قضايا معاصرة في الأدب الإسلامي الحديث

صلاح الدين محمد شمس الدين الأزهري
زمخشري بن حسب الله طيب
تونانج حسن لوبيس

قضايا معاصرة في الأدب الإسلامي الحديث

تناول هذا الكتاب العديد من القضايا المعاصرة في الأدب الإسلامي الحديث، ففي الفصل الأول تناول قضية ضلالات الأمم والشعوب في العالم قبل الإسلام وقضية الخلافة أو الإمامة بعد وفاة نبي الإسلام . وفي الفصل الثاني تناول قضية أصالة التراث العربي الإسلامي وصلته بالعلوم والآداب اليونانية واللاتينية القديمة. وفي الفصل الثالث تناول قضية تجديد التراث العربي الإسلامي في العالم المعاصر. وفي الفصل الرابع تناول قضية أثر الترجمة في تطوير العلوم والآداب الإنسانية. وفي الفصل الخامس تناول قضية مساهمة الباحثين المسلمين في التصدي للصراع الحضاري بين الشرق والغرب. وفي الفصل السادس الأخير تناول قضية خلق القرآن بين المعتزلة ونصر أبو زيد.

عسى أن يكون هذا الكتاب نافعا لطلاب الأدب العربي والإسلامي عامة، وطلبة الأدب الإسلامي الحديث خاصة.

ISBN 978-623-97199-3-7
9 786239 719937

قضايا معاصرة
في الأدب الإسلامي الحديث

قضايا معاصرة في الأدب الإسلامي الحديث

Isu – Isu Kontemporer Dalam Kesusteraan Islam Modern
Contemporary Issues On Modern Islamic Literature

Authors
صلاح الدين محمد شمس الدين الأزهري، وزمخشري بن حسب الله طيب،
وتونانج حسن لوبيس
Salahuddin Mohd. Shamsuddin, Zamakhsyari bin Hasballah Thaib,
Tonang Hasan Lubis

Editor:
Zamakhsyari bin Hasballah Thaib

Diterbitkan oleh: Penerbit UNDHAR PRESS
Jalan KL. Yos Sudarso No. 224 Medan, Sumatera Utara

Cetakan Pertama: Mei 2023/ Syawwal 1444 H
ISBN No. : 978-623-97199-3-7

ISBN 978-623-97199-3-7
9 786239 719937

Copyright (c) 2023, pada Penulis
Hak cipta dilindungi undang – undang
All rights reserved

Dilarang memperbanyak, menyalin, merekam sebagian atau
seluruh bagian buku ini dalam bahasa atau bentuk apapun
tanpa izin tertulis dari penerbit atau penulis

قضايا معاصرة
في الأدب الإسلامي الحديث

تأليف

صلاح الدين محمد شمس الدين الأزهري

زمخشري بن حسب الله طيب

تونانج حسن لوبيس

Undhar Press

مقدمة

إذا أردنا أن نسأل: لماذا جاء الإسلام إلى جزيرة العرب واليهودية والنصرانية والمجوسية كانت ديانات معروفة فيها؟ فللرد على هذا السؤال كان يجب أن نبين في الفصل الأول أن دول العالم "قبيل بعثة النبي كانت تعاني من الحروب الخارجية والفتن الداخلية في دماء سائلة، وقوى متخاذلة، وترف وسرف بلغا بالملوك والأمراء والقادة والرؤساء للديانات غاية من الإفراط ألجأتهم إلى إثقال كاهل الرعايا بالضرائب الباهظة، وخلى بين الأقوياء والضعفاء، فجروهم أموالهم وثمرات أعمالهم، فَعَمَّ الفقر والذل، واضطرب حبل الأمن، وخُيِّمَتْ على العقول سحائب الخمول، وأسدلت عليها حجب الأوهام والأباطيل، إذ حرم الرؤساء على الناس النظر في أمر الدين، وأوجبوا عليهم الاقتصار فيه على التلقي بلا تبيين، في الوقت الذي كان له من ينابيع الوثنية معين أي معين، فثارت الشبهات على العقائد، وامتنع تمييز الصالح من الفاسد، فاختلط الدنس بالطهارة، واشتبه الصلاح بالدعارة، والتبس الشره بالقناعة، وقد يلتمس رضا الله بما تنفر منه شرائعه وتأباه، ورزئ بعض الشعوب بمذاهب فوضوية زاد بها خطبها واشتد كربها. فكان الناس جميعاً حيارى في زلزال، يتطلعون إلى من ينتشلهم من وهدة الضلال، ويبرئهم مما عمَّ نواحي حياتهم من اختلال وإعلال.

وكان سبب الانحلال والاضطراب والشقاء لتلك الأمم والشعوب كلها هو أن حضاراتها ومدنياتها كانت قائمة على أساس المادة وحدها، دون أن يقودها مَثَلٌ أعلى إلى الطريق الصحيح، لأنها كانت خالية من التنزيل الإلهي أو

الروح الدينية، فالنتيجة كانت أنها نزلت بماديتها إلى درك الشقاء والاضطراب الأسفل.

فقمنا بإلقاء نظرة عامة على أوضاع الأمم والشعوب لبلاد العالم المختلفة التي عاشت في جوار العرب قبيل الإسلام، ليتجلى شأن الحكمة الإلهية التي اقتضت أن تكون بعثة رحمة للعالمين ﷺ في تلك البقعة دون غيرها من بقاع العالم، لنتصور في مقابل ذلك ما كانت عليه الأمم الأخرى أنذاك: كالفرس والروم واليونان والهند بعاداتهم وطبائعهم وخصائصهم الحضارية.

ثم تناولنا قضية الخلافة أو الإمامة التي تسببت في فرقة صفوف أمة الإسلام، وذكرنا لب القضية التي تعرف بقضية تأويل النصوص الدينية أو بتحليل الخطاب الديني في عصرنا.

