها أبناء هاته الحضارة ضد الشعوب الضعيفة في أنحاء كثيرة من العالم، وما عناية هذه الحضارة بقيم حقوق الإنسان والديمقراطية إلا خديعة لا تنطلي إلا على من جهل حقيقة التاريخ والواقع،يقول الفيلسوف والمفكر الفرنسي (رجاء غارودي): «إبتداءً من الستينات، وفي عهد إزالة الإستعمار والإستقلالات،إتخذ النظام الإستعماري شكلا آخر: هو شكل إستعمار جماعي لم تعد تمارسه هذه الدولة المستعمرة أو تلك ... لم تعد السيطرة تمارس بقوة السلاح بل بواسطة الديون التي لا تفتأ تتراكم، كان الإستعمار القديم قد أحدث إقتصادات مشوّهة في البلدان التي استولى عليها بحيث أصبحت مضطرّة إلى الإقتراض بعد إستقلالها، لعجزها عن الإكتفاء الذاتي حتى في الغذاء، ومما زاد الإستدانة ثقلا وخطراً أن الطبقات الإجتماعية الحاكمة، ولاسيما في المدن تريد استبقاء نموذج إستهلاك المحتل السابق لفائدتها الخاصة...

لم يعدّ من الضروري، بالنسبة للإستعمار الجماعي، أن تتدخل جيوش المستعمرين الجدد، يكفيهم أن يشترطوا بواسطة صندوق النقد الدولي والبنك العالمي لقروضهم شروطا آساسية، كخفض أسعار التكلفة بتجميد الأجور، والإنتقاص من النفقات الإجتماعية والصحّة والتربية دون الحدّ من نفقات الجيوش الذي يصبح في هذا الظرف قوة قمع داخلي، وسيْر نقل الحركة لإرادات الشركات المتعددة الجنسيات وصندوق النقد الدولي... وهكذا يفرض نموذج للتنمية على الشعوب المفتقرة إلى صندوق النقد الدولي أي التهيئة التنفيذية للدول العظمى...»[1].

وقد كان مالك بن نبي يعلّق آمالاً عريضة على مؤتمر (باندونغ) وتكتّل دول الجنوب عبر محور طانجا ـ جاكارتا حاملة إيديولوجية السّلام التي نادى بها المهاتما غاندي، والتي اعتبرها فتحا عالميًا جديداً، تحمل تراث أفرو آسيوي موحّد، لكن ذلك كله كان أحلاما بعيدة كل البعد عن واقع سياسات تلك البلاد الواقعة على نفس المحور فقد كانت تحكمها سياسة المصالح الخاصة، وحتى الهند نفسها قامت بجرائم بشعة ضدّ المسلمين في كشمير، ولعلّ هذا ما أدركه فيما بعد من خلال كتابه«فكرة كومنولث إسلامي»[2]، كما أن الإختلاف بل والتباين بين العقيدة الإسلامية والعقيدة الهندوسية لا تسمح مطلقًا بجمعهما في أطر واحدة، كما أن روحية الهندوسية المتطرفة لا تنسجم مع اعتدال الإسلام ووسطيته.

إن الثقافات العالمية في صراع دائم، وخاصة بين تلك التي تحمل نظرة إنسانية عالمية، «وتستخدم الثقافات في صراعها وسائل مختلفة ومتباينة وطرائق سلمية أو عنفية، كنشر القيّم الإستهلاكية وأنماط التفكير والسلوك أو التأثير على قيم ومبادئ الممارسة السياسية لدى الثقافات الأخرى أو تبديل منظوماتها العقائدية والروحية، وهذه الوسائل قد تكون أكثر فعالية في

---

(1) ـ رجاء غارودي، «الإسلام ومشروع بناء المجتمع»، ... ملتقى الفكر الإسلامي الثالث والعشرين بموضوع"نحو مجتمع إسلامي معاصر" من 27محرم الى 05 صفر 1410 / 29 أوت ـ 05 سبتمبر 1989م، تبسة: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ص 3 و 4.

(2) ـ مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، مرجع سابق، ص 82 و 83.

تحقيق سيطرة مجتمع على مجتمع آخر من الوسائل العسكرية أو السياسية المباشرة »[1].

أما الحضارة الغربية فهي التحدي المستمر والشامل لكل الشعوب، ومع تحقيقها للغلبة وتوسعها وتعمق الشعور بضخامتها،يزداد إيمان الشعوب الضعيفة بعجزها وفقد ثقافتها، ويترسّخ من ثمّ نُزوعها الى تقليد حضارة الغالب.[2]

أما ما يتصوّره البعض من سقوط حتمي للحضارة الغربية فأعتقد أنّ هذه الحضارة تملك من الوسائل ما تستطيع به تجديد طاقاتها وتصحيح مسارها «صحيح أن للحضارة الغربية آثارها السيئة الجانبية لكن لا نقف موقف هؤلاء السذّج(!) الذين يروْن آثار الحضارة السيئة هذه، فيتنبّأون بسقوطها... وهذه الآثار، آثار جانبية لكن هذه الحضارة تزخر بالحياة، قوية فتية،... وحسب أهلها فخرًا أنهم هم الذين اكتشفوا آثارها السيئة وبدأوا يحاولون تداركها لحماية الحضارة ودفعها الى الأمام ».[3]

بل أعتقد أنّ كل من ذهب هذا المذهب من مفكري الغرب إنما أراد بذلك نصيحة أبناء حضارته وتنبيههم للنقص الروحي الذي تعاني منه الحضارة الغربية،من باب تهويل الخطر ليؤخذ له الإحتياط اللازم بجهد أكبر، يقول أحد الذين عاشوا في المجتمع الأمريكي « أعتقد، ومن واقع معايشتنا لهذا المجتمع، ومن درس طبيعة الحضارة الأمريكية والفتنة التي فتنت بها البشرية، ومن حيث أن هناك من يدّعي أو ينادي أو يأمل سقوط المعسكر الرأسمالي. نقول له: أنه يغفل أويقلل من مقدرة هذا المجتمع، وهذه الحضارة العجيبة القادرة على تصحيح أخطائها، إنها في الواقع تملك مقدرة مذهلة فوق ما نتصوره بمقادير هائلة جدًا، إنها تترك الأمور على سجيتها حتى تصل الى حافة الهاوية، وهنا تظهر هذه المقدرة الهائلة لتصحيح المسار »[4].

أما نظرية التقاطع بين محوري العالم المتقدّم (واشنطن ـ موسكو) والعالم المتخلّف (طانجة ـ جاكارتا) والتي ساندها مالك بن نبي باعتبارها ضرورة عالمية وذلك ، عندما شعر أحدهما بالسقوط الإجتماعي والمادي الذي يعانيه، وشعر الآخر بالسقوط الروحي الذي كاد يرديه...»[5] لكن ذلك كان وهمًا باعتبار أنّ محور طانجة ـ جاكارتا لم يكن يحمل تلك الرسالة الروحية التي كان يأملها مالك بن نبي أو توهّم أنها تجمع بين روحانية الإسلام وماركسية الصين وهما طرفان متناقضان.[6]

يقول علي شريعتي: «الإسلام والماركسية متضادان تماما في أساس الفكر أي في معرفة العالم (Cosmologie)، وعلم الوجود (Ontologie)، وفي كلمة واحدة، ترتكز الماركسية على المادية وهي تستمد علم الإجتماع، علم الإنسان، والأخلاق وفلسفة حياتها من المادية.

---

(1) ـ بوهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 124.

(2) ـ المرجع السابق، ص 136.

(3) ـ سيد دسوقي حسن، ومحمود محمد سفر، ثغرة في الطريق المسدود، ط 1، القاهرة: دار آفاق الغد،1401هـ/1981م، ص 69

(4) ـ جمال برزنجي، عرض وتلخيص لوقائع وأهم مقترحات ندوة: مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 501، 502.

(5) مالك بن نبي،فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 183.

(6) المرجع نفسه، ص 25.

إنّ عالم الماركسيّة - الذي هو نفس العالم المادي - على حد قول ماركس: «عالم قاسٍ وبلا روح» والإنسان فيه «يفتقد مصيره الحقيقي»، وعكس هذا تماما نظرة الإسلام للعالم...»[1].

فالإسلام - خلافا لجميع الأديان - لا يقتصر على مجرّد صلة فكرية باللّه أو على منهج روحاني لتزكية النفس - كالمسيحية والبوذية مثلاً - بل يعلن نفسه مدرسة جامعة ذات إنسانية مختلفة. «ولهذا فإنّ هذين الإثنين (الماركسية والإسلام) يقفان مقابل الإنسان ويدعوانه من قاعدتين فكريتين متضادتين وبنظرتين للعالم متضادتين».[2]

فهل يمكن بعد هذا أن نعقد الأمل في نظام عالمي يجمع بين روحية الإسلام وماركسية الصين الشعبية «ينحو نحو تكامل مزدوج يرفع الرجل الأفروآسيوي الى المستوى الإجتماعي للحضارة»[3]؟!..لكن رغم ذلك قد نلتمس لمالك بن نبي العذر، باعتبار الظروف العالمية وجوّ الحرب الباردة التي كانت تسود في ذلك الوقت، في الخمسينات حين ألّف كتابه فكرة الإفريقية الآسيوية، والرغبة العارمة في ربط التحالف مع كل من ينادي بحماية حقوق المستضعفين في العالم، وخاصة مع مؤتمر (باندونغ عام 1955) في مواجهة الإستعمار العالمي.

ومالك بن نبي نفسه يؤكد على أن ما يسميه (عالم الكبار) والذي ظهر بعد 1945 قد رسم سياسة عالمية جديدة مستمدة من الأسباب النفسية الاستعمارية نفسها لاستعمار القرن التاسع عشر «حيث عرف الأوربي كيف يختار السياسة الملائمة لما بعد الحرب، وهو الذي يتمتع بالمقدرة الإنتهازية الجبليّة الفطرية فكسب معركة السّلم بعد أن كسب معركة الحرب...».[4]

8 - موقف مالك بن نبي من الإستشراق:

اهتمّ مالك بن نبي بظاهرة الإستشراق وتعقي دراسات الغربيين عن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية[5] وخصّص لها بحثا بعنوان «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث».

ويصنف المستشرقين صنفين:

- من حيث الزمن: طبقة القدماء وطبقة المحدثين.
- من حيث الإتجاه: طبقة المادحين وطبقة المشوّهين.

أما الإستشراق القديم فكان له تأثير محدود منحصر في الفكر الغربي دون الفكر الإسلامي نظرًا لطابع العداء السّافر الذي حمله ممّا أثار ردود أفعال فطرية.[6]

ويحاول مالك بن نبي - كعادته - أن يبحث أثر جهود الإستشراق في نفسيّة المسلمين وعقولهم، فيرى عامل التخلّف الحضاري الذي أصاب العالم الإسلامي قد ترك أثرًا نفسيًا خطيرًا، وهو مركب الشعور بالنقص تجاه الثقافة الغربية، ممّا أحدث شبه شلل في جهاز حصانته الثقافية، وهذا ما ولّد اتجاهين في الفكر الإسلامي: اتجاه التقليد لقيّم ومفاهيم الثقافة الغربية، وتمثله دعوة

---

(1) - علي شريعتي، الإنسان، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس ترجمان، ط1، إيران: دار الصحف للنشر، ربيع الأول 1411هـ، ص 85.

(2) - المرجع نفسه، ص 111 .

(3) - مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 25.

(4) - المرجع نفسه، ص 31.

(5) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 167.

(6) - المرجع نفسه، ص 168.

أحمد خان في الهند، واتجاه الاعتزاز والتسامي لتعليل النفس، وتمثله دعوة الأفغاني.[1]

وفي رأي مالك بن نبي فإن الإستشراق عموما كان في غيرصالح الثقافة الإسلامية بنوعيه، القادح في قيم ثقافتنا وحضارتنا بما تميّز به من محاولة تشويه وذاتية تحمل خلفية صليبية، والمادح الذي كان له وقع المخدّر أمام ما شعر به العقل المسلم من نقص بسبب تخلفه الحضاري، فمسحة المديح التي تطبع الإستشراق إنّما هي خطّة لصد انتباه المسلمين عن المشكلة الحقيقية، مشكلة حضارته ليغرق في أحلام وردية وخيالات وهمية.[2]

والإستشراق رغم أن له فضل - يجب الإعتراف به - في اكتشاف أمجاد الحضارة الإسلامية، إلا أنه يبقى مع ذلك أحد أهمّ وسائل الصراع الفكري في البلاد الإسلامية، فالإستعمار يحرص في هذا المجال على إشغال الجهود والأفكار بمعارك وهميّة يصنع لها أشباحا خيالية،ليبدّد بذلك طاقاتنا الحيّة، ومن ذلك إلقاء الشبهات تلو الشبهات حول ديننا، فننشغل بالردود المتكررة، كتلك المعارك التي شغلت جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ضدّ رينان وهانوتو... فالمشكلة ليست في الإسلام الذي يحمل في جوهره حصانته، لكن المشكلة في تعليم المسلمين كيفية الدفاع عن أنفسهم بما في الإسلام من وسائل.[3]

9 - دور المسلم إزاء حضارة عصره :

يرى مالك أن الطّالب المسلم الذي يجهل تماماً حقيقة هذه الحضارة وأصولها قد عجز عن الإستفادة منها، حيث اكتفى بأخذ أذواقها المادية دون منطقها الجدلي، وبالتالي وقف أمام منتجاتها مبهوراً بها، مفتتناً بمحاسنها، وربما يرجع ذلك الى ميل المسلم الى الأخذ بالأسهل دون أن يكلّف نفسه عناء التفكير والتحليل والبحث[4]، ولو أنّه (أي الطالب المسلم) دقّق النظر في لب الحضارة لانجلت له خصائصها المفيدة، كالفعالية والتنظيم واحترام كرامة الإنسان...

لكن مالك لا يريد من المسلم اتخاذ المجتمع الغربي كنموذج حضاري، فيكون نسخة مكررة له، بل عليه غربلة هذه الحضارة، مثل ما فعلت اليابان إبّان العصر الميجي، باقتباس جوهر نهضتها متمثلا في جوانبها الأساسية كالمنطق العملي، الفعالية الإجتماعية، التخطيط العلمي...[5]، إن اليابان كانت قد وضعت أمامها النموذج الغربي، ورسمت له منهجا علميا متناسبا ركبت على ضوئه عناصر: الإنسان، الوقت والتراب، وهو موقف التلميذ المتعلّم، بينما وقف العالم الإسلامي منه موقف المستهلك المقلّد، عبر ما يسميه بظاهرة «التكديس»[6]، والنتيجة أنّه بينما تُحَقّقُ اليابان معجزتها، أصيب الضمير المسلم باضطراب إزاء القضايا المطروحة، وأساسا إزاء مشكلة التنمية، فاحتار أمام حلّين: حل تقليدي وحلّ غربي، الأول رافض لها مطلقا،والثاني داعيا إليها مطلقا، لكن الموقف الصحيح هو الموقف المتوازن، فهذه الحضارة تجربة تاريخية هامّة، ينبغي أن نبني معها

---

(1) - نفس المرجع، ص 171.

(2) - نفسه، ص 171، 172.

(3) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مرجع سابق، ص 67 ... 69.

(4) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق. ص 67... 69.

(5) - مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 90.

(6) - مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 185.

صلاتًا أكثر خصبًا، لأن مصيرنا ارتبط بمصيريها، فهي عالمية[1]، فلا ينبغي رفضها كليّة، بحجة أنّها لا تحتوي سوى الأفكار القاتلة، فهذه نظرة تقليدية قاصرة تنبع من فكرة ذاتية ميّتة، كما لا ينبغي قبولها جملة، فنقع في ظاهرة التكديس وهي فكرة مميتة، وهنا يشيد بمحمد إقبال، الذي أخذ العناصر الحيّة من هذه الحضارة طارحًا العناصر المميتة[2].

ولذا يحذرنا مالك من خطر الإفراط والتفريط فكلاهما انحراف عن طريق النهضة الصحيح «فأمّا التفريط فهو ترك العملية الإجتماعية لقانون المصادفة مطلقا، أي ترك العنان للأشياء تفعل ما تريد بتصرفها الأعمى... أي تكوين حضارة من المنتوجات الحضارية...» وهو مستحيل لأن الأشياء تزداد كل يوم[3]، وأما من الناحية النفسية فإن الشيء يفرض سيطرة خفية، فهو إمّا أن يفقد عندنا فعاليته الإجتماعية لأننا لا نقدر قيمته، وإما يجد عندنا كل تقدير فنقع في تقديسه، أما في جانب الإفراط، أي جانب الرفض، فهو مستحيل أيضا،إذ لا يمكن بحال أن نبني حضارة داخل أنبوبة مغلقة، إذ أن منطق التاريخ يفرض احتكاك وتلاقح الحضارات[4].

ورغم الفوضى التي يعيشها العالم الإسلامي، فإن مالك يؤكد على دور المسلم في قيادة وتوجيه هذه الحضارة لأنه يحمل أمانة البُعد الروحي، ولذلك عليه أن يعرف نفسه ويعرف العالم ويعرّف العالم بنفسه، فالتاريخ إنّما يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة بوصفه ممثلا وشاهدا[5]،ورغم اعترافه بصعوبة المسؤولية في هذا الواقع، فإن مالك بن نبي يبقى متفائلا بما يلاحظه من مظاهر النقد الذاتي والرغبة في الإصلاح، وليأخذ الفكر طريقه للتحقيق فيكون فعّالا يقترح عمل ذو شقين: داخلي وخارجي.

- داخلي: حيث يدعو الى تأسيس علم اجتماع الاستقلال، يدرس فيه الشروط النفسية والاجتماعية لتطهير المجتمع من موروثاته السلبية منذ إنسان ما بعد الموحدين، مع البحث في تجديد كيان الإنسان بالقيّم الإسلامية ومناهج العلم الحديثة[6]، مع التأكيد على توجيه الطاقة الحيوية من الفردية الى الإجتماعية... وهذا لا يتم إلا عبر برنامج تربوي «لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد، في ظروف نفسية زمنية معيّنة أو لإبقاء الإنسان المتحضّر في مستوى وظيفته الإجتماعية، وفي مستوى أهداف الإنسانية»[7].

وفي هذا الصدد ينبغي الحذر من خطر ما يسميه القوارض الإجتماعية التي تحاول تفكيك شبكة العلاقات الإجتماعية إمّا بنقض وتهديم مبادئ وقيم المجتمع بنشر الإباحية والخلاعة بدعوى التحضّر، وإما بتوجيه هذه المبادئ خارج عالم الواقع لتسبح في أوهام الخيالات... فهي أشدّ فتكا بالمجتمع من السرطان بالجسم البشري[8]، ويتمّ التحصين عن طريق التربية الإجتماعية كوسيلة فعّالة لتغيير الإنسان وتعليمه كيف يعيش في مجتمع ويبني علاقاته الإجتماعية بفعالية

---

(1) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 121... 123.

(2) - مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص 150... 160.

(3) - مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 196.

(4) - المرجع السابق، ص 197، 198.

(5) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 33.

(6) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 38.

(7) - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 100.

(8) - المرجع السابق، ص 97، 98.

وإيجابية...[1] أما بالنسبة للمرأة، فينقد مالك المجتمع الذي وضعها بين إفراط وتفريط، وكل طرف إنّما يصدر عن لا شعور جنسي، ويعيب على محمّد إقبال عجزه عن تقديم حل لها[2]، لكنّه هو نفسه اكتفى بإقتراح عقد مؤتمر لدراسة مشكلة المرأة[3].

- خارجي: أما العمل الخارجي، فينطلق من واقع حضارة العصر الغالبة، والتي تعيش أزمة روحية خانقة لفقدها المسوغات، كما سبق ذكره، هذه المسوغات التي وفرت لها طاقات هائلة في الإكتشاف والإبداع، لكن النّبع جفّ بعد الحربين، وقد مثلت الشيوعية دور المنقذ لكنها أزمة في حقيقتها تمثل تعويضًا لمبرارات مفقودة[4].

إن واقع الأزمة الحضارية العالمية يفرض على المسلم أن يؤدي دوره كممثل وكشاهد، وخاصة في الثلث الأخير من القرن العشرين، بالتوفيق بين حياته المادية والروحية وبين مصائر الإنسانية، وهو لكي يقوم بدور مؤثر فعّال في حركة التطوّر العالمي ينبغي أن يعرف العالم وأن يعرف نفسه وأن يعرّف الآخرين بنفسه، فيشرع في تقويم قيمه الذاتية الى جانب تقويمه لما تسلكه البشرية من قيم[5]، ويعتبر مالك أن الدعوة ضرورة فطرية أخلاقية قبل أن تكون ضرورة دينية، إذ أن كل مسلم يحمل في نفسه مركب التبليغ ،لأنّ ذلك من مقتضيات إعجاز الإسلام سواء من الناحية النفسية أومن الناحية التاريخية، كونه آخر دين سماوي[6].

لكن للتبليغ شروطه الذاتية الأساسية، فلابد للمسلم أن يرفع مستواه الى مستوى الحضارة،أن يصعد الى السماء ثمّ ينزل الى ربوع الحضارة العطشى ليروي عطشها، وليرفعها الى قداسة الوجود، فرسالة المسلم إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين، ولابد له من التخلّص من مركب النقص الذي يعانيه، لأنه يملك الرصيد الروحي الذى لا يملكه الآخرون، فرسالته ذات شقين: إقتناع وإقناع، حيث يقتنع المسلم برسالته،لا بعقيدته فقط، ويقنع الآخرين بالعمل والسلوك بتغيير ما بنفسه، بعلاقاته الإجتماعية، أما على المستوى الثقافي النفسي،فعليه أن يطرح مشكلاته بمنطق البقاء لا بمنطق القوة[7].

ويقترح مالك ثلاثة شروط للقيام بدور المسلم في الدعوة :

- أن يعرف المسلم نفسه، ويمارس النقد الذاتي.
- أن يعرف الآخرين، ليتّقي شرّهم من جهة، وليتمكن من قلوبهم من جهة أخرى.
- أن يعرّف الآخرين بنفسه في الصورة المحبّبة، بعيدًا عن أسلوب الوعّاظ اللفظي الذي يفقد المصداقية، المليء بالتهريج وبيع الكلمات[8].

---

(1) - المرجع السابق، ص 99، 100.

(2) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 79.

(3) - مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص 118.

(4) - مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، إصدار ندوة مالك بن نبي، د ط، دمشق: دار الفكر، 1398هـ/1978م، ص 35، 36.

(5) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 165.

(6) - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط4، الجزائر ودمشق: دار الفكر، 1407هـ/ 1987م، ص 67.

(7) - مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته...، ص 48... 52.

(8) - مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته...، ص 58، 59، وفكرة كومنولث إسلامي، مرجع سابق، ص 63، 64.

إنّ للمسلم دوره العالمي، في خريطة الإيديولوجيات السائدة في العالم، فلو استطاع العالم الإسلامي تحقيق معنى قوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...)[1]، فإنّه سيحقق حاجة الإنسانية ويملأ فراغًا هامًا تعانيه البشرية، ويلوّن خريطة العالم بلوْن جديد يجعلنا من أكرم سكان المجمع العالمي[2].

لكن دور المسلم لا يتحقق بمفهوم الحركة الإيجابية، أي بالفعالية والإنتاج الإجتماعي إلا بمقدار التوتّر اللازم لهذه الحركة، ولهذا يحلّل مالك الحركة الفعّالة الى عناصرها الأولية:

- القلب (دوافع القلب، وازع العقيدة).
- العقل (مجموع المسوغات).
- الأعضاء (حركات وأعمال الإنجاز).

وهذه العناصر تحتاج الى قدر كبير من التوتّر الإيجابي لتنتج نشاطا فعّالا، فكلّما زاد التوتّر زاد النشاط فعالية، وهو حالة قلق يعبّر عن حالة نفس - إجتماعية تنشأ في المجتمعات في ظل ظروف معيّنة، والمسوّغات تدفع بالنشاط الى ذروته القصوى...[3]، وقد حققت الحركة الإسلامية[4] هذا المفهوم الحركي بما يسميه مفهوم التجدّد - كما سبق في الفصل الأول من البحث - لا مجرّد التجديد، مما جعلها تمتاز بالمؤاخاة العملية لا مجرّد عاطفة أو شعور ساذج، وهنا يعتبر المطالب السياسية مزلقًا يهدّد دور الحركة بالإنحراف عن دورها الحضاري التجدّدي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) - الآية 104، من سورة آل عمران. وتمامها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

(2) - مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 215... 217.

(3) - المرجع السابق، ص 38... 40.

(4) - يقصد بها حركة الإخوان المسلمين.

المبحث الثاني

موقف وحيد الدين خان من الحضارة الغربية

1- مشكلات العالم الإسلامي في مواجهة الحضارة الغربية.

2- أثر عقيدة التوحيد في بعث الحضار الغربية.

3- حقيقة الصراع بين الدين والعلم.

4- موقف وحيد الدين خان في الإستشراق.

5- حول أزمة الحضار الغربية.

6- دور المسلم إزاء حضارة عصره.

7- وحيد الدين خان والدعوة لعلم كلام جديد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ- مشكلات العالم الإسلامي في مواجهة الحضارة الغربية:

عرفت الهند الحضارة الغربية عن طريق الإستعمار الانجليزي، الذي استولى على مقدرات بلاد الهند المادية والبشرية وأنهى بذلك حكمًا إسلاميا دام قرونا من الزّمان.

ولم يكن الإستعمار الإنجليزي، مجرد استعمار عسكري فحسب، بل كان مثله مثل الإستعمار الفرنسي للجزائر، إستعمارًا ثقافيًا، حاول فرض ثقافته على الشعب الهندي - المغلوب على أمره - والذي كان يتألف من قوميات كثيرة أبرزها الهندوسية والإسلامية، وبخاصة المسلمين الذي طبعهم دينهم على التمرّد ضدّ الإستعمار الكافر، ولِذا ركّز المكر الإستعماري الإنجليزي على محاولة محْو شخصية المسلمين لسلبهم روح المقاومة.

ينقل علي شريعتي عن (عمر مولود) قوله: «إذا أردت أن تستخدم شخصا، وتجعله مطيعا وتطمئن من وفائه لك، عليك أن تسلب منه شخصيته، لأنه إذا كانت له شخصية، لا يمكن أن يكون خادما جيدا، ومن أجل إحكام التسلّط على قوم ما، يجب أن تسلبهم شعورهم بالإنسانية، أوإضعاف هذا الشعور على الأقل، فالشخص ذو الشخصية خادم رديء، ولكن فاقد الشخصية خادم جيّد، ومطيع ووفي وسلس الانقياد، ومادام الشرقي يشعر بأنه ذو شخصية إنسانية مستقلة أصيلة ولانقة، فمن غير الممكن أن يهزّ ذيله الى هذا الحدّ.. يجب سلب شخصيته التي تمنعه من الإعتراف بنا... ومادام هذا الإنسان يقول: أنا شخص محترم، وذو كرامة في منطقتي ومحلّتي... فإنّ كل ما تعمل معه لا يجدي نفعا...»[1].

كان هذا حال الإستعمار الإنجليزي مع المسلمين في الهند أساسًا: «لقد كان طبيعيا في ظروف بلد مستعمر كالهند، أن تكون المعركة كبرى بين الصحوة الإسلامية وبين فكرة "التغريب" الوافدة مع الغزوة الاستعمارية الحديثة، فهي الخطر الرئيسي والأكبر على الحاضر وعلى المستقبل بل وعلى الماضي الموروث...»[2].

ولقد أدرك وحيد الدين خان خطورة التحدّي الذي ترفعه الحضارة الغربية في وجه العالم الإسلامي، وكانت له وجهة نظر حول حقيقة هذا التحدي، وموقف المسلمين منه فهو يرى أولاً: «أنّ المشكلات التي يواجهها المسلمون في العصر الحاضر، تتصدّرها تلك المشكلة التي نسميها (الحضارة الغربية)، لقد ظهرت هذه المشكلة بكل طغيانها في منتصف القرن التاسع عشر، وقد مرّ على ظهورها أكثر من قرن كامل حتى الآن»[3].

إنّ جوهر التحدي - حسب وحيد الدين خان - لا يكمن في عالم الأشياء الذي غزت به هذه الحضارة العالم كله ومنه العالم الإسلامي، «إنّ مشكلة الحضارة الحديثة - من وجهة نظر الإسلام - لم تكن في الملابس الجديدة التي يرتديها إنسان هذه الحضارة، وبالتالي لم يكن السؤال المطروح: هل نلبس هذه الملابس أو لا نلبسها؟، ولم تكن المشكلة كذلك في أثاث بيوتهم الجديدة حتى نبحث في قضية تزيين بيوتنا بهذا الأثاث أو عدم التزيين به...».

هذه الأمور يعتبرها وحيد الدين، عرضيّة ونسبيّة، أما المشكلات الحقيقية التي طرحتها الحضارة الغربية فتمثلت في مشكلتين :

---

(1) - جودت سعيد، أيها المحلفون... الله لا إيمان، ط 1 (دمشق: دار الآفاق الأنفس، أيلول، 1992)، ص 8 - 9 .

(2) - محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، مرجع سابق، ص 98.

(3) - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، مرجع سابق، ص 133.

المشكلة الأولى: ظاهرة الاستعمار، كنتيجة حتمية للقوة الصناعية والتي مكّنت دولها من الإستيلاء على مقدرات العالم الإسلامي إما بطريق مباشر أو غير مباشر.

المشكلة الثانية: الإلحاد، أو بعبارة أخرى تحلل هذه الحضارة من الدّين،كنتاج الصراع التاريخي بين رجال العلم ورجال الدين والذي أسفر عن انحراف خطير في الفكر الغربي الذي نمت في إطاره هذه الحضارة،حيث رُفِضَ الدين كلّه وأُزيح عن مجالات الحياة، بعد ربطه خطأً بتحجّر رجال الدين ورفضهم ومعارضتهم لحرية الفكر والإبداع العلمي.

أما الحضارة الحديثة، أي الحضارة الصناعية،فقد «كانت إكتشافا لعصرها وكان يجب الإستفادة بها وفق الظروف في كل بلد، ولكن تلك الحضارة تفوقت بها شعوبها لدرجة إستعمار العالم الإسلامي كلّه، والتي تحوّل صدامها مع المسيحيّة الى الإلحاد... كانت هذه الحضارة الحديثة تحدياً سياسياً وفكرياً للإسلام، وكان من الواجب التصدّي لهذا التحدّي وذوداً عن عين كياننا ودِيننا»[1].

وفي هذا المجال، يقول محمد إقبال: «... ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأوّل عهده حليفاً للدين، ولكن سرعان ما تبيّن أنّ جانب العقيدة... من الدّين لا يمكن البرهنة عليه حتماً، فكان الطريق الوحيد إذن أن تمّحي العقيدة الدينيّة من سجل المقدّسات، وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، وبذلك مكّن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد»[2].

هذا رغم أنّ (كانط)[3] قد لعب دوراً هاماً في الحدّ من غرور هذا الاتجاه، عبر كتابه «نقد العقل الخالص».

2- أثر عقيدة التوحيد في بعث الحضارة الغربية :

يعتقد وحيد الدين خان أنّ أوّل وأخطر ثورة حدثت في تاريخ الفكر البشري هي ثورة التوحيد، إذ أنّ القضاء على عقيدة الشرك الذي يعتبره اللّه تعالى (ظلماً عظيماً)[4] قد فتح الباب أمام عقل الإنسان لبناء حضارته... وهكذا كان للتوحيد أثر مباشر ورئيسي في بعث الحضارة الإسلامية أوّلاً ثمّ الحضارة الغربية بعد ذلك، إنّ مؤرخي الحضارة الحديثة طرحوا سؤالاً هاماً: لماذا تأخّر الإنسان في استغلال موارد الطبيعة بالرّغم من توفر العقل لدى البشر منذ القدم؟، وقد أجاب كبير مؤرخي العصر الحديث المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي أن الإنسان كان يقدس مظاهر الطبيعة بعد أن حوّلها الى آلهة يخشى سطوتها، وظلّ أسير هذا الإعتقاد مما حال بينه وبين التفكير في استغلالها، وعقيدة التوحيد هي التي قضت على هذا الإعتقاد السائد، ومنحته بذلك، الحالة النفسية التي تسمح له بالتفكير في أسرار الطبيعة والبحث واكتشاف سننها وتسخيرها لخيره وفائدته[5].

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 134، 135.

(2) ـ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 11.

(3) ـ إيمانويل كانط (1724 ـ 1804)، فيلسوف ألماني، ذو أثر عظيم في الفلسفة الحديثة والأخلاق، امتاز مذهبه بنقد العقل وبيان قصوره، عبر كتابه:(نقد العقل الخالص)والنقد العقني العملي).الأول عام 1781 والثاني عام 1788،ثم كتابه:(نقد ملكة الحكم)عام 1790. وإن انتهت به فلسفته الى نزعة لاأدرية.

(4) إشارة الى قوله تعالى: (وإذْ قالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ، وهُوَ يعِظُهُ يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللّهِ، إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ). الآية 13 من سورة لقمان.

(5) ـ وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 99 ... 101.

وأوّل من جنى ثمار هذه الثورة الفكرية هم العرب، وكانت النتيجة حلول الفكر العلمي المبني على الملاحظة والتجربة محلّ الفكر الخرافي، وهو ما أدى الى بروز حضارة سامقة اعترف بعظمتها علماء الحضارة الغربية ومؤرخوها، فقد أخذت آثار هذه الحضارة تصل أوروبا عبر إيطاليا في القرن الثالث عشر، وأصبحت الأندلس وصقلّية من مراكز هذه النهضة.

بل يعتقد أن الثورة الفكرية للتوحيد وصلت الى أوروبا عبر آسيا وإفريقيا، وكان لها تأثير في إحداث الثورتين الجمهوريتين في فرنسا وأمريكا... وأسهمت إسهامًا مباشرًا في إرساء دعائم الحرية الفكريّة وقيم الديمقراطية، ففي الزمن القديم كان الناس لا يتمتعون بحرية الرأي بسبب الإعتقاد بارتباط السلطان الدنيوي بقوى فوق الطبيعة، حيث كانت كلمات السلطان قانونًا واجب التطبيق، وحين قضى الإسلام على هذه الفكرة بثورة التوحيد، بدأ تطور آخر تشهده البشرية، وهو حرية الفرد في التعبير عن الرأي، حيث بلغت ذروتها في القرن الثامن عشر وخاصة فرنسا مع الثورة الفرنسية وشعاراتها[1].

وهكذا صححّت ثورة التوحيد الفكر البشري الذي ربط عظمة بعض البشر بمعتقدات خرافية تجعل لهم قدرات خارقة، فأصبح بذلك الناس كلهم سواء أمام خالق واحد، ومن ثمّ قضي على الأنظمة التيوقراطية التي كان الملوك بواسطتها يستمدّون سلطاتهم من اللّه. فإن كان (جون جاك روسو)[2]. قد قال: «لقد خُلق الإنسان حرًا ولكنني أراه مكبلاً بالأصفاد» فإن عمر الفاروق سبقه في القول لاحد مرؤوسيه: «متى استعبدتم النّاس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحرارًا؟»[3].

ولا يمكننا أن نجزم مع وحيد الدين خان بتأثير عقيدة التوحيد الإسلامية ـ كثورة فكرية غيّرت تاريخ البشرية من حال الى حال ـ على أوروبا بالقدر الذي يتحدّث به، وذلك يحتاج الى أبحاث تاريخية واجتماعية دقيقة، لكن في الوقت نفسه لا نستبعد أن يكون لعقيدة التوحيد الإسلامية تأثير في الذهنية الغربية، ومن ذلك ما يرويه عمر فروخ أن أستاذه المستشرق الألماني (يوسف هل)[4]. وهو كاثوليكي، قال له: «لا شك أنّ (لوثر) كان وهو يضع مذهبه الإصلاحي للنّصرانية الكاثوليكية (المذهب البروتستانتي) يطالع في مصحف بين يديه، لأنّ القرآن كان نقل الى اللغة اللاتينية منذ القرن الثاني عشر (قبل لوثر بنحو أربعة قرون).

ودليل ذلك عدد من الوجوه التي اقترحها(لوثر) كمبدأ: الإنسان ينجو في الآخرة بعمله الصالح لا بحل الأسقف له من ذنوبه، ولا مكان للصّور في الكنيسة، ليس للبابا عصمة ولا سلطة ولا قدرة على غفران الذنوب، إمكان الزواج للرّهبان، لا مكان خاص لإقامة القدّاس فكل إنسان يستطيع إقامة الصلاة وقيادتها»[5].

ولا ريب أنّ جوهر الحضارة الإسلامية هو التوحيد فهو الذي أعطى للحضارة هويتها وهو الذي ربط بين أجزائها، وهو الذي يطبع كل ما يدخل إليها من عناصر فيؤسلمها ويطهرها فتخرج من عبورها في التوحيد متجانسة مع كل ما حولها، قديما وحديثا[6].

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 98 ـ 99.

(2) ـ جون جاك روسو، فيلسوف فرنسي ولد عام 1712م ـ ومات عام 1718، أعتبر كتابه، (في العقد الإجتماعي) انجيل الثورة الفرنسية.

(3) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 92، 93.

(4) ـ يوسف هل، مستشرق ألماني ولد عام 1875 ومات عام 1950م.

(5) ـ عمر فرّوخ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام، ط ا ، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ/ 1981، ص 11.

(6) ـ اسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد جوهر الحضارة الإسلامية، د. ط ، الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر 1989م، ص 04.

. ولهذا يرى (خان) «أنّ الثورة الفكرية التي أحدثها النبي (صلى الله عليه وسلم) قد أزالت الشّرك كعقيدة غالبة، فبدأ تطور فكري جديد في التاريخ، وبعد نحو ألف سنة من ظهور الإسلام، انقسمت هذه الثورة الى شطرين: فبقي الشطر الديني داخل العالم الإسلامي، بينما انتقل الشطر الدنيوي الى الغرب حيث ظل يتطور وينمو، فبلغ الكمال خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إن أفكار الجمهورية وحرية الرأي والفكر العلمي هي النتائج الدنيويّة للثورة الفكرية التي أحدثها الإسلام»[1].

ولا أوافق وحيد الدين خان في قوله أنّ الجانب الديني - إبّان عصور الإنحطاط الحضاري - قد بقي في العالم الإسلامي بينما الجانب الدنيوي (يقصد الجانب العلمي التمدني) قد انتقل الى الغرب،لأن الحضارة الإسلامية حصل سقوطها بسبب فقدانها لفعالية الفكرة الدينية. التي انحرف الفهم الفكري الصحيح لها، فأصبحت خـــواء لا عمل لها في واقع المسلمين الذين دبّت في أوصالهم أمراض الوهن الحضاري المؤذن بخراب العمران، حسب تعبير ابن خلدون، فلا يمكننا الفصل بحال بين الجانب الديني والجانب الدنيوي في بناء الحضارة الإسلامية والتي ما أفلت إلا بسبب أفول جانبها الديني، والذي أثبتت الدراسات التاريخية أنّه أساس بعثها، وما الجانب التمدّني العمراني في الحضارة إلا نتاج إشعاع فكرة دينية تنطبع في النفوس تهزّها هزّا، وتحدث فيها التوتر اللازم الذي يشعّ في المجتمع كلّه، فيبعث فيه الفعالية اللازمة.

إنّ الأساس الذي قامت عليه هذه الحضارة هو المنهج التجريبي، المبني على الملاحظة الموضوعية للظاهرة والتجربة والإستنتاج، وهذا المنهج إنّما ظهر مع القرآن الكريم أوّلاً، عبر الآيات الكثيرة جدا التي تدعو الى تأمّل الكوْن والحياة والتفكّر فيها.

فهذا الإتجاه التجريبي العام في القرآن، قد «كوّن في أتباعه شعورا بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر، واضعي أساس العلم الحديث، وإنّه لأمرٌ عظيم حقا أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق... فالقرآن يرى أنّ العالم له غايات جديّة، فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جديدة والجهد العقلي الذي نبذله للتغلّب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشحذ بصيرتنا فيهيؤنا للتعمّق فيما دقّ من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى،... ولقد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنّها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه الى العالم الخارجي، فأمدّها هذا المسلك بالتفكر النظري المجرّد من القوة، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرّد وحده حضارة يكتب لها البقاء»[2].

إنّ الزّعم أن الحضارة الغربية هي أول مبتكر للمنهج التجريبي زعم باطل، فإبن حزم الأندلسي يؤكد أن الحسّ أصل من أصول العلم، وابن تيمية يؤكد في كتابه «نقد المنطق» أنّ الإستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة الى اليقين... وهكذا قام المنهج التجريبي القائل إن الملاحظة والتجربة أساس العلم لا التفكير النظري وحده.

---

(1) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 110.

(2) - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 21، 22.

إن (روجر بيكون)[1]، الذي نقل هذا المنهج الى أوربا درس في جامعات الأندلس، والقسم الخامس من كتابه (Cepus maius) في البصريات نسخة من كتاب (المناظر) لإبن الهيثم[2] وهو في جملته شاهد على تأثره بابن حزم[3].

3 ـ حقيقة الصراع بين الدين والعلم:

لم يحدث في الإسلام أبداً الصراع بين الدين والعلم، بل إنّ عصر العلم هو في حقيقته عصر الإسلام، فالعلم هو في رأي وحيد الدين خان، ملاحظة الفطرة، والفطرة ودين الفطرة وجهان لحقيقة واحدة، فالعلم أخيرا هو وسيلة لتبيان الحق، والحق هو الإسلام قال تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقّ)[4].

وقد بدأ عصر العلم في الأندلس وصقلية في القرن التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادي ثمّ هاجر الى أوربا بعد أن أخرج الأتراك العلماء البيزنطيين من الآستانة ومن القسطنطينية في القرن الخامس عشر فهاجروا الى إيطاليا، ومن هنا تغيّر وجه التاريخ.

فواجه العلم بعد انتقاله الى أوروبا التي كانت تعيش عصور الظلام، دينا محرّفا فاصطدم به. ومثال ذلك ما ذكره العالم الفلكي (نيكلسون كوبرنيكوس)[5] من أن الأرض تدور حول الشمس، فاعترضت عليه الكنيسة بشدّة، إذ كيف يحقّر من شأن ابن الله فيجعله تابعا للأجرام السماوية الأخرى؟![6]، لكن المعركة المريرة بين العلم والدين أسفرت عن انتصار العلم في أوروبا. وكان ذلك إيذانا بعصر تاريخي جديد، عصر النهضة العلمية الشاملة.

4 ـ موقف وحيد الدين خان من الإستشراق:

حين انتهت الحروب الصليبية الى الفشل التاريخي المعروف حوالي عام 1270م، استمرت بوسائل أخرى تمثلت أساسا في صورة الظاهرة الاستشراقية التي كان الهدف منها تسميم الإسلام، بتزييف حقائقه والدسّ والتلفيق في تاريخه، وهكذا ظهر الإستشراق في مراحله الأولى امتدادا حقيقيا للحروب الصليبية بأساليب أكثر خبثا ومكراً، لكن وبحلول القرن التاسع عشو، تغيّر الامر فأصبح الإستشراق في مراحله التالية أكثر موضوعية في دراساته للإسلام، فانزاحت بذلك عقلية التشويه المقصود المخطّط لتعاليم وتاريخ هذا الدين[7]، وبذلك صُحّح الإستشراق الذي استمرّ سبعمائة عام، وكان ذلك، حسب رأي خان، اعترافا عمليّا من أهل الغرب بصدق الإسلام[؟] وقد أثبتت الدّراسات التحريف التاريخي لكتب العهد القديم والجديد، وكان ذلك اعترافا بالقرآن دون غيره

---

(1) ـ روجر بيكون (Roger Bacon)، مفكر أنجليزي من مفكري القرون الوسطى ولد حوالي عام 1214م ومات عام 1292م.

(2) ـ ابن الهيثم: أبو علي الحسن بن الحسين، ولد عام 354هـ/965م، وتوفي بالقاهرة عام 430هـ/1039م.

(3) ـ المرجع السابق، ص 148 ـ 149، وفيه ينقل شهادة حيّة لبريفولت في كتابه (بناء الإنسانية) على أخذ روجر بيكون لأصول المنهج عن المسلمين... إقبال

(4) ـ الآية 53 من سورة فصلت.

(5) ـ نيكلسون، كوبر نيكوس،عالم فلكي إيطالي ولد عام 1473م، ومات عام 1533م.

(6) وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 248، 249.

(7) ـ المرجع السابق، ص 251.

ككتاب ثابت تاريخيا،مما زاد في إضعاف حركات التعصب الديني القديم[1].

لكن أتصوّر أنّنا لا نملك من المعلومات الكافية والشاملة المعتمدة على المنهج الإحصائي العلمي، ما يتيح لنا معرفة مدى موضوعية الإستشراق في إبراز أو معالجة أو دراسة قضايا الإسلام والمسلمين، وأعتقد أن كثيرا من المستشرقين في العصر الحديث لازالوا يحملون أفكار القرون الوسطى ويتبنّون مواقف متطرفة مفعمة بالتعصب الأعمى ضد الإسلام وأهله، وكان بعضهم يعمل لصالح دوائر المخابرات في بلاده، ومثلما كان تيار الإستشراق القديم إمتدادا للحروب الصليبية، أصبح كثير من المستشرقين إمتدادًا للإستعمار الحديث بأساليب أشدّ خبثا ومكرًا[2].

ويرجع محمد البهي أصل نشأة الإستشراق الحديث الى أصل ديني تبشيري، إذ قام على أكتاف المبشرين ثمّ اتصل بالإستعمار، وهو السبب الرئيسي في نشأته،إضافة الى أسباب فرعية أخرى...[3]، وبعد هذا هل يمكن أن نقول بأن الإستشراق قد تعرّض، بعد الفتوح العلمية خلال هذا العصر، ليصبح موضوعيًا في موقفه تجاه الإسلام؟.

ورغم ذلك يبقى من الخطأ التّعميم في تصنيف الإستشراق في جانب السلب أو الإيجاب من موقفه من الإسلام، ويبقى الحكم نسبيا فلا نقع في إفراط أو تفريط.. إذ لا يخلو عالم الإستشراق من بعض - وهم قليل - الذين يمكن أن تميّزهم الموضوعية الى حدٍ كبير، كالمستشرق (توماس كارليل) الذي ذكره وحيد الدين خان كنموذج للدراسات الإستشراقية المنصفة.

ويبقى الإستشراق عند الكثرة الكاثرة من الكتّاب العرب والمسلمين المحدثين والمعاصرين هو الوجه الثقافي للسياسة الاستعمارية في الشرق، وفي نظر البعض كإدوارد سعيد، يعدّ بعدًا من أبعاد العلاقة المعقدة والصراعية بين الشرق والغرب... ويرجع رضوان السيّد هذا الموقف الى المعاناة العسيرة التي يعيشها هؤلاء المثقفون،ممّا جعلهم يُعممّون حكمهم هذا على الجميع دون استثناء، مع أنّ المنهج يقتضي التمييز والتمحيص وعدم التعميم[4].

5 - حول أزمة الحضارة الغربية:

يرى وحيد الدين خان أنّ هذه الحضارة التي حققت أعظم الإنجازات في مجال العلوم والتكنولوجيا، تعاني من خواء روحي رهيب، فتفككت الأسرة بتحرر المرأة وفقدت العلاقة الزوجية قداستها لتصبح مجرد علاقة جنسيّة، فزادت حالات الطلاق وضاع الأطفال وانحلت الأسر، وكانت النتيجة الطبيعية لذلك ازدياد معدلات الجرائم نتيجة إهمال التربية المنزلية وظهرت الأمراض النفسية لتفتك بأفراد المجتمع الغربي، وتصيب عقولهم بالفراغ القاتل، وهذا ما جعل الناس يسأمون حضارتهم ويهربون منها، مما دقّ على إثره علماء الإجتماع ناقوس الخطر، محذرين أمّتهم من الإنهيار الإجتماعي التام لمجتمع الإباحية[5].

---

(1) - المرجع السابق، ص 256، 257.

(2) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 211 ..

(3) - المرجع السابق، ص 533.

(4) - رضوان السيّد، الإسلام المعاصر، نظرات في الحاضر والمستقبل، ط1، بيروت: دار العلوم العربية، 1407هـ/ 1986م، ص 125 - 126.

(5) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 251، 252.

وفي خضم هذه الأزمة الإجتماعية القاتلة والتي رفعت من معدلات الإنتحار بين الشباب،ظهرت مشكلة أخرى هي مشكلة تلوّث البيئة والتي تهدد الإنسانية. وهكذا ظهرت كتابات كثيرة جدا، تحذر من المصير المحزن الذي يتعرض له المجتمع الغربي، من جرّاء المأزق النفسي والفكري الذي أصاب صميم الإنسان، الذي فقد راحته وسعادته في الحياة. وهكذا راح الإنسان يبحث عن ملاذ من أزمته الخانقة بعد أن يئس من أفكار المادية وأسلوب الحياة الآلي، الذي جعل منه جسما بلا روح، وخاب أمله في التكنولوجيا والتقدم التقني التي بدأ استخدامها في تدمير الإنسان والحياة بدل تطويرها، وهذا ما يصدق عليه قوله تعالى: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[1] [2].

« إنّ اكتشاف الطبيعة وتسخيرها فتح أبوابا لا حصر لها للترف المادي في العصر الحديث، وبنى الإنسان حضارةً ورقيا ماديا لم تشهدهما الأرض من قبل، ووفّر وسائل راحةلم يحلم بها بشر قط، لكن الإنسان، عندما وصل الى قمّة الرقي والترف اكتشف أنه لم يحصل على الحياة المثالية الخالية من الخوف والألم والحزن واللغو والإثم في هذه الدنيا، وعوامل الرقي ومظاهره حطّمت توازن الطبيعة، ولم يتمكّن الإنسان من التغلب على الشيخوخة والمرض والموت، وأخفقت لوائح الحكومة، وضوابط القانون في ضبط السلوك البشري ولوثت الحضارة الآلية البرّ والبحر بالفساد المادي والأخلاقي، وفشلت كل وسائل الترف في إسعاد الإنسان.

وبعد هذه التجربة بدأت حركة جديدة للبحث عن السعادة في أشياء غير مادية، والإنسان يحاول الآن أن يتوغّل في أعماق وجوده الروحي، وهذه الحركة الجديدة قد أسبغت أهمية كبيرة على الدين وعلم النفس... لقد كان (حنفاء) قلائل يبحثون عن الحق في قديم الزمان، أما عالم اليوم فيطفح بالباحثين عن الحق، فهل من مذّكر؟... »[3].

6 ـ دورالمسلم إزاء حضارة عصره:

يعتقد وحيد الدين خان، إعتقادا جازما[4]، أنّ اتباع منهج الكفاح السياسي في الحركة الإصلاحية واستعمال أساليب العنف والثورة هو أكبر خطأ وقعت فيه هذه الحركة، حيث ضيّعت فيه الجهود والأموال والوقت دون تقدم يذكر على طريق الحضارة المأمول،وهو أساس فشل كل جهود الإصلاح، فانشغال جمال الدين الأفغاني بالنشاط السياسي هو الذي جعله يضيّع على المسلمين فرصة عظيمة أتاحها لهم الأمبراطور الياباني للدعوة في بلاده عام 1891م[5].

إن المنهج المتّبع من قبل الحركات الإسلامية في خوض المعارك الحزبية والعمل على تغيير أنظمة الحكم في بلادها برفع شعارات التغيير والحلّ،ماهي ـ في نظر وحيد الدين خان ـ إلا مسرحية ساخرة، تقوم على أساس رد الفعل السلبي والإندفاع وعدم الصبر والإستسلام للعواطف مع تجاوز

---

(1) ـ سورة الروم، الآية 41.

(2) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 253، 254.

(3) ـ وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 106، 107.

(4) ـ نظرا لتكرار هذه الفكرة في ما كتبه حول البعث الإسلامي.

(5) ـ محمود أبو رية، جمال الدين الأفغاني، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة، ص 32. نقلا عن وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي... ص 71.

سنن الله في الحياة[1]، بل وطغى عليهم التفسير العسكري للإسلام وأهملوا واجبهم المقدّس، واجب الدعوة الى اللّه، الذي قام به الرسول (صلى الله عليه وسلم) مع أتباعه من بعده، الذين اقترن نجاحهم أو فشلهم في التاريخ بمدى التزامهم بهذا الواجب[2].

أمّا الإنقلاب السياسي، أو التمكّن من السلطة فهو منحة من اللّه، يمنحها عباده الذين يقومون بواجب الدعوة إليه، ويستشهد وحيد الدين خان ببلاده الهند، حيث انتشر الإسلام على يد شهاب الدين محمد الغوري عام 1192م بكامل شمال الهند بالدعوة،وحين انحرفت الدولة الى الثورة سقطت.

وحقيقة الدعوة عند وحيد الدين خان تكمن في تمكّن الإيمان بالعقيدة الإسلامية في نفس الفرد على هيئة طوفان نفسي، حيث يشعر أن ربّه أقرب إليه من حبل الوريد، وظهور هذا الشعور في سلوكه وحركته الخارجية، مع تلازم الأمرين معًا، التأثر الداخلي مع التأثير الخارجي[3].

وهذا هو واجب المسلمين في كل بقاع الأرض، فإذا حققوا واجبهم أنعم الله عليهم بالسلطة السياسية، فطبيعة روح العصر الحديث تقتضي توجيه الجهد في الدعوة بعيدا عن كل الاعيب السياسة، والتغيير الحقيقي إنّما ينبع بالقيام بالثورة الفكرية أي تغيير التصوّر الذي أحدثه الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أتباعه، وعند ذاك تحدث جميع الأهداف وتتحقق الآمال ،وستنفجر ينابيع الرزق من الأرض، وتنهمر أمطار الفضل، ويكتب الله لهذه الامة السيادة في الدنيا، كما يكتب لها الفوز في الآخرة والخلود في الجنة »[4].

إنّ القوة في هذا العصر هي قوة العلم والإقتصاد، وقد أدركت اليابان ذلك بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية فاتجهت الى ميدان التربية، والى تطوير الصناعة بأسلوب هادئ بعيداً عن كل عويل سياسي، وأدرك اليهود متغيّرات العصر الحديث فعملوا على التحكّم في التجارة والمؤسسات الإعلامية، فنجح هؤلاء وأولائك،بينما فشل المسلمون رغم الإمكانات الهائلة التي وفّرها العصر الحديث[5]، ولهذا يقترح وحيد الدين خان، المصالحة مع حكام البلاد الإسلامية والتعاون معهم، وهو متأثر في ذلك - كما سبق - بالشيخ السّرهندي في تعاونه مع الملك المغولي (جهانكير)[6].

ويعتبر وحيد الدين خان الحضارة الغربية أكبر تحدٍّ يواجه به المسلمون في كل مكان، لكن المسلمين عجزوا عن فهم طبيعة وجوهر هذا التحدّي، فهناك من راح يقلّد مظاهر وأشياء وتفاهات هذه الحضارة كما فعل مصطفى كمال أتاتورك الذي صنع من بلاده مسخًا مشوّهًا، بينما بقية الأمم استطاعت - بعد فهمها لطبيعة العصر - أن تبني حضارتها وترسم طريق نهضتها، ولهذا فكل مشروع يبنى على التقليد أو الكفاح السياسي مآله الفشل المحتوم[7].

---

(1) - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي... مرجع سابق، ص 48، 49.

(2) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 170، 171.

(3) - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي... مرجع سابق، ص 37، 38.

(4) - نفس المرجع، ص 31، 32.

(5) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا... ص 200 و نحو بعث إسلامي، مرجع سابق، ص 15... 21.

(6) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 58.

(7) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 189، 191.

إنّ أزمة هذه الحضارة عميقة، وسقوطها مؤكد، وعلى المسلمين القيام بدورهم في الشهادة على أصحابها[1]، لقد تأذى الغربي من حضارته ويحدوه شوق جارف للبحث عن أي جديد، وحين لا يجد دين الحق، فهو يمضي خلف أي شيء يتراءى له لامعًا من بعيد.

7 ـ وحيد الدين خان والدعوة لعلم كلام جديد:

يرى وحيد الدين خان أنّ هذا العصر، قد حدثت فيه تغيّرات حضارية كبرى، أهمّها أنّ العلم الحديث المبني على المنهج الديكارتي،والمنهج التجريبي قد أزاح الفلسفة عن موقعها القديم، وهذه الثورة العلمية والفكرية الناتجة عن التطورات العلمية المعرفية قد أحدثت تغييراً كبيراً في حياة الإنسانية في العالم كله، وسُنّة اللّه تقتضينا السيْر وفق منهج فكري لنشر دعوتنا الحق في هذا العالم وفق هذه الظروف العالمية[2].

إن العالم الغربي يعيش معاناة حقيقية ناتجة عن أزمة روحية حادة، وهذا الفراغ الروحي هو فرصة المسلمين في العالم أن يملؤوهُ بدعوة الحق، يساعدهم في ذلك جو الديمقراطية والحرية العقائدية السائدة. وتطوّر وسائل المواصلات والتقدم التكنولوجي الهائل، الذي سخر إمكانات هائلة لنشر الدعوة. إضافة الى ما منّ اللّه به على المسلمين من نعمة النفط مما درّ عليهم بأموال ضخمة يجب تسخير جزء منها للدعوة، ولنشر تعاليم القرآن حيّة بأسلوب سهل ميسّر بلغات العالم وترجمة سيرة الرسول والصحابة بمختلف اللغات[3].

إنّ فشل العقائد الإلحادية في إسعاد الإنسان وتراجع المادية كظاهرة عالمية يعطينا الفرصة الكبرى لنشر الفكرة الإسلامية وجعلها «ايديولوجية» العالم، لكن ذلك لا يتحقق إلا بجهد دعوي عملي جبّار ينسجم مع التغيّرات العالمية[4]، ولهذا يقترح علم كلام جديد.

ـ مفهوم علم الكلام الجديد:

علم الكلام الذي يدعو إليه هو منهج الدعوة، المتمثل في: «استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تُطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الإستدلال الملائمة للعقل الجديد، والمراد بالعقل الجديد العقل العلمي»[5]، أي أن علم الكلام يقوم على أساس منهج العلوم التجريبية القائم على ملاحظة الظواهر الطبيعية واستنباط ما فيها من دلائل على الحقيقة الربانية، وهو ما ينسجم مع طبيعة التفكير الجديد، وفق معطيات العلوم الطبيعية، وهو ما يختلف تماما عن منهج علم الكلام الكلاسيكي رغم وحدة الهدف، لأن علم الكلام القديم يتبع منهج الإستدلال الفلسفي والحجج المنطقية، وهو ما لم يعد له دور كما سبق وأشرنا من قبل. بل اعتبره (خان) انحرافا عن منهج القرآن الكريم الذي وضع أبنية الإستدلال على أساس المشاهدة الطبيعية والتفكّر في خلق السماوات والأرض[6].

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 260، 261.

(2) ـ وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 09... 11.

(3) ـ المرجع السابق، ص 107... 109.

(4) ـ وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا... مرجع سابق، ص 241، 242.

(5) ـ وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي... مرجع سابق، ص 102.

(6) ـ المرجع السابق، ص 103... 105.

ومنهج البحث عن القوانين الموجودة في الكوْن هو «علم الكلام القرآني» وهو القوة المرهبة التي دعانا الله تعالى لإعدادها، باعتبار أنّ القوة في هذا العصر هي قوة العلم، فحين تحررت الأمم الإسلامية سياسيًا خضعت لاستعمار علمي حضاري[1].

إن مفهوم علم الكلام عند خان هو محاولة لفهم وحدة العلم الموحى والعلم الكوني وتفهيم الكوْن المجهول بالكون المعروف...،وهو أسلوب استدلال قرآني صميم، أسلوب كوْني طبيعي، فالقرآن يستدلّ على الوقائع غير المحسوسة بالوقائع المحسوسة، وأساس علم الكلام القرآني يقوم على القوانين الأرضية والسماوية الثابتة التي لا تتغيّر، فعلم الكلام القرآني ثابت لا يتغيّر... فبينما كان القرآن يحتوي على الآيات المحكمات كان علم الكلام (الكلاسيكي) مبنيًا على قياسات الفلاسفة، وإن تطوّر العلم قد مكّننا اليوم، حسب رأي خان، من وضع علم كلام متناسق مع القرآن. وهنا تطرح حاجة البشرية اليوم لعلم كلام جديد يسدّ الفراغ الفكري للمسلمين عمومًا ولغير المسلمين خصوصًا[2].

- أسس علم الكلام الجديد:

يبرز خان خمسة أسس لتدوين هذا العلم الذي يدعو إليه بكل حرارة،

- الأول: صياغة نظرية علمية قائمة على أسس قرآنية، أي على منهج الإستدلال الإستنباطي وهو ما ظهر مع(انيشتاين)مكتشف نظرية النسبية التي دعمت هذا المنهج.

- الثاني: تدوين علم الآثار القرآني، التي يسميها القرآن أيام الله[3]، أي دراسة الأحداث والوقائع التاريخية من القرآن واستنباط السنن التي تحكمها.

- الثالث: تدوين آيات الآفاق والكوْن وفق مكتشفات العلم الحديثة، وفي القرآن إشارات كثيرة لهذه الآيات يجب تحديدها ودراستها، وهذا ما قام به عبر كتابه المشهور «الإسلام يتحدى»، يقول: «فالعلوم الطبيعية الحديثة أصبحت -وبدون مبالغة- علم الكلام الإسلامي وواجبنا هو تدوينها»[4].

- الرابع: تدوين آيات الأنفس، وهو ما اعتنى بإجلائه المتصوّفة لكنّهم ابتعدوا به عن المنهج والدراسة العلمية، ويقصد به البحث في النفس البشرية وفق معطيات علم النفس الحديث.

- الخامس: إعداد كتب للتعريف بالإسلام بأسلوب علمي بعيدا عن الأسلوب الكلامي أو الوعظ والإرشاد،ويبقى مجال العلوم الإجتماعية، من قانون وسياسة واقتصاد.. فرغم أهميتها لكنّه لا يؤيد ضمّها الى علم الكلام الجديد وأولى أن تضمّ الى دائرة الفقه.

ويؤكد أن المسلمين في العالم اليوم، لو اعتنوا بتدوين تعاليم القرآن والسيرة والحديث وأحوال الصحابة وتاريخ الإسلام (لا تاريخ الفتوحات) بأسلوب علمي واقعي بسيط ونشروها بمختلف لغات العالم، فسيكونون قد حققوا هدف علم الكلام في العصر الحاضر على الأقل[5].

---

(1) - المرجع السابق، ص 98، 99.

(2) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 77، 78.

(3) - الآية 5 من سورة إبراهيم: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) .

(4) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 78... 80.

(5) - المرجع السابق، ص 81... 83.

وتطبيقا لما دعا إليه،ألّف وحيد الدين خان كتابه المشهور الذي ذكرناه وكتبا في الرّد على بعض النظريات الإلحادية متبعا منهج الإستدلال العلمي، فهو قبل ردّه على الفيلسوف الإنجليزي (برتراند راسل) يطالع كل ما كتبه، ثم يرد عليه أفكاره بأسلوب الإستدلال المنطقي. كما يناقش أصحاب النظريات المادية متبعًا نفس المنهج[1].

ويعتبر وحيد الدين خان هذا المنهج طريقًا لتحصيل قبس المعرفة بالله،إستجابةً لنداء داخلي في الإنسان حتى تصبح هذه المعرفة ممتزجة بروح هذا الإنسان، وبذلك يربط خان بين المعرفة بالله على منهج علم الكلام الذي يدعو إليه، وبين الإتصال به على منهج المتصوّفة الذي سبق وأن دعا إليه محمد إقبال. فالمسلم كما يقول: «لا يحتاج الى دليل عقلي حتى يؤمن بالعقائد الإسلامية. فإنّ منبع يقينه هو مشاهداته الداخلية. أو هو ذلك (الوجدان) الذي يعتبر - في رأيي - أعلى وأرفع من التصديق العقلي»[2].

وفي هذا العصر، رأى وحيد الدين خان، إنشاء«مركز إسلامي عالمي»لتوحيد جهود علماء المسلمين على نطاق واسع. ويكون هذا المركز مجهّزًا بجميع الوسائل العصرية لنشر الافكار الصحيحة الهادية في العالم. فيصبح مصدرا للطاقة المفجرة للدعوة الإسلامية العالمية. ويقوم المركز، الذي يرى فيه الوسيلة الوحيدة المجدية - في الظروف الحالية - لإعطاء المسلمين دورهم. بدوره الحضاري في إصدار المجلات الإسلامية والكتب بمختلف اللغات والعمل على إعداد أجيال الشباب المثقف الواعي وإقامة المعارض العالمية... ويبتعد، في المقابل، عن كل عمل سياسي[3].

ولعلّ هذا ما طمح إليه محمّد إقبال الذي أراد أن يجعل من«المجمع العلمي الإسلامي»عام 1933م نواة مجمع علمي للدراسات الإسلامية على أوسع نطاق، لكن الأجل عاجله في أفريل 1938م[4].

---

(1) - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص 13، 14 و28، 29 و42.

(2) - المرجع السابق، ص 95، 96.

(3) - في 28 نوفمبر 1970 دعا وحيد الدين خان الى انشاء هذا المركز من خلال صفحات مجلته «الجمعية الاسبوعية»، وانشد مع بداية سبتمبر 1976 في دلهي بالهند، عن مجلة الامة، قطر، العدد 59، ذو القعدة 1405هـ/1985م، ص 34.

(4) - إحسان حقي، «العلامة محمد إقبال كما عرفته»، من كتاب ذكرى إقبال، مرجع سابق، ص 62.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث

بين موقف مالك بن نبي ووحيد الدين خان من الحضارة الغربية

«مقارنة ونقد»

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مما سبق يظهر لنا أنّ كلاً من المفكرين مالك بن نبي ووحيد الدين خان ير في الحضارة الغربية تحدّياً خطيراً يواجه العالم الإسلامي. وهذا من خلال تفوقها الرهيب في مجال العلم والتكنولوجيا والتنظيم، ممّا أهّلها لقيادة ركب الحضارة وفرض ثقافة الهيمنة والإستعمار. وكان ذلك نتيجة القصور الذاتي في المسلمين الذي تخلّوا عن التفكير بمنطق الواجب،فتمكّنت منهم الأمراض النفسية والاجتماعية أو ما يسميه (عليه الصلاة والسلام) بالوهن، الذي يؤذن بخراب العمران كما يقول ابن خلدون.

إنّ تحليل مالك بن نبي لطبيعة الحضارة الغربية وبحثه في أصولها الفلسفية يبدو دقيقا وشاملا. ولعلّ ذلك راجع الى معايشته للمجتمع الغربي، والمجتمع الفرنسي أساسا فكان يلاحظ سلبياته وإيجابياته بما عرف عنه من دقة الملاحظة وتحليل الوقائع تحليلا علميا، ولا أدلّ على شدّة مخالطة للمجتمع الفرنسي، من اندماجه في جمعية شبانية مسيحيّة وتزوّجه بفرنسية كان لها دور كبير في تعريفه بأصول وخبايا الثقافة الفرنسية وخاصة الجانب الجمالي الفني، وكان واسع الإطلاع على مصادر الثقافة الفرنسية بتمكّنه من اللغة الفرنسية ومعاينة الحضارة الغربية ومعرفة ثقافتها عن كثب. وإنْ توفّر ذلك لمالك، فإنه ـ على ما استطعنا الوصل إليه ـ لم يتوفر لوحيد الدين خان، رغم تمكّنه من اللغة الإنجليزية والتي كانت بالنسبة له بمثابة نافذة يطل من خلالها على الثقافة الغربية، لكن ليس الخبر كالمعاينة. فالدقة العلمية والموضوعية تكون أوفر حين يتوفّر عنصر التجربة والإحتكاك المباشر بالمجتمع محلّ الدراسة والحكم. هذ إضافة الى غلبة التكوين الكلاسيكي على ثقافة خان ممّا غلّب على أسلوبه طابع السطحيّة والمباشرة، بعيدا عن أسلوب التحليل الفلسفي الرياضي الذي نلحظه عند مالك بن نبي. وربما اعتبرنا خان خصما للفكر الفلسفي العميق لانه ـ حسب نظره ـ أسلوب يصعب به توصيل الرسالة أو الفكرة لعموم الناس ممّا ينافي حكمة الدعوة، التي تقتضي الأسلوب المباشر السهل العام.

ويظهر أنّ اختلاف ظروف الاستعمار في كل من الجزائر والهند قد جعل موقف مالك بن نبي من الظاهرة الاستعمارية يختلف عن موقف خان. فالظروف القاسية من قهر الإستعمار الفرنسي للشعب الجزائري وإذلاله،وما عاناه هو شخصيا وأسرته من ذل وإهانة مع ما ترسّخت في ذاكرته من حكايات جدّته عن ظلم وقسوة الاستعمار، كل ذلك شكل مسوغات هامة لمالك للثورة على الاستعمار كظاهرة ميّزت هذه الحضارة المتعالية، التي استغلت قدراتها التقنية لإذلال المستضعفين في الأرض، بدل استخدامها في خير البشرية،ومن هنا جاء موقفه من الإستشراق موقف الرافض له بنوعيه القادح والمادح[1].

أما وحيد الدين خان، المفكر المسلم المعاصر في الهند، فيبدو موقفه إزاء الاستعمار غير ثوري بل تطبعه مسحة تسامح وسلم، يظهر أثر الإتجاه الغاندي فيه واضحا[2]. والسبب يرجع إضافة الى شخصية هذا المفكر وثقافته_وهو عامل ذاتي_إلى عامل موضوعي أساسي وهو أن الاستعمار الإنجليزي تارخيا يبدو أقل ضراوة إزاء الشعوب التي حلّ بها من الاستعمار الفرنسي، إذ اتبع قادته أسلوبا أكثر دهاءا ومكرا يعتمد على المنهج الهادىء البطيء دون إسراف في البطش والإرهاب مثل الاستعمارالفرنسي. وذلك وفق مبدأ (بطيء لكن أكيد المفعول ـ Slow but sure)،أي يعمل دون أن

---

(1) ـ رضوان السيد: الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل، مرجع سابق، ص 123 ـ 124. ومالك بن نبي: تقضيه الكبرى، مرجع سابق، ص 170، 171، 177.

(2) ـ محمد عقاد: عرض الكتاب المسلمون بين الماضي والحاضر والمستقبل، جريدة الهدى، عدد 157 يوم 15 11 1985.

يوقظ الناس لردّ الفعل. ومن هنا يظهر الفرق بين تعامل الاستعمار الفرنسي، وسياسته إزاء الشعب المصري المسلم وتعامل الاستعمار الإنجليزي، فقد قاد (نابليون) حملته على مصر عام 1798م، فكان أبرز ما فعله هو ضرب الأزهر بالقنابل، لكن الفشل كان نصيبه إذ حثّ ذلك ردّ فعل عنيف ورافض من الأهالي. أما الاستعمار الإنجليزي الذي حلّ بمصر عام 1882م، فقد اتبع سياسة ذكية فكان أبرز ما فعله المندوب البريطاني (كرومر) تعيين القسيس (دنلوب) مستشارًا لوزارة المعارف، فكانت بيده السلطة الفعلية في وزارة المعارف المصرية، حيث تولّى من خلالها العمل على توجيه المناهج الدراسية وجهة يمسخ من خلالها شخصية الطالب المسلم بتشويه عقله. فيضرب بذلك الأزهر لا بقنابل نارية كما فعل نابلون فأثار عليه الأهالي. لكن بقنابل من نوع آخر، باردة لكنها قوية المفعول، أكيدة التأثير[1].

وقد جاء موقف وحيد الدين خان من الاستشراق وليد موقفه من الاستعمار عامّة. موقف المتسامح حيث اعتبره موضوعيا بعد أن مارس التشويه المقصود بتأثير من المشاحنات والحروب الصليبية قبل القرن التاسع عشر، أما بعد هذا القرن فقد صحّح موقفه من الاسلام الذي دام سبعمائة عام[2]، وهذا الموقف راجع الى المسحة الصوفية والنزعة الروحية التي تميّز الثقافة الهندية عموما، وتمرء إبن بيئته، لذا يطغى عليه الأسلوب الهادي المباشر الذي يميل فيه الى كثرة الاستشهاد بالسيرة النبوية والنصوص الشرعية بتأثير من ثقافته الكلاسيكية. أما مالك بن نبي، فأسلوبه عقلاني ديكارتي تحليلي نقدي، وهذا بتأثير الثقافة الغربية. مع طبعه الحاد الذي لا يعرف المهادنة، مع رغبة في كشف وتحليل أساليب الصراع الفكري لدوائر الاستعمار، رغم أنّه يميل الى تأييد مبدأ اسلام العالمي وفكرة الحوار بين الحضارات بدل الصراع، من خلال الدعوة الى تقاطع بين محوري الشمال (واشنطن - موسكو) والجنوب (طانجة - جاكرتا) يقوم على أساس التعاون والسلام وهو ما تفرضه عالمية هذه الحضارة. أما وحيد الدين خان فيندرج موقفه من الاستشراق ضمن موقفه العام تجاه الآخر الذي يحاول - قدر المستطاع - إخفاء وجه الصراع والتدافع معه، في محاولة للتقريب وتأليف القلوب، وهذا ما يبعد به عن مالك بن نبي الذي يعتمد الدراسة العلمية بأسلوب تحليل موضوعي فكري، ولهذا خصص لدراسته بحثا كاملا.

لكن كل واحد منهما يرى في هذه الحضارة تحدٍ خطير يواجه العالم الإسلامي لا ينبغي أبدا التغافل عن مواجهته بحكمة وشجاعة، فهذه الحضارة العملاقة بتفوقها المادي الباهر والتي امتدت في أرجاء الارض حتى صارت عالمية، تطرح نفسها بكل قوة وتمارس ضغطها القوي، فلا مجال أبدًا أن نتجاهلها، بل ينبغي حسن التعامل معها، بعد دراستها بدقة وفهم نقاط ضعفها وقوّتها، سلبياتها وإيجابياتها.