فبعد أن درسنا قضية الخلافة في التراث الإسلامي في الفصل الأول تناولنا موضوع "أصالة التراث العربي الإسلامي وصلته بالعلوم والآداب اليونانية واللاتينية القديمة" في الفصل الثاني، فتحدثنا أولًا عن التراث عند اللغويين، ثم كلمة التراث في القرآن الكريم، ثم التراث عند فقهاء الإسلام، ثم التراث في معناه المعاصر، ثم دراسة التراث العربي والإسلامي من قبل المستشرقين، لأن المستعمرين اهتموا بدراسة لغات أهالي البلدان الإسلامية المستعمرة، وذلك للسيطرة الكلية، فنرى كثيرا من الفرنسيين والألمان والإنجليز والهولنديين يجيدون اللغات الشرقية، مثل: العربية والفارسية والتركية والهندية والماليزية والإندونيسية. وإن هؤلاء بذلوا مجهودات ضخمة في نقل التراث القومي للشعوب الإسلامية إلى أوربا، حتى نحن نجد اليوم في الدول

الأوربية الكبرى ما لا نجده في الدول الإسلامية من كتب الأصول والمصادر والمراجع والوثائق التاريخية الخاصة بها، لأنهم أخذوا كل ما كان مُهِمًّا ومفيدًا في عيونهم، وهكذا تم نقل التراث الإسلامي إلى الدول الأوربية في فترات زمنية مختلفة وبوسائل متعددة وعن طرق متباينة.

وخاصة حين طغت العربية على اللاتينية في إسبانيا، وكثر اعتناق النصارى بالإسلام ازداد الإقبال على دراسة الثقافة الإسلامية، فنشطوا إلى دراسة اللغة العربية والتراث الإسلامي لاستخراج الكنوز الثقافية التي تضمها المؤلفات العربية، والاستعانة بحضارة المسلمين على إقامة حضارة أوربية. وكان غرضهم الآخر من العربية والعناية بدراسة التراث الإسلامي مهاجمة الإسلام والرد عليه، وصرف الأنظار عنه، لأنهم وجدوا ما فيها من قوة وسحر صَرَفَاْ النصارى عن دراسة لغتهم وثقافتهم.

فإننا نجد أثر هذا الاستشراق على العلم والأدب ذا طابع حسن؛ إذ أسهم المستشرقون بنصيب وفير في إحياء تراثنا وتحقيقه، مما عاد على الثقافة الغربية بالنفع والفائدة، كما أن آراءهم ووجهات نظرهم في القضايا الأدبية والتاريخية والعلمية فتحت باباً واسعاً للحوار والدراسة والبحث أمام العقل والفكر والوجدان العربي، فانطلق يبحث ويناقش ويرد الرأي بالرأي والحجة بالحجة والدليل بالدليل مستفيداً من المنهج العلمي الذي سلكه المستشرقون في التناول والمعالجة والطرح والتقصي..

ولكن ليس كل ما ذهب إليه المستشرقون صحيحاً، وليس كله خطئًا، ومن هنا سنحت الفرصة للأخذ والرد في مجالات مختلفة، وسنحت أيضاً للاستفادة من أسلوبهم ومنهجهم، وما أخرجوه من كتب وحققوه. ولهم في

الحقيقة فضل في إيجاد المنهج العلمي المتميز في دراسة تاريخ الأدب العربي والإسلامي على صورة غير مسبوقة.

ثم ذكرنا هذه المواضيع:

1. دوافع ترجمة المنطق الأرسطي عند العرب المسلمين
2. أهمية المنطق الأرسطي للعلوم والآداب الإسلامية
3. علم الكلام وصلته بالمنهج الأرسطي
4. العلوم البلاغية وصلتها بالمنطق الأرسطي
5. آراء المستشرقين في العلوم والفلسفة الإسلامية
6. آراء الباحثين المسلمين في أصالة الفلسفة العربية الإسلامية.

وفي الفصل الثالث درسنا قضية "تجديد التراث العربي الإسلامي في العالم المعاصر"، وبدأنا من دراسة قضية إحياء التراث العربي الإسلامي، ثم ذكرنا جهود بعض المصلحين المفكرين الإصلاحيين من المسلمين لتطوير التراث الإسلامي، من أمثال: محمد حسين هيكل، وزكي نجيب محمود، ومحمد إقبال، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

ثم تناولنا في الفصل الرابع "أثر الترجمة في تطوير العلوم والآداب الإنسانية"، وذكرنا المواضيع الآتية:

1. أهمية الترجمة في تطوير العلوم والفنون الآداب
2. تأثير الترجمة في تطوير المعارف في العصر الأموي
3. تأثير الترجمة في تطوير المعارف في العصر العباسي
4. تأثير ترجمة المنطق الأرسطي في العلوم العربية والإسلامية إيجابًا وسلبًا

5. تأثير الترجمة في تطوير المعارف والآداب في العصر الحديث.

وفي الفصل الخامس وهو عبارة عن "مساهمة الباحثين المسلمين في التصدي للصراع الحضاري بين الشرق والغرب" ذكرنا أولًا خلفية تاريخية لحضارات بشرية في العالم، ثم درسنا حضارة الغرب المادية ومزاياها، وحضارة الشرق الروحية ومزاياها بشيء من التفصيل.

ثم تناولنا الفصل السادس بعنوان: "قضية خلق القرآن بين المعتزلة ونصر أبو زيد"، ودرسنا فيه المواضيع الآتية:

1. الجدل بين محمد عمارة ونصر حامد أبو زيد في بشرية القرآن
2. قضية خلق القرآن عند المعتزلة
3. التفسير المادي الجدلي
4. الوساطة بين نصر أبو زيد ومحمد عمارة في قضية خلق القرآن
5. مؤاخذة محمد عمارة في قضية خلق القرآن
6. مؤاخذة المعتزلة والرد عليهم في قضية "خلق القرآن"
7. أعجاز المنهج الوجداني في القرآن الكريم

وفي الخاتمة قمنا بالرد على أباطيل أعداء الإسلام بشيء من التفصيل.

فهذه هي تلك القضايا التي تناولناها في هذا الكتاب بعنوان: قضايا معاصرة في الأدب الإسلامي الحديث، وهناك قضايا أخرى سنتناولها في الجزء الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله.

ونتمنى أن يكون هذا الكتاب نافعا لطلاب الأدب العربي والإسلامي عامة، وطلبة الأدب الإسلامي الحديث خاصة، فإن وفقنا في تناول هذه

القضايا المعاصرة في الأدب الإسلامي الحديث فهذا من فضل الله سبحانه وتعالى، وهو العلي القدير، وهو نعم المولى ونعم النصير...

ميدان، غرة مارس 2023 م

صلاح الدين محمد شمس الدين الأزهري
زمخشري بن حسب الله طيب
تونانج حسن لوبيس

الفصل الأول

ضلالات الأمم والشعوب في العالم قبل الإسلام
وقضية الخلافة أو الإمامة بعد وفاة نبي الإسلام ﷺ

لنوضح ضلالات الأمم والشعوب في العالم قبل الإسلام نقتبس أولاً صفحة من صفحات التاريخ القديم تحكي لنا: أن دول العالم "قبيل بعثة النبي ﷺ كانت تعاني من الحروب الخارجية والفتن الداخلية في دماء سائلة، وقوى متخاذلة، وترف وسرف بلغا بالملوك والأمراء والقادة والرؤساء للديانات غاية من الإفراط ألجأتهم إلى إثقال كاهل الرعايا بالضرائب الباهظة، وخلى بين الأقوياء والضعفاء، فجروهم أموالهم وثمرات أعمالهم، فعم الفقر والذل، واضطرب حبل الأمن، وخيمت على العقول سحائب الخمول، وأسدلت عليها حجب الأوهام والأباطيل، إذ حرم الرؤساء على الناس النظر في أمر الدين، وأوجبوا عليهم الاقتصار فيه على التلقي بلا تبيين، في الوقت الذي كان له من ينابيع الوثنية معين أي معين، فثارت الشبهات على العقائد، وامتنع تمييز الصالح من الفاسد، فاختلط الدنس بالطهارة، واشتبه الصلاح بالدعارة، والتبس الشره بالقناعة، وقد يلتمس رضا الله بما تنفر منه شرائعه وتأباه، ورزئ بعض الشعوب بمذاهب فوضوية زاد بها خطبها واشتد كربها.

والعرب حينئذ كانوا في حيرة ضالون، وفي فتنة خابطون، قد استهوتهم الأهواء، واستزلتهم الكبرياء، واستخفتهم الجاهلية الجهلاء، فهم بين

سفك الدماء، وسبي نساء ووأد ولائد، وفساد عقائد، وأصنام منصوبة، وأموال مغصوبة.

هذا إلى معاملات بفاحش الرباء قلت منها الخيرات، ومنعت الصدقات، وهضمت حقوق الفقراء، وأكلت أموال الناس بالباطل وفشا الظلم، واختفت المجاملة، ونضب معين الشفقة والرحمة، وأغفلت حقوق الجوار، وفصمت روابط الإخاء. وبالإجمال كانت الروابط الاجتماعية عند جميع الأمم في انحلال، والأخلاق في فساد واعتلال من فتن انقطع فيها حبل الدين، وتزعزعت أركان اليقين، واشتدت الأهوال، وساءت الأحوال، وضاق المخرج، وعمي المصدر، فالهدى خامل، والعمي شامل، عصى الرحمن، ونصر الشيطان، وخذل الإيمان في كل مكان، فانهارت دعائمه وتنكرت معالمه. يعني {ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون}. (1)

فالناس جميعاً حيارى في زلزال، يتطلعون إلى من ينتشلهم من وهدة الضلال، ويبرئهم مما عم نواحي حياتهم من اختلال وإعلال.

وحالة الناس طراً تستدعى صيحة قوية تنبه الغافلين، وتزعج الظالمين، وتهبط بذوي الزعامة إلى صفوف العامة، ولا تفضل إلا المتقين.

وتتطلب روحاً قويا يحيأ به أموات الذل والهوان، ويتخلص أسرى الازدراء والاستهزاء، ويرد به الأقوياء عن السطو على الضعفاء.

وتحتاج إلى نور ساطع يكشف عن العقول ظلام الخرافات والأوهام، لتتبين الخير من الشر، والنافع من الضار، ويزيل عنها غياهب الجمود، فتفكر فيما بين يديها من الوجود، لتهتدى إلى معرفة الخالق المعبود.

وتستلزم نهجا قويماً يسلكه من حيرتهم الشبهات، ويلزمه من أضلتهم الشهوات، وأسرهم قبيح العادات، ليصل بهم إلى كل فضيلة، ويبعدهم عن كل رذيلة.

فلما كان حاجة الأمم قبيل البعثة إلى الإصلاح حافزة، لا فرق بين أمة وأمة، ولا بين ناحية وناحية، كانت رسالة نبينا ﷺ عامة لجميع الأمم، موضحة نواحي الحياة كافة، شاملة لجميع الفضائل التي بها سعادة الدارين.

فكان من اللازم أن نلقي نظرة عامة على أوضاع الأمم والشعوب لبلاد العالم المختلفة التي عاشت في جوارهم قبيل الإسلام، ليتجلى شأن الحكمة الإلهية التي اقتضت أن تكون بعثة رحمة للعالمين ﷺ في تلك البقعة دون غيرها من بقاع العالم، لنتصور في مقابل ذلك ما كانت عليه الأمم الأخرى أنذاك: كالفرس والروم واليونان والهند بعاداتهم وطبائعهم وخصائصهم الحضارية. وفي ضوء ما اقتسبناه نشرح وضع دنيانا التي كانت فيها دولتان حضاريتان تتقاسمان العالم المتحضر وقتئذ، هما: فارس والروم ثم اليونان والهند وراءهما.