أمّا واقع هذه الحضارة، فهو واقع المعاناة من أزمة خطيرة تتمثل أساسًا في تخلّف الضمير عن العلم، فهي أزمة روحية أخلاقية، إذ ورغم كل هذا التقدم المادي التقني الفني، فإن إنسان هذه الحضارة يعاني إفلاسا روحيا أفقده السعادة، حيث أصبحت حياته محصورة في أرقام وإحصاءات فتحوّل الى آلة وتعرّضت كرامته للمسخ وإنسانيته للفسخ.

وكلّ من مالك بن نبي ووحيد الدين خان يرفض ذلك الإتجاه البليد الذي حمل شعار تقليد مظاهر هذه الحضارة وتكديس منتجاتها ظنًا منه أنّ هذا كفيل ببعث الحضارة الإسلامية إذ أنّ

---

(1) - محمد قطب، واقعنا المعاصر، مرجع سابق، ص 215 .. 217

(2) وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 250 ، 251

الحضارة لا تبعث بتكديس منتجاتها، فهي بناء وهندسة وليست ديكورا شيئيا يمكن رصفه بطريقة فنية جميلة، فكل من التحليل المنطقي (مالك بن نبي) والواقع التاريخي (وحيد الدين خان) يشهد بفشل هذه الاتجاه في تحقيق أي تقدّم يذكر في درب الحضارة والتمدّن.

وكل من مالك بن نبي ووحيد الدين خان يتأسف لذلك الفصام النّكد الذي وقع بين الدّين والعلم، وتلك القطيعة التي وقعت في تاريخ أوربا بين الإكليروس ورجال العلم، والتي أسفرت عن رفض كلي للدين وربطه - دون تمييز - بالخرافة والدجل، ممّا أفسح المجال للعقلية التي تزيح الله عن حياة البشر أو تزيحه عن الوجود كلية، عبر عقلية الإلحاء والمادية.

ولهذا حمل كلاهما النقد للمذهب المادي الذي راج في عقول الغربيين، عبر فلسفات الوجودية والماركسية والعبثيّة والوضعية والنفعيّة... فنجد في ثنايا ما كتبه مالك بن نبي النقد العلمي للمذهب المادي الذي أزاح كلّ ما يمتّ بصلة الى المعارف الدينية بدعوى العلمية والوضعية، مع إبراز سبب تدهور الحضارة الغربية في الإنفصال بين العلم والضمير وإفلاس الروح، أما وحيد الدين خان فأخذ على عاتقه مهمة ردّ المذهب المادي باعتباره أكبر تحدي ترفعه هذه الحضارة في وجه الدعوة الإسلامية فلابد من ردّه باتباع نفس أسلوبه، فانبرى يدافع عن روح الدّين عبر أوسع وأكثر كتبه إنتشاراً (الإسلام يتحدى)، و(الدين في مواجهة العلم)، وكتابه الأول يعتبر من أحسن ما كتب في موضوعه ونشر عام 1966 وأعيد طبعه الى عام 1977 سبع طبعات، والكتاب «دفاع عن الدّين بأسلوب عصري يتلاءم مع الأسلوب الذي توسّل به من أنكر الدين في العصر الحديث من العلماء والمفكرين، وهو الأسلوب التجريبي العلمي، وليس الأسلوب الفكري الفلسفي الذي سار عليه السابقون، وذلك استجابة من المؤلف لقوله تعالى في سورة النّمل: «وقُلِ الحَمْدُ لِلّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا،وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ »[1][2].

لقد كانت فاجعة الإنسان المعاصر كما يقول علي شريعتي -أساساً- «فاجعة إنسانية. فالإنسان، باعتباره نوعاً، هو في حال الإبادة، في حال المَسْخ، هو ضحية سَعْيِه و إبداعه الموفّق، ... و الأعجب من هذا هو أن الإنسان غالبا ما كان، على طول التاريخ، ضحية فكرة خلاص نفسه!.. إنّ أمنية الفلاح «في استحالة تاريخية، كانت تصنع له قيد أسره، حيث كان يقع في الفخ و هو في طريق خلاصه المؤمّل»[3].

فالعلم الذي رأى فيه الإنسان مصدراً للسعادة الحقيقية، أصبح مصدراً للشقاء، لا لذاته و إنما لسوء استعمال الإنسان له، حين طغى على حياة الإنسان، فكبت أحاسيسه و مشاعره، فأخضعه لقيد الأرقام و الحسابات و أنساه المسوغات و الغايات، فانقلبت حياته آلية جوفاء لا روح فيها ... و قد كان الدين نفسه، و هو حبٌ دافع نحو الكمال و النجاة، بعد أن كان يخرج من ينبوعه الصافي، يتعرّض للأكدار عبر مسيرته في التاريخ بسبب السلطات التي تتحكّم في خطّ سيره ... فكان الدين يتحوّل بذلك إلى مصدر للخرافة و العجز و الذل و الجمود[4].

---

(1) الآية 93 من سورة النمل

(2) - ابراهيم عوضين، «تحليل لكتاب الإسلام يتحدى لوحيد الدّين خان»، مجلة الازهر، مجمع البحوث الإسلامية الازهر، العدد 3، جمادى الاولى 1406 هـ - فبراير 1986م، السنة الثمنة والخمسون، الجزء الخامس، ص768.

(3) - علي شريعتي، الإنسان، الإسلام و مدارس الغرب، ترجمة عباس ترجمان، ط1، طهران : دار الصحف للنشر، ربيع الاول 1411 هـ، ص 55.

(4) - المرجع السابق، ص 55 ... 57.

. و لهذا يرى كل من مالك بن نبي ووحيد الدين خان بوجوب استغلال العالم الإسلامي لهذه الفجوة الحضارية التي يلحظها الدارس لهذه الحضارة، و كلما ازدادت اتساعا كلما تهدّد مصير الإنسانية كلّها بما لا يحمل لها إلا الدمار كل الدّمار.

و لهذا نجد أهم ما يؤكد عليه المفكران -و خان بالأساس- هو واجب الدعوة المنوط بالعالم الإسلامي اليوم تجاه أبناء هاته الحضارة، و ربط الحوار مع هذه الحضارة المهدّدة بالغرق في أوحال المادة و التعاسة و الشقاء و اندحار قيم الإنسانية.

إنّ مالك بن نبي، و رغم اتجاهه التحليلي الفلسفي الذي غلب على فكره، يعود إلى التأكيد من خلال آخر كتابه «دور المسلم و رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين» على وجوب إدراك الشباب خاصّة للمهمة العظيمة الملقاة على عاتقهم في وجوب تبصير هذا العالم برسالته، حين يحقّق في نفسه التمثيل الكامل الذي يؤهله لحمل مفهوم الشهادة و حقيقتها لينقذ بها الإنسانية، كل الإنسانية.

أما وحيد الدين خان، فلا يفتأ يؤكد على وجوب وعي العالم الإسلامي، و الشباب منهم على وجه الخصوص، لدوره في القيام بواجب الدعوة، الذي يحتّم عليه الاتجاه إلى أبناء هذه الحضارة لمحاولة إنقاذهم من الورطة المادية و المأزق الحضاري الذي وقعوا فيه و المتمثل في اختلال رهيب في التوازن بين قيم المادة و قيم الروح، العلم و الدين، مطالب الدنيا و مطالب الآخرة.

فأرنولد توينبي، أعظم مؤرخي هذا العصر، يقول في آخر ما كتب «الإنسان و أمّه الأرض» أن على الحضارة الغربية أن تتدارك نفسها في أمرين أساسيين :

- أن توقف وثبات العلم عن جبروته و طغيانه و أن تعيد للدين قوّته في النفوس و تحدث توازناً حقيقياً بين مطالب العلم و مطالب الدين.
- أن تصحّح النظرة الخاطئة التي تجعل أوربا محور الحضارات و مركزها.

و من خلال ذلك -و هو ما سبق و أشرنا إليه- فإن أرنولد توينبي ينصح قومه بإعادة الاعتبار لقيم الدين من جديد، و نبذ طغيان العلم و جبروت المعرفة و قوة الاختراع دون هدي من تعاليم السماء، لأنّ قوة العلم دون هدي السماء دمار البشرية و هلاك الإنسانية[1].

وفي هذا الإطار تقول(زغريد هونكه): «إنّ استرجاع الدين و فكرة المثالية هي الإمكانية الوحيدة لكي نعالج الأزمة التي يتخبّط فيها مجتمعنا المريض في أيامنا هذه، و لكي نُجنّب حضارتنا من تدهور الإنسانية، إنه لا يمكن بدون الدين الذي يشكّل جزءاً من الوجود الإنساني. معالجة العالم من الآلام التي يعانيها، و نحن إذا لم نتّجه من جديد نحو الدّين. فإنّ البؤس الإنساني سوف يتفاقم، وستكون هناك شطحات فارغة لا جدوى منها، و سيحدث انحلال و تدهور و تبقى جهودنا كلها و لا طائل من ورائها، إنّ الناس في حاجة إلى دين يرشدهم إلى الطريق الذي يتعيّن عليهم أن ينتهجوه في العالم لا خارج العالم، إنّهم في حاجة إلى دين يعلّمهم كيف يضطلعون بمسؤولياتهم تجاه العالم...»[2].

أما الموقف الصحيح من هذه الحضارة، فلابدّ من الأصالة (مقومات الدين و الأخلاق و اللغة...) و التطوّر (أخذ ما في الحضارة من إيجابيات و خاصّة العلوم و التنظيمات...)، و من الخطإ الفادح

---

(1) - زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، ط2، بيروت، القاهرة، دار الشروق، 1402 هـ/1972 م، ص 27-28.

(2) - زغريد هونكه، «من الاستيلاب إلى استرجاع الإنيّة»، محاضرة بالمنتقى السادس للتعرّف على الفكر الإسلامي، من 24 جويلية إلى 10 أوت 1972، الجزائر، مطبوعات وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية، ص 6

الخلطُ بين القديم و المعاصر، و الوصل بين الحضارة العربية و الحضارة الأجنبية. والماضي والتقدّم، دون إحداث اتفاق و نقل مزدوج، ثمّ لا ينبغي شراء الآلات التقنية المعاصرة و وضعها في عالم تقليدي أو الاهتمام بالرومنطيقية و الانهماك في العالم المعاصر دون حصيلة في النّفس سوى أمجاد الماضي الكبيرة، إنّ مثل هذه الثقافة التي تستعير المساحيق من الحضارة المعاصرة... سوف تبقى عقيمة مناقضةً للواقع، و تقليداً لا حياة له و لا قيمة»[1].

و هنا نرى كلا من مالك بن نبي و وحيد الدين خان يبرز تجربة اليابان في البعث الحضاري، و التي أقامت علاقات أكثر إيجابية بهذه الحضارة، فقد وقفت منها موقف التلميذ بينما نحن وقفنا منها موقف الزبون، و كان ينبغي على العالم الإسلامي أن يتعلّم من الغرب المناهج العلمية و الجدّ في العمل و الفعالية الاجتماعية، و يأخذ كيفية صنع الوسائل التي تصنع الأشياء، وأن يطرح الفلسفات و الأفكار التي تعبّر عن روح التصوّر المادي البعيد عن قيم الذات المسلمة.

إنّه رغم كل هذا التقدم المادي العملاق، و رغم هذه الهيمنة الثقافية التي لم تجد مستجيباً قادراً أن يكون في مستوى التحدي الذي رفعته في العالم كله، فإنّه لم يمنع بعض المفكرين من أبناء هذه الحضارة من إعلان بؤسها و فقدان مسوغاتها بإهمالها جانب التقدّم الروحي و الأخلاقي. يقول (ألبرت اشفيتسر) : «...نعيش اليوم في ظلّ انهيار الحضارة، و هذا الوضع ليس نتيجة الحرب، إنما الحرب مجرّد مظهر من مظاهره...»، و يضيف : «من الواضح الآن لكل ذي عينين أنّ الحضارة بسبيل الانتحار و ما بقي منها لم يعد في أمان»[2]. و السبب الأساسي يكمن حسب رأيه في تجمّد الجو الروحي و تداعي العلاقة بين المُثل الأخلاقية و الحقيقة الواقعية، مما أدى إلى إفلاس هذه الحضارة التي أصبحت تهدّد الإنسان بفقد إنسانيته مع هذا الزّخم المادي الهائل. لأنّ العلاقات الإنسانية في تلاشي[3]. أما التقدّم الهائل في الإنتاج المادي، فقد «زاد في حدّة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحوٍ مدمّر، فالمشاكل الاجتماعية التي تزجّ بنا في صراع طبَقي يهزّ العلاقات الاقتصادية و القومية و يزعزع كيانها ... فالإنجازات المادية ليست حضارة، و لكنها لا تصبح حضارةً إلا بمقدار ما توجّه نحو كمال الفرد و الجماعة»[4].

و نفس الفكرة تقريباً ينبّه إليها المؤرخ الإنجليزي المشهور (آرنولد توينبي)[5]، و الدكتور (ألكسيس كاريل) أحد كبار الجرّاحين الفرنسيين و الحاصل على جائزة نوبل، في كتابه المشهور "الإنسان ذلك المجهول"، و المفكّر الإنجليزي (كولن ولسن) في كتابه "سقوط الحضارة"[6]، و المفكّر الألماني (أوزوالد اشبينغلر) في كتابه "تدهور الحضارة الغربية"...

و في تصوري أن هؤلاء من مفكّري الحضارة الكبار و غيرهم قد ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه غيرة على مصير حضارتهم و نصحاً لبني قومهم من باب الدعوة للاحتياط و تكملة للنقص الفادح الذي لاحظوه بعد دراسات علمية دقيقة. و على العالم الإسلامي أن لا يبقى قابعاً ينتظر حتى تسقط هذه الحضارة ليجني ثمار سقوطها، هكذا بصورة آلية، بل عليه أن يعتمد موقفاً أكثر إيجابية و فعالية.

---

(1) - المرجع السابق، ص 11.

(2) - ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 11 . 13.

(3) - نفس المرجع، ص 26.

(4) - نفس المرجع، ص 110.

(5) - أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، ط3، بيروت : الأهلية للنشر و التوزيع، 1985 م، جـ2، ص 264 و 265

(6) - كولن ويسن، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، ط2 ، بيروت : دار الآداب، أفريل 1971، ص 389، 399.

فهذا أحد كبار مفكري المسلمين يقول : «إنّ الحضارة الغربية أشرفت على الانهيار و آذنت بالأفول و الزوال. إنها لا تعيش و لا تواصل سيرها بمجرّد قوتها الذاتية. و جدارتها للحياة و البقاء، بل لأنّه ليست في هذا المجال -من تعاسة الحظ- حضارة تحلّ محلّها و تسدّ فراغها، إن جميع الحضارات المعاصرة و القيادات الحديثة اليوم لا تعدو نوعين : إمّا مقلّدة جامدة و صورة باهتة للحضارة الغربية، و إمّا ضعيفة هزيلة، مريضة سقيمة، منسحبة منهزمة... فإذا قام العالم الإسلامي بصورة عامة لسدّ هذا الفراغ الذي سيحدث بعد نهاية هذه الحضارة و انسحابها عن مسرح القيادة، ردّ إليه منصب قيادة الجنس البشري...»[1].

و إذا جئنا إلى رؤية واقع المجتمع الغربي و واقع المجتمع الإسلامي، تصدمنا الحقيقة التي لا مناص من الاعتراف بها. فالمجتمع الغربي -رغم كثرة سلبياته و خاصة في المجال الأخلاقي- مجتمع قويّ منسجم يستمدّ قوّته من وجود مقاييس تتمثل في قيم اجتماعية و أعراف و قواعد يؤمن بها و يدافع عنها... وإن هذه القيم و القواعد التي وصل إليها بالخبرة التاريخية، و دفع ثمنها ضحايا و صراعات لا حدّ لها، مغروزة في الواقع الموضوعي و الممارسة و في العقل و في العقيدة وفي الخيال و في الشعور... و بالمقابل، يعيش مجتمعنا دون مقاييس، دون قواعد معقولة و منظّمة، روحية كانت أم عقلية أم مادية... حيث تحرّكه غريزة التسلّط أوالخوف أو العدوان... وذلك بسبب تحلّل نظمه و تفكّكها و فقدانها لمصداقيتها الجماعية و فعاليتها و انعدام المقاييس...»[2].

نعم، إنّ أزمة الحضارة اليوم أزمةٌ روحية أخلاقية، و الإسلام هو الرسالة العالمية التي تمثّل في نظرنا و في نظر مالك و خان و كل مسلم، أمل هذا العالم في الخلاص، لكن الذي ينبغي التأكيد عليه، هو عدم الوقوف الموقف الساذج في الإفراط أو التفريط من الحضارة الغربية. الرّفض المطلق أو القبول المطلق لهذه الحضارة.

وليست المسألة كما يقول (رضوان السيّد) رفض أو قبول هذه الحضارة أو في مصادر المعرفة. فقد دخل الغرب حياتنا من الباب، النافذة و مع الهواء، و تدخّل في أدق تفاصيلها، و صار مصدراً معرفياً أساسياً، إن المسألة مسألة التبعية بكل معانيها السياسية والعسكرية والثقافية والحضارية عموماً.

إنّ حضارة أوروبا أصبحت -كما يقول خير الدين التونسي- كالسيل الجارف لا يمكن دفعه. فالقضية هي في البحث عن وسائل مجْدية بطريقة منهجية علمية و موضوعية و هادئة للوصول إلى برّ الامان، لقد واجهت الحضارة الإسلامية إبّان ازدهارها خلال القرون الثالث والرابع والخامس والسادس للهجرة حضارات أخرى، لكن بعقلية المتفوّق الذي يريد أن يتعلّم جديداً لا أكثر،إذ لم يكن يخشى الوقوع في تبعية ما للآخر، فبسب غلبة الثقافة الإسلامية، لم تفقد طابعها أو يؤثر في خصوصيتها الحضارية، بل بالعكس هي التي كانت تؤثر في بقية الحضارات، و عن طريق الدعوة أمْكَنها تحويل ثقافات شعوب بأكملها و إدخالها ضمن الثقافة الإسلامية[3].

لكن في هذا العصر، يواجه العالم الإسلامي تحدّياً عملاقا غير مشخّص، لم يسبق أن واجه مثيله -على كثرة التحديات و شراستها التي واجهها في تاريخه-، هذا التحدي هو الثورة

---

(1) - أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص 222

(2) - برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية، مرجع سابق، ص 152-154، و هو أستاذ سوري بجامعة السّوربون بفرنسا، و قد عاش مدّة طويلة هناك، و يمكن أن يؤخذ كلامه كشهادة خبير بالمجتمع الغربي

(3) - رضوان السيد، الإسلام المعاصر، نظرات في الحاضر و المستقبل، ط1، بيروت: دار العلوم العربية، 1407 هـ/1986 م، ص 15-16

التكنولوجية[1]، و في تصوّري، أن أمل العالم الإسلامي في اللحاق بالركب العلمي الغربي أو تحقيق ثورة تكنولوجية حقيقية تماثل تلك التي حدثت في الغرب، أمرٌ مستبعَد على المدى المتوسط على الأقل، لعوامل كثيرة منها الذاتي و منها الموضوعي : الذاتي، الداخلي الكامن في نفوس المسلمين و مجتمعاتهم و حكامهم، و هو الأساسي و الأصل، و منه هذا التخلف العلمي الفضيع الذي نعاني منه، و الموضوعي، الخارجي الكامن في مخططات دوائر الاستعمار القائمة على بحث و دراسة الخطط التي تمنع مصادر التكنولوجيا و المعلومات و أسرار التقنية الحديثة عن العقول المسلمة، فلا مجال إذن لصراع الحضارات في هذا الميدان على الأقل"[2].

و يبقى الأمل في استغلال هذا الإفلاس العقدي و التخلّف الروحي أو تخلف الضمير عن العلم، على حدّ تعبير مالك بن نبي، وفتح باب حوار الحضارات بدل صراعها، وإقامة قناة حضارية بيننا وبين الغرب، هذا العملاق الكبير المخمور بنشوة تفوقه المادي إذ هو يجهل حقيقة الإسلام. فأمّا مثقفهم فيعرف الإسلام من خلال ما يكتبه المستشرقون الحاقدون، لأنّ معرفته تكاد تنحصر بالفكر الهيليني (الإغريقي اليوناني)[3]، وأما عاميّهم فيعرف الإسلام من خلال وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة، والتي يخضع في أكثرها لدوائر اليهود المعادية بطبيعتها.

ولهذا ينبغي على المسلمين التركيز على القيام بواجب الشهادة، بالدعوة الى الحق وتجلية هدي الله وتبليغ رسالته الى أبناء هذه الحضارة بأسلوب عصري وبطريق موضوعي،وهذا بعد تمثل حقيقة الرسالة في نفوسهم، والذي يحمل أمانة رسالة السماء الروحية هم المسلمون وحدهم - كما يقول حسن الترابي - فالعالم كله أصبح ذو طابع مادي، نفعي، أما الطقوس الدينية فقد أصبحت طقوسا ظاهرية دنيوية منقطعة عن الغيب،فاليهود لا يحملون هذه الرسالة لأن اليهودية أصبحت تراث وقومية والنصرانية أصبحت مجرد علاقات ورموز ثقافية، فأمانة البعد الرّوحي يحملها المسلمون فقط، وتقوم على أساس ربط النظم جميعها بالعقيدة وضرورة البعد العقدي في كل أشكال الحياة المختلفة"[4].

إنّ ما يدعو إليه بعض الغيورين على الدعوة الإسلامية من ضرورة تنقية ما يرد إلينا من الغرب، فنأخذ علومه وتقنياته المادية ونطرح فلسفته في الحياة وفكرته في مجال الأخلاق والإجتماع... يبدو دعوة سطحية عامّة تفتقر الى الدقة والتحليل الموضوعي، باستحضار جميع جوانب القضية وهي ليست بالسهولة والبساطة التي يروْنها، فكلامهم هذا فيه تعميم لا يقدم ولا يؤخر في مسألة خطيرة تتعلّق بمنهج يرسم لتقدّم أمة متخلفة إزاء حضارة عملاقة جبّارة. فهم يتصوّرون أنهم بكلامهم هذا قد حلّوا لنا المشكلة، مع أن المشكلة لا تكمن في ماذا نأخذ وماذا ندع، بل في كيف نأخذ وكيف لا نأخذ، هنا جوهر القضيّة.

كيف نستنبت التكنولوجيا الغربية في بلادنا الإسلامية؟ كيف نتحصل على أسرار التقنية الحديثة؟ كيف نقلّد هذه التقنية؟ كيف نحوّل النظريات العلمية المجرّدة الى واقع تقني ملموس؟... هذا من جانب الإيجاب، أما من جانب السلّب، فالمشكلة هي في: كيف نحصّن أنفسنا وأبناءنا من هذا الغزو الثقافي الغربي الخطير الذي دخل بيوتنا مع الهواء؟، كيف ننقي مناهجنا

---

(1) - المرجع السابق، ص 17.

(2) - إشارة إلى دراسة - صموئيل هنتنغتون، أستاذ الدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفرد بعنوان "صراع الحضارات"

(3) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 172

(4) - حسن الترابي، «أولويات التيار الإسلامي في العقود الثلاثة القادمة»، ندوة قضايا المستقبل الإسلامي، الجزائر، ماي 1990م.

الدراسية من أفكار تروّج لقيم وأخلاق وأفكار الغرب. كيف نؤسلم المعارف والعلوم الإنسانية ذات الأصول الغربية كعلم النفس وعلم الإجتماع... بطرح كل ما يتعارض مع قيمنا وأفكارنا التي تعبّر عن ذاتنا وأصالتنا؟.

إذا استطعنا أن نرسم الخطط ونضع المناهج لكل هاته الأسئلة بطريقة علمية موضوعية راشدة، نستطيع بعد ذلك أن نقول أنّنا وضعنا أقدامنا على أوّل طريق الحضارة والتقدّم، لأننا أحسنّ التعامل مع هذه الحضارة، حضارة الغالب، هذا بدل التهليل والتكبير لقرب سقوط الحضارة الغربية كنوع من عملية التصعيد عن واقع الهزيمة، إذا استعرنا لغة علم النفس، وكأنّ سقوط هذه الحضارة قمينٌ برفعنا الى قمة حضارة أخرى.هكذا بصورة آلية، مثل كفتي الميزان، نزول كفة يرفع آليا الكفة الأخرى.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- موقف مالك بن نبي من الدعوة الى علم كلام جديد:

سبق وأن ذكرنا أن مالك بن نبي يرفض منهج الإصلاح على طريقة علم الكلام التقليدي، وينقد حركات الإصلاح على هذا الأساس.

ولمالك بن نبي موقف مشابه من فكرة تأسيس علم كلام جديد التي دعا إليها وحيد الدين خان كمنهج حديث للدعوة الإسلامية والدفاع عن العقيدة وفق متغيرات وظروف العصر، وينتقد مالك هذا الاتجاه من جانب أنّ «الصدمة التي حصلت للضمير الإسلامي في القرن التاسع عشر، وفي هذا القرن تجاه الحضارة الغربية، كانت محسوسة في عالم أفكارنا على وجه الخصوص وفي مجال الأفكار العلمية بالذات، بحيث كان لهذه الصدمة أثرها حتى في ميدان تفسير القرآن الكريم، ولاشك أن عملاً جبّاراً مثل تفسير طنطاوي جوهري، ذلك التفسير لا نجد فيه كثيرا من الجدوى، يعزى قطعاً الى هذا التأثير العلماني على أفكارنا، مع الملاحظة أنّه يعبّر في نفس الوقت عن ظاهرة التكديس، تكديس المعلومات طبعا، بحيث يصبح هذا العمل الشاق كله أقرب الى دائرة معارف منه الى تفسير القرآن، كما أنّه يعبّر عن ظاهرة جديدة هي تلك العلمانية العقيمة التي ليست بالنسبة للفكر الإسلامي إلا عملية تعويض في الميدان الذي شعر فيه أكثر بتحدّي الحضارة الغربية.

... إنّ هذا الميدان بالذات الذي كان التربة الخصبة التي وَجَدَهَا الادب الاستشراقي،من النوع الذي يتّصف بالمدح والتمجيد، ليزرع فيها كل تلك المخدّرات التي يتقبلها بكل شغف مجتمعنا لأنها تخدر ضميره وتسليه، ولكن هذا الضمير لازال في صراع داخلي تسكنه أحيانا مؤلفات مشارقة مثل طنطاوي جوهري، وأحمد رضا وفريد وجدي، أو مستشرقين مثل دوزي وغوستاف لوبون..»[1].

وبذلك يعتبر مالك بن نبي ما يدعو إليه وحيد الدين خان في هذا المجال تبذيرًا للجهود وتضييعاً للوقت وتعبيرا عن عقدة نفسية للشعور بالهزيمة والقصور وتعويضه بالفخر والإعتزاز، بينما كان الأجدى على أصحاب هذا الإتجاه - حسب رأيه - أن يجتهدوا في مجال آخر مثل ما فعل (مارتن لوثر) في حركة الإصلاح الديني و(ديكارت) في الإصلاح المنهجي،فوضعوا بذلك أقدام أوروبا على طريق التطوّر التكنولوجي[2].

إن المنهج الذي يقترحه مالك بدلاً عن ذلك هو في بحث الجانب النفسي الإجتماعي الذي يضعنا فيه القرآن الكريم ليهيؤنا للإبداع العلمي والحركة الفنية، بدلاً من بحث تاريخ تطور العلم.

إن القرآن الكريم جاء بمُناخ عقلي جديد يتيح للعلم أن يتطوّر، كما أن المناخ العلمي العام النفس - إجتماعي الذي ساد أوروبا منذ قرنين هو الذي جعل (وات) يكتشف طاقة البخار[3].

ويرجع مالك بن نبي الإبداع العلمي للحضارة الإسلامية الى ذلك المناخ العقلي منذ نزول كلمة (إقرأ)،وفي هذا العصر ليست المشكلة في اتباع أسلوب البحث عن موافقات تراثية من القرآن والسنّة مع مكتشفات العلم، فهذا لا يعدو تعبيرا عن ظاهرة تكديس وحرمان، وإنما المشكلة في تكوين جو نفسي وعقلي واجتماعي يهيء الظروف لبعث علمي ومنهجي عظيم دانت له الحضارة العالمية بما حققته[4].

---

(1) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 179، 180.

(2) - نفس المرجع، ص 181.

(3) - نفس المرجع، ص 182... 184.

(4) - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام... ، مرجع سابق، ص 193.

إنّ الإتجاه للتصدي الى التحديات الجديدة القائمة على أساس المنهج العلمي التجريبي المبني على الملاحظة والتجربة، والتي حمل لواءها الفكر الحديث، عبر ما اعتبره (وحيد الدين خان)، منهج لعلم كلام جديد، أوعلم الكلام القرآني، إتجاه فكري ليس بجديد في حد ذاته بل يمكن إرجاعه الى المفكر السوري حسين الجسر الطرابلسي (1261هـ/1845م ـ 1327هـ/1909م) الذي تصدى لذلك في ردّه على أشهر النظريات الإلحادية في القرن التاسع عشر: النظرية الداروينية في النشوء والإرتقاء وألّف لذلك كتابيه: «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلاميّة وحقيّة الشريعة المحمديّة»، وأتمها في 1306هـ/1887م، وكتابه: «الحصون الحُميدية لمحافظة العقائد الإسلامية»، وهو ـ أي الجسر ـ في صفاته ومنهاجه الإصلاحي معتمد على العقلانية العلمية في الدفاع عن العقيدة مع اللّين ومجاملة الحكام[1]. وكان لمنهجه صدى كبيرا لدى عدد كبير من رواد الفكر في الشام والعراق ومصر.

ولم تكن جهود هؤلاء كلهم عبثا ولم تذهب سدًى،بل كان لها أثر كبير على الصعيد الإجتماعي والتاريخي. حيث لقيت أبحاثهم صدًى ممتازًا في الأوساط الدينية،وأصبحت تلقّن في دور العلم لتحفظ على أجيال المسلمين عقيدتهم في وجه تيارات الإلحاد الحديثة ذات النزعة المادية الطاغية وأمام فتنة النظريات الوجودية والفرويدية وغيرها.. كما تركت انطباعات إيجابية في أوسط المثقفين[2] ومنها ـ و لاشك ـ كتاب (وحيد الدين خان) (الإسلام يتحدى)[3]. وعمومًا فإن هذا المنهج يقوم على تجاوز الظواهر الطبيعية الى علتها الأولى، بكلمة مختصرة ربط العلم بالإيمان. والتّوفيق بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وفي هذا الإطار وضع مالك بن نبي نفسه كتابه (الظاهرة القرآنية) متّبعًا في دراسته قواعد المنهج الذي يعطي للعلم التجريبي حجمه، ودوره في عالم الأفكار ويعيد للعقيدة دورها في بعث المجتمع، فيقول: «إن العقل الذي آلّه نفسه في الثورة الفرنسيّة، أصبح يتواضع اليوم بقدر ما يكتشف من أسرار الكوْن، وأصبح يدري أنه لا يدري التدليل على كل شيء بالبرهان العلمي. لأن للعلم نفسه حين كان يدّعي في القرن الأخير أنّه سيحلّ كل المشكلات المتصلة بسعادة الإنسانية، أصبح يعلم اليوم أنّ هذا ليس موضوعه، ويعلم أكثر من ذلك أنّ له حدودًا إذا تعدّاها خرج من دائرته ليصبح مجرّد فلسفة أو خيال»[4].

وقد ألّف كتابه (الظاهرة القرآنية) كما يقول ليحقق هدفين:

ـ إتاحة الفرصة للشباب للتأمل الناضج في الدين، أي إعادة الإعتبار لدور العقل.

ـ إصلاح منهج التفسير الكلاسيكي.

ويرجع سبب وضعه للكتاب الى التطوّر الثقافي المعرفي الناتج عن تأثير الثقافة الغربية المادية، خاصة في صفوف الجيل الجديد[5]، فالقرآن كتاب هداية وليس كتاب علم متخصص، لكن مع تقريره لهذه الحقيقة يتبع منهجًا يشبه كثيرا منهج وحيد الدين خان في كتابه الإسلام يتحدى في بيان توافقات المكتشفات الحديثة في مجال العلوم مع مفهوم الآيات القرآنية، وهذا ما جعل

---

(1) ـ فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 209... 215.

(2) ـ فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 230.

(3) ـ يشير ناشره في الطبعة السابعة لدار المختار الإسلامي، أنّ طبعته السادسة نفدت خلال أيام من صدورها.

(4) ـ عمر كامل مسقاوي، حول فكر مالك بن نبي، ط1، دمشق: دار الفكر 1405هـ/1985م، ص 34.

(5) ـ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط4، الجزائر ودمشق: دار الفكر، 1407هـ/1987م، ص 53 ـ 54.

عبد الصبور شاهين وهو مترجم الكتاب ومقدم كتاب الإسلام يتحدى يتعجّب من هذا "التوافق الكبير"[1].

صحيح أنّ علم الكلام القديم بمنهجه الكلاسيكي لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة، وهو أمر مسلّم به عند المسلم، والمشكلة ليست أن نعلّم المسلم عقيدة يملكها، بل المشكلة أن عقيدته أصبحت ميّتة لا إشعاع فيها، فقدت توترها الإيجابي الخلاّق، فكيف نردّ إليه فعاليتها الإيجابية؟ بعبارة أخرى إن المشكلة كما سبق أن ذكرنا، ليست المعرفة بالله وإنما هي في الإتصال به[2]، لكن هل منهج علم الكلام الجديد الذي دعا إليه خان يتناقض مع طرح المشكلة بهذا الشكل؟.

أعتقد أنّ منهج علم الكلام المبني على أسلوب الإستدلال العلمي، وأساسه النظر والتأمّل الحسي في آيات الله في الأنفس والآفاق، منهج صالح للدعوة وخاصة الدعوة الخارجية، وفق متغيرات العصر الذي غلب عليه منهج عقلاني تجريبي ذو أصول ديكارتية، وهو ما اعتمده مالك نفسه في كتابه الظاهرة القرآنية، وهو يهدف فيما يهدف الى تثبيت الإيمان، وإعادة دوره النفسي الإجتماعي لأن الأفكار هي أساس التغيير الإجتماعي، ولا أسلّم مع مالك بن نبي كوْن أبحاث من هذا النوع تصبّ فيما يسميه بالتخدير النفسي أو التعبير عن عقدة التعويض للشعور بالهزيمة... بل لماذا لا نعتبرها حافزاً يساهم في بعث التوتّر النّفسي الدّافع للعمل والحركة الإيجابية الفعّالة للبحث والإكتشاف العلمي، والدعوة الهادئة بأسلوب المحبة [illegible] كالغزو الجديد للغرب المتعطش للحكمة كما قال غاندي، بل إنّنا كثيراً ما نسمع عن كبار أساتذة وعلماء الغرب اعتنقوا الإسلام نتيجة هذه الأبحاث. فلماذا نقول أنّ هذا العمل تضييع للوقت والجهد؟... وهناك بعضا من المفكرين الملحدين عادوا الى الإيمان بعد اطلاعهم على كتب في الموضوع، ومنها الإسلام يتحدى[3].

إن الكون يتيح لنا فرصة التعرّف عليه بواسطة التنظيم العقلي. فهو يلتقي مع التنظيم الموجود في الطبيعة. والمعرفة العلمية هي هذا التطابق نفسه بين النظامين: نظام الطبيعة ونظام الفكر، ومن ثمّ أصبح الحوار بينهما أساس الفكر العلمي ثم احتكاك الفكر بالواقع أي المجتمع، فالفكر العلمي فكر عملي تجريبي قبل كل شيء، وبذلك يقترب من حياة الناس ويتغلغل في النشاط المعاشي للنّاس فيؤثر من جهته، ويخلق منظومة متّسقة ترتكز عليها أسس الحضارة والتقدم[4].

فالفكر العلمي الكامل هو جماع فكر منهجي منظم وطبيعة متّسقة وجو اجتماعي ملائم، وهذا الجهد الذي ينتقده مالك بن نبي إنّما هو جزء من جهد ضخم وكامل لتحقيق البعث الحضاري في العالم الإسلامي، ونعتبره وسيلة جزئية من وسائله. قد يقع رواده في بعض الأخطاء كبشر يستندون الى عقولهم القاصرة، لكن هذا لا يبرر رفضه جملةً.

ويوجد من تنبّأ بانتصار كاسح للمشروع الحضاري الإسلامي في هذا الإطار، على الحضارة الغربية المفلسة روحيًا، فقي ما يسميه البعض (صراع الحضارات)، يدعو بعض العلماء الى التعمّق في دراسات الكشوف العلمية الحديثة مِمّا يدعم الفكر الديني ويرسّخ البُعد الإسلامي باعتبارها ساحة انتصار الإسلام المستقبلية[5]، وهذه دعوة وتأكيد لفكرة وحيد الدين خان.

---

(1) - وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الإسلام خان، تقديم ومراجعة عبد الصبور شاهين، ط 7، القاهرة: دار المختار الإسلامي 1397هـ/ 1977م، ص 23.

(2) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلام، مرجع سابق، ص 53 - 54.

(3) - يشير عبد الحليم عويس الى دور كتاب الإسلام يتحدى في هداية المفكر المصري مصطفى محمود، راجع كتابه: العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، مرجع سابق، ص 107. كما كان (الظاهرة القرآنية) دورٌ في إعتناق أحد الأدباء الفرنسيين للإسلام.