أما فارس فقد كانت فيها فلسفات دينية متصارعة مختلفة، كانت فيها الديانة الزرداشتية التي كانت قد بدأت بعقيدة التوحيد، التي اعتنقها الأكاسرة، من ملوك الفرس، إلا أنها كانت قد تحولت إلى ثنوية الشرك، فكانوا يعبدون إلهين: النور والظلمة أو الخير والشر أو "أهورا مزدا" و"أهرمان" وذلك قبل حملات الإسكندر الأكبر، ثم جمع شملها أردشير بابكان مؤسس الدولة الساسانية، وكان من فلسفتها تفضيل زواج الرجل بأمه أو ابنته أو أخته، حتى يزدجرد الثانى الذي حكم في أواسط القرن الخامس الميلاد تزوج بابنته، ثم

ظهرت فيها (المزدكية) التي قامت على حل النساء وإباحة الأموال، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ، وقد حظيت هذه الدعوة بالقبول من أصحاب الأهواء قبولاً عظيماً. (2) فانتشرت خرافات خلقية مشينة مختلفة في فارس.

وأما الرومان فكانت لديها النوايا الاستعمارية، وكانت منهمكة في الخلافات الدينية بين الديانة المسيحية في روما من جهة وديانة نصارى مصر والشام من جهة أخرى، فقامت اعتماداً على قوتها العسكرية وطموحاتها الاستعمارية بتطوير المسيحية والتلاعب بها حسب رغباتها وأهوائها. ولم تكن دولة الرومان أقل انحلالاً من فارس، فكان التبذل والانحطاط والظلم الاقتصادي واستعباد الناس أمراً متفشيا في جميع أنحاء الدولة، وذلك إثر جراء كثرة الإتاوات ومضاعفة الضرائب.

أما اليونان فقد كانت غارقة في هوسات من خرافاتها وأساطيرها الكلامية دون أن تصل منها ثمرة أو نتيجة مفيدة لإنسانية الإنسان.

أما الهند فقد قال عنها أستاذنا الكبير أبو الحسن على الحسني الندوي (رحمه الله): إنه قد اتفقت كلمة المؤلفين في تاريخها أن أحط أدوارها ديانة وخلقا واجتماعا ذلك العهد الذي يبتدئ من مستهل القرن السادس عشر الميلادي، فقد ساهمت الهند مع جاراتها وشقيقاتها في التدهور الأخلاقي والاجتماعي. (3)

وكان سبب الانحلال والاضطراب والشقاء لتلك الأمم والشعوب كلها هو أن حضاراتها ومدنياتها كانت قائمة على أساس المادة وحدها، دون أن يقودها مثل أعلى إلى الطريق الصحيح، لأنها كانت خالية من التنزيل الإلهي أو

الروح الدينية، فالنتيجة كانت أنها نزلت بماديتها إلى درك الشقاء والاضطراب الأسفل.

أما الجزيرة العربية فقد كانت بعيدة شبه منعزلة عن مظاهر هذه الاضطرابات كلها، فكانت هادئة، فلم يكن لدى أهلها من الترف والمدنية الفارسية ما يجعلهم يتفننون في خلق وسائل الانحلال وفلسفة مظاهر الإباحية والانحطاط الخلقي ووضعها في قوالب دينية. كما لم تكن لديهم قوة الطغيان العسكري الروماني يبسطون بها رقعة سلطتهم على أراضي من حولهم، ولم يكن لهم نصيب من ترف الفلسفة والجدل اليوناني، فلم يقعوا فرائس للأساطير والتوهمات العقلية. فكانت طبائعهم صافية كالمرآة، تتراءى فيها فطرة الإنسان السليمة وإنسانية الإنسان الحميدة، كالوفاء والنجدة والصدق والصراحة والكرم والإباء والعفة واجتناب الضيم، إلا أنه كانت تعوزهم المعرفة التي ترسم لهم طريق الهداية إلى الصراط المستقيم. إذ أنهم كانوا يعيشون في ظلمة من الجهالة البسيطة والحالة الفطرية (البدوية) الأولى، فضلوا الطريق إلى القيم الإنسانية، فكانوا يقتلون بناتهم إما بدافع الشرف والعفة أو العار الاجتماعي بسبب الجهل، فكانوا يتلفون الأموال الضرورية للحياة بدافع الكرم ولضيافة الضيوف، وكانوا يثيرون فيما بينهم المعارك بدافع الإباء والنجدة.

وهذه الحالة هي التي عبر الله عز وجل عنها بالضلال حين وصفهم قوله: {وإن كنتم من قبله لمن الظالمين}. (4)

"وهي صفة - إذا ما نسبت إلى حال الأمم الأخرى آنذاك- تدل على الاعتذار لهم أكثر من أن تدل على تسفيههم أو تعييرهم بها". (5)

والأمم الأخرى كانت تستهدي لانحرافاتها الاجتماعية بمعالم حضارتها وثقافتها ومدنيتها المادية الخادعة المضللة فانقلبت رأسا على عقب وانزلقت وسقطت في هوة الضلالة والهلاك، لبعدها عن تبصرو هداية رشيدة مرشدة وفكر سليم، ولحرمانها من نور التنزيل السماوي.

وكل من الباحثين إذا أراد أن يمعن نظره في خريطة العالم القديم لرأي أن هذه الجزيرة العربية كانت ولاتزال تقع في نقطة الوسط المركزية بين حضارتين: حضارة الغرب المادية وحضارة الشرق الروحية الخرافية لحضارة الهند والصين وما حولهما.

1. الحكمة الإلهية في اختيار جزيرة العرب لبعثة نبي الإسلام ﷺ

ومن هنا تتجلى الحكمة الإلهية أن يكون النبي المصطفي ﷺ من الجزيرة العربية دون غيرها من بقاع الدنيا، فتشرفت هذه الجزيرة بميلاده وبعثته ﷺ. وأن يكون الأميون العرب هم حملة راية دين الله الخاتم، لينوروا كل بقعة مظلمة من بقاع أرض الجهل المظلمة، الجهل الذي كان الداء العضال للأمم الأخرى لتترفرف راية إعلاء كلمة الله في الآفاق من أقصاها إلى أقصاها.

ولو تعلقت مشيئة الله سبحانه وتعالى بأن يجعل أرض فارس أو الروم أو الهند مطلع الأنوار للدعوة الإسلامية لهيأ لنجاح الدعوة فيها من الوسائل ما هيأ لها في الجزيرة العربية، وكيف يعز ذلك عليه، وهو خالق كل شيء ومبدع كل وسيلة وسبب.

ولكن الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون المصطفي أميا لا يتلو من كتاب، ولا يخطه بيمينه، حتى لا يرتاب الناس في نبوته ﷺ، وحتى لا يبقى أي شك في صدق رسالته. فاقتضت الحكمة الإلهية أن تكون البيئة التي بعث

فيها النبي ﷺ بيئة أمية بالنسبة للأمم الأخرى التي عاشت في جوارها، ولم تصل إليها خطوة من خطوات حضارات الدول المجاورة لها، ولم تتعقد مناهجها الفكرية بشيء من تلك الفلسفات التائهة وأساليب المنطق التافهة من حولها.

وذلك أنه كما يخشى من إمكان دخول الريبة في صدور الناس إذا ما رأوا النبي متعلماً مطلعاً على الكتب القديمة وتاريخ الأمم البائدة وحضارات الدول المجاورة، وكذلك يخشى من إمكان دخول هذه الريبة في النفوس إذا ما ظهرت الدعوة الإسلامية بين أمة لها شأن في الحضارة والمدنية والفلسفة، ولها ما لها من تاريخ كدولة الفرس واليونان والرومان، إذ رب زاعم يزعم بمزاعمه الباطلة أنها سلسلة التجارب الحضارية والأفكار الفلسفية أبدعت أخيرا هذه الحضارة الفذة والتشريع المتكامل. فقد أوضح القرآن الكريم هذه الحكمة بعبارته الصريحة حينما قال: (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، و إن كانوا من قبل لفي ضلالٍ مبين). (6)

فلقد اقتضت إرادة الله تعالى أن يكون رسوله أميا، وأن يكون القوم الذين ظهر فيهم هذا الرسول أميين أيضاً، حتى تكون معجزة النبوة والشريعة الإسلامية واضحة تماما لا لبس فيها، ولها مزايا تعرف بها دون غيرها من الدعاوى البشرية الباطلة، وبذلك كانت العناية الإلهية بالجزيرة وأباطحها وأهاليها وبالنبي المرسل فيهم رحمة عظيمة بالبشرية كلها.

ونحن نوجز هنا حِكَم أخرى في هذا الصدد، وهي كما يلي:

(1) من معلوم أن الله عزوجل قد جعل البيت الحرام مثابة للناس وآمنا، وجعله أول بيت وضع للناس للعبادة وإقامة الشعائر الدينية، واستجاب في ذلك الوادي الذي كان ولا يزال غير ذي زرع لدعاء خليله ونبيه إبراهيم عليه السلام. وبهذه المزايا أصبحت هذه البقعة المباركة مهداً للدعوة الإسلامية التي هي حنيفية أبي الأنبياء إبراهيم (عليه السلام)، وبها كانت بعثة خاتم الأنبياء ومولده فيها، وكيف لا؟ وهو من ذرية إبراهيم (عليه السلام) نفسها، ولذلك قال (عليه الصلاة والسلام): "أنا ابن الذبيحين"، وأشار بقوله هذا إلى والده عبد الله وجده إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام).

(2) الموقع الجغرافي الاستراتيجي للجزيرة هو الذي رشحها لتكون هي الأصلح لتحمل عبأ هذه الرسالة، حيث أنها تقع في منطقة الوسط بين الأمم المختلفة من حولها. لتنتشر أشعة نور الإسلام بين جميع الدول وشعوبها المجاورة لها بسهولة ويسر.

اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون اللغة العربية هي لغة رسالة الإسلام، أن تكون هي أداة التعبير المباشر عن كلام الله عزوجل، لأنها هي التي كانت جديرة بأن تكون لغة كلام الله سبحانه وتعالى بحكم فصاحة كلامها الرصين وبلاغة بيانها المبين. واللغة العربية بمزاياها البلاغية وخصائصها الفنية جديرة بأن تكون لها صدارة بين لغات الأمم والشعوب في العالم، فأجدر بها أن تكون لغة المسلمين الأولى في جميع البلدان الإسلامية.

2. آراء متناقضة في مسألة الخلافة بعد وفاة نبي الإسلام ﷺ

إن الموقف العلمي يتطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه. إنه لا بد من تغيير الواقع الراهن من أجل واقع أفضل. ولكن تغيير أي واقع، طبيعياً كان أو اجتماعياً أو فكريا، لا يتم إلا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه، بالاحتفاظ به ونفيه في آن واحد، بتحقيق ممكناته وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة. إن المجتمع مطالب بالتطور والتقدم، ولكنه لن يتطور ولن يتقدم إلا من داخله. نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة، ولكن الثقافة لا تستورد كما تستورد البضائع الأجنبية، بل تنبت من أحضان الثقافة القديمة والتلاقح مع ثقافة العصر، وكما قال أوغيست كونت: إن العقائد لا تموت بمجرد شن هجوم عليها، وإنما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها. ولم يمت الإسلام كعقيدة وشريعة لأنه برهن خلال تاريخه المديد عن قدرته على التفتح والتعامل مع الأفكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه. إننا نوجد اليوم، ونحن نواجه الفكر الأوروبي الحديث، في مثل الوضعية التي وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليوناني وثقافة الحضارات القديمة. ولقد استطاعت الحضارة العربية الإسلامية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتها ونحن مطالبون اليوم بإعادة الكرّة من جديد، أي ببناء حضارة جديدة في المستقبل. نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد، فلا بد إذن من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحث توجيه مستقبلنا المنشود.