(4) - عبد الله اشريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 538.

(5) - أحمد القديدي: الإسلام وصراع الحضارات، كتاب الامة، ط 1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1415هـ/1995م، ص 88، 89.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: تمهيـد

إن أهم و أخطر مشكلة كانت ولا تزال تشغل العقل المسلم هي قضية البحث في كيفية تحقيق بعث حضاري إسلامي، في مواجهة المدّ الحضاري الغربي الرهيب في إطار العالمية الغربية. والبحث في شروط والنمو والرقي التي تحقق للإنسان المسلم كرامته و ذاته، باستثمار الكون وطاقاته بوسائل التعمير المحققة لخيره المادي في الدنيا، في إطار خلافة اللّه في الأرض، التي جعلها اللّه غاية وجوده في قوله: «و إذْ قَالَ رَبُّكَ للملاَئِكَة إنّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً»[1].

إنّ واجب الشهادة الذي أناطه الله بهذه الأمة، باعتباره من مقتضيات خلافة الإنسان على الأرض[2]، ليس مجرد فُرْجَة أو تسلية أومجرد موقف سلبي محايد، إنه فعل إيجابي، حركة فاعلة، تقوم بها الأمة المسلمة التي اختيرت للقيام بهذا الدور الحضاري العظيم، بالقوامة على البشرية ورعاية البيت البشري الكبير، حيث تُبيّن للناس الحق و تأطرهم عليه أطراً و تبيّن لهم الباطل وتصدّهم عنه صداً، و بهذا يستقيم أمر الدنيا كما أراد الله[3].

لكن التاريخ والواقع لا يدع لنا مجالا للشك في أن الأمة قد عجزت عن القيام بأي دور حضاري فاعل، فقد سرى في جسمها الوهن ونخرت أوصالها الأمراض، فقعدت عن أداء مهمتها في هذه الدنيا... إنها أمة مسلمة، لكن أي إسلام تدّعيه إذا لم يتحوّل فيها الى حركة وفعل وينعكس على أطرافها حركة ونشاطاً، ويرتفع بهمّتها الى توفير جميع شروط البناء والتعمير والسير في ركب التقدم والحضارة والسؤال الذي يطرحه العقل المسلم اليوم: هو كيف الحل؟. بديهي أن الجواب هو حسب قول القائل[4]: «لاَ يَصْلُح آخِر هَذِه الأُمّة إلاّ بِمَا صَلُحَ بِهِ أوّلُها» أي بالرّجوع الى نبع الإسلام الصافي و أصوله النقية التي بعثت بها حضارة الإسلام الأولى.

إن القول بأن الإسلام هو الحل - وهو ما لا يختلف عليه مؤمن صادق - جواب فضفاض عام، لا يقدّم ولا يؤخر في المسألة شيئا[5].

إنها مفارقة عجيبة، فالمسلم الذي حمل بأقصى ما يستطيع من جهد والى أقصى أطراف الدنيا رسالة الدين حتى مثله بالرجل المتديّن (Homo religieus)... أصيب بانفصام بين واقعه وسلوكه الاجتماعي وبين مبادىء الإسلام ورسالته، وهنا تكمن المأساة الحضارية للمسلم، حيث المفارقة بين الاعتبارات الميتافيزيقية (الغيبيات)، والاعتبارات الاجتماعية[6].

إنّه ممّا يؤرق المفكّر في حال الأمة اليوم، أنها تملك الخطاب الإلهي السليم دون سائر الامم، تملك معرفة الوحي الذي بيّن سنن النهوض والسقوط وخلاصة التجربة البشرية في التاريخ والسنن

---

(1) - الآية 30 من سورة البقرة.

(2) - إشارة الى قوله تعالى: «وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا....»، من الآية 143، سورة البقرة.

(3) - أحمد محمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الامة (26)، قطر: مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1990، ص 26.

(4) - ينسب مالك بن نبي هذا القول الى الرسول (صلى الله عليه وسلم) في كتابه (ميلاد مجتمع)، لكن الارجح أنه قول للامام (مالك بن أنس)، يرجع الى ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 81.

(5) - أحمد محمد كنعان، المرجع السابق، ص 27.

(6) - مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 234.

التي تحكمها في التدافع والسقوط والنهوض؛ لكنها تعجز عن الإفادة منها[1].

إن هذه الحيرة الفكرية أوالقلق الذي يدفع الى توتر الفكر في البحث عن مخرج، كفيل بوضع الأمة في خط سيرها الصحيح في خضم العالمية الحضارية الغربية، وقد أدى الى تعدد التصوّرات والمفاهيم لقضية البعث الحضاري للأمّة، فتعددت الطروحات الفكرية، ومناهج البحث عن حلول يطرحها أصحابها، وكلٌ ينطلق من تصوره لحقيقة البعث الحضاري و أسسه العامة، عبر مرجعيّة إسلامية لا تخرج عن إطار الثوابت العقدية التي هي من صميم روح الأمّة و ذاتيتها الحضاريّة. وهذا ما يطرح ما يمكن أن نسميه أزمة مناهج أدى بالبعض الى اعتباره حيرة فكرية، وهي أخطر مرض يصيب الأمة في مرحلة الإقلاع الحضاري، وخاصّة عندما لا تكون لهذه الحيرة عمق علمي[2].

إن فكر الأمة مزيج بين فكر نافع وغير نافع ومدمّر، «وحالة الأمة الفكرية تتكوّن من تراث منقول عبر الأجيال وفكر يتسرب من الحضارات المحيطة وفكر هو نتاج جيلها المعاصر. والفكر الذاتي هو هذا البناء العقلي الذي ينمو عن مجموعة الأساسيات التي تمثل عقيدة الأمة... وتطوّر هذا الفكر يتعرض في مساره التاريخي لمراحل صعود ومراحل ثبات ومراحل انحطاط...، وهنا تبدأ في الأمة معارك وصراعات بين ألوان الفكر المختلفة... الفكر المتسرّب من الحضارات المعاصرة... وفكر التراث الماضي، وكلاهما بالنسبة للأمة لا يمثل الذاتية... الاوّل يمثل تغايراً في المكان والثاني يمثل تغايراً في الزمان[3].

و لا يمكن الإصرار على أن تتطابق أفكار الأمة في مناهج ما يعبّر عنه وحيد الدين خان وغيره من المفكرين المسلمين الهنود بالإحياء الإسلامي، ومالك بن نبي بالنهضة أوالإقلاع الحضاري، لانّ «التجانس الفكري في الأمة لا يتطلب تطابق الأفكار تمامًا وإنما يتطلب وجود أرضيّة مشتركة تلتقي فيها الأطراف على قدر يحقق المصلحة الحضارية من خلال العمل المشترك[4].

---

(1) - عمر عبيد حسنة من تقديمه لكتاب الدكتور أحمد القديري، الإسلام وصراع الحضارات، سلسلة كتاب الأمة (44)، ط 1، قطر: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، ذو الحجة 1415هـ /ماي 1995م، ص 18.

(2) - سيد دسوقي حسن ومحمود محمد سفر، ثغرة في الطريق المسدود، دراسة في البعث الحضاري، مرجع سابق، ص 39.

(3) - المرجع نفسه، ص 38، 39.

(4) - المرجع نفسه، ص 39.

المبحث الأول

البعث الحضاري عند مالك بن نبي

1- مفهوم الحضارة.

2- الدورة الحضارية عند مالك بن نبي.

3- البعث الحضاري عند مالك بن نبي.

4- بين الحضارة والثقافة.

5 ـ نقد مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ مفهوم الحضارة:

من أهم المشكلات التي تعترض سبيل العلوم الإنسانية، مشكلة تحديد المفاهيم، وهذا ما يجعل كثيرا من مباحثها أقرب من الذاتية، مما يوقع الباحثين في مناقشات غير علمية، ومن ذلك مثلا الجدل الذي يدور حول مفهوم الحضارة والمدنية في البلاد العربية، حيث يصعب الإتفاق على مفهوم واحد لكلا المصطلحين.

ويعتبر مالك بن نبي من أبرز المهتمين بالحضارة ومشكلاتها، حيث وضع جميع كتبه تحت عنوان عام هو: «مشكلات الحضارة» وذلك إدراكا منه أن «مشكلة أي شعب هي في جوهرها مشكلة حضاريته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته الى الأحداث الإنسانية. وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها... وما الحضارات المعاصرة والحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلة إلا عناصر للملحمة البشرية منذ هبط آدم على الأرض، الى آخر وريث فيها، ويالها سلسلة من نور! تتمثل فيها جهود الأجيال المتعاقبة في خطواتها المتصلة في سبيل الرقي والتقدّم...».[1]

إن الباحث عن مفهوم الحضارة في علم الإنسان (الانتربولوجيا) يجد مفهوما عاما يشمل كافة أشكال التنظيم الإنساني بغض النظر عن كوْن المجتمع متطور أو متخلّف، لكن مالك بن نبي يعطي للحضارة مفهوما ايجابيا متعلقا بالمنهج الذي يؤدي الى هدف بنائي، ينطلق من قاعدة سياسية سبق لها أن قامت بصياغة اختياراتها. ومن الدلائل المتعلقة بعلم اجتماع الإستقلال، وبذلك يحدد الحضارة بأنها: «عمل شعب قام بثورة أخرج بها الإستعمار، ويواجه هذا الشعب مشكلة إيجاد نظام عام وشكل حياة يجد فيه كل فرد الضمانات الضرورية لوجوده».[2]

فالمشكلة الحضارية في نظر مالك بن نبي تتعلق بمنهج يرسم ليحقق الهدف مرتكزا على سياسة حددت إختياراتها وعلى دلائل علم الإجتماع الذي يدرس ظاهرة التخلف التي تميّز العالم العربي والإسلامي والتي تحددها ظاهرة عكسية هي ظاهرة النمو التي يدرسها علم الإقتصاد.

ويبيّن مالك بن نبي، شروط هذا المنهج بمايلي:

الشرط الأول: رسم منهج لتحقيق الأهداف متمركزا على سياسة متبصرة، وعلى معطيات علم اجتماع الإستقلال المقترن بدراسة ظاهرة التخلف.

الشرط الثاني: توحيد المشاكل وحصرها ليسهل للعقل التفكير في إيجاد حلول لها، بإعتبار أن تشتيت المشاكل يضعف التركيز العقلي لإيجاد الحل.

الشرط الثالث: تحديد مجال الدراسة، ضمن المجال الإقتصادي وفق مقياس الدخل الفردي وهو الممتد على المحور الجنوبي للكرة الأرضية، حيث الحد الأدنى للدخل الفردي وهو ما يقابله المحور الشمالي الذي يحقق للفرد معدّل نمو مرتفع، والذي يشكل المظهر المادي للحضارة الغربية...[3]

إن النمو الملاحظ ضمن البعد الإقتصادي في المحور الشمالي، حيث أعلى معدل دخل فردي، وجميع المنتجات الحضارية منذ الآلة البخارية وآلة الطباعة وجميع الأسباب، والظروف العامة التي أنتجتها، هي في حقيقتها راجعة إلى سبب عام هو حضارة أوروبا، إذ هي الرحم الذي ولد

---

(1) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 19، 20.

(2) ـ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 36.

(3) ـ المرجع السابق، ص 36... 38.

جميع ما أنتجه العقل الغربي.

فالحضارة هي التى تمنح المجتمع القدرة الإقتصادية وإرادة التوجيه فى حل جميع مشاكلها، كما أنها تمنحه الإشعاع الثقافي، والنمو الإقتصادى وحتى طغيانه السياسى، وهيمنته الإيديولوجية، فجميع الإبداعات التى خطت خطوطا عريضة فى تاريخ الإنسانية لم تكن وليدة عبقريات فردية بل كانت نتاج الحضارة أو بصورة أدق: شروط الحضارة، فإبداع شيء ما، أو إنشاؤه أو إكتشافه، لا يسبق الظروف العامة التى تصبح فيها العبقرية البشرية منتجة ضمن مساحة محدّدة، ولكنه يتلو هذه الظروف، ذلك أنّ اطّرادات التاريخ لا تقبل النكوص على أعقابها، وبعبارة أخرى فالزمن لا يدور فى حلقة مغلقة، فإبن سينا لم يكن يعدو مجرد معطًى مضمر ضمن أحد الصبغيّات،والظروف العامة للمجتمع الإسلامى فى عصره هي التى حققته بالصورة التى برز عليها إلى الوجود».[1]

ومن هنا يجب إعتبار الحضارة: «مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معيّن أن يقدم لكل فرد من أفراده، فى كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية فى هذا الطور أو ذاك من أطوار نموّه...».[2]

إن هذا التعريف الذي يؤكد عليه مالك بن نبي هو حصيلة ملاحظاته فى ساحة الواقع الذي عاشه فى فرنسا وفى المشرق العربى وفى بلده الجزائر قبل الإستقلال وبعده، إن فلسفة مالك بن نبي كانت حصيلة تأملاته الدقيقة فى الوقائع المستجدة التى كان شاهداً عليها، فقد عايش المجتمع الغربى والعربي فكان التأمّل وكانت المقارنة، وشتّان بين مجتمع يسير فى جوّ وفّر له جميع شروط وضمانات الحضارة وآخر خرج عن جو الحضارة إلى جو التيه، حيث انعدام شروط انبعث الحضاري التى تكاد تفقد الإنسان كرامته.

ففى محاضرة له بدمشق عام 1960 بعنوان: «الصعوبات بوصفها علامة نمو في المجتمع العربي»، يذكر أنه كان جالسا في أحد مقاهي مدينة مرسيليا بفرنسا مع عالم من علماء الجزائر وفضلائها كان يشكو من ضيق الحال والحاجة... ولما انصرف هذا العالم دخلت المقهى عجوز شيطاء مخمورة بدأت ترقص وتغني، ثم مدت يدها للجالسين، فجمعت من المال ما يكفي صديقه العالم الجليل أسبوعا، ومن هنا يصل الى قناعة هي «أن المتاعب التي تهاجم الفرد والمصاعب التي تعترضه، ليس مصدرها تكوينه الخاص، ولكن صلته بمجتمع معيّن. فالمجتمع المتحضر يكفل ضمانات للفرد مهما كانت قيمته، والمجتمع المتأخر لا يقدم الضمانات، ولا يمكنه تقديمها، لأن الحياة تتكامل بوصفها كلاً، ولا يمكن للمجتمع أن يتحمل مسؤولية هنا ووسائله في مجال آخر قصيرة».[3]

بل إن المجتمع الحقيقي ليس مجموع أفراد، بل هو الذي يقوم بوظيفته التاريخية نحو الفرد ويحقق راحته فالمجتمع بهذا المعنى بنيان أفراد وليس تكديسا لهم[4]، وهدف التجمّع هو تطوّر النوع ورقيّه، ليقوم بوظيفته لتحقيق سعادته، ويمكن اعتبار مستوى الدخل الفردي مما يحقق ذلك في الدنيا على الأقل، وهو ما يتوفر على محور واشنطن موسكو، «... فالإنسان الذي لا يكون

---

(1) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 44 ، 45.

(2) - المرجع السابق، ص 43.

(3) - مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 28، 29.

(4) - المرجع السابق، ص 157.

مجتمعه مجتمع حضاري معرّض للحرمان من الضمانات الاجتماعية. فأنا حينما أحاول تحديد مجتمع أفضل فكأنني أحاول تحديد أسلوب حضارة، إذ أنني حينما أحقق الحضارة، أحقق جميع شروط الحياة، والأسباب التي تأتي بمتوسط الدخل المرتفع، بمعنى أنني أحقّق الخريطة الاقتصادية ونتائجها الاجتماعية والثقافية أيضا.»[1]

و من هنا يرى مالك أن الفرد في المجتمع المتحضر يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، بل ولا تستطيعان ذلك، و إنما تنبعان من هذا المجتمع، وهو لا يستطيع أن يحقق شيئا مهما بلغت قدرته و إرادته ما لم يحصل إتصال قوي بينه وبين أفراد جماعته. هذه الجماعة التي توفر له الظروف والعوامل التي تفجّر عبقريته و توجّه قدرته.ويشير الى حادثة ذلك البحار الإنجليزي الذي غرقت به السفينة و ظل في جزيرة لمدة أربع سنوات و حيداً وعثر عليه بعد ذلك وهو في حالة تشبه حالة الإنسان البدائي، و هو ما ألهم (دانيال دي فوي) ليؤلف قصة (روبنسون كروزو). فالظروف التي يوفرها المجتمع هي التي تنشىء الحضارة، و من ثمّ فـ« إن إرادة المجتمع وقدرته تضفيان صفة الموضوعية على وظيفة الحضارة... وهي نفسها تتموضع في شكل سياسة، في صورة تشريع يمثلان إسقاطا مباشراً لعالم الأفكار على الصعيد الإجتماعي والأخلاقي».[2]

- «فالحضارة ليست كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية...، ولكنها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لاداء وظيفة معيّنة ليس المجتمع المتخلّف في حالة تكيّف معها لا من حيث رغبته، ولا من حيث قدرته...».[3]

إنّ الحضارة إنجاز مجتمع تحرّك في التاريخ حركة شاملة نحو الأرقى والأفضل ماديًا ومعنويا. ولا يمكن أن نعتبر جماعة بشرية مجتمعا إذا كانت ساكنة لا تتقدّم في أعماق التاريخ، إنّ المجتمع يتشكل عندما «تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول الى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة.

...إن الطبيعة توجد النوع[4]، ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرّد المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدّم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، هو ما نطلق عليه اسم الحضارة»[5].

و ربما يكون مالك بن نبي قد تأثر بابن خلدون في هذه الفكرة،الذي يقارن بين التفكير العلمي لأهل المشرق وأهل المغرب فيرى أن في المغرب يكاد ينقطع هذا الجو العلمي بسبب اختلال العمران فتنتقص الصنائع... أما في المشرق فأسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور... فأهل المشرق على الجملة أرسخ في سائر الصنائع حتى ليظن أن عقولهم أكمل من عقول أهل المغرب وأشد نباهة وأعظم كيسا... وليس كذلك،والسّبب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد.وهكذا يدرك النابغة إبن خلدون ما للجوّ الاجتماعي في خلق تقاليد حضارية في أحوالهم المعاشية، المسكن، البناء، المعاملات...[6].

---

(1) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 159 ... 163.

(2) - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 42، 43.

(3) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 67.

(4) - هذا التعبير لا يليق، باعتبار أن الطبيعة والنوع كلاهما يوجد هما الله.

(5) - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 18 و 19.

(6) - عبد الله اشريف، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 538.

لكن تبقى المشكلة الجوهرية، هي كيف تنشأ الحضارة؟، إنّ هذا السؤال قد حاولت الإجابة عنه دراسات تاريخية كثيرة، بل أن معظم المؤرخين حاولوا الإجابة عنه، خاصة بعد أن ظهر المنهج التحليلي العقلي في الدراسات التاريخية أو ما يسمى بفلسفة التاريخ ومع العلامة عبد الرحمن بن خلدون الذي رفع الدراسة التاريخية عن الطابع السّردي القصصي الى طابع ما يسمى بمنطق التاريخ الباحث عن العِبر، كما سمى دراسته الضخمة، لكن ما يؤخذ عليه هو وقوفه عند ناتج من منتوجات الحضارة و هو الدولة وليس عند الحضارة ذاتها، فحلّل منطق نشوء الدولة واستقرارها ثم تحلّلها وسقوطها[1].

و في القرن التاسع عشر حاول (ماركس) أن يعطي تفسيراً لنشوء الحضارة بربطها بمنطق الضرورات المادية، حيث رأى أن الحاجة و الفنّ الصناعي، و هما مركزي التقاطب لقوى الإنتاج، المركزين الذين يحدّدان الحضارة ماديا ومعنويا، فكل تغيّر في التاريخ ومسار الحضارة إنّما هو انعكاس لتغيّر في وسائل الإنتاج والحاجة الإقتصادية.

لكن هذا التحليل يبقى غير قابل للتعميم، وبذلك فهو فاقد لعلميّته، إذ أنه لا يفسّر تحلّل بعض الحضارات و اندثارها دون أي تغيير في طبيعة الحاجات المادية والضرورات الاقتصادية أوسائل الانتاج. وفي القرن التاسع عشر برزت كثير من الدراسات تحاول دراسة نشأة الحضارات، ومنها دراسة الفيلسوف الألماني « أوزوالد اشبينغلر » صاحب الكتاب المشهور عن « تدهور الحضارة الغربية ». ويقرّر أن الحضارة ثمرة عبقرية جنس معيّن، وهي نظرية عنصرية، وضعت فيما بعد سياسيا على يد (أدولف هتلر)[2].

أما أهمّ دراسة تاريخية في هذا المضمار، فهي الدراسة الضخمة التي قام بها المؤرخ الإنجليزي المعروف (أرنولد اتوينبي)، وتخلص الى أنّ الحضارة تنشأ كرد فعل لتحدٍّ ما. وبخاصة التحدّ الجغرافي، بشرط أن يكون التحدي مناسباً، وأساس قيامها فكرة الخلاص. أي الفكرة الدينية.

لكن رغم صدق هذا التفسير (تفسير التحدي والإستجابة) على نشأة بعض الحضارات. فإنه يبقى غير قابل للتعميم أيضا، إذ تتدخل إرادة الإنسان في بعض فترات التاريخ في بناء الحضارة. كالحضارة المصرية مثلا[3].

وكلّ هذه النظريات لا تعطينا تفسيرا واضحا ودقيقا لنشأة الحضارة الإسلامية، رغم أنّ مالك بن نبي لا يخفي تأثره بنظرية الألماني (هرمان دي كيسرلنرج) في تحليله لنشأة الحضارة المسيحية، التي يربطها بعامل الروح المسيحية وتقاليد الجرمانية[4]، وباستقراء التاريخ يظهر أنّ الحضارة قبل كل شيء هي « نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع ما مرحلة ما قبل التحضر، الدفعة التي تدخل به التاريخ.

ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج الأصلي لحضارته، إنّه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميّزه عن الثقافات والحضارات الأخرى ».[5]

---

(1) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 62.

(2) ـ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 62، 63 و64.

(3) ـ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 58 ـ 59.

(4) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 57 و 61.

(5) ـ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 41.

فاستقراء التاريخ يظهر أصل بعث الحضارات إنّما هو الفكرة الدينية أو ما يسميه اتوينبي فكرة الخلاص، فحتى الحضارة الشيوعية نشأت من عقيدة تعبد المادة.

إنّ الحضارة في جوهرها ليست تكديسا لمنتجات مادية أو كومة من الأشياء المتخالفة في النوع، كما اعتقد البعض فراح يستورد أشياء الحضارة الغربية ويكدّسها، ظنا منه أنّه بذلك يقوم بنقل الحضارة، إن الحضارة بناء وهندسة، مركب إجتماعي يشمل عنصر الإنسان، التراب والوقت. وهذا التركيب يقتضي مركب (Catalyseur)، ويتمثل في الفكرة الدينية.

يؤكد مالك بن نبي على تصحيح المفهوم الخاطئ للحضارة، إن الحضارة في حقيقتها « ليست كومة من الأشياء المتخالفة في النوع، بل هي كل، أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحدّدة، ومجموع كهذا لا يمكن أن يتصوّر أنّه مجرّد تكديس... بل بوصفه بناء وهندسة، أي تحقيق فكرة ومثل أعلى ».[1]

ولهذا يصوغ مالك معادلة الحضارة في شكل رياضي:

منتوج حضاري = إنسان + تراب + زمن.

ومجموع منتجات الحضارة هي الحضارة، فكل منتوج حضاري هو محصلة الإنسان باعتباره صانعا لنفسه ككائن إجتماعي (أي ضمن إطار مجتمع معيّن) وتراب يمنحه الركيزة الطبيعية والإقتصادية[2]، وزمن يمنحه الإمتداد الضروري لنموها وتطوّرها، وكل منتوج حضاري مهما كان - ولو كان إبرة - خاضع في نشأته لهذا التركيب.[3]

لكن، هل يكفي أن تتشكل لدينا حضارة بمجرد اجتماع هذه العناصر الثلاثة؟... إن منطق التاريخ يجيب أن هذه العناصر الثلاثة - لو توفرت - فإنها لا يمكن أن تكوّن حضارة، إلا في إطار المركب (Catalyseur) أوالعامل الذي يمزج هذه العناصر بعضها ببعض، وهو (الفكرة الدينية)، سواء كانت فكرة صحيحة كالإسلام،أو بقايا دين أو عقيدة تبلغ عند أصحابها مبلغ الدين في الحماسة لها والتضحية في سبيلها، وهذا ثابت من استقرائنا للتاريخ، المهم هو الفكرة التي تبعث في نفوس معتنقيها الطاقة اللازمة والتوتر الكافي والشحنة الدافعة، التي تؤلف بين عناصر الحضارة الثلاث، فحتى الافكار الماركسية « قد استخدمت لنموّها واكتمالها كل البنية التحتية النفسانية والمفاهيمية المسيحية للإنسان الذي حوّل إنجيل (يسوع المسيح) الى إنجيل (لماركس)، وجميع المطامح التواقة الى (ملكوت الرّب الإله) الى مطامح متشبثة (بالفردوس الأرضي)!... فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإمّا بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها... »[4].

فالحضارة في تركيبها وأساس انبعاثها إنما تقوم بكل بساطة على رأسمال بسيط وهو « عندما يتحرك رجل الفطرة، ويأخذ طريقه ليصبح رجل حضارة، فإنه لا زاد له... سوى التراب والوقت وإرادته لتلك الحركة... وكل ما عدا ذلك من قصور شامخات، ومن جامعات وطائرات، ليس إلا من المكتسبات، لا من العناصر الأولية ».[5]

فالمشكلة لا تكمن أبدا في جلب أو نقل منتوجات حضارة ما، لكنها تكمن أساسا في حل ثلاث مشكلات جزئية:

---

(1) - مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 84.

(2) - يقصد بالتراب هنا المادة أوعالم الأشياء وقد تفادى استعمال مصطلح المادة لتعدد مفاهيمه بتعدد العلوم والتخصصات العلمية

(3) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 55.

(4) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 60.

(5) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 60.

1 ـ مشكلة الإنسان وتحديد شروط انسجامه مع سير التاريخ.
2 ـ مشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الإجتماعية.
3 ـ مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد.

وبحل هذه المشكلات الثلاث يكون المجتمع قد حقق شروط انسجامه مع سير التاريخ، مع التركيز على مشكلة الإنسان باعتباره صانع الحضارة.[1]

فالحضارة لا تتحقق إلا بحل هذه المشكلات الثلاث، وليس باستيراد منتجات حضارية إذ الحضارة هي التي تصنع منتجاتها وليس العكس[2]، ومن السخف أن نحاول إنشاء حضارة بشراء منتجات حضارية أخرى، لأن ذلك ممتنع كمًا وكيفًا: ممتنع كيفا، لأنّه لا يمكن لأية حضارة أن تبيع روحها وأفكارها وثرواتها الذاتية وأذواقها وكافة المعاني والتي بدونها تكون كل الأشياء التي تزخذ فارغة من كل معنى وهدف، ولما كانت الحضارة مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث يولد وتنمو روحها، فإنها حين شراء منتجاتها، تمنح الهيكلة والجسد لا الرّوح.

وهي ممتنعة كمًا لأنه يبدو أنّ من غير الممكن شراء كل أشياء الحضارة، وحتى لو تمّ ذلك فإن الحاصل هو حضارة شيئية، أوتكديس لأشياء الحضارة قد يؤدي الى «حالة حضارة»... وهذا ما ينبغي على الأمم تفاديه، والتوجّه الى رسم خطط تركيب الحضارة ضمن رأسمالها الاوّلي: الإنسان، التراب والزمن، ومركبها الأساسي الفكرة الدينية.[3]

2 ـ الدورة الحضارية عند مالك بن نبي:

لكنّ مالك بن نبي لا يعزل معادلة الحضارة عن منطق حركة التاريخ، فهو قد قرأ مقدمة عبد الرحمن بن خلدون، وتأثر به معتبرا إياه مكتشف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، بتحليله للدورة تاريخية في نشأ وتطوّر الدولة. فيأخذ هذه الظاهرة ويعمّمها على مسيرة الحضارة ككل، إذ أنّ ظاهرة الدورة التاريخية تنسحب على نشوء الحضارات وتطوّرها[4].

وقد كان لمالك إطلاع واسع على الدراسات الحضارية الغربية، فتأثر في ذلك بمفكرين ألمانيين هما: (هرمان دي كيسرلنج) و (أوزوالد أشبيڤلر) اللذان حلّلا ظاهرة نشوء الحضارة المسيحية والمراحل التاريخ التي مرت بها، ورأى فيها مالك بن نبي تفسيرا لنشوء وتطوّر الحضارة الإسلامية، وذلك عبر ثلاث أطوار لا تخضع للصدفة وإنما يحكمها منطق التاريخ.

فكل حضارة تقع بين حدّين: ميلاد وأفول، وبين هذين الحدّين يوجد توسع الحضارة وانتشارها بتأثير دفعة الروح التي تبعثها الفكرة الدينية أو ما يسميه كسيرلنج بـ (Ethos). وبتخطيطه يتبيّن لنا أنّ المنحنى البياني يبدأ بنقطة يمتدّ منها خط صاعد يمثل المرحلة الأولى مرحلة الروح، وينتهي عند نقطة ما ضمن سلّم القيم النفسيّة والاجتماعية،ويصل الى خط نازل يمثل مرحلة الغريزة، وبينهما خط تواز يمثل طور انتشار الحضارة وتوسعها.[5]

---

(1) ـ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 201 و202.
(2) ـ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 45.
(3) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 42 ... 44.
(4) ـ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 62.
(5) ـ المرجع السابق، ص 66.

يرى مالك بن نبي، أن الحضارة تولد مرتين: الأولى ميلاد الفكرة الدينية. والثانية بتسجيل هذه الفكرة في الأنفس ودخولها أحداث التاريخ، وعلى ضوء ذلك يقارن بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، الأولى جمعت المولدين معا لأنها صادفت نفوسا بكرًا خلواً من أي فكرة أو ثقافة سابقة. خلافا للثانية التي صادفت نفوسًا خالطتها ديانات وثقافات شتى... وهكذا لم تنجح الفكرة المسيحية في بعث الحضارة حتى وصلت وسط البداوة الجرمانية ذات الطبيعة الفطرية شمال أوربا، بعد ألف عام من ظهورها، ويستدّل على ذلك بآراء بعض مفكري الغرب وأوّلهم (هرمان دي كيسرلنج) في كتابه (البحث التحليلي لأوربا) حيث يقول: «... وكان أعظم ارتكاز حضارة أوربا على روحها الدينية» ويقصد بها ذلك الشعور القوي أساس التصوّر والإبداع، ومع عصر التنوير تبرز مرحلة العقل، حيث تتزحزح الحضارة عن مركز ثقلها السابق، أي تخف سلطة الروح تدريجيا.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة بروز الغريزة. التي تطغى على حساب خفوت سلطة الروح، وهذا إيذانا بالسقوط، وهو ما أشار إليه (أوزوالد اشبينقلر)[1].

وبذلك يكون مالك بن نبي ممّن يؤمنون بالدورة الحضارية، أي مرور الحضارة بأدوار ثلاث: نشأة ثم استقرار ثم أفول وسقوط، مثله في ذلك مثل عبد الرحمن بن خلدون، لكن الفرق الأساسي بينهما هو أنّ ابن خلدون قد درس هذه الدورة بإسقاطها على الدولة. وهي جزء من الحضارة بينما مالك بن نبي أسقطها على الحضارة ككل[2]. إضافة الى أن ابن خلدون يرى حتمية هذه الدورة كقانون تاريخ وسنّة كونية، بينما مالك بن نبي لا يرى فيها حتمية، وإن اعتبره البعض قد سقط في مأزق فكري من خلال هذه الحتمية، تخلّص منه ضمنًا بتأكيداته المستمرة على قانون التغيير الإجتماعي المرتبط بالإرادة البشرية والمؤكد قرآنيا في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)، وبين فكرة الدورة الحضارية، وصرّح بذلك من خلال مقدمة كتبها عام 1972م لمؤلف جودت سعيد «حتى يغيروا ما بأنفسهم»[3].

ويبيّن مراحل نشوء وسقوط الحضارة الإسلامية حسب المنحنى البياني الآتي:

(1) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 55

(2) ـ المرجع السابق، ص 49 و 62.

(3) ـ علي قريشي، «التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي، بين تحديد العناصر ومعالجة الحركة»، مجلة الأمة، مرجع سابق، ص 29.

إنّ بداية نشوء الحضارة الإسلامية مرتبطة أساسا بعاملين: الفكرة الإسلامية أوالعقيدة، والإنسان المسلم، وتطوّر الحضارة يرتبط بالعلاقة العضوية التي تصل الفكرة الإسلامية بالإنسان المسلم، وهي ما يسميه بالقيم النفسية الإجتماعية.[1]

فقبل المرحلة الأولى، كان الإنسان يعيش حالة الفطرة، فهو كائن طبيعي يعيش غرائزه كما وهبت له بصورة طبيعية دون ضابط ديني أو أخلاقي، لكن بعد نزول فكرة السماء ونزول الوحي، تبرز سلطة الروح تكبح جماح الغرائز وتضبطها بصورة تتواءم مع مقتضيات الفكرة الدينية، وهو ما يتطلب دفعة روحية قوية، لا تلغي الغرائز أو تقضي عليها، لأنه قضاء على الحياة، وإنما تنظمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، والتي تمثلت في تاريخ الفكرة الإسلامية، بنداء الروح في غار حراء، ونموذجها التطبيقي نداء بلال حين كان يعذب: «أحد... أحد» حيث صمت صوت الغريزة والعقل ونطق صوت الروح، لأن الغريزة لا تصبر على مثل هذا العذاب،والألم لا يتعقل الأمور.

«وفي الوقت نفسه يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية الى النور تطوره، وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع الفكرة في العالم»[2].

ثم يبدأ المجتمع الوليد في التوسّع، وتظهر ضرورات جديدة مما يضطرّ المجتمع الى أخذ منعطف جديد هو منعطف العقل، ففي البداية يكون نوع من التوازن بين السلطة الروح وسلطة العقل ثم تبدأ سلطة الروح تخف تدريجيا، فتبدأ الغرائز في التحرّر، ويكف المجتمع عن ممارسة ضغطه عن الفرد، وهو ما يفتح المجال للأنانيات الفردية، فتضمحل الأخلاق الإجتماعية. مما يؤدي - تدريجيا - الى فقدان الفعالية الإجتماعية للفكرة الدينية[3] باعتبار عدم التلازم بين صحة الفكرة وفعاليتها، حيث أنّ الفكرة الإسلامية، وإن كانت صحيحة وصادقة، تفقد بالظروف التاريخية النفسية والإجتماعية، فعاليتها التي أكسبتها إياها دفعة الروح.

وهكذا تهتزّ القيم الأخلاقية والاجتماعية، كما تتزعزع شبكة العلاقات الإجتماعية،وفي هذه المرحلة يكون التوسع في الإنتاج المادي والأدبي، وهذه المرحلة التي يسميها بمرحلة العقل يمثلها العهد الأموي والعباسي، حيث تبدأ من عام ثمانية وثلاثين للهجرة مع معركة صفين، حين انحاز عقيل بن أبي طالب الى صفّ معاوية ضد علي مفضلا الطعام الأدسم على الصلاة الأقوم.[4]

وعندما يبلغ تحرّر الفرد من سلطة المجتمع تمامه تبدأ الحضارة في الأفول، وهو الطور الثالث، طور الغريزة، الذي تفقد فيه الفكرة الدينية وظيفتها الإجتماعية، وحتى العلم يفقد إشعاعه بجمود العقل، «وفي البقعة المهجورة يفقد العلم معناه كلّه، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه الى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمّة وقوّة الإيمان.

فالعقل يختفي لأنّ آثاره تتبدّد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أويستخدمها، ومن هذا الوجه يبدو أنّ أفكار ابن خلدون، قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها... فالدفعة القرآنية كانت قد وهنت فتوقف العالم الإسلامي كما يتوقف المحرك عندما يستنفذ آخر قطرة وقود...».[5]

---

(1) - مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 66.

(2) - المرجع السابق، ص 67 ، 68.

أنظر أيضا: ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 109 ، 110.

(3) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 67... 69.

(4) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق ص 29 ... 31.

(5) - المرجع السابق، ص 31.

. وهكذا تغرب شمس الحضارة وتنهي دورتها التاريخية، ويقابل هذه المرحلة من مراحل الحضارة الإسلامية، عصر ما بعد الموحدين أو عصر ابن خلدون، وفي هذه المرحلة يكون إنسان ما بعد الموحدين قد خرج من التاريخ فهو عبء التاريخ يجرّه جرًا، حيث فقد طاقته الروحية وتحرّرت غرائزه وفقد وظيفته الإجتماعية بتحرّره من ضغط المجتمع، وتفسّخت بالتالي شبكة علاقته الإجتماعية وتجمعت فيه الأمراض النفسية والاجتماعية فجعلته مهيّأ للاستعمار، أوبتعبير مالك بن نبي توفرت فيه عوامل القابلية للاستعمار التي تسلمه سائغا للاستعمار.[1]

فدورة الحضارة عند مالك بن نبي تبدأ حين تدخل التاريخ فكرة دينية، فتولّد في المجتمع دفعة الروح التي تعطيه طاقة توتّر هائلة بحيث تسيطر على الغرائز وتكبح جماحها. ثم تبدأ هيمنة الروح تخف تدريجيا، الى أن تفقد سيطرتها على الغرائز نهائيا، فتنطلق ويكون ذلك إيذانا بنهاية الحضارة.