1. قضية تحليل الخطاب الديني

إن نصر حامد أبو زيد قدم لنا كتابا بعنوان: (الخطاب والتأويل) وكذلك قدم مقالا بعنوان: (اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة) طبع في مجلة "الناقد" عام 1994م، عدد 74 شرح فيه مفهوم تحليل الخطاب، واختار بعض الأمثلة وآراء متعددة وأحيانا متناقضة، مثل: لفظ (النص) و(التأويل) و(التفسير) و(الخلافة) أو (الإمامة) أو إقامة دولة إسلامية. فنقتبس من كتاباته بعض الآراء لإلقاء الضوء على كتاباته في هذه الموضوعات وعلى الخطاب الخاص بمسألة "الخلافة أو الدولة الإسلامية"، يقول:

"تحليل الخطاب نظريا هو منهج جديد يعرف به آراء متناقضة وأبعاد منطلقاتها الفكرية وتناقضات آلياتها التعبيرية والأسلوبية. يُعْرَف ذلك مهما اختلف نسقها السردي بين الواعظية الإنشائية في جانب، والتوتر المعرفي في جانب آخر. كما نرى تطبيقيا أمثلة كثيرة لخطابات متناقضة، مثل: بين ابن سينا وخصومه، والغزالي وخصومه، وابن رشد وخصومه.

تتبادل الخطابات من خلال تصارعها مع بعضها البعض استعارة العناصر التي تساعدها على إعادة تكييف بنيتها وتنشيط خصائصها وتجديد بعض منطلقاتها، لكي تستطيع مواجهة نقيضها والاستمرار في تحدي مشروعيته. فالخطابات في سياق ثقافي حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات وتواجه نفس التحديات. لأن كل خطاب يواجه تحديا، مثل: تحدي دخول المستقبل والتصدي لخطر الخروج من التاريخ". (7)

2. قضية تحليل الخطاب أو تأويل النصوص

هنا يدخل الخطاب في التأويل، مثل: خطاب علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال". ومفهوم هذا الخطاب هو أن ثمة فارقاً بين التراث الذي يمثل إنجاز العقل - الإنسان الاجتماعي- التاريخي في محاولته الدائبة لتنزيل معاني الوحي على أرض الواقع والتاريخ، وبين "الدين" في نصوصه الأصلية الأساسية، التي أكد علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أنها "لا تنطق بذاتها، إنما ينطق بها الرجال." ومعنى هذا أن هذا القول يدل على وجود تعددية الآراء والمذاهب في تأويل النصوص القرآنية على ألسنة رجال الدين من الفرق الإسلامية.

إن القراءات المتعددة للنص القرآني في تاريخ الفكر الإسلامي تختلف حول موضعه "المجاز" في القرآن من جهة، وتختلف حول موضعه "الغامض" و"الواضح" - ما يعرف بإشكالية "المحكم والمتشابه" في علوم القرآن- من ناحية أخرى. وخلافهم حول المجاز معروف، لدرجة أن هناك من ينكرون وجود المجاز في القرآن فحسب، بل في اللغة أيضا. وهذا الاختلاف حول المجاز فرع لاختلافهم حول قاعدة التأويل، وإن كانوا قد اتفقوا جميعًا على أن "المحكم/ الواضح" هو الذي يمكن على أساسه فهم "المتشابه/ الغامض". ويمكن النظر إلى هذا الاختلاف حول المحكم والمتشابه باعتباره خلافا حول بنية النص أو بالأحرى حول "مركز" إنتاج المعنى والدلالة. وذلك كله يؤكد أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة دلالية كلية لها مركز وأطراف، هو تعامل نابع من تطور "الظاهرة الإسلامية" في التاريخ. لقد كانت مهمة "التأويل" في تاريخ الفكر الإسلامي دائما إزالة "تعارضات" دلالية بين بعض أجزاء النص، دون إدراك أن

هذه "التعارضات" ناشيءة عن التعامل مع النص بوصفه وحدة كلية. وهي تعارضات تسهل إزالتها بالعودة إلى سياق التنزيل، وهو ما يعرف بأسباب النزول. (8)

أ. قراءة التراث الديني وتأويله

إن قراءة التراث وتأويله في ضوء مشكلات الواقع الراهن وهمومه تمثل إحدى الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر، وقد اقترنت في نشأتها بالبحث في مشكلات تأويل الكتب الدينية المقدسة، اليهودية والمسيحية، تحت اسم (الهرمنيوطيقا: Hermeneutics) إذن التأويلية مصطلح قديم كان يستخدم في البداية للإشارة إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله.

ب. التأويل والتفسير للنصوص الدينية

فقد نشأت مشكلة قراءة وتأويل النصوص الدينية، في التراث العربي الإسلامي، في سياق نشأة الفرق الإسلامية-الدينية فيما عرف بحقبة "الفتنة" في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية. فقد ارتبطت هذه النشأة بخلاف في تحديد معنى ودلالة مصطلحي "التفسير" و"التأويل"، ومحاولة بلورة الفرق بينهما في الاستخدام والتوظيف. ومن الثابت تاريخيًا أن مصطلح "التأويل" كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح "التفسير" أقل تداولا. لكن مصطلح "التأويل" بدأ يتراجع بالتدريج ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي.

ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. ما يروى عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذي أحدث انشقاقا في صفوف جيشه، فقال علي (رضي الله عنه): "بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله". وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي بن أبي طالب لا تتضمن أي دلالة معيبة لكلمة "التأويل" التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. (9)

ولعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماما من تعدد التأويلات واختلاف التفسيرات بدءا من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية، حتى صار مصطلح "المؤولة" يضم إلى جانب الخوارج-الشيعة والمعتزلة والمتصوفة. ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية واللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي ممثلا في تأييد الدولة بدءا من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني. من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي والفكري أو بين الدنيوي والديني، تأثيره في

إلصاق دلالة "التحريف" بدلالة "التأويل". الأمر الذي جعل مصطلح "التفسير" يتقدم تدريجيًا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية. (10)

وكذلك ليست الحاجة، وفق هذا التحليل التاريخي إلى البحث عن سند شرعي للتفريق بين "الخلافة" و"السلطنة" بقدر ما نحتاج للغوص في عمق إشكالية الخلافة في التراث الديني الإسلامي. إن الخلافة مسألة تتمثل فيها الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة.