وقبل بدء دورة من الدورات يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة، فهو إنسان فطري طبيعي، يكون لديه استعداد كامل للتحضّر باعتباره خلوًا من رواسب ومخلّفات الحضارة الآفلة أما عند نهاية دورة الحضارة، فإن الإنسان الذي يخرج من الحضارة هو عاجز عن القيام بعمل محضّر إلاّ إذا تغيّر هو نفسه عن جذوره الأساسية.

وداتما في إطار تمثيله بشواهد فيزيائية يأخذ جزيء الماء كحدّ للمقارنة في وضعين مختلفين: الاول قبل دخوله خزّان الطاقة الكهربائية، والثاني بعد خروجه منه، الأوّل يمثل إنسان ما قبل الحضارة، الإنسان الطبيعي (Homonatura) الذي لم يدخل حضارة، والثاني يمثل إنسان ما بعد الحضارة، الذي خرج من الدورة الحضارية، وبعد تحليلنا للجزيء المائي في حالته الأولى نلاحظه منطو على طاقة كامنة فيه، قابلة لأداء عمل نافع في الزراعة أوغيرها.أما في حالته الثانية أي بعد خروجه من خزّان الكهرباء فنلاحظ أنّه قد فقد طاقته ولا يمكنه استعادتها إلا إذا أخضعناه لعملية تبخير وفق شروط معيّنة.

فالخزّان الكهربائي يمثل لنا دورة الحضارة، وجزيء الماء ذو الطاقة المذخورة يمثل إنسان ما قبل الحضارة، أي الإنسان الفطري الذي يمثله في دورة الحضارة الإسلامية، الإنسان الجاهلي السليم نفسيا واجتماعيا من ترسبات الحضارة، أما جزيء الماء الذي خرج من الخزّان وقد فقد طاقته، فيمثل لنا إنسان ما بعد الحضارة، المنهك، المنحل، العاجز تاريخيا عن القيام بأي عمل حضاري نافع، إلاّ في حالة واحدة فقط وهي أن نعرضه لعملية جوهريّة تغيّره جذريًا، وفق شروط نفسية اجتماعية تشبه عملية التبخر التي نعرّض لها جزيء الماء الفاقد لطاقته، ضمن ظروف جوية ملائمة، حتى يستعيدها فيرجع الى أصله قبل دخوله الخزّان الكهربائي.[2]

ويمثل إنسان ما بعد الموحدين، الإنسان الخارج من الحضارة الفاقد لطاقته المنحلّ في دورة الحضارة الإسلامية ويبدأ حوالي عام 667هـ عند سقوط دولة الموحدين.[3]

---

(1) ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 113.

(2) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 70 . 71.

(3) ـ سقطت دولة الموحدين بعد هزيمة الناصر لدين الله الموحدي في موقعة (حصن العقاب) في الأندلس في 15 صفر 609 هـ وكان ذلك إيذانا بنهاية القوة الإسلامية ببلاد المغرب الإسلامي، هذا رغم أن الحكم الموحدين استمر الى غاية عام 667هـ.

3 ـ البعث الحضاري عند مالك بن نبي:

يؤمن مالك بن نبي ـ كما سبق ـ بمبدأ الدورة التاريخية الخالدة، كسنّة من سنن الحضارات، تسير كما تسير الشمس، تدور حول الأرض مشرقة في أفق شعب متحوّلة الى أفق شعب آخر، ولا تبدأ إلا في صورة وحي يهبط من السماء «فالحضارة لا تنبعث ـ كماهو ملاحظ ـ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها...».[1]

لكن ابن نبي لم يكن كابن خلدون يائسا من بعث جديد لحضارة بهت ضياؤها وغابت شمسها فهو رغم إيمانه بدورة الحضارة، صعودا وأفولا، لا يسلم بأنه مكتوب على حضارة آفلت شمسها وحلّ ليلها أن لا تقوم لها بعد قائمة، وذلك لأن نهضتها ودخولها مرة أخرى حركة التاريخ رهين بشروط نفسية ـ زمنية معيّنة، ولهذا يرفض مالك بن نبي مبدأ الحتمية في دورة الحضارة كماهو عند ابن خلدون.[2]

والحضارة الإسلامية بما تملك من أسس عقيدية وإيمانية، قادرة على تجديد حركتها رغم كل عوامل التحدي الداخلية والخارجية...، ولهذا فعند مالك بن نبي، نظرة متفائلة في إمكان بعث حضاري جديد أو ما يسميه تحقيق إقلاع حضاري جديد (Decollage)، وهو منوط بالإرادة الحضارية المرتبطة أساسًا بالإنسان وفعاليته في الإنجاز، ولهذا يقول: «فالقضية ليست قضية أدوات ولا إمكانيات، إن القضية كانت في أنفسنا، إنّ علينا أن ندرس أولا الجهاز الإجتماعي الأوّل وهو الإنسان... فإذا تحرّك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ. ذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حينا يزخر بوجود النشاط وتزدهر فيه الحضارة، وأحيانا نراه ساكنا لا يتحرّك يسوده الكساد وتغمره الظلمات. وهل هذه المظاهر غير تعبير عن حركة الإنسان أو ركوده؟».[3]

فالمسألة تتعلق أوّلا وقبل كل شيء بفعالية الإنسان في التاريخ، فالمبدأ القرآني «إنّ اللّهَ لا يُغَيّر مَا بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيرُوا مَا بِأنْفُسِهم» يجعل أسباب بعث حضارة قوم بأيديهم... ففي الحضارة جانبان: الجانب الذي يتضمن شروطها المعنوية في صورة إرادة تحرّك المجتمع نحو تحديد رسالته الإجتماعية وإنجازها، والجانب الذي يتضمن شروطها المادية في صورة إمكان فيضع تحت تصرّف المجتمع الوسائل الضرورية للقيام بوظيفته الحضارية... والعلاقة بين الإرادة الحضارية والإمكان الحضاري علاقة سببيّة بحيث الإرادة سبب للإمكان، فالأمة الإسلامية بدأت بناء حضارتها بما يساوي الصفر من حيث الإمكان الحضاري، ولكن إرادتها بدت قادرة على أداء مهمّاتها العظمى من جهة، وجعلها تكتمل في آن واحد من جهة أخرى، كأنّ معامل ضرب تدخل في فعاليّة وسائلها.[4]

أما من حيث قدرة المجتمع فإنّها تطلق فعالية العوامل المادية وتجعله أهلا لأداء وظيفته، وهذه القدرة مرتبطة بقوة إرادته وبحماسه الذاتي وهو ما يسميه بالتوتر، وبمعنى آخر فإن نوعًا من الحيويّة الاستثنائية هو الذي يميّز المجتمع في مبدأ حضارته... وهذا التوتر أو الحماس هو

---

(1) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 49، 50.

(2) ـ أنظر تقديم بن نبي، الكتاب: «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، نجودت سعيد، سلسلة أبحاث في سنن تغيير الأنفس و المجتمع، ط 1، الجزائر: المطبعة العربية 1990، ص 10 و 11.

(3) ـ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 129.

(4) ـ مالك بن نبي، المسلم في عالم الإقتصاد، مرجع سابق ص 61، 62.

عبارة عن فكرة دافعة لا يمكن تعليمها بنظرية ولا بأي شكل تعليمي. ولا يدّعي العلم أنه يصنعها في النفوس[1]، وفي حالة الحضارة الإسلامية نجد أن تحوّل المجتمع من مجتمع بدائي الى مجتمع حضاري، لا يرجع الى أي حادث جديد يفسّر هذا التغيير، «فالعالم الثقافي الذي ظهر مع الفكرة القرآنية قد كان الحدث الوحيد، والعلاقة السببيّة بين الحدثين: القرآن والحضارة، بادية بشكل صارم عبر تلازمهما، فالفكرة الإسلامية هي التي طوّعت الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي لضرورات مجتمع متحضّر»[2].

إنّ الحضارة الإسلامية قد أفلت شمسها بعد مرورها بالدّورات الثلاث: النشوء، ويسميها مرحلة الروح، ثم الإنتشار والتوسع، وهي مرحلة العقل، ثم مرحلة الأفول، وهي مرحلة الغريزة، وتبدأ المرحلة الأخيرة من سقوط الدولة الموحديّة، وهي المرحلة التي يعيشها المجتمع الإسلامي اليوم، الذي تحررت فيه الغرائز وطغى فيه عالم الأشياء وفتتت فيه الطاقة الحيوية وألغت شبكة روابطه الإجتماعية لصالح النوازع الفردية المتناقضة، «ولا يستطيع المجتمع أن يتابع مسيرته [الحضارية في التاريخ] بعقول خاوية أو محشوّة بأفكار ميّتة وضمائر حائرة، وشبكة من الروابط المتهدّمة ليس تجمعها وحدة»[3].

لكن، هل يمكن مع هذا الوضع أن تتحقق عملية بعث حضاري للمجتمع الإسلامي، الذي خرج من قاطرة التاريخ، منهك القوى فاقدا لطاقته كجزيء الماء الخارج من خزّان الكهرباء؟.

لا يتردّد مالك بن نبي لحظة في تحديد الإجابة بالإيجاب، لأنّ أي تردّد يعتبر في نظره جبل بحقيقة الإسلام. فعناصر الحضارة، الإنسان، التراب والزمن، متوفرة، وقوة التركيب والتأليف بينها خالدة في جوهر الدين، وهو مؤثر صالح في كل زمان ومكان، وتسجيله في النفس وهو ما يهم التاريخ... يمكن أن يتجدد ما لم يخالف الناس شروطه وقوانينه، وهو ما ترمز إليه الآية الكريمة: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[4]، وهذه هي الثروة الخالدة التي لا يدري المسلم من أمر استخدامها شيئا[5].

فكما يمكن لجزيء الماء الذي فقد طاقته بعد خروجه من خزّان الكهرباء، أن يستعيدها مرّة ثانية في حال تعريضه لعملية تبخير ضمن شروط وظروف مناخية معيّنة فيصبح كحالته قبل دخوله الخزّان، كذلك يمكن لإنسان ما بعد الموحدين الذي خرج من دورة الحضارة، فاقدا لطاقته مستجمعا لرواسب ومخلفات مرضه ووهنه، أن يستعيد طاقاته الإجتماعية مرّة أخرى، ضمن شروط وظروف نفسيّة اجتماعية معيّنة، ومن هنا يحقق الإنسان المسلم إقلاعه (Décollage) أوبعثه الحضاري من جديد.

إنّ مشكلة البعث الحضاري للعالم الإسلامي أو عملية الإقلاع الحضاري ينبغي أن تنطلق من هذا العالم ذاته ومن إنسانه، إنسان ما بعد الموحدين الخارج من الحضارة المشبّع برواسب تاريخية وأمراض نفسيّة واجتماعية مختلفة، فهو مهما بدا من تأخره وسلبيّته يظل خيرا من إنسان الحضارة

---

(1) - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 45، 46.

(2) - المرجع السابق، ص 46، 52.

(3) - المرجع السابق، ص 56.

(4) - الآية 63، من سورة النور.

(5) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 58، 59.

الغربية، إنسان العصر الحديث.[1]

فمالك بن نبي لا يريد تركيبًا للحضارة على النّمط الغربي - رغم اعترفه بكثير من محاسنها وخاصة منها الفعالية والعملية - لأنها انتهت الى إفلاس محزن لم يعدّ العالم ينتظر الخلاص على يد هذا العالم الغربي الذي اقتربت قيامته.[2]

إن الحضارة التي يريدها مالك بن نبي، حضارة أصيلة متميّزة طلائعية، حضارة يعلّم فيها المربّون الشبيبة: «كيف تستطيع أن تكتشف طريقا تتصدر فيه موكب الإنسانية، لا أن يعلموها كيف تواكب الروس أو الأمريكيين في طرائقهم، أو كيف تتبعهم؟ ».[3]

إنّ فلسفة مالك بن نبى الحضارية، رغم ما يطبعها من أسى لحال العالم الإسلامى الذى نخره الوهن والضعف حتى أصبح فريسة سهلة للاستعمار، فلسفة متفائلة لبعث حضاري جديد، فالسقوط عارض وإمكان النهوض قائم، ولذا نراه يصوّر لنا هاته الحالة في صورة طبيعية في قوله: «إن العواصف الجوّية والأعاصير تجرّ معها غالبا سيولاً هائلة من الماء، سيولاً تترك وراءها في البلد الذي تجتاحه، الخراب والموت، ولكنّها تترك أيضا على وجه الأديم طميا تتجدّد به الحياة في هذا البلد، فتنشط وتنمو فيه الطبيعة الجديدة بأنواع النبات والحيوان المتجدد، وكذلك شأن الأحداث الكبرى في التاريخ، إنّها تجرّ وراءها الموت والخراب، وتخلّف طميًا مخصبًا، طميًا من دماء الشهداء والأبطال، ولكنّها تخلّف أيضا طميًا من نوع آخر تخلّفه في العقول، حيث تترك بذورا تنبعث منها الأفكار التي تغيّر مجرى التاريخ ووجه العالم».[4]

إنّ في قوله تعالى: (وَتِلْكَ الأيّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ)[5]، قاعدة أساسية في بناء الحضارات وتهديمها، وهي قاعدة مضطردة عامة، والدليل على ذلك هو عموم قوله: «بين الناس»، حيث لا يستثنى منها الإسلام والمسلمون «والتي تقوم بلا ريب على أسبابها ومقدماتها في صميم الفعل الإنساني نفسه، حيث توحي هذه المداولة بالحركة الدائمة وبالتجدّد بالأمل البشري الذي يرفض السكون، ويرغب في الإنطلاق نحو الفعل الإيجابي الذي يمكنه من استعادة ذاتيته الحضارية».[6]

إنّ القرآن الكريم والسنة الشريفة قادران على أن يمكّنا المسلم الذي خرج عن خط سكة التاريخ، من العودة الى داخل الحضارة بشروط نفسيّة واجتماعية لابد له من تمثلها، فيرتفع بنفسه بشحنات الدفع المتجددة، المنسجمة مع فطرته الثابتة، الى درجة خط التاريخ، ويرتفع من ثمّ في خط صاعد ليحقق حضارته التي ظل يبحث عنها طوال عقود زمنية طويلة، ذلك أنّ المسلم بعد أن تجذرت فيه عوامل المرض وشروط الإنهيار النفسي والإجتماعي، التي بذرت فيه عوامل القابلية للاستعمار، قد انحدر عن خط التاريخ، والمطلوب منه اليوم أن يصعد إليه أولا فيحقق وجوده التاريخي ثم بعثه الحضاري الجديد وفق أسس نفسية واجتماعية معيّنة وذلك بزرع شروط التوتر والقلق في نفسه.

ويمكن تمثيل ذلك حسب المعلم البياني التالي:

---

(1) - مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، مرجع سابق، ص 151 - 152.

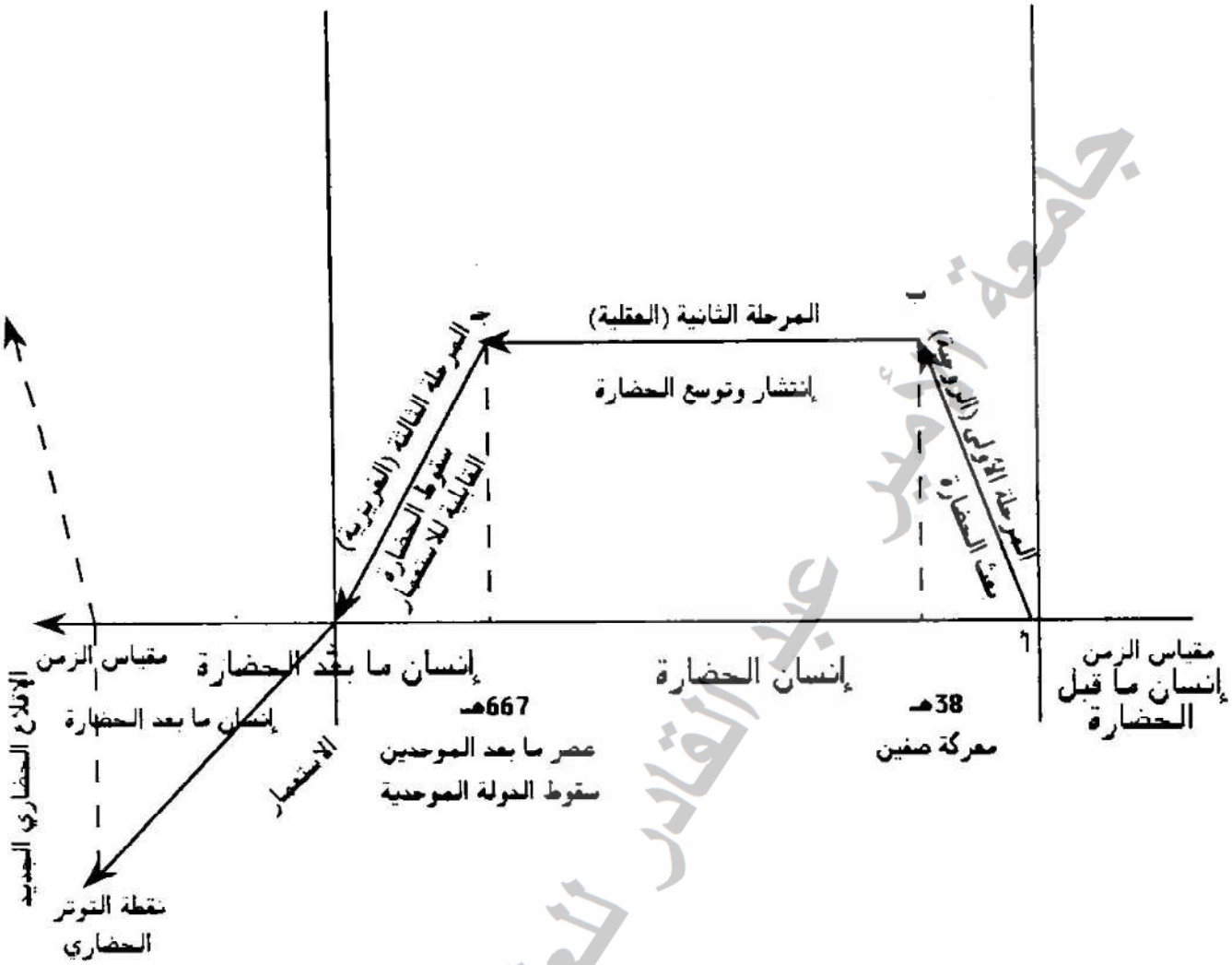
(2) - المرجع السابق، ص 148 ومشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 126 - 127.

(3) - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 118.

(4) - مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 99، 100.

(5) - الآية 140 من سورة آل عمران، ذكرها الله تعالى في معرض الحديث عن هزيمة المسلمين معركة أحد.

(6) - عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 256 وما بعدها، عن سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، سلسلة الرسائل الجامعية (4)، مرجع سابق، ص 113.



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4 ـ بين الحضارة والثقافة:

ذكرنا فيما سبق أن مالك بن نبي يرى في تحليله للحضارة أنها نتاج ثلاثة عناصر أساسية: الإنسان والتراب والزمن، ويشمل ذلك كل إنتاج مادي أو فكري معنوي، هذا بالنسبة لعملية التحليل، أما عند التركيب فيقتضي الأمر عنصرا مركبا آخرا وهو الفكرة الدينية، الذي نستنتجه من مختبر التاريخ، حيث أثبتت الدراسات والتحاليل أن جميع الحضارات إنما انطلقت بتأثير فكرة دينية كالفكرة المسيحية بالنسبة للحضارة الغربية وفكرة (كوتاما) بالنسبة للحضارة البوذية... والفكرة الإسلامية الممثلة في أول كلمة، كانت شرارة البعث الحضاري التي انطلقت في غار حراء وهي كلمة «إقرأ...».

لكن حسب الاعتبارات الاجتماعية التي تنتج ما انتهى إليه التحليل، يتبيّن أن المعادلة العامة [حضارة = إنسان + تراب + زمن]... تستوجب حل ثلاث مشكلات جزئية:

1 ـ مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع التاريخ.
2 ـ مشكلةالتراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية.
3 ـ مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد.[1]

إنّ المشاكل التي تحيط بالإنسان تختلف باختلاف بيئته، فإذا كانت المشكلة في بعض المجتمعات الغربية تتصل بالمؤسسات، فإن مشكلتنا مشكلة إنساننا الغارق في عادات راكدة وضعت الفرد في حالة توازن خامد وخمول تام، في الوقت الذي خطت فيه الحضارة خطوات العماليق... «يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب، الوقت والمواهب في أهدافهم الكبرى».[2]

ويلاحظ مالك بن نبي أن الإنسان يؤثر في المجتمع بمؤثرات ثلاث: الفكر، العمل والمال، فالقضية مرتبطة بتوجيه الثقافة، العمل ورأس المال.

ويعطي الأستاذ مالك الثقافة أهمية كبرى باعتبارها ترتبط بكلٍ هو الحضارة، برباط عضوي في جانبها التربوي إذ أن: كل تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة، وكل تفكير في مشكلة الحضارة هو تفكير في مشكلة الثقافة، فالحضارة إذا عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة، فمصير الإنسان رهن دائما بثقافته.[3]

والثقافة تقوم في مهمتها التاريخية بالنسبة للحضارة بوظيفة الدّم بالنسبة للكائن الحي، حيث ينقل الكريات التي تصون الحيويّة والتوازن في الكائن، كما تكوّن جهاز مقاومته الذاتية (جهاز المناعة فيه).

«والثقافة تنقل أفكار الجمهور الشعبية، وأفكار القادة الفنية، وهاذان العنصران هما اللذان يغنيان عبقرية الحضارة، فهي تدين لهما بدفعتها وبمقدرتها الخلاقة»[4].

لكن ما المقصود بتوجيه الثقافة؟، إنّ فكرة التوجيه عند مالك بن نبي تعني «قوة في الأساس، وتوافق في السير، ووحدة في الهدف...» فالتوجيه إذا هو حسن الإستخدام وفق منهج مرسوم محدّد الأهداف، يحفظ الطاقات من أن تهدر والوقت من أن يضيع.[5] وعملية توجيه الثقافة عند مالك بن نبي تتضمن جانبين أساسيين:

الأول: سلبي يفصلنا عن رواسب الماضي، وتصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والإجتماعي من عوامل قتّالة.

الثاني: إيجابي بنائي يصلنا بالحياة الكريمة.

ففي الثقافة الغربية في عهد نهضتها كان (توماس الاكويني) ينقيها من كل فكرة كان يعتبرها فكرة إسلامية أو ميراثا ميتافيزيقيا للكنيسة البيزنطية، من خلال تعامله مع ابن رشد والقديس أوغسطين...، ثم أتى بعده (ديكارت) بالجانب الإيجابي الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الذي بناه على المنهج التجريبي العلمي، وأثمر هذا التقدّم المادي الضخم للحضارة الغربية.

---

(1) ـ مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق ، ص 200، 201.
(2) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 75.
(3) ـ المرجع السابق، ص 100 ، 101.
(4) ـ المرجع السابق، ص 104.
(5) ـ المرجع السابق، ص 78.

وفي الحضارة الإسلامية نجد نفس المنهج السلبي والإيجابي، من خلال نفي القرآن الكريم للأفكار الجاهلية الميّتة ثم رسم الطريق للفكرة الإسلامية الحيّة المحيية.

ويعتقد مالك بن نبي أن القيام بعملية رسم النهضة الثقافية للأمة الإسلامية يقتضي الجانبين معا: السلبي، في التصفية والهدم، وهذا ما لقي اهتماما معتبرا من حركات الإصلاح سواء في المشرق أو في المغرب، والإيجابي، البنائي، وهذا خلاف سابقه لم يزل لم يلق الجهد اللازم، وهو المحور الذي ينبغي دراسته ورسم طرق تحقيقه لبناء نهضتنا الثقافية التي لابد منها لبناء نهضتنا وبعثنا الحضاري.[1]

لقد تجاوز مفهوم الثقافة، التعريف التاريخي لعصر النهضة، إذ شملت ما وراء التراث الإغريقي اللاتيني، وتجاوز الأعمال الأدبية والفكرية ليضم الواقع الإجتماعي، بل تجاوز حدود أوربا ليشمل ثقافات آسيا، ومع النزعة الاستعمارية لأوربا اتسع ليضم مجالا جغرافيا أوسع، ومعنى اجتماعيا أشمل، ليصل إهتمامه ثقافات المجتمعات البدائية[2] ورغم ذلك يمكن حصر مفهوم الثقافة في مدرستين:

- المدرسة الغربية: وترى أنها تراث الإنسانيات الإغريقية اللاتينية بمعنى أنها فلسفة الإنسان.

- المدرسة الماركسية: وترى أنها ثمرة المجتمع،أي أنها فلسفة المجتمع[3].

لكن مالك بن نبي يرى أنّ كلاهما يعتبر من الوجهة التربوية مشتملا على فكرة عامة عن الثقافة، دون تحديد لمضمونها الذي يجمع بين فلسفة الإنسان وفلسفة المجتمع،الأمر الذي يربطها بالحضارة،ومن خلال هذا الربط الضروري، تصبح الثقافة نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة، وبهذا يمكن أن يقاس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم.[4]

إنّ طالب الطب المسلم في عاصمة من عواصم أوربا يتلقى نفس البرنامج التعليمي مع زميله الأوربي، بل ربما تفوّق عليه من الناحية الفنية، ولكنه يبقى دائما دون فاعليته بمعنى طريقة سلوكه وتصرّفه أمام مشكلات الحياة، فالمشكلة إذا لا تكمن في منهج الدراسة وإنما في «أسلوب الحياة في مجتمع معيّن، وعلى السلوك الذي ينتهجه الفرد حتى ينسجم مع هذا الأسلوب، وعليه إذا ما مضينا لمواجهة مشكلة الثقافة وجدنا أنفسنا نواجه ضمنا مشكلة أسلوب الحياة ومشكلة السلوك الذي ينسجم معها».[5]

ولتوضيح مفهوم الثقافة أكثر يعطي مثالا بموازنته بين الطبيب الإنجليزي والراعي الإنجليزي، فمن حيث التكوين الفني نجد أنّ الفرق شاسع بينهما قد لا يمكن قياسه، لكن إذا جئنا لسلوكهما الإجتماعي وموقفهما إزاء المشكلات نجد توافقا كبيرا، ومن هنا تتحدّد ثقافة مجتمع ما بأسلوب حياته وسلوك أفراده... بل نجد مثاله في حضارتنا الإسلامية من خلال ذلك الحوار الفريد بين عمر بن الخطاب بعد توليه الخلافة وواحد من المسلمين البسطاء، إذ خطب عمر: «أيها الناس، من رأى منكم فيّ اعوجاجا فيقوّمه»، فكان الردّ: «واللّه لو رأينا فيك إعوجاجا لقوّمناه بسيوفنا».

---

(1) - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 71.

(2) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 28، 29.

(3) - مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 82، انظر أيضا مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 43.

(4) - مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 82.

(5) - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 42.

فهذا الحوار يعطينا صورة حيّة عن أسلوب الحياة في مجتمع اتحدت فيه حركات الفكر والعواطف ودوافع العمل، أي شكل السلوك بين الخليفة والبدوي، المعبّر عن ثقافة المجتمع «فالخليفة المسلم والراعي المسلم يتصفان بسلوك واحد، لأنّ جذور شخصيتهما تغور في أرض واحدة هي المجال الروحي للثقافة الإسلامية».[1]

ومن هنا يعرّف الأستاذ مالك بن نبي الثقافة بأنّها: «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الإجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه».

فهي المحيط الذي يعكس حضارة معيّنة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر، فالثقافة بهذا المفهوم جمعت بين فلسفة الإنسان وفلسفة المجتمع، أي مقومات الإنسان ومقومات المجتمع، المنسجمة في كيان واحد تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات،[2] «فالثقافة هي أوّلا محيط معيّن يتحرّك فيه الإنسان، فهو يغذي إلهامه، ويكيّف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل، والثقافة جوّ يتكوّن من ألوان، وأنغام وعادات وتقاليد وأشكال وأوزان وحركات، تطبع على حياة الإنسان اتجاها وأسلوبا خاصا يقوي تصوّره ويلهم عبقريته ويغذي طاقاته الخلاّقة، إنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه...».[3]

وهي ذات علاقة أساسية بالتاريخ، فليس ثمّة تاريخ أمّة دون ثقافة، إذ هي الوسط الذي تتكوّن فيه خصائص المجتمع التاريخية، وإطار يغذي الحضارة في أحشائه، ويعطيها شخصيتها.[4]

وهي ذات علاقة بالتربية، إذ أنّ المشكلة الحضارية تتصل بإعادة البنية في العوالم الثلاث، عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء، ولكي نعيد هذه البنية لابد من توفر إرادة حضارية، تنقل الإنسان الى مرتبة متقدمة، إنها تربية ولذلك فهي علاقة اجتماعية سليمة، وهي مثل أعلى يشدّ الإنسان الى بلوغه فهي إذن عقيدة في إطار المجتمع، وهي صلة مستمرة بين العوالم الثلاث، فهي تعطي أسلوبها الفاعل المتسق المنظم فتأخذ العوالم هذه في صورتها المتقدمة المتطورة، وتمنح جوّها ولونها وذوقها وجمالها على رقعتها، وهي ترتبط - كما ذكرنا - بالحضارة ارتباطا عضويا، إذ أنها تقوم بدور الدم في جسم المجتمع يغذي حضارته.[5]

وإذا أردنا أن نفهم الثقافة في هذا العصر، ينبغي أن نفهمها كمنهاج قبل أن نحددّها كنتيجة، إذ أن الإنسانية في القرن العشرين عرفت مقياساً جديداً في روح المنهج وفي الطريقة التي تجدّد بها الثقافة وهو ما يعتبر عصر التخطيط[6]، وهذا يحتّم علينا أن نحلّل الثقافة الى عناصرها الأولية التي تشكل مركبها الإجتماعي.

وهذه العناصر هي أربعة:

- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الإجتماعية.
- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.

---

(1) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 51 ، 52.

(2) - المرجع السابق، ص 74، وأيضا شروط النهضة، مرجع سابق، ص 83.

(3) - مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 145، 146.

(4) - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 76، 77.

(5) - عمر كامل مسقاوي، نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، ط 1 ، دمشق: دار الفكر 1399هـ/1979م، ص 32، 33.

(6) - مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 118.

. - عنصر المنطق العملي لتحديد أشكال النشاط العام.
- عنصر الفن التطبيقي (الصناعة).

- المبدأ الأخلاقي: فالأخلاق بمفهومها الإجتماعي هي التركيب التربوي لعالم الأشخاص والأفكار والأشياء، والمبدأ الأخلاقي هو الذي يعطي قوة التماسك وربط العلاقات بين الأفراد في مجتمع واحد، كما أنّه يهذب ويوظف غريزة التجمّع في القبائل البدائية.

ومبعث المبدأ الأخلاقي لا يكون إلاّ دينيًا، إنّه «منحة من السماء الى الأرض تأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحضارات، ومهّمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض...».[1]

فإذا تتبعنا كل المنتجات الحضارية المادية نجد أنّ أصولها ترجع الى الروابط الدينية الأولى التي بعثت الحضارة.

- الذوق الجمالي: إذا كان المبدأ الأخلاقي يحدد شكل السلوك، فإنّ العنصر الجمالي يحدد أسلوب الحياة في المجتمع،[2] ولا يدخل ذوق الجمال في تحديد الأشكال والألوان وسائر المظاهر فحسب، بل يدخل في تحديد الأفكار والأعمال أيضا، ونظرا لهذه الأهمية فقد عُني بدراسته كبار علماء الأخلاق والإجتماع.

«إنّ الأفكار - بصفتها روح الأعمال التي تعبّر عنها أو تسير بموجبها - إنّما تتولّد من الصوّر المحسّة، الموجودة في الإطار الإجتماعي، والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه، وهنا تصبح صورا معنوية يصدر عنها تفكيره.

فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان، وأصوات وروائح وحركات وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل، أوالسماجة القبيحة».[3]

إنّ الجمال هو الإطار الذي تتكوّن فيه أيّة حضارة، وكل منظر قبيح إنّما يعبّر عن خلل في ثقافتنا، إنّ أسمال الطفل البالية المتّسخة ليست جرابا للوسخ فحسب، بل هي سجن لنفسه أيضا، حيث تختفي فيه كرامته، فينبغي أن نعي أن كل خرق في ثوبه هو خرق في ثقافتنا.[4]

- المنطق العملي: ويعني به ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، أي شرط الفعالية المطلوبة في الإنجاز، وهو ما يرتبط بعامل الزمن: «إذ لا يكفي أن نقتصر على مجرّد القيام بصنع شيء من الأشياء، وإنّما يتعيّن أن نتوفر على إنجازه في أقصر فترة ممكنة من الزمن... وعلاوة على ذلك يجب أن يتوفر للعمل نسقه الخاص أيضا، وهذا لكي يلبي معايير الفعالية في عالم أصبح يسيطر فيه على وجوه النشاط من هنا فصاعدا مفهوم سرعة الإنتاج».[5]

فالمنطق العملي تطبيق يحدد أشكال النشاط العام باستخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من الوسائل المتاحة، وهذا ما نفتقر إليه في بلادنا الإسلامية، إذ أنّ الذي ينقصنا ليس المنطق النظري المجرد، وإنّما المنطق التطبيقي الذي يتكوّن في جوهره من الإرادة والإنتباه.[6]

---

(1) - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 88.
(2) - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 66.
(3) - مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 91.
(4) - المرجع السابق، ص 94.
(5) - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 88.
(6) - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة ص 86.

فالذي ينقص المسلم اليوم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاما مجرّدا، وهذا ما يطبع سلوكنا وأعمالنا بلا فاعلية رهيبة، فسياستنا تجهل وسائلها، وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا وفكرتنا لا تعرف التحقيق...[1]

- الفن التطبيقي: فالفن التطبيقي أوالصناعة، هي للفرد وسيلة لكسب الرزق وبالنسبة للمجتمع وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموّه...، فالمنطق العلمي يعتبر مدخلا للفن التطبيقي، الذي يتعلق بالعمل في مستوى التخصص، الذي يشتمل الراعي كما يشمل العالم المخبري سواء بسواء.[2]

«فلكي نضع منهاجا لثقافة لابد أن تتفاعل إذن مع العوامل الثلاثة فالمجتمع: عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء، وحينما تتظافر هذه العوالم الثلاثة في مسيّرة واحدة متناغمة، وفي عملية تربوية مدركة لخطواتها وأبعادها فهذه هي الثقافة، لأنها حصيلة التعاون الخلاق المبدع في إطار المجتمع، وهي حصيلة الذوق الجمالي الذي ينتظم ذلك المجتمع من خلال تعاونه الفاعل، وهي حصيلة الفكر المتصل بالأشياء من خلال المنطق العملي الذي يمنح النشاط فعالية، وهي حصيلة الخبرة التقنية التي تعطي الثقافة صورتها المتكاملة على صفحة الأشياء.

فإذا ما استوت الثقافة على سوقها، كانت الإمكانيات طوع اليد والطاقات طوع الفكر والمصير طوع الإرادة، وكان التخطيط طريق المجتمع في بناء حضارته، فالحضارة هي الإطار الأعمّ الذي في داخله تتحرك الثقافة، ويتحرك بها المجتمع نشيطا منظما فاعلا متفاعلا متعاونا».[3]

5 ـ نقد مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي:

يأخذ فهمي جدعان على مالك بن نبي إسرافه في الإعتماد على أفكار علماء الإجتماع والنفس الغربيين، وخاصة منهم (هرمادي دي كيسرلنج) و(فرويد)، وهذا رغم تأكيده على الطابع الأصيل للحضارة الإسلامية، وذلك لأن المفاهيم والأفكار سواء في الحقل الطبيعي أم الحقل الإنساني ينبغي أن تؤخذ بتحفظ كبير.[4]

صحيح أن الأستاذ مالك تأثّر بأفكار كسيرلنج حول نشوء الحضارة، وأثر الفكرة الدينية في بعثها، والمراحل التي مرّت بها الحضارة المسيحية، وتأثير العنصر الأخلاقي والروحي في نشأتها، وليس ذلك غريبا عن مفكّر اتسعت ثقافته وعمق اطلاعه على الفكر الغربي وقد عاش في مجتمع فرنسي، وكان يكتب بالفرنسية، لكن رغم ذلك كان يتمتع بعقل نقدي يعتمد التحليل والموازنة والنقد وفق منهج علمي استفاد من أبحاث غيره من المحلّلين لتاريخ الحضارات، ولم يسلّم بكل تحليلاتهم، لكنّه أخذ منهم ما يتوافق مع قناعته العقلية وتصوّره لتاريخ الحضارة الإسلامية، ولذا كان تأثره أولا بالعلامة عبد الرحمن بن خلدون ثم بأفكار (كيسرلنج) و(اتوينبي) و(اشبينقلر)، و(هيجل) وغيرهم، من باب أن الحكمة ضالة المؤمن أينما كانت ومن أي وعاء خرجت.