وحين يصبح أمر الخلافة كذلك تنكشف حقيقة كونها أمرا سياسيا دنيويا لا علاقة له بالعقيدة. إن الإجماع الذي ثبت به وجوب نصب الإمام إجماع لا يستند إلى نص في الشريعة من القرآن أو السنة، بل هو يستند إلى قاعدة عقلية هي "دفع الضرر"، وهي قاعدة يتفق عليها العقلاء جميعًا، وإدخال هذه القاعدة العقلية في حيز الشريعة لا يجعل منها قاعدة "شرعية."

3. النص الديني والنص السياسي

إن الأزمة الراهنة للثقافة العربية لها جذور في التاريخ والتراث، ودون الدخول في إشكاليات تعريف التراث وتحديد مجالاته نكتفي هنا بالتراث القريب المباشر، ونعني به التراث العربي الإسلامي، الذي لا يشكك أحد في أنه استوعب التاريخ والتراث السابقين عليه. يبدو أن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدوداً إلى سلطتين قامتا دائما بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة. ولقد تم فرض السلطتين بشكل تزامني في الصراع العلوي/ الأموي، الذي دارت رحاه بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان في موقعة "صفين" حيث أمر معاوية جنوده الذين كانوا

على وشك الانهزام أن يرفعوا المصاحف للاحتكام إليها في حسم الصراع. وقد كان الداهية عمرو بن العاص هو صاحب ذلك التكتيك، وكان واثقاً من نتيجته في بلبلة عقول أتباع علي واختلافهم، وهذا ما تحقق بالفعل كما ذكر المؤرخون، لكن الذي لم يذكره المؤرخون، ربما لأنهم لم يدركوه، أن تلك "الحيلة" كانت موجهة بنفس القدر لجنود معاوية، تزييفاً لوعيهم، بإقناعهم أن قوادهم يخوضون حرباً دينية مقدسة، وذلك إخفاء للأطماع والمصالح الدنيوية الطبقية المباشرة. وقد أثمرت الحيلة الأيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية، وحول تأويلها. ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص.

لكن السلوك الأموي لم يكن لحظة البداية الباكرة، فقد تم من قبل، وربما عشية وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) في خلاف السقيفة بين المهاجرين من أهل مكة والأنصار من أهل المدينة حول من يخلف النبي - تم توحيد السلطتين الدينية والدنيوية في سلطة واحدة هي سلطة قريش. وهذا فتح الباب على مصراعيه لعودة الصراع الهاشمي/ الأموي الذي كان مستعراً قبل الإسلام، في ثوب جديد وفي ظل العقيدة الجديدة. وهو الصراع الذي استمر بعد ذلك، حتى تم القضاء على الخلافة العباسية باستيلاء المغول على بغداد. وإذ توحدت السلطتان الدينية والدنيوية كان تأويل النص الديني دائما شأناً من شؤون الدولة، وصار رجل الدين - فقيهاً أم محدثاً- موظفًا في بلاط الدولة / الخلافة. في هذا السياق يمكن أن نفهم حرص الدولة - ممثلة في

الخليفة الثالث عثمان بن عفان- على القضاء على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءته وفقاً للهجات العربية المختلفة - التي حصرت في العدد سبعة - وذلك بإلغاء كل القراءات لحساب القراءة بلهجة قريش. ولم يكن من الغريب أن يعلن في عهد الخليفة نفسه بشكل صريح ومباشر مبدأ الحكم الثيوقراطي، وذلك في رد الخليفة على الثوار الذين جاءوا يشكون إليه من عسف الولاة وظلمهم وفوجئوا في طريق عودتهم بالبريد يحمل أمراً بقتلهم مختوماً بخاتم الخليفة، فعادوا إلى مقر الخلافة، وتأزمت الأمور حتى خيروه بين الموت أو العزل من المنصب - وكان الرد: "لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله" وهكذا أصبحت الخلافة هبة ربانية لا اختيارات إنسانية، وكان تقرير هذا المبدأ بمثابة إلغاء تام للفارق بين الديني والدنيوي من جهة، وتحويل للسلطة السياسية إلى "نص" إلهي من جهة أخرى.

وقد أدى التوحيد بين سلطة النص الديني وسلطة النظام السياسي إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ظل تأويل النصوص وعين المفكر وعقله يدور دائمًا على اتجاه السلطة السياسية، تأييدًا أو معارضة، وبذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين أحدهما النص الديني، وثانيهما السلطة السياسية. (11)

ومَنْ من المسلمين لا يفسر الخلاف الذي حدث بعد وفاة الرسول حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الأنصار والمهاجرين؟ ومن منهم لا يفسر تاريخ الإسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الأحزاب والفرق السياسية؟ ألم

يربط الإمام الغزالي الصراع الاجتماعي والعقائدي بالشوكة والقوة؟ ألم يجعل أساس الإمامة والخلافة العصبية والشوكة؟ ألم يتصور ابن خلدون الفقيه المالكي والمفكر الأشعري فلسفة مادية للتاريخ؟ ألم يقل بقانون - أو قوانين- تتحكم في سير التاريخ وعبر عنه بـ"طبائع العمران"، ألم يقل كغيره من الأشاعرة بـ"مستقر العادة" وهو يعني بها أن الكيفية التي أجرى الله أمور الطبيعة والتاريخ قد استقرت وأصبحت عبارة عن قانون عام بعد انتهاء المعجزات والرسالات السماوية، ألم يستنهض أبو ذر الغفاري الفقراء لأخذ حقهم من الأغنياء؟ ألم يثر على الحكام لأنهم استغلوا الفقراء باسم الخلافة والدين؟ (12)