---

(1) ـ مالك بن نبي، المرجع السابق ص 86، 87.

(2) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 97. والقضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 89.

(3) ـ عمر كامل مسقاوي، مالك بن نبي المفكر المسلم المعاصر، بيروت: المعهد العالمي للدرسات الإسلامية 1404هـ/1984م، ص 49.

(4) ـ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم الحديث، مرجع سابق، ص 421.

ـ ولهذا يتدارك فهمي جدعان منبهًا الى أن التحفظ الذي يريده ينبغي أن يكون متوازنا، إذ أن «دفع هذا التحفظ الى أقصى مداه يمكن أن يؤدي الى موقف طبيعي لا أدري صريح، وهذا ما وقع فيه أحد معاصري مالك بن نبي... هو سيد قطب المتوفي عام 1965».[1]

وربما كان هذا ما أوقع الخلاف بين سيد قطب ومالك بن نبي حول مفهوم كل منهما للحضارة، ففي كتابه «معالم في الطريق» في فصل بعنوان «الإسلام هو الحضارة» يقول سيد ـ رحمه الله ـ : «لقد كنت أعلنت عن كتاب لي تحت الطبع بعنوان (نحو مجتمع إسلامي متحضر)،ثم عدت في الإعلان التالي فحذفت كلمة (متحضر)سولفت هذا التعديل كاتب جزائري يكتب بالفرنسية ففسّره على أنه ناشئ عن عملية دفاع نفسية داخلية عن الإسلام، وآسف لأن هذه العملية ـ غير الواعية ـ تحرمني مواجهة المشكلة على حقيقتها.[2]

أنا أعذر هذا الكاتب... لقد كنت مثله من قبل... كانت المشكلة عندي ـ كما عنده اليوم ـ هي مشكلة تعريف الحضارة، ثم انجلت الصورة: المجتمع المسلم هو المجتمع المتحضر».

فالمشكلة في نظري ترجع أساسا الى طبيعة المنظار الذي نظر به كل واحد الى المسألة الحضارية والمنهج الذي اتبعه، والخلفيّة الفكرية والثقافية التي تناول بها كل من سيد قطب ومالك بن نبي مشكلة الحضارة الإسلامية، فمالك بن نبي يأخذ المسألة من وجهة نظر تحليل فلسفي تاريخي واقعي، ينظر الى واقع المجتمع الإسلامي ويركز على الشروط الموضوعية اللازمة لبعث حضارته، رغم عدم إغفاله الشروط الذاتية، وهو يتحدث عن المجتمع الإسلامي الموجود، أما سيد قطب فينظر الى المجتمع المنشود، المجتمع المسلم الحقيقي الذي لا يمكن اعتباره منفصلا عن الحضارة، فهو ينظر من خلفية أقرب الى المثالية المتسامية، إضافة الى موقفه السلبي من الحضارة الغربية التي يرى فيها إفلاسا للقيم الإنسانية، بل نظرته للمجتمع الإسلامي المعاصر على أنه مجتمع جاهلي باعتباره ابتعد عن روح الإسلام في كافة أشكاله المادية والتنظمية، والمجتمع المتحضر هو المجتمع الذي يحقق في ذاته قيم الإسلام الخالدة، ولا يمكن لغير الإسلام كمنهج إلهي كامل أن يحقق حضارة.[3]

ولاشك أنّ الأستاذ مالك بن نبي لا يخالف سيد قطب في هذه الفكرة، ممّا يجعل الخلاف بينهما لا يعدو أن يكون خلاف تكامل لا تناقض، فالأول يركز على جانب شروط الحضارة الموضوعية لرفع مستوى المجتمع الى نقطة انطلاقه الحضاري على سكة التاريخ، بينما الثاني يركز على جانب الشروط الذاتية لشحن المجتمع بطاقات إيمانية وروحية تحقق فيه جميع مظاهر التقدم المادي والمعنوي الحقيقية، وتصنع منه جيلا قرآنيا فريدا، متطهرا من أدران ومفاسد الجاهلية.[4]

ولعلّ ردّ سيد قطب المذكور هو ما أملى على البعض، أن يلاحظ ما يعتبره خطأ فكريا وقع فيه مالك بن نبي، بتأثره بالفكر الغربي المادي، وهذا من خلال معادلته المشهورة:

حضارة = إنسان + تراب + زمن.

إذ يعتبر أن هذه المعادلة تفتقد الى تحديد الإنسان الذي يبني الحضارة التي تعود عليه بالنفع، صحيح أن الحضارة الغربية اليوم أحسنت استغلال عنصري التراب والزمن لكنها تسبّبت

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 421.

(2) ـ وذلك في كتابه: فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 259.

(3) ـ نجد نفس الفكرة عند أخيه محمد قطب، راجع واقعنا المعاصر، دون طبعة، الجزائر: مكتبة رحّاب، ص 100 و 101.

(4) ـ سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، مرجع سابق، ص 63 و 64.

في شقاء الإنسان ولهذا قد تصبح المعادلة:

إنسان + تراب + زمن = دمار

ولهذا لابدّ من التأكيد على عنصر التوازن في الإنسان، والإنسان المتوازن هو المسلم فتصبح المعادلة على الشكل التالي: إنسان مسلم = حضارة.[1]

إن هذا النقد قد تجاهل ما يسميه مالك بن نبي بالمركب (Catalyseur) الذي يجمع بين عناصر الحضارة الثلاث، وهو الفكرة الدينية، مصدر التوازن في الإنسان، الذي يبعث فيه التوتر، وهو حالة نفسية تطلق فيه طاقاته الحيوية باتجاه أداء وظيفته الإجتماعية.

فتفسير مالك بن نبي لتاريخ أي مجتمع يرتبط أساسا بتاريخ شبكة علاقاته الإجتماعية «التي تصنعها فكرة دينية، فالدين يصنع شبكة العلاقات الروحية التي تربط أنفس المجتمع بالإيمان بالله، وفي نفس الوقت يربط أفراد المجتمع بشبكة أفقية من العلاقات تتيح له أن يقوم بنشاطه المشترك الذي يقوم في أساسه على نظام الإنعكاسات، الذي يغيّر سلوك الفرد، بتوجيه طاقاته الحيوية، وهذا التغيير النفسي هو شرط في كل تغيير إجتماعي،وهو ضروري لإحداث التركيب العضوي التاريخي بين العناصر الإجتماعية الثلاث: الإنسان والتراب والوقت».[2]

ورغم ذلك فإننا نرى أن الأستاذ مالك قد وضع معادلة الحضارة هذهوهو متأثر الى حد ما بتاريخ نشوء وتطوّر الحضارة الغربية، وواقع المجتمع الغربي الذي عايشه في فرنسا، فرغم تأكيده على الفكرة الدينية، لكنه يعطيها مفهوما عاما يشمل كل عقيدة،أما الرؤية الحضارية الإسلامية فتفرق بكل تأكيد بين الفكرة الدينية الإسلامية الصادقة والنقية من شوائب التحريف وغيره، والفكرة الدينية الغير إسلامية الملوّثة بشوائب متصادمة مع العقل والفطرة.

أما عنصر الزمن في معادلة الحضارة فلا يمكن فصله عنالإنسان، رغم أنه يقدره حسب قيمته الإجتماعية في التاريخ وفعالية الإنسان فيه، فالزمن جزء من ماهية الإنسان فإن كان فعالا بإرادته الحرّة، حقق تقدمه الحضاري وأعطى الزمن قيمته ليتحوّل الى ثروة يستثمرها، ومن هنا نرى أن الهيكل الحضاري للرؤية الإسلامية يحوي عنصرا هاما جدا هو برنامج العمل وهو الدين بشموله لكافة مجالات حياة الإنسان، وهذا ما يشير إليه الدكتور عماد الدين خليل[3]، حيث يمكن صياغة معادلة الحضارة ضمن الرؤية الإسلامية كمايلي: حضارة = إنسان + أرضية + برنامج عمل.

وبرنامج العمل هو منهج الحياة الذي وضعه الله تعالى لعباده وهو مصدر التوازن وهو الأساس الذي تمثله الإنسان المسلم الأول فبنى حضارة متوازنة حضارة العدل والحق، أما الأرضية فهي تسخير العالم وتهيئة المناخ في الأرض ليقوم بوظيفته الإستخلافية.

فقد بسط الله الأرض وهيّأ الكون بما يناسب حياة الإنسان ليكدح ويعمل ويبني حضارته، يقول عماد الدين خليل: «لقد أريد للعالم أن يكون صالحا لاستقبال الإنسان، مناسبا لقدراته الخاصة، مستجيبا، بقدر لمطامحه وأهدافه... لقد هيئت أرضية العالم لكي تحرث.. وتزرع.. ويكون الحصاد.. وبانتظار العقل الذي سيفكر.. واليد التي ستنفذ.. والإرادة التي ستشد بين رؤية العقل

---

(1) ـ من هؤلاء غازي التوبة في كتابه (الفكر الإسلامي المعاصر)، ومحمد العبده في مقالات، «قراءة في فكر مالك بن نبي» في مجلة البيان: بريطانيا، العدد الخامس عشر، ربيع الثاني 1409هـ/كانون أول (ديسمبر) 1988م ، ص 32. .

(2) ـ عمارالطالبي، «فكر مالك بن نبي والمجتمع الإسلامي المعاصر»، قطر: جامعة قطر، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 9، 1412هـ/1991م، ص 462.

(3) ـ عماد الدين خليل، حول تشكيل العقل المسلم، ط1، الإتحاد الإسلام العالمي للمنظمات الطلابية، 1410هـ/1989م، ص 86، 87، 88.

وقدرة اليد.. فإن العالم سيتشكل وفق صيغ ومعادلات تمكّن القادم الجديد من أداء دوره الحضاري المرسوم.. تماماً كما سيتشكل القادم الجديد نفسه.. بالصيغ والشروط التي تعينه على تنفيذ المطلوب..

إنّ التوجه الحضاري في القرآن يمتد الى ما قبل آدم.. إنه كل فعل امتزجت فيه إرادة الله وكلمته بالمادة فصاغتها كتلا كونية، أو نظماً طبيعية، أوخلائق تحمل بصمات الحياة الأولى من نبات أو حيوان.. إننا حيثما تنقلنا في أرجاء القرآن الفسيحة لمطالعة الآيات والمقاطع الخاصة بخلق الكون وتهيئة الظروف الصالحة للحياة على الأرض، وتمعنّا فيها، وجدناها ترتبط ارتباطا عضويا أصيلا بالدور المنتظر الذي بعث الإنسان لكي يؤديه، وبالقصد والجدوى والنظام والإعمار والغاية التي بعث من أجلها، وهي كلها قواعد أساسية لأي نشاط حضاري فعال هادف منظم متطوّر على الأرض».[1]

أما الإنسان فهو العنصر الفاعل في المعادلة، حيث أراده الله خليفة له في الأرض، فقال: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)[2]، فمنحه القدرة العقلية على التعلم والمقدرة الجسدية على التنفيذ والعمل والإبداع، والإرادة الحرّة لاختيار أسلوب الحياة التي يقوده إليها فكره ودوافعه النفسية والجسدية.

أما العنصر الثالث في الهيكل الحضاري حسب الرؤية الإسلامية فهو البرنامج أومنهج الحياة، وهو دون شك الدين الإسلامي، كمنهاج حياة شامل، يتعامل الإنسان مع الأرضية وفق تعاليمه وهداه ومعطياته.. دونه يَضيع ويُضَيّع طاقاته هدراً ويفقد قدرته على أداء وظيفته المرسومة. «وهكذا تلقى آدم منذ لحظة هبوطه الأول "كلمات" من ربّه لتكون بمثابة الهادي والدليل...[3] إنّ الدّين، وفق هذه الرؤية يبدو برنامجا حضاريًا يناظر ويناسب ويكمل طريقي المسألة الآخرين: الأرضية والإنسان».[4]

أما جودت سعيد[5]، فيرى في إحدى مقالاته[6]، أن مالك بن نبي، في تعريفه للحضارة، قد وضع المحراث أمام الثور، بوقوعه فيما انتقد عليه محمد إقبال حين دعا الى إنشاء (باكستان)[7].

إن مالك بن نبي قد اعتبر الحضارة شيء يصنع الفرد، ويوفر له الضمانات، وكلما زادت هذه الضمانات واكتملت كانت الحضارة متقدمة، راقية، وبذلك يكون قد أعطى الأولوية، حسب جودت سعيد، للمجتمع على حساب الفرد، معتبرا الحضارة هي التي تصنع الإنسان، لكن العكس هو الصحيح، فالإنسان هو الذي يصنع المَجتمع ويبني الحضارة لكنه الإنسان الحاضر، الشاهد، الرسالي.

أما معادلة: إنسان + تراب + زمن، فلابد لها من مركب هو الشرارة اللازمة لبناء حضارة، وهي: الإنسان الحاضر، وهو قطب الرحى، الذي ينبغي التركيز عليه، فهو الذي صنع الكمبيوتر،

---

(1) ـ عماد الدين خليل، المرجع السابق، ص 87... 89.

(2) ـ الآية 30 من سورة البقرة.

(3) ـ إشارة الى قوله تعالى: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ، إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ». الآية 37 من سورة البقرة.

(4) ـ عماد الدين خليل، المرجع السابق، ص 99، 100.

(5) ـ جودت سعيد، مفكر سوري معاصر، ومن المتأثرين بفكر مالك بن نبي، الذي كتب تقديم كتابه (حتى يغيروا ما بأنفسهم).

(6) جودت سعيد، «مشكلة الحضارة»، مجلة الرواسي، مرجع سابق، ص 86.

(7) ـ ينقد مالك على إقبال موقفه هذا ويعتبره نوعا من فتح البلدان وليس مشروعا لتنمية الاجنة القرآنية، كما ادعى للمستشرق (نيكلسون)، أنظر فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 234، 235.

ويصنع الحكومة ويصنع الحضارة ونتاج الحضارة.

وإذا تأملنا تعريف مالك للحضارة، نجده قد اعتبر «القضية قضية مجتمع، وليست قضية فرد»[1]، وليس غريبا على مفكر نظر الى المشكلة من وجهة نظر عالم الإجتماع، وقد تأثر بالصور التي شاهدها في المجتمع الفرنسي[2]، وهذا شكل لديه قناعة أن الإنسان الذي لا يكون مجتمعه مجتمع حضارة، معرّض للحرمان، إذ أنّ جميع العبقريات والطاقات الحيوية في التاريخ إنّما كانت نتاج ظروف وعوامل اجتماعية.

وربّما يكون قد تأثر بالمدرسة الفرنسية في علم الإجتماع، لكن رغم ذلك لا يمكن أن نأخذ عليه إهمالا تاما لدور الإنسان في صنع الحضارة إذ من الذي يعطي للفكرة فعاليتها في المجتمع؟ وهو الذي يحمل ذلك التوتر الخلاّق الذي يتحرك من خلاله في التاريخ ويغيّره.

لقد ذكرنا فيما سبق، أن مالك قد اقترح حل مشكلة الحضارة بحل مشكلة الإنسان أولا، الذي يؤثر في المجتمع بثلاث مؤثرات: فكره، عمله وماله، مما يجعل مشكلة الإنسان منوطة بتوجيه: الثقافة، العمل ورأس المال،[3] ولهذا نجد مالكا يعتبر أن القضية، أي قضية التغيير، في أنفسنا، في الإنسان الذي إذا تحرك تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ.[4]

أمّا ما يراه جودت سعيد مركبا لعناصر الحضارة، ويسميه الحضور أوالشهادة فأتصوّر أنه لا يعدو إختلافا إصطلاحيا، إذ ما يسميه مالك فكرة دينية، يسميه جودت سعيد الحضور أوالشهادة، وقد يسميه غيره العقيدة أوالدعوة ...

---

(1) ـ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 28.

(2) ـ يذكرفي كتابه: تأملات. مرتين في صفحة 28 و160، حادثة العجوز الفرنسية التي حفزته على أن يذهب الى ما ذهب إليه في هذا الموضوع وقد سبقت طرحها.

(3) ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 76، 77.

(4) ـ مالك بن نبي، تأملات، ص 129.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

البعث الحضاري عند وحيد الدين خان

1- حقيقة الإنسان.

2- مفهوم البعث الحضاري عند وحيد الدين خان.

3- نقد مفهوم البعث الحضاري عند وحيد الدين خان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ حقيقة الإنسان عند وحيد الدين خان:

إن الأصل في الدين، حسب وحيد الدين خان، كونه عنوانا للعلاقة بين الرب وعبده، فهو ليس محض نظام للحياة، نظام قانوني، سياسي، اقتصادي، ثقافي، اجتماعي.. فهذا كلّه إنّما هو مظهر من مظاهر الدّين، أما حقيقته فهي كونه علاقة نفسية روحية بين العبد وربّه.

أما الإنسان، فكونه كائنا اجتماعيا ليس هو الحيثية الأساسية، بل هو مظهر من المظاهر التي يكتمل بها الوجود الإنساني. ولذلك يجعل وحيد الدين خان من الخطأ النظر الى الإنسان ككائن إجتماعي أساسا باعتبار مايلي:

ـ أن الحيثية الأساسية للإنسان في ضوء هذا التفسير هي التمدن (التقدم المادي)... بينما الأصل في الإنسان هو كونه ذا روح، أما جميع الحيثيات الأخرى فهي مظاهر وتوابع هذا الأصل.

ـ يتغيّر المطلوب من الإنسان بتغيّر النظرة إليه، ففي ضوء هذا التفسير يكون المطلوب أساسا هو كل ما يساعد الإنسان على النهوض بتمدّنه، بالرّغم من أن المطلوب الأساسي يجب أن يكون الشيء الذي يكون مطلوبا منه كوجود روحاني.

ـ إن منبع جميع نشاطات الإنسان ومظاهره هو الروح، ولذلك لا يمكن توقع نتيجة هامة في الحياة الإنسانية، إلا إذا كان يسندها إعتقاد راسخ في نفس الإنسان وأعماقه بضرورة تلك النتيجة وحتميتها لوجوده.[1]

إنّ اعتبار الدين كنظام اجتماعي أوسياسي أواقتصادي... هو سوء ترتيب لعناصر الدين ويعبّر عن سوء فهم لطبيعته.

وقد أبرز هذا الدين كنظام بحيث طغى على جانبه الحقيقي الأساسي، وهو جانب عبادة الله ومراقبته، فأهملت غاية الإهمال وجعلت تابعة بينما هي الأساس التي ينبغي أن يتقدم كل نظام.[2]

وهكذا اعتبرت مسؤولية الإنسان في التفسير الإجتماعي، تغيير الأحوال الإجتماعية وترقيتها وتحسينها وليس ترقية الروح وتنمية الفكر، فأصبح السعي الى قلب نظام الباطل لإقامة النظام الإسلامي بدل السعي من أجل الفوز في الآخرة، بالمجاهدة للحصول على الصّلة القلبية والروحانية مع الله، وهو ما يركز عليه القرآن الكريم ويعبّر بمصطلحات: الذكر، الشكر، الخشية، الإنابة، التضرّع...[3]

إن الهدف الأساسي للإنسان هو أن يصل الى الله كمعبود حقيقي ويتعلق به حسيًا، وهذا هو المعنى الحقيقي للدين، حقيقة باطنية، أما إقامة الدين كنظام إجتماعي أو سياسي... فهو عمل عَرَضي ثانوي لهذا العمل الأساسي، ولا يمكن قلب الأمور يجعل الثانوي أساسي والعكس.[4]

إن الإنسان يحمل في حقيقته ثنائية الروح والجسد، وبالرغم من أن الروح هي الوجود الحقيقي للإنسان والجسد مظهر له، فإن المطلوب من الإنسان هو مراعاة لوازم ومقتضيات تنمية عالمه المادي، رغم أن الدين لا يقتضي منا ـ حسب وحيد الدين خان ـ لأجل الفوز في الآخرة، إلا بما هو مطلوب منا بوصفنا روحًا، لكن كوْن المؤمنين يعيشون في عالم الصراع والتدافع، وجب عليهم،

---

(1) ـ وحيد الدين خان، حكمة الدين، تفسير عناصر الإسلام ومقتضياته، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط2، القاهرة: دار المختار الإسلامي 1978م، ص 48، 49.

(2) ـ المرجع السابق، ص 49.

(3) ـ المرجع السابق، ص 50.

(4) ـ المرجع السابق، ص 62.

الفصل الخامس

تصوّر البعث الحضاري عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان

تمهيد .

المبحث الأول : البعث الحضاري عند مالك بن نبي.

المبحث الثاني: البعث الحضاري عند وحيد الدين خان.

المبحث الثالث: تصوّر البعث الحضاري بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ليحصلوا على حقهم في الحياة والتمكن فيها، أن يقوموا بعمل غلبة الحق، «إن غلبة الحق [في مجال الصراع الحضاري] أمر حتمي للمؤمن، مثل الجسد الصحيح بالنسبة للكائن الحي».[1]

وهذا يقتضي منهم ثلاث أمور رئيسية:

- القيام المعاشي: وهو التمكّن الإقتصادي والتحكم في مصادر المال بهدف مباشرة النشاط العالمي في الإصلاح والدعوة، وليس بهدف شراء ترف الحياة كما يفعل غيرهم.
- القوة المرهبة: إعداد القوة المادية لإرهاب أعداء الله وأعداء المؤمنين في هذا لعصر.
- التمكين في الأرض: وهذا لا يتم إلا بالتمكن من الحكم السياسي في المجتمع، لكنه مرتبط بعوامل وظروف عالمية مساعدة خارجة عن قدرة وإرادة الإنسان، ومن هنا نسب الله هذا التغيير الى ذاته حين قال: (إنّ اللّه لا يُغيّر مَا بِقَوْم حَتى يُغيّرُوا مَا بِأنْفُسِهم). أي أنّ الله هو الذي يتولى توفير هاته الظروف والعوامل العالمية، بشرط أن يقوم المؤمنون بتغيير إيجابي بنهج الطريق الصحيح في الدعوة.[2]

لكن يبقى هذا كله خادمًا للحياة الأبدية بعد الموت، إنّ وحيد الدين خان يعتبر أخطر قضية تواجهها الحياة البشرية هي: أنّ الله خلق الإنسان لحياة أبدية، يقضي جزءا بسيطا منها في الدنيا ثم ينتقل الى حياة أبدية أخرى، ولهذا لابد من توجيه حياته الدنيوية نحو الآخرة كلية، فهذا هو محود الوجود الإنساني الذي ينبغي على الإنسان الإعداد له بالحصول على القوة الإقتصادية والحضارية وغيرها ليتمكن من تأدية هذه المسؤولية العظيمة وهذا حسب مقتضيات العصر.[3]

إنّ امتلاك الوسائل المادية ضروري جدا للقيام بمسؤولية تبليغ رسالة الحق، ولهذا يجب التحكم في ناصية الوسائل الإقتصادية وتسخيرها، باعتبار أن الإقتصاد أصبح الموجّه للحياة الإنسانية في هذا العصر.[4]

2 ـ مفهوم البعث الحضاري عند وحيد الدين خان:

تنصرف جهود وحيد الدين خان الفكرية، كما يذكر الى القيام بدورين أساسيين:

- الأول: التصدي للتحديات الكبرى التي يواجه بها دين الإسلام، والتي أخذت صبغة التحدّيات العلمية العقلية، وذلك باعتماد نفس أسلوبها ومنهجها.
- الثاني: التفكير في المشكلة الكبرى، التي تعاني منه الأمة، وهي هذا التخلّف الحضاري الرهيب، أسبابه وعوامل التخلّص منه، ببناء حضارة تحقق التقدم والإزدهار المادي والمعنوي للمسلمين في العالم، والعمل على نهضة الأمة الإسلامية بالكشف عن أسباب التخلّف، والوقوف على أسباب النكسة التاريخية التي أصابتها... فالهدف هو «بعث الأحلام التي رآها أسلافنا خلال

---

(1) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 40، 41.

(2) ـ المرجع السابق، ص 38، 39.

(3) ـ وحيد الدين خان، مسؤوليات الدعوة والمركز الإسلامي للبحوث، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط3، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1979م، ص 24، 25، 27.

(4) ـ وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 203.

كفاحهم، وتحقيقها، لإعلاء شأن الأمة المسلمة»[1].[2]

وفي نظر وحيد الدين خان «فإن أهم مسألة تستقطب عقول المسلمين اليوم في العالم كلّه هي مسألة البعث الإسلامي من جديد، ولكن لو رأينا ما اتخذوا من مناهج لاستعادة المجد الغابر لعرفنا أن لدى المسلمين تطلّعا غامضا منغرسا في قلوبهم، ولكن ليست لديهم الطرق المرسومة المدروسة لاسترجاع الماضي وتحويله الى حقيقة واقعة في الحاضر... ويفتقرون الى التوعية الصحيحة الواضحة...».[3]

فمسألة البعث الإسلامي أو الإحياء الإسلامي، هي مسألة ذات أهمية تاريخية كبرى، إنها مسألة: «إخضاع القوى العالمية التي قهرت المسلمين وشوهت مفاهيم الإسلام... فالأمر صراع حضاري وليس قضية بعض الأشخاص الزائلين».[4]

إن حقيقة البعث الإسلامي، مشروع إيجابي فعال وبنائي تكويني، فليس المراد منه أمرا هينا... إنه مسألة تحويل الحضارة الغالبة عن مكانها القيادي وإحلال حضارتنا الإسلامية المغلوبة في مكان القيادة، إنها مسألة استرجاع عهد تاريخي والقضاء على عهد تاريخي آخر...[5]

ولا يمكن أن يتحقق هذا المشروع الأضخم في التاريخ إلا «بإثارة حركة خالصة على أساس الدين القيم تمس فطرة الإنسان، وتوقظه من منامه بالضرب على وتره الحساس، وتمزج في فكر الإنسان صبغة الله كي يصبغ كيان الإنسان بها»، ومثل هذه الحركة ليست رد فعل سلبي، «إنها ترادف معنى إيقاع نعم الله على أوتار الفطرة وإنها تشرح حكمة القرآن في لسان عصره... إنها تدعو الى ما دعا إليه الرُسل، وهي تظهر كأداة اتصال بين العبد وربّه، وهي تتمثل الحسّ الإبداعي الإلهي، مثل ضوء الشمس وعبير الأزهار، وإنّ آثار حركة كهذه كفيلة أن تخرج في المجتمع رجالا ربانيين يضمون بين جوانحهم كل خطة وبرنامج...».[6]

لقد كانت نبُوّته (عليه الصلاة والسلام) استجابة الله لدعوة ابراهيم (عليه السلام) في قوله تعالى: (ربّنَا وابْعَث فِيهِم رَسُولاً مِنْهُم...)[7]، وكان بين الدعوة والإستجابة حوالي ألفين وخمسمائة سنة وذلك لتهيئة الظروف التاريخية المنسجمة مع السنن الكونية بظهور نبوته (عليه الصلاة والسلام) «وبناء على هذه الخطة أمر الله سيدنا ابراهيم أن يخرج من المنطقة المليئة بالشوائب الحضارية في العراق وأن يسكن إبنه اسماعيل وأمه هاجر في واد غير ذي زرع في الحجاز، حيث كانت الأرض جدباء غير قابلة للزراعة، ولذلك كانت بمنأى عن العالم المتحضر حين ذاك، ولذلك كانت الأرض صالحة لبناء قوم غير ملوّثين بأوضاع المدنية وسوءاتها، لتكون مواهب أولائك القوم، مصونة من الأخلاق الدنسة: (رَبّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَّكَ)[8]، وإنّ هذا التأخير

---

(1) ـ وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، مرجع سابق، ص 12، 13.

(2) ـ من أهم المؤلفات التي كتبها وحيد الدين خان في المجال الأول: «الإسلام يتحدى»، «الدين في مواجهة العلم»، وكتاب في نقد الماركسية بعنوان: «سقوط الماركسية»... أما في مجال الإهتمام الثاني فقد صدر للمؤلف كتاب: «قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط»، «الإسلام والعصر الحديث»، «نحو بعث إسلامي»، «واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام»، «حكمة الدين»...

(3) ـ وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط، مرجع سابق، ص 57.

(4) ـ المرجع السابق، ص 57

(5) ـ المرجع السابق، ص 59

(6) ـ المرجع السابق، ص 172.

(7) ـ الآية 129 من سورة البقرة.

(8) ـ الآية 128 من سورة البقرة.

الممتد الى 2500سنة، في استجابة الدعاء الفعلية، ليبرهن على أن المقصود إنّما هو تكوين أمة ذات ميزات ومواهب حيوية... ».[1]

يؤكد وحيد الدين خان على أن حركة البعث الحضاري للأمة إنّما تتحقق بنفس المنهج والعمل الذي قام به الأوّلون في القرن الأول الهجري، وهو بذلك يؤيّد مقوله: « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أوّلها »، لكن هؤلاء قاموا بعمل جديد ونحن إنما نمشي على أرض ممهّدة، يقول: «وما علينا إلا أن نكرر العمل بالمبدأ الذي يتحقق في التاريخ، أي أننا على العكس من أسلافنا الذين ساروا على دروب جديدة، ومع ذلك فإن أسلافنا نجحوا في الإمتحان الصعب المجهول، وإننا فشلنا في الإمتحان السهل المكرور[!].

لقد وردت في القرآن الكريم آية تقول: (إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الكَافِرِينَ)[2]، ونحن نستطيع استجلاء جانب هام من هذه الآية الموجزة هي أن المسلمين الذين قاموا بنشر الدين وفق طرق علّمها الله لهم، قد تعهّد الله بأن يعمي أبصار الكافرين، حتى لا يتمكنوا من القيام بمؤامرة تؤثر على المسلمين... ».[3]

أما الجانب الآخر الذي تشير إليه الآية - حسب رأيه - فهو أن الزيغ عن هذا المنهج الى غيره من المناهج، كفيل بتحقيق فشلهم الذريع في كل ما يريدون تحقيقه، والمنهج الإلهي الذي أوجب الله علينا القيام به هو طريق الدعوة، وجميع ما يلاقيه المسلمون اليوم من إخفاق إنّما هو نتيجة منطقية للإنحراف عن هذا المنهج.[4]

أما التغيير السلبي (ويقصد به تغيير نظام الحكم) فهو خاضع لقضاء الله وقدره، يؤتي الملك من يشاء، وينزعه ممّن يشاء.

وهذا التغيير السلبي إنّما هو نتيجة لمّا يقوم به المؤمنون من تغيير إيجابي وعمل بنائي، أما الظروف العالمية التي تتهيّأ لعملية النقل الحضاري، فترتبط بقضاء الله وتسخير طاقاته الغير مرئية لصالح المؤمنين،جزاءا لهم على ما قاموا به من تمام التّغيير الذي حققوه، قال تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُم وعَمِلُوا الصَّالِحَات لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، ولَيُمَكِّنَنَّ لَهُم دِينَهُم الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ ولَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...).[5] [6]

إن الأمر يحتاج الى عون الله وآياته الخارقة للطبيعة، ودون ذلك لا يمكن، حسب وحيدالدين خان ، أن يحقق المسلمون تقدما، في هذاالعصر الذي يعانون فيه تخلفا حضاريا رهيبا، أصبحوا فيه عالة على الحضارة الغربية، في كل شيء حتى في الأسلحة التي يدافعون بها عن أنفسهم، فلا مرية في أن المسلمين يمضون قدما الى الأمام، لكن الله هو الذي سيهيء لهم الوسائل التي تكفل تقدمهم في زمن محدود، « لقد أصبح المسلمون مغلوبين على أمرهم في مشارق الأرض ومغاربها، ولا يمكن أن يكون الحلّ للتخلّص من هذه الحالة في مقدور حركات عادية، وإنّما يكون الحلّ في ظهور أحوال غير عادية، وبالتالي فلا يمكن تحقيق أحلامنا وآمالنا إلا إذا جعلت الإرادة الإلهيّة جهودنا مواكبة لحركة التاريخ، وأحدث رب المشرقين والمغربين شقوقا ومنافذ في الصخور السياسية والمدنية

---

(1) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 129، 130.

(2) - الآية 67 من سورة المائدة. وتمامها قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين ».

(3) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 75، 76.

(4) - نفس المرجع، ص 76.

(5) - الآية 55 من سورة النّور.

(6) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 58، 59.

التي تقف في وجهنا.

إنّ خالق الأرض والسماوات لن يتركنا وحدنا، ولسوف يعيننا - إذا استحققنا نصره - بالرياح والعواصف التي تهب لتقتلع خيام الأعداء، وتمهد الطريق للملة الإسلامية، ولسوف ينزل الله المطر من السماء ليغمر الأرض بالخصوبة التي تيسر الوسائل الصحيحة للحياة في جانب، بينما تحدث زلزلة تندثر بها مرتفعات وترتفع منحدرات في جانب آخر...».[1]

وفي تفسيره لقوله تعالى «يُدبِّر الأمْر يُفصّل الآيات»[2]، يرى وحيد الدين خان أنّ هذا بيان من الله عن وحدة الحقيقة الربانية بين القرآن والكون،فكما أن القرآن والوحي بصفة عامة إظهار لفظي للحقيقة الربانية، فالكون إظهار عملي لتلك الحقيقة...

فالله يريد من المؤمنين أن يقيموا «بناءهم على أسس متينة في مواجهة الباطل، وأن يُشيّدوا صرح الدين بالتضحية بالمال والوقت وبناء شخصيتهم القوية لتكون راسخة وقوية، إن اللّهيريد أن يرى دينه غالبا على الأرض...

وإن الجانب المهم للبناء الراسخ المتين هو الجانب الذي يتضح لنا من تعاليم ديننا، وهو الإستعانة بالتدابير الخفية الإلهية في تقويض نفوذ العدوّ وإقامة الحق على أسس سليمة قويّة».[3]

ولا يفهم من ذلك أن البعث أو الإحياء الإسلامي يتحقق بمجرد حدوث خوارق غيبية ما وراثية، لكنه يتعلق بالسير وفق سنن الله وقوانينه في الكون والحياة، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ).[4] ومعنى «تنصروا اللّه» أن تسيروا وفق خطة الله وتربطوا جهودكم بها... فلا يمكن بلوغ النصر والتقدم في هذه الدنيا التي خلقها الله إلا بالمشاركة العملية في الخطّة الإلهية، أي ربط الجهد والعمل والإرادة بسنن الله وقوانينه، ومثل ذلك مثل الماكينة التي تسير بدولابين، عون الله وجهد الإنسان، فإذا ترابط الدولابان وتسايرا فسوف يصل الإنسان الى الفوز ويتحرك الى الأمام،وإذا دار دولاب الإنسان دون مراعاة قوانين الله فسوف ينكسر دولاب الإنسان لأن عون الله قوي، ودولاب الإنسان ضعيف.[5]

فالواجب على دعاة الإسلام أن يفهموا الإمكانات المتاحة ويستخدموها استخداما صحيحا ولا يقوموا بأعمال طائشة أو جهود عشوائية، فقد تحققت الثورة الإسلامية الأولى [الثورة الفكرية أو ما يسميه الإنقلاب الفكري]، لأن عباد الله المخلصين قد ربطوا دولابهم بسنن الله، بينما ذهبت كافة تضحياتنا أدراج الرياح لأننا فصلنا أنفسنا عن سنن الله وظللنا نشتغل بما لا يعنينا بطريقة غير واعية.[6]

لقد فهم البعض أن نهضة الأمة تقوم على تقليد القوة الغالبة الجديدة، قوة الحضارة الغربية، فأقاموا لذلك حركات وثورات لتحقيق مشروعهم، لكن النتيجة خيّبت آمالهم، ويضرب لذلك مثلا بمقارنة يجريها بين الثورة البلشفية في الإتحاد السوفيتي عام 1917م، والثورة التركية في عام 1922م بزعامة (مصطفى كمال أتاتورك)[7] الذي اعتقد أن سرّ الرقي والمدنية يكمن في تقليد

---

(1) - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط، مرجع سابق، ص 59، 60.

(2) - الآية 2 من سورة الرعد. قوله تعالى «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ».

(3) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 78، 79.

(4) - الآية 7 من سورة محمد.

(5) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 124.

(6) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 124، 125.

(7) - مصطفى كمال أتاتورك، زعيم الثورة التركية الذي ألغى الخلافة العثمانية عام 1924م، ولد عام 1881 ومات عام 1938م.

الحضارة الغربية تقليداً كاملاً، فحوّل الدولة الدينية القديمة الى دولة علمانيّة لا دينية، فعطّل الحكم بالقوانين الشرعية، ومنع التعليم الديني وأصدر قوانينا ضدّ الحجاب وألغى الكتابة بالحروف العربيّة... ووصل به الأمر الى إصدار قانون يلزم المسلمين الأتراك لبس القبعة!.

أما (لينين)[1] فكان أول عمل ركزّ عليه عام 1922 تأسيس لجنة للترجمة، لترجمة كتب العلوم والتقنية من مختلف لغات العالم الى اللغة الروسية، فأصدر صحيفة تحتوي على ملخص لـ مليون مقال علمي ترجمت من سبعين لغة في 117 بلدا، وتضم مائة ألف خبير ترجمة.[2]

والنتيجة اليوم تقول «أنّ الروس [الأصح أن يقول السوفيات] يرسلون بمراكبهم الفضائية الى الفضاء، والأتراك لم يتمكنوا بعد من تثبيت أقدامهم على الأرض».[3]

بهذا الأسلوب الساخر ينكر وحيد الدين خان الإتجاه التغريبي المرتمي في أحضان الثقافة والفكر الغربيين، لاعتقادهأنّ بعث حضارة الأمة إنّما يتحقق بتقليد الغرب،فنتائجه معروفة في زيادة التبعية والخضوع واتساع الهوّة الحضارية التي تفصل الأمة عن ركب التقدم الحقيقي.

إنّ الحضارة الحديثة التي تشكل أكبر تحدي تواجهه الأمة الإسلامية في هذا العصر، ترجع في أصولها الى عقيدة التوحيد التي أزاحت صفة القدسيّة عن مظاهر الطبيعة المختلفة مما دفع العقل البشري الى البحث في الطبيعة والعمل على تسخير مواردها، وهذا ما يشير إليه المؤرخ الإنجليزي (آرنولد اتوينبي) حين ردّ على سؤال مفاده: «لماذ تأخّر الإنسان في استغلال الموارد الطبيعية، مع توفره على العقل؟» قائلا: «إن الإنسان القديم كان ينظر الى الأرض كآلهة معبودة... وعقيدة التوحيد هي التي قضت على الإعتقاد بألوهية مظاهر الطبيعة وأوضحت للإنسان أن كل شيء هو من مخلوقات الله، وبذلك توفرت الحالة النفسية التي تسمح للإنسان بتسخير الطبيعة واستغلالها.[4]

وقد أشار محمد إقبال الى هذه الفكرة قبل وحيد الدين خان، وربّما يكون قد أخذها عنه من خلال كتابه المشهور (تجديد التفكير الديني) حيث أكّد أنّ: «الآيات الدالة على الذات الإلهية التي تتجلى في الأنفس قد خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي، ووطّد أركانها بأن حرر قوى الطبيعة من الصبغة الإلهية التي أضفتها عليها الثقافات الأولى...».[5]

ويؤكد خان أن «.. أول من فطن الى إمكانات تسخير الطبيعة هم العرب الذين غيّر الإسلام شاكلتهم الفكرية، وكان من نتائج فكرة التوحيد أن أصبحت العقلية العلمية المدققة والباحثة عن أسرار الطبيعة تهيمن على علماء العرب، الأمر الذي أدى الى بروز حضارة عظيمة، وأخذت آثار هذه الحضارة تصل أوربا عبر إيطاليا في القرن الثالث عشر، وأصبحت الأندلس وصقلية من مراكز هذه النهضة الحضارية، وقد اعترف المؤرخون الجدد، بصفة عامة بأن السبب الأول والأساس في النهضة الأوربية هو تأثير «البطولات» العلمية التي قام بها أتباع النبي العربي في الأندلس (711هـ - 1492م)».[6]

---

(1) - لينين (فلاديمير ايليتش) مؤسس الحزب الشيوعي للإتحاد السوفياتي والدولة السوفييتية ولد عام 1870 ومات عام 1924م.

(2) - الصحيفة بعنوان: (Referativy Izhurnal).

(3) - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 190، 191.

(4) - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، مرجع سابق، ص 90. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل السابق، ص 137

(5) - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 145.

(6) - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 91.

فهذه الحضارة الحديثة التي طغت وتجبرت بما تحمله من علوم وما تنتجه من أشياء، إنّما كانت نتيجة لعقيدة التوحيد التي جاء بها الإسلام، بل وحتى مبادئ الحرية والمساواة والأخوة التي نادت بها الثورة الفرنسية[1]، ترجع أساسا الى دعوة الإسلام.[2]

إن الثورة الفكرية التي جاء بها آخر الأنبياء محمد (صلى الله عليه وسلم) قد حطّمت الشرك كعقيدة سائدة في ذلك الزمان، وبعد نحو ألف سنة من ظهور الإسلام، انقسمت هذه الثورة الى شطرين: الشطر الديني داخل العالم الإسلامي بينما انتقل الشطر الدنيوي الى الغرب حيث ظل يتطوّر وينمو... إن أفكار الجمهورية وحرية الرأي والفكر العلمي هي النتائج الدنيوية للثورة الفكرية التي أحدثها الإسلام.[3]

3 ـ نقد مفهوم البعث الحضاري عند وحيد الدين خان:

إن أوّل ما يلاحظ على طرح وحيد الدين خان لمفهوم البعث الحضاري، غلبة المنطق الصوفي عليه، فهو يعطي الجانب الروحي أهمية عظمى ويرجع ذلك الى جوّ البيئة الهندية وثقافتها كما سبق وأشرنا وإلى طبيعة تكوينه الكلاسيكي، إضافة إلى أنّه لا يتصوّر المسألة إلا في إطار الصراع الحضاري العالمي بين الحضارة الغربية الغالبة والحضارة الإسلامية المغلوبة.

إن الطابع الميتافيزيقي ـ بتعبير الفلاسفة ـ يغلب على مفهوم وحيد الدين خان، إذ نراه يربط دائما أهمّ موضوع شغل تفكيره كما يقول، وهو البحث في وسائل بعث الأمّة، بتهيئة أسباب إلهية كبرى وتسخير طاقات غير مرئية، وتهييء ظروف عالمية، ولا يمكن دون ذلك أن يتحقق للأمة شيء، مع هذا التخلّف الرهيب الذي يلاحظه.

لكن رغم تأكيده على جانب السّنن الإلهية التي ينبغي مراعاتها في التغيير، وخاصة جانب الأخذ بمنهج العلوم التجريبية الذي يرى فيه سبب تقدّم الحضارة، فإننا نلاحظ نوعًا من التفريق بين الرّوح والجسد، وخاصة في مفهومه لحقيقة الإنسان، وتأكيده على البعد الأخروي في رسالته إلى درجة نفيه للبعد الإجتماعي فيه، فيرى أن فوزه مقرون حتمًا بتنمية جانبه الروحي فحسب، أما الجانب التمديني فهو مجرّد تابع.

ولا نرى مبررًا لهذا الفصل، إذ أنّ الإسلام لا يعترف بهذا الترجيح بين الجسد والروح، فالإنسان وَحدة متكاملة، أما الحديث عن الروح منفصلة عن الجسد، فهو تأثر بآثار فلسفات دخيلة[4].

إن الإنسان كان يحمل في تكوينه أبعادًا متعددة ولا يمكن أن نفصل فيه بُعدًا عن آخر، فهو ذو بُعد روحي، ومادي واجتماعي... صحيح أن القرآن الكريم والسنّة الشريفة يُؤكدان على ضرورة أن يعمل الإنسان على القرب من اللّه بوسائل العبادة والذكر والخضوع المطلق، لكن هذا مرتبط أساسا بالعلاقات الإجتماعية الأفقية بينه وبين الآخرين، والتي تحكمها ضوابط الأخلاق،

---

(1) ـ قامت الثورة الفرنسية عام 1897م رافعة شعار المبادئ الثلاثية، الحرية، الأخوة والمساواة ضد السلطة الملكية المستبدة وطغيان الكنيسة.

(2) ـ وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 93.

(3) ـ المرجع السابق، ص 110.

(4) ـ ينقل فتحي عثمان في كتابه: الفكر الإسلامي والتطوّر، د.ط، القاهرة: دار العلم، دون تاريخ، ص 155، أن المستشرق (دي بور DEBOER) يذكر أن بعض المذاهب الصوفية في تاريخ المسلمين انتشرت بتأثير المسيحية ومذهب اليوجا الهندي...

والرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق).[1]

إنّ غاية خلق الإنسان أن يكون خليفة في الأرض، وهذا ما يقتضي منه تحقيق معنى العبادة ببُعدها الروحي والأخروي وفق المنهج الذي رسمه الله تعالى عقيدة وشريعة، كما يقتضي تحقيق معنى عمارة الأرض ببناء حضارة غالبة، رائدة يسود فيها منهج الله القويم، ولا يجوز الفصل بين المقتضيين لأن بينهما تكاملاً تقتضيه طبيعة الإسلام بنفسها، أمّا ما يراه البعض من إعطاء أهمية لمقتضى دون آخر، فهو ما يوقع في النظرة الجزئية أوالذرية بتعبير مالك ابن بني،مما يقصر عن تقديم منهج تغييري شامل للأزمة الحضارية الرهيبة والشاملة التي تعيشها الأمة.[2]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) ـ الحديث أورده مالك في الموطّأ، وقال ابن عبد البر: هو متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرية وغيره مرفوعا، منها ما أخرجه أحمد في مسنده... أنظر المقاصد الحسنة لمحمد عبد الرحمن السخاوي، مرجع سابق، ص 180.

(2) ـ محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ط1، قطر: سلسلة كتاب الأمة 1404هـ، ص 98، 99.

المبحث الثالث

تصوّر البعث الحضاري بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مفهوم البعث الحضاري بين وحيد الدين خان ومالك بن نبي:

يبدو أن التطلّع الغامض الذي يأخذه وحيد الدين خان على المسلمين بخصوص البعث الإسلامي الجديد، ينسحب عليه أيضا، إذ أن مفهوم الحضارة في فكر وحيد الدين خان يتسم بالغموض، فلا نحصل على تعريف دقيق نستطيع من خلاله أن نميّز مفهوم الحضارة عن غيره من المفاهيم، رغم ما يشير إليه من تحويل القيادة الحضارية من أيدي غير المسلمين إلى أيدي المسلمين، وإخضاع القوى العالمية التي قهرت المسلمين وشوّهت مفاهيم الإسلام، بإعتبار المسألة مسألة صراع حضاري.

إن تحديد المفاهيم عند المفكر المسلم شيء أساسي وبخاصة إذا تعلق الأمر بقضية أساسية ومحورية مثل قضية البعث الحضاري، التي تشكل المحور الذي يبعثه الفكر الإسلامي الحديث.

لكن يبدو أن وحيد الدين خان ممّن يروْن أن البحث في مثل هذه القضايا بإعتماد التحليلات الفلسفية عمل لا طائل من ورائه[1]، فالحضارة ليست مشكلة في حدّ ذاتها، بل المهمّ هو البحث في أسباب الضعف والوهن والهزائم التي لحقت بالمسلمين عبر مراحل التاريخ وقهرهم من طرف الأمم الأخرى التي هزمتهم في شتى المجالات، ثم طرح وسائل البعث والإحياء والتجديد الكفيلة باسترجاع المجد الغابر الذي حازته الحضارة الإسلامية كحضارة عالمية، ولهذا يمكن أن نقول أن وحيد الدين خان لا يعنى كثيرا أو قليلا بالتحليلات الفلسفيّة بل يمكن إعتباره خصمًا للفكر الفلسفي النظري التجريدي، فهو يقرر قضاياه مباشرة ويغيّب المقدمات والأسس الفلسفيّة للإيمان، وهي النقطة الأساسية التي أبعدت مالك بن نبي عن سيد قطب كما يقول فهمي جدعان،[2] ونعتبرها هنا أهمّ ما يبعد بين الطرح الفكري لمالك بن نبي وبين الطرح الفكري لوحيد الدين خان.

فبينما يرى مالك بن نبي أنّ الحالة النهائية للحضارة هي نتيجة دورة للحضارة يلزم الخروج منها الشروع في بناء جديد على أسس مستقاة من منطق الحضارة نفسها ومن قوانين ومعطيات العلوم التاريخية والسيكولوجية والإجتماعية، نجد هذه الإعتبارات تختفي عند وحيد الدّين خان، كما تختفي عن سيد قطب.[3]

ونحن لا نوافق على أن مشكلة الحضارة محلولة، إذ أن المسألة تطرح بحدّة لخطورتها وتعلقها بمصير الأمم المرتبط بتطوّرها التاريخي، ولهذا نجد القرآن الكريم وهو الأساس الذي يستقي منه المفكر المسلم قواعد انطلاقه، يركّز على ذكر مصائر الأمم ويدعو الى التأمل العميق والتدبّر الدقيق في مآلاتها، عبر سنن تاريخية مضطردة ينبغي التأسّي بها والإعتبار بنتائجها، فالقانون يحكم التاريخ حيث يقدم القرآن أصول «منهج» متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والإنتقال من مرحلة العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الإجتماعية ـ التاريخية، وهذا ما فعله العلاّمة عبد الرحمن بن خلدون فيما بعد، فأعطى الإشارة لغيره من فلاسفة التاريخ لبحث التاريخ البشري كنواميس وقوانين وسنن،بعد ذلك بخمسة قرون، والقرآن ـ وليس إبن خلدون كما يقول البعض ـ هو الذي رسم المنهج الجديد في التعامل مع حوادث التاريخ كميادين دراسة واختبار تُستخلص منها القيم والقوانين، التي لا تستقيم أية برمجة

---

(1) ـ يؤمن وحيد الدين خان بفكرة أفول أي دور للفلسفة في هذا العصر، فقد أزاحها ـ في نظره ـ العلم الذي يؤمن بالوقائع المشاهدة، عن مكانتها القديمة، أنظر كتابه، الإسلام والعصر الحديث، ص 11.

(2) ـ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مرجع سابق، ص 421، 422.

(3) ـ المرجع السابق، ص 422.

للحاضر والمستقبل إلا على هداها.[1]

وما الإجتهاد الفكري لمالك بن نبي إلا إستمراراً لهذا المنهج القرآني، الذي سبق وأن اعتمده ابن خلدون.

«إن تطوّر العقل المسلم في التنظير للمعظلة الحضارية قد مكّنه من تقديم تصوّر لعملية التطوّر الحضاري بطريقة منهجية وشموليّة... فليس الأمر في البناء الحضاري مجرّد تقديم اقتراحات أو علاج بعض الأمراض، فالقضيّة تتّصل بالكيان الحضاري كلّه، بروحه الهامدة، بإرادته الخامدة، من أجل إعادة ارتباط المسلم بالسنن الكونية من خلال عقيدة حضاريّة قادرة، حتى يعرف المسلم موقعه في الكوْن ورسالته نحو الإنسانية... وفي هذا الإطار كان لمالك بن نبي - على المستوى التنظيري - فضل كبير، حيث بدأت الكتابة التاريخية ذات الرؤية الحضارية وفق المنظور الإسلامي تصل إلى مرحلة طيّبة من الرشد.»[2]

أمّا وحيد الدين خان فيعطي لعالم الغيب دوراً هاماً في قضيّة البعث الحضاري الإسلامي وذلك بتدخّل آيات اللّه الخارقة.[3]

فالمهمّة الأساسية الملقاة على عاتق الأمة، ليست في البحث عن تحليل للحضارة كمشكلة، كما يطرحها مالك بن نبي ويجعلها محوراً لجميع جهوده الفكريّة، فهذه المسألة مرتبطة بقضاء الله وقدره الذي يهيء الظروف العالميّة الملائمة لتحقيقها، مثل ما هيّأها لأسلافنا فحققوا حضارة عالمية سادت قرونا.

أمّا في مضمون البعث الحضاري فنرى أنّه بينما مالك بن نبي يركّز فيه على جانب التعمير والبناء المادي وإعطاء البعد الإجتماعي الفاعل المتحرك للعقيدة وصنع شبكة علاقات إجتماعية وطيدة مع تخليص المسلم من سلبياته وأمراضه النفسيّة والإجتماعية، نجد وحيد الدين خان يرفض مبدئيًا التركيز على الجانب الإجتماعي والتمدني التعميري، ويركّز على جانب الروح في الإنسان بإعتبارها الأصل المشكّل لحقيقة الإنسان والمكوّن لطبيعته، وهذا يركز عليه في أي مشروع إصلاحي لبعث الأمة، وهو لا ينكر كوْن الدين أوالفكره الدينية كما يعبّر عنها مالك بن نبي، شامل لجميع مجالات حياة المسلم، لكن ذلك يبقى تابع لبعده الأساسي وهو البُعد الروحي، بُعد الآخرة، فحين يحقق المسلم هذا الجانب أصالة يتحقق تمدّنه وتقدمه المادي تبعًا،وهو لا يتحقّق إلا بعوْن الله عبر تهيئة ظروف عالمية مساعدة.

صحيح أنّ دفعة الروح أو الشرارة الروحية هي أساس بعث الحضارة الإسلامية، لكن لا يمكن التسليم بالبُعد الروحي والتوجه نحو الآخرة والإقتصار على أن مفهوم العبادة ينحصر في توثيق العلاقة الروحية باللّه، بينما مفهوم العبادة واسع شامل لكافة مناحي الحياة البشرية، ولا يمكن فصل الجانب التمدّني التعميري عن مفهوم العبادة كأحد أهم مقتضيات خلافة الإنسان للّه في الأرض، أما الفوز في الآخرة فهو رهين إلى حدّ كبير بالفوز في الدنيا وإثبات الذات الأصيلة وشهادة الحق في عالم الصراع والتدافع الحضاري، على خلاف ما يقوله وحيد الدين خان.[4]

---

(1) - عماد الدين خليل، حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ص 40 و 41.

(2) - عبد الحليم عويس، فقه التاريخ، ص 30 - 31 عن سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق. ص 78، 79.

(3) - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، المنهج والشروط، ص 58 ، 59.

(4) - وحيد الدين خان، حكمة الدين، مرجع سابق، ص 40 - 41. حيث يعطي فيه للعبادة بُعدا صوفيا بحتا.

. إن عالم الشهادة هو المجال الذي على الإنسان أن يقوم بدوره فيه، بتحقيق خلافته في الأرض، وتعميرها وشهادة الحق على الناس، وهو المجال الذي يتحمّل فيه مسؤوليته في البحث عن أسباب التخلّف الحضاري الذي تعاني منه الأمة وشروط بعثها من جديد.

أما عالم الغيب، فهو في حكم اللّه، على الإنسان أن يسلّم به لأنه خارج نطاق عقله،ولا يمكن له أن يعوّل على خرق السنن الجارية بعوامل غير طبيعية، غير مرئية يمكنها أن تحقق التغيير الحضاري أوالبعث الحضاري، لأننا نرى في ذلك مجالا لاتكالية وسلبية وعجز لا مكان لها في عالم يشهد صراعًا حضاريًا شاملاً يخضع لقوانين وسنن جارية في الكوْن والحياة.

وأساس الخلاف في طرح كل من مالك بن نبي ووحيد الدين خان إنما يرجع إلى الثقافة والخلفيّة الفكرية لكل منهما، فمالك بن نبي لا ينطلق من أشياء جاهزة وقضايا محلولة بل يطرح - بما يملكه من حسّ نقدي - كل شيء على المحكّ، محكّ العقل والواقع والتاريخ، وهو متأثر في ذلك بثقافته الغربية والفرنسيّة أساسًا وخاصة بـ(ديكارت) ومنهجه العلمي، ولهذا يأخذ الحضارة كمشكلات يحلّلها في مختبر الواقع، ويأخذ الإنسان ويحلّله في مختبر نفس - إجتماعي، ولذا يلاحظ عليه - رغم التزامه بالمرجعية الإسلاميّة - طابع الأسلوب الغربي وتأثره بكبار الفلاسفة الغربيين واستعماله لمصطلحاتهم، رغم ما فيها في بعض الأحيان من تصادم مع مبادئ الإسلام، ولهذا اتّسم أسلوبه بالدقّة اللفظيّة حتى أنه كان يراه التزامًا بالأسلوب الرياضي البعيد عن كل تنميق لفظي، المهمّ هو تبليغ المعنى في أوجز عبارة، مع إثارة الأسئلة وبعث المشكلة لزرع القلق الذي يشعر به هو، لقارئ فكره، ليدفعه للبحث والتأمّل، فثقافته مستقاة أساسًا من مصادر أوروبية.[1]

أما وحيد الدين خان، فهو كما يقول عن نفسه شيخ مولوي (فقيه)، درس جميع مراحل تعليمه بالمدرسة العربية التقليدية أوّلا، ثم اجتهد في تعلم اللغة الإنجليزية ليطّلع بواسطتها على الفكر العالمي، وكان يغلب عليه الطابع العاطفي والأسلوب الشرقي المباشر، الأقل عمقًا، الأسلوب البسيط في طرح الأفكار مع تكرارها، وعدم طرح الأسئلة وإثارة المشكلات في ذهن القارئ، بل أخذ الأمور كمسلّمات جاهزة، والبُعد عن كل تعقيد فلسفي، وتحليل نظري عميق للمشكلات، وفي مقابل ذلك، الإعتماد على النصوص الشرعية مع ميل للتوغّل في بواطنها بإعطائها تفسيراً يقترب من إشارات الصوفية[2]، مع كثرة الرجوع الى السيرة كمرجع أساسي في الاستدلال[3]، والتركيز على البُعد التربوي الروحي في العبادات[4]، ممّا يقرب منهجه التربوي من منهج المتصوّفة حتى كأنّه يبدو - ظاهريًا - من دُعاة الزهد في الدنيا والتصوّف ونبذ العمل المادي، وخصمًا للبناء التعميري الذي يهدف إلى بعث حضاري للأمّة المسلمة.

وهذا راجع في نظرنا الى الجوّ الروحاني السائد في بلاد الهند منذ القديم، والمرء إبن بيئته لابدّ متأثر بجوّها العام، ولذا طبعت فكره بطابع التصوّف والتوجّه نحو الآخرة واعتبارذلك هو الهدف الأساسي لحركة البعث الإسلامي التي ينشدها، وهذا جعله يربط استرجاع الماضي الحضاري الزاهر بطاقات إلهية غير طبيعيّة وسنن اللّه الخارقة التي تهيء ظروفا عالمية تساعد المسلمين في بعث حضارتهم من جديد .

---

(1) - آمنة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي و أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص 67.

(2) - يعتبر وحيد الدين خان أن للمعرفة مستويان: ظاهري وباطني... ولابدّ - كما يقول: من الإرتقاء الى المستوى العميق الباطني في تفسير القرآن الكريم حتى نصل بالبصيرة النفاذة إلى دلالات الآيات العميقة وأبعاده الواسعة، للغوص في بحاره عن الدرر الكامنة والحقائق المستترة لتكون غذاء ربانيا لروحه... راجع وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 11، 13، 14.

(3) - راجع، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، ص 99، 100.

(4) - المرجع السابق، ص 39 ، 40.

لقد كان لفلسفة الهند ذات البُعد والتوجه الروحي تأثير حتى في الفلسفة الألمانية مع (شوبنهاور)[1]، من خلال كتابه (العالم امتثال وإرادة) الذي نشر عام 1819م، وقد انتقلت فلسفة الهند إلى أوربا في مستهل القرن التاسع عشر، مع ما تحمله من مضمون أخلاقي. تمثّل في ثلاث مظاهر: أخلاق التسليم، أخلاق شفقة كلية وأخلاق زهد في الدنيا، وقد أخذ (شوبنهاور) بهذه المظاهر وطالب الإنسان بأن يصغي الى قلبه ليحقق لنفسه المعرفة، وتوصل به الأمر إلى أن ادعى أن المسيحية ذات أصول هندية.[2]

ولعلّ ما لاحظه مالك بن نبي من طغيان التوجّه الروحي السائد في الهند، خاصة مع الفلسفة الغاندية وما تحمله من نزعة السّلام العالمي، هو الذي جعله يعجب بهذا التوجّه ويرى فيه أمل البعث الحضاري الإسلامي، يقول: «وليس بوسعنا أيضا أن نغضّ من قيمة الدور الذي يمكن أن يؤديه إتصال العالم الإسلامي بروحانيه الهند...، في العالم الآسيوي حيث يعيش المسلم يشعر بأنه يعيش في أرض غريبة...، وفي خضم حياة روحية حيث يعيش النّاس في جوّ صوفي ملتهب فيهزّ أعماقه إنقلاب هائل (كالذي حدث لإقبال)، يتلاحم فيه العقل بالعاطفة وميزة الفهم بميزة الإنفعال... هذا الحوار بين القلب والعقل هو من أعظم ما يتعلمه العالم الإسلامي في رحلته نحو آسيا، وهو الذي ينقص إنسان ما بعد الموحدين».[3]

إن مشكلة الحضارة هي مشكلة تاريخ أمّة ومصيرها، ولا يمكن أبدًا فهمها أو اقتراح حلول لها، ومعرفة أسس وشروط بعثها إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية والبحث في أصولها الفلسفية والتاريخية بأبعادها المختلفة، وهذا ما اتجه إليه مالك بن نبي، الذي درس مشكلة الحضارة ضمن بعدين:

- بعد فلسفي تاريخي: بمعالجة الحركة التاريخية للتغيير الإجتماعي في إطار نظرية الدورة التاريخية، لا كحتمية لكن وفق سنن التغيير المؤكّدة في القرآن.[4]

- بعد إجتماعي نفسي: بمعالجة حركة العوالم الثلاث، الأشخاص، الأشياء والأفكار، كدافعة روحية أخلاقية إسلامية، تصنع شبكة العلاقات الإجتماعية وتمزج العناصر الثلاث، وقد درس من خلال ذلك أمراض الفرد والمجتمع ومظاهر السلبية التي قعدت بالمجتمع عن النهوض الحضاري.[5]

- مشكلة المصطلحات والمفاهيم عند مالك بن نبي وروصيد الدين خان:

إن ثقافة مالك بن نبي جاءت متشبّعة بأصول الفكر الغربي كما سبق وأشرنا، ومن هنا جاء الإستعمال الواسع لمالك للمصطلحات الشائعة في الفكر الغربي، كوصفه لنتائج حادثة صفين

---

(1) - شوبنهاور، أرتير، فيلسوف ألماني ذو نزعة مثالية ولد عام 1788، ومات عام 1860، قمة فلسفته المثال التصوّفي للنيرفانا وهي السكينة المطلقة، وأن إرادة الحياة التي أخذها عن البوذية.

(2) - ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 291 ... 295.

(3) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 184 ، 185.

(4) - إشارة إلى قوله تعالى: «إنّ الله لا يُغيّر ما بقوْم حتى يُغيّرُوا ما بأنْفسهِم» الآية 11 من سورة الرعد.

(5) - علي قريشي، «التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي، بين تحديد العناصر ومعالجة الحركة»، مرجع سابق، ص 29.

بالهبوط «الإيديولوجي»،[1] والقرآن بكونه نظامًا فلسفيًا[2]، والقول بأن النوع البشري تهبه الطبيعة[3] وقوله: أن الوظيفة تخلق العضو[4]... وغير ذلك من الاستعمالات والمصطلحات التي ينبغي أخذها بتحفظ كبير، وهذا ما لا نجده عند وحيد الدين خان، حيث يلتزم في استعمالاته المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالمرجعية الحضارية الإسلامية، هذا رغم محاولات البعض في تبرير هذا المنحنى عند مالك باعتباره محاولة منهجيّة، يريد بها الاقتراب من ساحة العصر عن طريق استخدام مصطلحاته السائدة، كي يعي المسلم طبيعة الصراع الفكري في العالم المعاصر، باستخدام مصطلحاته.[5]

ويمكن اعتبار مشكلة تحديد المفاهيم والمفردات المعرفية التي تعبّر عن الثوابت الحضارية والمرجعية الثقافية من أخطر ميادين التدافع الحضاري من حيث كونها أدوات هذا التدافع، وإنّ الغفلة عن مدلول المفاهيم الشائعة أوالتي يراد إشاعتها بين المسلمين، والسماح بالإستقرار لدلالاتها بالذهنية الإسلامية وتأنيسها والأنس بها، يعتبر من الغفلة عن الأسلحة وأوّل مراحل الوهن والإغتراب، قال تعالى: (ودّ الذين كَفَرُوا لَوْ تَغفلُونَ عَنْ أسْلِحَتِكُمْ وأمْتِعَتِكُمْ فيميلُونَ عَلَيْكُمْ مَّيْلَة وَاحِدَة»[6].

إن وضوح المفاهيم وإحياء المصطلحات الإسلامية وإشاعتها، يعتبرمن الأمور المهمّة التي يجب مراعتها لبناء مرجعيّة ثقافية للإنطلاق منها إلى ميادين التدافع والصراع الحضاري، باعتبارها أوعية التفكير وجذوع النسغ الحضاري الممتد من الماضي إلى الحاضر الى المستقبل، وتمثل خلاصات لمعطيات الوحي والعقل معًا، ولِما لها من رصيد نفسي واختبار تطبيقي تاريخي يجعلها محل ثقة واستمساك[7]: «إنها باختصار تشكل ملامح حضارة الأمّة، وقسمات شخصيتها ومحصلات الفكر وأبجديات قراءة الهوية ومعالم الطريق.».[8]

---

(1) ـ مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إصدار ندوة مالك بن نبي، د.ط، دمشق: دار الفكر، دون تاريخ، ص 41.

(2) ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 114.

(3) ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 19.

(4) ـ مالك بن نبي، من أجل التغيير، ط 1، بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 1416 هـ / 1995م، ص 38.

(5) ـ سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 291.

(6) ـ الآية 102 من سورة النساء.

(7) ـ عمر عبيد حسنة، من تقديم لكتاب الدكتور أحمد القديدي، الإسلام وصراع الحضارات، مرجع سابق، ص 22.

(8) ـ عمر عبيد حسنة، المرجع السابق، ص 23.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة البحث

إن الحديث عن مشروع بعث حضاري، حديث ذو شجون، فهو ينبثق من واقع الشعور العميق بالانحطاط والتخلّف الحضاري الذي امتدّ قرونا من زمان أمّة عاشت تاريخا حضاريا عريقا، نهلت منه الحضارة الغربية العملاقة ماديا وتكنولوجيا، المنهج العلمي الذي خطّت به دروب تقدمها.

هذه الأمة تعيش الآن بشهادة الكثير من نخبتها الثقافية، مرحلة وعي الذات ووعي الواقع، أوما يسميه البعض مرحلة الصحوة الحضارية، وتستشرف بذلك أفقا واسعا لتحقيق بعثها الحضاري الشامل في ريادة العالم وقيادته، باعتبار الطابع الإنساني لرسالتها.

فالحديث إذا هو عن مشروع تجديد وإحياء وبعث حضاري للأمة الإسلامية، وليس حديثا عن مشروع حداثة أومعاصرة أو ما شابه، بمعنى أن مشروعنا للبعث الحضاري يبنى على القيم والتراث الأصيل، بمنهج تجديد يصله بمتغيرات العصر الحديث ومعطياته منهجا وموضوعًا، بما يحقق التواصل والاستمرار لا القطيعة والإنسلاخ.

فمشروع البعث الحضاري هو الهدف العظيم والأسمى للأمّة الإسلامية، بما يعنيه من تحقيق للذات الحضارية أي تحقيق أسلوب حياة متكامل منسجم مع المثل الأعلى الذي ترسمه المبادئ والقيم الأساسية المحدّدة لثقافة المجتمع والأمّة بما يحقق مفهوم التقدم الحضاري الحقيقي، وذلك بتحقيق قيم المجتمع وثقافته الذاتية وتوازنه الروحي والمادي، وهذا يحتاج الى قوة دفع روحية تشعّ في النّفوس توترا خلاّقا،يسميها مالك بن نبي بالفكرة الدينية، ويسميها وحيد الدين خان بالعقيدة الحيّة أوالإكتشاف الذاتي، ومن هنا جاء حديث مالك عن مفهوم التجدّد أي تحويل الفكرة القرآنية في ضمير الإنسان المسلم فتصبح قيمة ناشطة فعّالة تحركه إيجابيا، فيرتبط بذلك الفكر بالسلوك، وهذا هو جوهر النهضة والبعث الحضاري، وجاء حديث خان عن مفهوم الإحياء الإسلامي، باعتباره حركة تفاعل بين فكر المسلم وعقله مع حقيقة الدّين الإسلامي، ليصبح واقعا حيًا، رغم أنّه يعتبر هذا المعنى معبّرًا عن مفهوم التجديد،بينما يعتبر مالك التجديد تعبيرا عن حركة تعديل فكري ظاهري يتصل بالمنهج الفكري..

إنّ ملاحظة الواقع ودراسة التاريخ، قد جعلا مالك بن نبي ووحيد الدين خان ينظران الى جهود حركات الإصلاح والبعث الحضاري نظرة نقدية فاحصة، فكلاهما وليدة فكرة الإصلاح - رغم اختلاف البيئة وبُعد مسافة ما بين الجزائر والهند - ، فمالك تلميذ للمدرسة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين، وخان تلميذ حركة الإصلاح في الهند بزعامة الشيخ السّرهندي وولي الله الدهلوي، ورغم اعترافه بدور حركة السيد جمال الدين الأفغاني وتلامذته من بعده في إيقاظ العالم الإسلامي ووعيه بدورها التاريخي بالتفكير في حلّ مشكلة الإنسان، فإنّ مالك بن نبي يأخذ على هذه الحركة فشلها في تحقيق بعث حضاري حقيقي للأمّة،بسبب انحرافها عن المنهج الصحيح في برنامجها الإصلاحي وقيامها على أساس دفاعي،ووقوعها في ربقة الشيئية وسيطرة عقدة التسامي، وابتعادها عن النظرة الشمولية للمشكلة، وسقوطها بالتالي في محاولة العلاج الظاهري المكتفي بتحليل أعراض العلّة، وهو ما وقعت فيه جمعية العلماء المسلمين نفسها في الجزائر، فابتعدت بذلك عن العمل التغييري الفعّال، ووقعت في فوضى المنهج.

أما وحيد الدين خان، فيعلن فشل كل الجهود الإصلاحية في تحقيق أهدافها بشهادة التاريخ والواقع، والسبب في رأيه هو كونها وليدة النفسية الدفاعية واتباعها لمنهج إصلاحي منحرف

تمثّل في الكفاح السياسي ومحاولة إصلاح أنظمة الحكم أو تغييرها مما أوقعها في محاولة التغيير السلبي، وهذا ناتج عن سوء فهم طبيعة العصر ومستجدات الواقع، لغياب النظرة الشمولية للمشكلة.

أما ظاهرة التخلف التي تطبع المجتمع الإسلامي، فإن مالك بن نبي يحللها من وجهة نظر عالم الإجتماع باعتبار القيم النفسية والاجتماعية التي فقدت دورها وفعاليتها وانفصلت عن السلوك، وتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية التي ربطت بين أفراد المجتمع المسلم عن طريق الفكرة الدينية، وهو ما يلاحظه من خلال تتبّعه لمسار المجتمع الإسلامي عبر تاريخ حضارته: نشوء ثم استقرار ثم أفول.

فالتخلف الحضاري يحدث حين تفقد القيم الروحية والفضائل الخلقية دورها في المجتمع بضعف إشعاع الدفعة الروحية، فيحدث تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية وطغيان الأنانيات الفردية، فيكف العقل عن النشاط والإبداع وتفقد النفس رغبتها وإرادها في العمل. فتحدث ظاهرة الإنفصام بين الفكر والسلوك، فيقع المسلم في ما يسميه ظاهرة التكديس وتقديس الشيء، ويضعف شعوره بأي واجب ويميل الى الأخذ بأسهل الحلول وتفقد حركته فعاليتها، وهذا أساس فوضى المجتمع الإسلامي منذ عصر ما بعد الموحّدين.

أما وحيد الدين خان فلا يحلّل المشكلة تحليلا فلسفيا، ولا يتتبعها تاريخيا كما فعل مالك،بل ينطلق من وصف مظاهر هذه الظاهرة في العالم الإسلامي وصفا بسيطا منطلقا من منهج القرآن الكريم في ربط النتائج السيئة التي تحدث لأي قوم كعقوبة لفسادهم وإفسادهم في الأرض.

أما المسلمون فسبب تخلّفهم هو بعدهم عن حقيقة الإيمان، حيث أصبحت عقيدتهم ميّتة بلا حراك، فاتجهوا - واهمين - الى محاولات التغيير السلبي والكفاح السياسي بدل القيام بواجباتهم في إصلاح ما بأنفسهم ودعوة غيرهم وفق مقتضيات العصر الحديث، وهو في كل ذلك يحمل حملة شديدة على الحركات الإسلامية في انحراف منهجها للكفاح السياسي والمطالب السياسية.

أما الحضارة الغربية، حضارة هذا العصر فيعتبرها مالك بن نبي ووحيد الدين خان أكبر تحدٍ يواجه المسلم المعاصر، وهو ما يحدّد موقفه العملي اتجاهها، ولا يكتفي مالك بالتقرير الوصفي، بل يعمد الى تحليل طبيعتها والنظر في أصولها الفلسفية متأثراً بتكوينه الفكري المشبّع بالفكر الغربي من جهة ومعايشته لمجتمع غربي من جهة أخرى، فيرى - من خلال ذلك - أنها تعيش أزمة روحية حادة تتمثل في الإنفصام بين فراغ روحي كبير وتقدم تقني رهيب، لكنها مع ذلك فرضت نفسها ثقافيا وماديا على العالم الإسلامي ممّا أوقع الكثيرين من نخبته في طرفي الإفراط والتفريط، دعاة أفرطوا في تقديسها فوقعوا فيما يسميه ظاهرة التكديس فزادت مشاريعهم المجتمع الإسلامي تبعيّةً ،لأنها وضعت الإنسان موضع الإله، بعيدا عن قيم الأمة وعقيدتها، ودعاة فرّطوا في جوانبها الإيجابية ورفضوها جملة، فوقعوا في الجمود والتقوقع المميت، والواجب هو الوقوف موقف الوسط، ذلك الموقف الذي وقفته اليابان، فأخذت محاسن هذه الحضارة - وهي كثيرة - وطرحت مساوئها - وهي كثيرة أيضا -

أما وحيد الدين خان فيكتفي بالتقرير الوصفي دون تحليل لأصول هذه الحضارة، لأنه لا يعتني بالتحاليل الفلسفية، فيتبأ بسقوطها الحتمي نتيجة فقدانها البُعد الروحي، وهو ما يتّفق فيه مع مالك، لكن وحيد الدين خان يبدو متحررا من تأثير ثقافة هذه الحضارة، على الأقل في جانب إصطلاحاتها خلافا لمالك الذي لم يَسْلم من ذلك.