4. قضية الخلافة في التراث الإسلامي

نحن نقرأ بلسان الزعيم الديني جمال الدين الأفغاني التفسير المادي التاريخي لأدق فترة من فترات التاريخ للدولة الإسلامية، الذي يدل على أن "في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة وسير العمال والأمراء وذوي القربى من الخليفة وأرباب الثروة بصورة صار معها الحس بوجود طبقة تدعى أمراء وطبقة أشراف وأخرى أهل ثروة وثراء وبذخ. وانفصل عن تلك الطبقة العمال وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الإسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة والذي أحدثته الحضارة الإسلامية، إذ كانوا مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (الولاة) ورجال الدولة... إلخ.. فظهر وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين

في المسلمين، تكون طبقة أخرى أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر، وكان أول من تنبّه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الإسلامية الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري". فهل أحس جمال الدين الأفغاني بأي حرج عندما فسّر أدق فترة من التاريخ الإسلامي بصراع الطبقات، الصراع بين الفقراء والأغنياء؟ ولم يتجاهل الدين كعقيدة عندما فسر الدنيا بالدين، باعتبار أن الدين لإصلاح دنيانا. (13)

إن الترتيب السياسي لاختيار الخليفة الثالث يعتمد بشكل أساسي على محاولة الحفاظ على "التوازنات" السياسية القبلية، حرصا على سلامة الدولة من التفكك والتصدع والانهيار. وهو ترتيب كاشف عن "السياسة" وليس عن "الدين"، كاشف عن ذلك في اختيار الستة أولا، وكاشف عنه كذلك في إدخال "الأنصار" عنصرا في إحداث التوازن المطلوب، ولو بالتصفيات الجسدية. ويزداد الأمر وضوحا في كشف الوجه السياسي لمسألة "الخلافة" حين نستعرض موقف بني هاشم من هذا الترتيب على لسان العباس بن عبد المطلب وهو يخاطب عليا قائلا: "احفظ عني واحدة، كلما عرض عليك القوم، فقل: لا، إلا أن يولوك، واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنا به غيرنا". (14)

ولو تأملنا ما حدث في بيعة علي بن أبي طالب، عقب مقتل الخليفة الثالث، حين تصدى له معاوية بن أبي سفيان محاربا تحت "يافطة الثأر للخليفة المقتول عثمان بن عفان". وحين انتهي الأمر لبني أمية بتصالح الحسن مع معاوية، فيما أصبح يعرف بعام الجماعة، تحول النظام السياسي إلى نظام

ملكي وراثي لا شبهة في ذلك. وصارت آليات الشورى والبيعة آليات شكلية رفضها بعض الفقهاء، وعلى رأسهم أبو حنيفة النعمان: "لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية ولم يجزها. ولهذا رفض القضاء أولا في زمان الأمويين، ثم في دور العباسيين حين كلفوه به".

إن ما يسمى بتاريخ "الخلافة" إذن ليس إلا تاريخا لنظام سياسي لا علاقة له بالدين من قريب أو بعيد، نظام سياسي اختارته الجماعة وفق "موازين" القوى الاجتماعية وقدراتها السياسية من جهة، ووفق المتاح من معرفة وخبرة تاريخية وثقافية من جهة أخرى. (15)

إن مسألة شكل الحكومة هي من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية، وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث.

إن التركيز على جوهر الشريعة الإسلامية، متمثلا في واحد من مقاصدها الكلية - العدل - يترك شكل الحكومة التي تحقق هذا العدل لمتغيرات الزمان والمكان، بما أن الشريعة لم تنص على ذلك وسكتت عنه. إن الخلافة كانت شكلا تاريخيًا، ربما تحقق في صورته المثلى "الحقيقية" في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، وفي عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. أما ما تلا ذلك من عصور فقد كانت الخلافة فيه "صورية"، سواء عصر الأمويين أم العباسيين، أم المماليك والعثمانيين. وإذا كان للخلافة جانبان، هما: خلافة النبوة - النيابة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في إجراء الحكومة والإمامة -

وخلافة الأمة، بالوكالة عنها والنيابة، فإن خلافة النبوة قد انتهت ولم يبق سوى خلافة الأمة.

فهذه الخلافة بهذا المعنى وبعدها الديني المتمثل في خلافة النبوة ليست إذن خلافة مطلقة، بل هي مقيدة بالأمة صاحبة الحق في الاختيار والعزل.

هكذا.. يفضي بنا إعادة وضع مشكلة الخلافة في التاريخ، إلى إبراز بعدها السياسي ووظيفتها الدنيوية وكشف القناع عن البعد الديني الذي أضفي عليها.

إن مشكلة الخلافة مازالت موضع نقاش من زاوية "الدين" لا من زاوية "الدنيا" ومن باب "العقيدة" لا من باب "السياسة"، فمن الضروري التصدي لهذه الدعاوى بالمساهمة في كشف "التاريخ" الذي تريد الإيديولوجيا أن تحجبه وراء ستار "الدين."(16)

لقد صدر كتاب"الخلافة وسلطة الأمة" من المجلس الوطني الجمهوري التركي الكبير بأنقرة، يتبين لنا مما يتعرض له هذا الكتاب أن هناك فجوة عميقة وواسعة بين "المثال" و"النموذج: النظري لمفهوم الخلافة في الوعي الإسلامي وبين التحقق الواقعي الفعلي في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، كما يتجلى ذلك الوعي في بعض كتب العقائد الدينية التي تتعرض لمسألة الإمامة.

ونرى في هذا الكتاب أنه "لا بد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقوية علاقاتها، وهذا الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرت بوجود الأمم الإسلامية منذ الخلفاء الراشدين". ولكن هذا الحرص يكاد

يتضاءل بشكل ضمني في التحليلات النقدية العميقة التي يقدمها الكتاب لإشكالية الخلافة من جانبيها النظري والتطبيقي على السواء.