ورغم اعتبار وحيد الدين خان الحضارة الغربية تحديا للمسلمين فإنه يعتبره تحديًا إيجابيا، لمراجعة المسلمين أنفسهم للقيام بواجبهم تجاه هذه الحضارة وهو الدعوة وفق ما وفرته هذه الحضارة من إمكانات هائلة سهلت مهمتهم، كالتطوّر في عالم المواصلات والإتصالات وجو الديمقراطية، والإكتشافات العلمية الكبرى...

ومن هنا جاءت دعوته لعلم كلام جديد يملأ هذا الفراغ الروحي الرهيب الذي تعانيه البشرية العطشى لهداية الحق، وهذا العلم يقوم - خلافا لعلم الكلام الكلاسيكي - على أسلوب استدلال علمي وفق منهج استنباطي يعتمد على الملاحظة، على ضوء معطيات العلوم الحديثة، لإحداث ثورة فكرية عالمية كأعظم واجب على المسلمين القيام به كشهداء على الناس، وهذا المشروع يتجسد أولا في مركز إسلامي للدعوة العالمية.

ويتفق مالك بن نبي على مبدأ الدعوة الإسلامية العالمية من خلال كتابه «دور المسلم ورسالته..» لكنه يختلف مع وحيد الدين خان منهج الدعوة، لأن منهج علم الكلام - في نظره - يعبّر عن حالة من التعويض النفسي عن واقع شعر فيه الضمير بالتخلّف الحضاري، وهذا من خلال تحاليله النفس - اجتماعية للواقع الإسلامي.

وإذا كان مالك بن نبي يؤكد على الدعوة كدور للمسلم ورسالته خلال الثلث الأخير من القرن العشرين، فهو يعطيها بُعدها الإجتماعي، ومن خلال مشروعه في إنشاء علم اجتماع الإستقلال. عبر برنامج تربوي هو نفسه مشروع الدعوة الإسلامية، فإن وحيد الدين خان يؤكد على الدعوة باعتبارها السبيل الوحيد للبعث الإسلامي ويعطيها بُعدها الروحي، ومبدأ الدعوة هو ما ركزّ عليه عبر سني حياته لتحذير البشرية كافة من عذاب الآخرة بأسلوب السلام والمحبّة مع استغلال كافة الوسائل التي سخّرها الله بفضل العلم الحديث، مع وجوب الإبتعاد كليّة عن الخوض في مجالات الكفاح السياسي والضرب على نغمة المطالبة بالسلطة، وهذا ما يتفق معه مالك بن نبي باعتباره استراتيجيةً عقيمةً تعيق مشروع البعث الحضاري، لإنطوائه على مخاطر جمّة نفسية واجتماعية، وهذا لا يعني فصلا للدين عن الدولة كما تقول نخبة العلمانيين، وإنّما هو إخضاع للعمل السياسي للمشروع الحضاري العام، حتى لا تنقلب الجزئيات كليات بسبب النظرة الذرية، التي اتّسم بها عقل مسلم ما بعد الموحدين.

إنّ أساس وجوهر المشكلة الحضارية هو الإنسان ببعده الرّوحي، وقد جَهِد خان في إبراز هذا الجانب والتأكيد عليه وإعطائه بعد الآخرة بالقيام بواجب الدعوة التي مهمّتها كشف الحق، لأنّ طبيعة الإنسان الخيّرة قد تتراكم عليها الأتربة - بمرور الوقت - وتحتاج الى من يزيل عنها تلك الأتربة، وهذا العمل العظيم هو الكفيل - وحده - بتحقيق جميع آمال المسلمين في بعث حضاري تمدّني شامل عن طريق نصرة الله من عالم الغيب.

وقد سبق أن توقع مالك بداية حركة البعث الحضاري في الإنسان الآسيوي، نظرا لما تميّز به الجو هناك من نفحة صوفية وقوة روحية، فيتفاعل الفهم العقلي بالإنفعال الروحي، وهو تركيب الوقود اللازم لبعث حضاري جديد.

إنّ فشل الجهود السابقة لحركات البعث هو الذي أدى الى طرح المشكلة من وجهة نظر كل من مالك بن نبي ووحيد الدين خان، لكن تصوّر البعث الحضاري للأمّة اختلف بين المفكرين. لاختلاف ثقافة وبيئة كل واحد، فاختلفت الزاوية التي نظر منها للمشكلة.

لقد إتّجه مالك بحكم ثقافته الواسعة والشمولية، المشبّعة بالفكر الغربي، المتأثرة بتكوينه العلمي الدقيق الى تحليل الحضارة - كمشكلة - تحليلا فلسفيا عميقا بأسلوب علمي رياضي دقيق.

إضافة الى تميّزه شخصيا بدقة الملاحظة وبمزاج حاد وعقلية لا تقبل الحلول الجاهزة أوالتسليم المطلق، حيث كل شيء في نظره يجب أن يوضع على طاولة البحث والتحليل، ولهذا يبدو طرح مشكلة الحضارة في تحليله أوضح، بل يمكن اعتباره من أبرز منظّري الحضارة ـ كمشكلة ـ في العالم الإسلامي.

وقد نظر مالك الى الحضارة كعالم إجتماع، متأثّرا بدراساته للمجتمع الغربي الذي عايشه، وملاحظاته عن المجتمع الإسلامي، فرأى فيها مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تقدّم الضّمانات الإجتماعية للفرد...، وبالتالي يمكن أن نقول أنّ طرحه للمشكلة قد انطلق فيه من العناية بالمجتمع ومن ثمّ الفرد.

ولا يعني ذلك أنّ مالك قد أهمل دور الإنسان، فهو باعث الحضارة إذا انفعل بفكرة دينية تُرسم في ضميره، فإنّه سيحسن استخدام التراب والزمن ليحقق شروط انسجامه مع سير التاريخ، ولهذا تطرح المشكلة الأساسية للحضارة على أساس عناصر تركيبها: مشكلة الإنسان ومشكلة التراب ومشكلة الزّمن.

كما أنّ مالك لا يفصل معادلة الحضارة عن منطق حركة التاريخ، فقد تأثر بابن خلدون في قوله بالدورة الحضارية، ميلاد، انتشار ثمّ أفول، لكنّه لا يعطيها طابع الحتمية مثله، بل يعطي للإنسان دوره في حريّة التغيير كمبدأ إسلامي أساسي «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (الآية 11 من سورة الرعد) وهذا ما يحلّله في جانبي الحضارة: جانب الإرادة المعنوي وجانب الإمكان المادي، فأسباب بعث حضارة أي قوم هي بأيديهم وبإرادتهم بشروط نفسية واجتماعية أساسها التوتر الذي تبعثه الفكرة الدينية في النفوس.

ولهذا فمالك بن نبي يرى إمكان بعث الحضارة الإسلامية من جديد، بتحقيق نفس الشروط النفسية والاجتماعية التي حققت البعث الحضاري الأول في قيادة البشرية، وهي في نظره تمثل ثقافة المجتمع الحيّة التي تجمع بين صفاته الخلقية وقيمه الاجتماعية التي تحدد سلوكه.

أما وحيد الدين خان فنظر الى قضية البعث الإسلامي من زاوية أقلّ عمقا، بل تبدو سطحية، معتمدا على الوصف والتقرير والتسليم المطلق بعيدا عن كل تحليل فلسفي أوعلمي دقيق، فمشكلة الحضارة ـ كما هي عند سيد قطب ـ محلولة، وهذا بسبب تكوينه الكلاسيكي وتأثره بالنفحة الصوفية والجو الروحي الملتهب الذي يسود الثقافة الهندية، إضافة الى أخلاق التسليم المطلق، ومظاهر المقاومة السلبية التاريخية للكفاح الغاندي، والتي يبدو تأثيرها واضحا في الإتجاه الفكري لوحيد الدين خان.

ولذا جاء تصوّر خان للمشكلة تصوّرا بسيطا يركز على الجانب الروحي لحقيقة الإنسان وبعده الأخروي، يعتني في طرحه بالفرد والعمل على تعبئته الإيمانية لتحقيق نجاته في الآخرة كهدف أساسي خلقه الله من أجله ومع عدم طرح المشكلات مبتعداً كلية عن التحليلات الفلسفية مثله مثل سيد قطب، يطبعه منهج التسليم،ولهذا يكثر بل يطنب في الاستشهاد بالنصوص الدينية من الكتاب والسنّة، لكن هذا لا يعني موافقته على منهج بعض طرق الصوفية المتسم بالسلبية والجمود، بل يمزج بين تعميق الإيمان الفردي والحركة الإيجابية المنسجمة مع التغيرات العالمية ومكتشفات العلوم الحديثة ومنهج العصر العلمي، ورغم ذلك يعتبر التعمير الدنيوي تابعا للجانب الأهم في نظره هو جانب التعمير الأخروي، ولذا نلحظ نوعا من الفصل بين عالم الغيب الأصل وجانب الشهادة التمدني وهو الفرع.

إنّ طرح فكرة البعث الإسلامي أو إحياء الإسلام كما يسميه،تستند عن وحيد الدين خان على موقف التسليم البسيط الذي يحكم تصوّره، ولذا نراه يشيد بآيات اللّه الخارقة في تهيئة ظروف عالمية للمسلمين لتحقيق انتصارهم في جميع المجالات مثل تلك الظروف التي هيّأها للمسلمين في بدر، لكن بشرط استغلال كافة الإمكانات المتاحة لتحقيق مرضاة الله والسير وفق سننه في الكون والحياة.

ومن خلال جميع ما ذكر نخلص الى أنه لا تعارض مطلقا بين ما طرحه مالك بن نبي للبعث الحضاري وما طرحه وحيد الدين خان، بل نجد بينهما تكاملا، رغم اختلاف زاوية الرؤية لكل واحد منهما للمشكلة، بحكم اختلاف الثقافة والبيئة، فكلاهما يقرر أن مشكلة العالم الإسلامي الحديث مشكلة الإنسان المسلم السلبي المتخلف، لكن مالك أعطى للمشكلة بُعْدًا إجتماعيًا في إطار الحركة متّبعا منهجا علميا فلسفيا يقوم على أساس ملاحظة الواقع ودراسة التاريخ والتحليل والتركيب وعدم التسليم بشيء ما عدا أمور العقيدة، أما خان فأعطى للمشكلة بعدا روحيا وربطها بعالم الغيب ومزج بين المنهج الكلامي والمنهج الصوفي، مع طرح القضايا دون مناقشة.

لقد اعتنى مالك بن نبي بتوجيه الفكر وتصحيح منهج تفكير المسلم برسمه معالم مشروع فكر البعث الحضاري المعتمد على التحليل والتركيب العلمي الدقيق. وهو - بالطبع - متأثر بمنهج فكر النهضة الغربي الديكارتي. ولذا اعتنى بصياغة الفكر صياغة رياضية محاولا التركيز على إعادة الفعالية للفكرة الإسلامية. أي ربطها بالنشاط والعمل الإيجابي المنتج. فأزمة العالم الإسلامي في انحطاطه الحضاري الطويل لا تكمن أبدا - حسب رأيه - في الوسائل أو عالم الأشياء - كما يسميه - بل تكمن في أفكاره التي اتسمت بالفوضى وفقدان المعيار العلمي الصحيح، فسقط بذلك العقل المسلم في الذرية والبساطة والحرفية والتكديس.

ومادام الفكر أساس كل نشاط، ففوضى الفكر كانت دائما أساس عدم فعالية النشاط وضياع كل جهود التنمية والإصلاح، فلُبّ الأزمة إذا في فقد الفكر الإسلامي المنهجية الصحيحة في التعامل مع الظواهر ممّا أدى الى عجزه عن إدراك حقيقتها، مما قصر به عن إدراك قيمة الفكرة الدينية التي نزلت وحيًا هاديًا من السماء، وهو ما أدى الى فقدانها وظيفتها الإجتماعية في توثيق شبكة العلاقات الإجتماعية وتوجيه السلوك الفردي توجيهًا اجتماعيًا فعّالاً، وهذه الظاهرة الخطيرة في الفكر الإسلامي هي التي جعلت التعامل مع حضارة الآخر (حضارة العصر) تأخذ طابع التكديس بدل البناء، فلم نحسن الإستفادة من هذه الحضارة - كما فعلت اليابان - فنرسم لنا مشروع بعث حضاري صحيح، وهو ما يحتاج الى بناء وهندسة، بل اكتفينا باقتناء منتجاتها وترديد كلامها كالببغاء.

إن العقل المسلم يحتاج الى منهج فكر علمي يقيه من الوقوع في ربقة تأثير الأفكار الميّتة الموروثة من التراث (كفكرة وقف باب الإجتهاد مثلا)، والأفكار القاتلة المتسرّبة من ثقافة الآخر (كفكرة البقاء للأقوى)، ولذا يمكن أن نقول أن مالك قد اجتهد في رسم معالم مشروع منهج فكري للبعث الحضاري للعالم الإسلامي ويحتاج الى دراسة وتحقيق نخبة المفكرين والأكاديميين في العالم الإسلامي، وهو ما يحاوله البعض عبر مؤسسات عالمية.

أما وحيد الدين خان فقد حاول وضع برنامج عملي محدّد للدعوة الإسلامية يتسم بمسحة صوفية روحية عبر مشروع علم كلام جديد، يستند على منهج الإستدلال العلمي، بعيداً كل البعد عن أي نشاط سياسي لما عاينه واقع تجارب المشاريع السابقة.

وأتصوّر أن المزاوجة بين المشروعين: الفكري لمالك والدعوي لخان يمكن أن يحدّد لنا مشروعا متكاملا لتحقيق بعث حضاري إسلامي يكون امتدادا للعالمية الإسلامية الأولى، يمكّن

المسلمين من دورهم الحضاري القيادي، مستفيدا من أخطاء المشاريع السابقة، تطبعه النظرة الشمولية التي لا تركّز على جانب دون آخر في معالجة أخطر قضيّة تتعلق بمصير الأمة الإسلامية وبعث حضارتها من جديد.

هذا وبالله التوفيق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

توصيـــة

وأنا في خاتمة هذا البحث، لا أدّعي الإلمام بجميع جوانبه، ولا أزعم العصمة من سوء التقدير، ولعلّ ما يشفع لي في ذلك أن الموضوع شائك، وتعلقه بمفكرين من بلاد مختلفة الثقافة والظروف التاريخية، لكن تجمعهم المعاناة حول قضية واحدة تتعلق بمصير أمّة.

إن ما لا يخفى على الباحثين في مثل هذه الدراسات، صعوبة المنهج مضافا الى صعوبة الموضوع وحساسيته، لكن ذلك لم يمنعني من خوض غماره، بعد تردد طويل، لاعتقادي بأهمية مثل هذه الدراسات التي يمكن أن أعتبرها من نوع الدراسات المستقبلية.

إنّ القصور الذي يمكن أن يطال بحثي أوصي الباحثين تكميله بعدي، ولا أجد كلاما أبلغ من توصيتين، إحداهما لمالك بن نبي كتبها عام وفاته 1973م ونشرتها مجلة التذكير[1]، ويقول فيها: «... إني أشعر أكثر فأكثر، في هذه السنة التاسعة والستين من حياتي بشعور ارتياح، وإني كرجل على ظهره حمل ثقيل، ويشكر المولى تعالى أن وفقّه على نقل الحمل أبعد وأطول ما يمكن، ولكنه ينتظر وقت وضعه، إنّ حياتي كانت ثقيلة الحمل، وقرب السبعين من عمري فإني استشف نهايتي بارتياح...».

والتوصية الأخرى كتبها وحيد الدين خان عام 1975م، يقول فيها: «... لكنني أشعر أن طاقتي قد ضعفت، فقد عجّل بشيخوختي جهاد الماضي الشديد قبل الأوان، إذ قضيت عمري كله في صنع السّلالم النظرية، فكيف لي أن أصنع السلالم العملية؟، ويكفيني أن أشعر بالاطمئنان لأنني قد اكتشفت (الصدق) على الأقل بطريقة فكرية، فلعلي أموت، وأنا أقول إنّ من بعدي جيلا لن يضطرّ الى صنع السلالم السابقة...»[2].

هذه أمانة حمّلها لنا رجلا المعاناة، وعلى الأبناء مواصلة الطريق.

---

(1) ـ محمد مصطفى «رجوع التذكير...»، مجلة التذكير، الجزائر: مسجد الجامعة، عدد 06، فبراير 1990.

(2) ـ وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، من مقدمة الكتاب، مرجع سابق، ص 11.

فهرس المصادر و المراجع

أولا) مؤلفات مالك بن نبي ووحيد الدين خان:

1 ـ مالك بن نبي :

- بين الرشاد والتيه، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط 1، دمشق: دار الفكر، 1398هـ/1978م.
- تأملات، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط 5، الجزائر: دا رالفكر، دمشق: دا رالفكر، 1412هـ/1991م،
- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، إصدار ندوة مالك بن نبي، د.ط، دمشق: دا رالفكر، 1398هـ/1978م.
- شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، إصدار ندوة مالك بن نبي، د.ط، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م.
- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إصدار ندوة مالك بن نبي، د.ط، دمشق: دار الفكر، دون تاريخ.
- الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط4، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، 1407هـ/ 1987م.
- فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط 3، الجزائر: دا رالفكر، دمشق: دار الفكر، 1413هـ/1992م.
- فكرة كومنولث إسلامي، ترجمة الطيب الشريف، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط2، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، 1410هـ/1990م.
- في مهب المعركة، إهارصات الثورة، ط1، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، 1412هـ/1991م.
- القضايا الكبرى، إشراف مالك بن نبي، ط1، الجزائر:دار الفكر ودمشق: دار الفكر، 1412هـ/1991م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- مذكرات شاهد القرن، الطفل والطالب، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط2، الجزائر: دار الفكر. دمشق دار الفكر، 1404هـ/1984م.

- مستقبل الإسلام، ترجمة شعبان بركات، د.ط، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، دون تاريخ.

- المسلم في عالم الإقتصاد، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط3، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، 1407هـ/1987م.

- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف عمر كامل مسقاوي، ط1، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، 1413هـ/1992م.

- مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط4، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر 1404هـ/1984م.

- من أجل التغيير، ترجمة بسام بركة وعمر كامل مسقاوي، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر 1416هـ/1995م.

- ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط3، الجزائر: دا الفكر، ودمشق دار الفكر 1406هـ/1986م.

- وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط5، الجزائر: دار الفكر، ودمشق: دار الفكر 1406هـ/1986م.

2 - وحيد الدين خان :

- الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة عبد الصبور شاهين، ط7، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1397هـ/1977م.

- الإسلام والعصر الحديث، المترجم مجهول، دون طبعة، بيروت: دار النفائس، دون تاريخ.

- حقيقة الحج، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط1، القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1408هـ.1987م.

- حكمة الدين، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط2، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1978م.

- الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، بيروت: دار النفائس، 1401هـ/1981م.

- سقوط الماركسية، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط1، القاهرة: دار الصحوة، 1408هـ/1987م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- قضيّة البعث الإسلامي، المنهج والشروط، ترجمة محسن عثمان الندوي، مراجعة عبد الحليم عويس، ط1، مصر: دار الصحوة، 1405هـ/1984م.

- نحو بعث إسلامي، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، ط8، بيروت: دار النفائس 1405هـ/1984م.

- واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، ترجمة سمير عبد الحميد ابراهيم، مراجعة عبد الحليم عويس، ط1، القاهرة: دار الصحوة، 1405هـ/1984م.

ثانيا) مؤلفات أخرى:

-أ-

- إبراهيم زيد الكيلاني، همام عبد الحميد سعيد وصالح ذياب هندي، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ط4، عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، 1992م.

- إبن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، المجلد 1، د.ط، بيروت: دار لسان العرب.

- أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، د.ط، بيروت: دار المسيرة، دون تاريخ.

- أحمد آمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، د.ط، بيروت: دارالكتاب العربي، دون تاريخ.

- أحمد محمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمة (26)، قطر: مركز البحوث والمعلومات بوزارة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1990م.

- أحمد القديدي، الإسلام وصراع الحضارات، سلسلة كتاب الأمة (44)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذو الحجة 1415هـ/أيار 1995م.

- أرنولد اتوينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، ط3، بيروت: الأهلية للنشر، 1985م. جـ2.

- أسعد السحمرائي، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، ط1، بيروت: دار النفائس، 1404هـ/1984م.

- ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط3، بيروت: دار الأندلس، 1983م.

- آمنة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد اتوينبي، د.ط، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والإجتماعي والثقافي، ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني، القاهرة: دار الكتاب المصري، 1979م.

- ب -

- برهان غليون، اغتيال العقل، سلسلة موفم صاد للنشر تحت إشراف علي الكنز، د.ط، الجزائر: موفم للنشر، 1990م.

- بيارد ونوفن، تاريخ القرن العشرين، ترجمة نور الدين حاطوم، ط3، دمشق: دار الفكر، 1985م.

- ج -

- جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ط1، الجزائر: المطبعة العربية،1990م.

- جودت سعيد، أيها المحلفون، الله لا الملك، ط1، دمشق: دار الآفاق والأنفس، أيلول 1992م.

- ح -

- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، د.ط، الجزائر: دار التراث الإسلامي، شركة الشهاب، دون تاريخ.

- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، الجزائر: دار البعث، دون تاريخ.

- حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ط5، بيروت: دار العلم للملايين، 1981م.

- حلمي مرزوق، الإسلام والفكر المعاصر، د.ط، بيروت: دار النهضة للطباعة والنشر، 1982م.

- حمودة اسعيدي، «مكانة الأفكار في الفسلفة الإجتماعية عند مالك بن نبي» رسالة ماجستير، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، الجزائر: عام 1984م/1985م.

- ر -

- رضوان السيد، الإسلام المعاصر، نظرات في الحاضر والمستقبل، ط1، بيروت: دار العلوم العربية 1407هـ/1986م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ز -

- زكي الميلاد، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ط1، بيروت: دار الصفوة، 1415هـ/1994م.

- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط2، بيروت: دار الشروق، 1399هـ/1979م.

- زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ط2، بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1402هـ/1972م.

- س -

- السخاوي، محمود عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي 1405هـ/1985م.

- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ط1، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1406هـ/1986م.

- سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1413هـ/ 1993م.

- سمير أمين، التمركز الأوربي، نحو نظرية للثقافة، سلسلة صاد، د.ط، الجزائر: موفم للنشر، 1992م.

- سيد دسوقي حسن ومحمود محمد سفر، ثغرة في الطريق المسدود، ط1، القاهرة: دار آفاق الغد، 1401هـ/1981م.

- سيد دسوقي حسن، مقدمات في مشاريع البعث الحضاري، ط1، الكويت: دار القلم، 1407هـ/1987م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ط -

- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، د.ط، الجزائر: دار الهدى، 1401هـ.

- ع -

- عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين، حاضره ومستقبله، د.ط، بيروت، صيدا: منشورات المكتبة العصرية، 1979م.

- عباس محمود العقاد، الإسلام والحضارة الإنسانية، د.ط، بيروت، صيدا: منشورات المكتبة العصرية، دون تاريخ.

- عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، ط1، الكويت: مكتبة الفلاح، 1401هـ/1981م.

- عبد الحليم عويس، ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة، د.ط، الرياض: النادي الأدبي 1399هـ/1979م.

- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ط2، الجزائر: دار الهدى، 1413هـ/1992م.

- عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، ط2، مصر: منشأة المعارف، دون تاريخ.

- عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، د.ط، بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، دون تاريخ، الجزء1.

- عبد الغني عبود، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 1981م.

- عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ط1، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر 1404هـ/1984م.

- عبد الله اشريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، سلسلة الدراسات الكبرى، د.ط، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، دون تاريخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- علي شريعتي، الإنسان، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس ترجمان، ط1، طهران: دار الصحف للنشر، ربيع الأول، 1411هـ.

- عماد الدين خليل، حول تشكيل العقل المسلم، ط1، الإتحاد الإسلامي العالمي، 1410هـ/1989م.

- عمار الطالبي، ابن باديس حياته وأثاره، ط2، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1403هـ/1983م، الجزء 2، 3.

- عمر عبيد حسنة، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، د.ط، الجزائر: دار الهدى، 1401هـ/1981م.

- عمر فروخ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ/1981م.

- عمر كامل مسقاوي، حول فكر مالك بن نبي، ط1، دمشق: دار الفكر، 1405هـ/1985م.

- عمر كامل مسقاوي، نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، ط1، دمشق: دار الفكر، 1399هـ/1979م.

- عمر كامل مسقاوي، مالك بن نبي، المفكر المسلم المعاصر، د.ط، بيروت: المعهد العالي للدراسات الإسلامية 1404هـ/1984م.

- عمر كامل مسقاوي، وحدة الحضارة، ط1، دمشق: دار الفكر، 1408هـ/1988م.

- ف -

- فادي اسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، 1978م/1987م، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، ط1، هيردن، فيرجينيا 1411هـ/1991م.

- فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطوّر، د.ط، القاهرة: دار العلم، دون تاريخ.

- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981م.

- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ترتيبه على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة للطاهر أحمد الزاوي، بيروت: دار المعرفة، دار الكتب العلمية، 1399هـ/1979م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ك -

- كولن ولسن، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، ط2، بيروت: منشورات دار الآداب1971م.

- م -

- محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ط1، قطر: سلسلة كتاب الأمة 1404هـ.

- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي ومهدي علام، د.ط، 1985م.

- محمد البهي، الدين والحضارة الإنسانية، ط2، بيروت: دار الفكر، 1394هـ/1974م.

- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط6، بيروت: دار الفكر 1393هـ/1973م.

- محمد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1990م.

- محمد عبد السلام الجفائري، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، د.ط، ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب، دون تاريخ.

- محمد قطب، واقعنا المعاصر، د.ط، الجزائر: مكتبة رحاب، 1989م.

- محمود محمد سفر، دراسة في البناء الحضاري، محنة المسلم مع حضارة عصره، ط1، قطر: سلسلة كتاب الأمة، رجب 1409هـ.

- محي الدين صابر، التغيير الحضاري وتنمية المجتمع، د.ط، بيروت: منشورات المكتبة العصرية.

- م روزنتال، ب يودين، وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط5، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1985م.

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوجيز في إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، د.ط، الجزائر: دار الهدى، الأردن: دار البشير، دون تاريخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- منير شفيق، الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، ط2. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي 1407هـ/1987م.

- المودودي، أبو الأعلى، الإسلام والمدنية الحديثة، ط9، السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع. 1407هـ/1987م.

- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة محمد كاظم سباق ومحمد عاصم حداد، ط3، بيروت: دار الفكر، 1387هـ/1968م.

- ن -

- الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ط5، الكويت: دار القلم، 1405هـ/1985م.

ثالثا) الدوريات:

- جريدة الشروق العربي، الملحق الثقافي، الجزائر: العدد 15، من 4 - 11نوفمبر 1993م.

- جريدة الحقيقة، الجزائر: العدد 18، ذو القعدة 1414هـ/أفريل 1994م.

- جريدة الحقيقة، الجزائر: العدد 32، صفر 1415هـ/جويلية 1994م.

- جريدة النور، الجزائر: يوم 22 محرم 1413هـ/13جويلية 1992م.

- حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر: العدد 9، 1412هـ/1991م.

- مجلة الأمة، قطر: العدد 50، صفر 1405هـ/نوفمبر 1984م.

- مجلة الأمة، قطر: العدد 59، ذو القعدة 1405هـ/جوان 1985م.

- مجلة الأمة، قطر: العدد 69، رمضان 1406هـ/ماي 1986م.

- مجلة الإنسان، فرنسا، باريس: العدد 9، جمادى الثانية 1413هـ/ديسمبر 1992م.

- مجلة البيان، بريطانيا: العدد 14، صفر 1409هـ/اكتوبر 1988م.

- مجلة البيان بريطانيا: العدد 15، ربيع الثاني 1409هـ/ديسمبر 1988م،

- مجلة البيان، برطيانيا: العدد 23، جمادى الأولى 1410هـ/ديسمبر 1989م.

- مجلة التذكير، الجزائر: العدد 6، رجب 1410هـ/فبراير 1990م.

- مجلة الرّواسي، الجزائر: العدد 9، ربيع الأول 1414هـ/سبتمبر-أكتوبر 1993م.

جمعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- مجلة الرسالة، الهند: نيودلهي، مراسلة خاصة بتاريخ 25 مارس 1994م.

- مجلة العربي، الكويت: العدد 285، شوال 1402هـ/1982م.

- مجلة الفيصل، السعودية: العدد 196، شوال 1413هـ/ أفريل 1993م.

- مجلة مركز بحوث السنة، قطر: جامعة قطر، العدد 2، 1407هـ/1987م.

- مجلة الموافقات، الجزائر: المعهد الوطني العالي لأصول الدين، العدد 3، ذو الحجة 1414هـ/1994م.

رابعا) الندوات والملتقيات:

- ملتقى الفكر الإسلامي، الثالث والعشرون، موضوعه: «نحو مجتمع إسلامي معاصر»، الجزائر، تبسة، وزارة الشؤون الدينية، 27 محرم 1415هـ/5 سبتمبر 1989م.

- ملتقى الفكر الإسلامي السابع، الجزائر: تيزي وزو: منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، جمادى الثانية 1393هـ/يوليو 1973م.

- ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، تنظيم المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والنشر U.A.S.R ، ديسمبر 1991م.

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المواضيع

المقدمة ..... أ ـ د

الفصل الأول: الحضارة والبعث الحضاري 1--25

المبحث الأول: مفهوم الحضارة 2

1 ـ الحضارة في اللغة العربية 3

2 ـ الحضارة في الاستعمال اللغوي الغربي 3

3 ـ الحضارة في الإصطلاح الغربي 4

4 ـ مفهوم الحضارة عند ابن خلدون 8

5 ـ الحضارة بين الثقافة والمدنية 10

المبحث الثاني: مفهوم البعث الحضاري 13

1 ـ البعث الحضاري والنهضة الحضارية 14

2 ـ البعث الحضاري بين التقدم الحضاري والتغيّر الحضاري 14

3 ـ البعث الحضاري بين التجديد والإحياء 18

4 ـ البعث الحضاري بين التجديد والتجدّد 22

5 ـ البعث الحضاري بين التجديد والحداثة 23

6 ـ البعث الحضاري بين الإصلاح الديني والإصلاح المدني 24

الفصل الثاني: اتجاهات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث وموقف مالك بن نبي ورشيد الدين خان منها 26--73

المبحث الأول: اتجاهات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث 27

1 ـ مدخل 28

2 ـ التوجه الأول: توجه التقليد والإتباع 29

ـ حركة السّيد أحمد خان 31

3 ـ التوجه الثاني: التوجه الوحدوي التحريري 32

ـ جمال الدين الأفغاني 33

ـ محمد عبده 34

ـ عبد الحميد بن باديس 36

4 ـ التوجه الثالث: توجه التعبئة الإيمانية والتربية الأخلاقية 37

ـ محمد إقبال 38

ـ حسن البنّا 39

5 ـ التوجه الرابع: توجه التصحيح الفكري 41

المبحث الثاني: موقف مالك بن نبي من اتجاهات البعث الحضاري في العالم الإسلامي الحديث 44

أولا) مالك بن نبي، حياته وآثاره 45

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ نشأته وتبلور اتجاهه الفكري 45
2 ـ مالك بن نبي ورحلة المعاناة 46
ـ رحلته الى فرنسا 46
ـ رحلته الى القاهرة 47
ـ عودته الى الجزائر 48
3 ـ ملامح شخصيته 49
4 ـ العوامل المؤثرة في ثقافته 51
5 ـ آثاره الفكرية 51
ثانيا) موقف مالك بن نبي من اتجاهات البعث في العالم الإسلامي 53
المبحث الثالث: موقف وحيد الدين خان من هذه الاتجاهات 59
أولا) وحيد الدين خان، حياته وآثاره 60
1 ـ الظروف التاريخية التي نشأ فيها وحيد الدين خان 60
ـ دور المسلمين في مقاومة الاستعمار الإنجليزي 60
ـ انفصال باكستان وخيبة الأمل 61
2 ـ وحيد الدين خان وجهوده الفكرية 63
ـ نشأته 63
ـ جهوده العلمية والفكرية 64
ثانيا) موقف وحيد الدين خان من اتجاهات البعث الحضاري 68
خاتمة 72

الفصل الثالث: ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان 74-111

المبحث الأول: ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي الحديث عند مالك بن نبي 75
1 ـ المجتمع الإسلامي وتطوره عبر التاريخ 76
ـ دراسة التاريخ عند مالك بن نبي 76
ـ تعريف المجتمع عند مالك بن نبي 76
ـ مراحل تطوّر المجتمع الإسلامي 77
ـ مأساة العالم الإسلامي 79
2 ـ مفهوم التخلف عند مالك بن نبي 80
ـ ظاهرة تمزق شبكة العلاقات الاجتماعية 80
ـ ظاهرة الإنفصام بين الفكر والسلوك 82
ـ الفكرة الإسلامية بين الأصالة والفعالية (نموذج الواقع الإقتصادي في العالم الإسلامي) 87
3 ـ نقد تحليل مالك بن نبي لظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي 91
المبحث الثاني: ظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي الحديث عند وحيد الدين خان 96
1 ـ المنهج القرآني في بيان الوقائع التاريخية عند وحيد الدين خان 97
2 ـ أثر عقيدة التوحيد في تاريخ البشرية 98

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3 ـ حقيقة الإيمان عند وحيد الدين خان وبُعد المسلمين عنها 99
4 ـ نقد وحيد الدين خان للحركات الإسلامية في العصر الحديث 101
5 ـ نقد وحيد الدين خان في موقفه من ظاهرة تخلف العالم الإسلامي الحديث.. 105
المبحث الثالث: ظاهرة التخلّف في العالم الإسلامي الحديث بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان «مقارنة ونقد» 107
الفصل الرابع: موقف مالك بن نبي ووحيد الدين خان من الحضارة الغربية..... 112--158
تمهيـد 113
المبحث الأول: موقف مالك بن نبي من الحضارة الغربية 117
1 ـ مدخل 118
2 ـ أصول الحضارة الغربية 118
3 ـ تهافت النظرية العنصرية 119
4 ـ أزمة الحضارة الغربية 120
5 ـ الحضارة الغربية والفصل بين الدين والعلم 122
6 ـ مالك بن نبي ومستقبل الحضارة الغربية 124
7 ـ عالمية الحضارة الغربية 126
8 ـ موقف مالك بن نبي من الإستشراق 130
9 ـ دور المسلم إزاء حضارة عصره 131
المبحث الثاني: موقف وحيد الدين خان من الحضارة الغربية 135
1 ـ مشكلات العالم الإسلامي في مواجهة الحضارة الغربية 136
2 ـ أثر عقيدة التوحيد في بعث الحضارة الغربية 137
3 ـ حقيقة الصراع بين الدين والعلم 140
4 ـ موقف وحيد الدين خان من الاستشراق 140
5 ـ حول أزمة الحضارة الغربية 141
6 ـ دور المسلم إزاء حضارة عصره 142
7 ـ وحيد الدين خان والدعوة لعلم كلام جديد 144
ـ مفهوم علم الكلام الجديد 144
ـ أسس علم الكلام الجديد 145
المبحث الثالث: بين موقف مالك بن نبي ووحيد الدين خان من الحضارة الغربية «مقارنة ونقد» 147
ـ موقف مالك بن نبي من الدعوة إلى علم كلام جديد 156
الفصل الخامس: تصور البعث الحضاري عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان .. 159--199
تمهيـــد 160
المبحث الأول: البعث الحضاري عند مالك بن نبي 162
1 ـ مفهوم الحضارة 163

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 ـ الدورة الحضارية عند مالك بن نبي 168
3 ـ البعث الحضاري عند مالك بن نبي 172
4 ـ بين الحضارة والثقافة 175
5 ـ نقد مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي 180
المبحث الثاني: البعث الحضاري عند وحيد الدين خان 185
1 ـ حقيقة الإنسان عند وحيد الدين خان 186
2 ـ مفهوم البعث الحضاري عند وحيد الدين خان 187
3 ـ نقد مفهوم البعث الحضاري عند وحيد الدين خان 192
المبحث الثالث: تصور البعث الحضاري بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان 194
ـ مشكلة المصطلحات والمفاهيم بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان 198
خاتمة البحث 200
توصية 206
فهرس المصادر والمراجع 207

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية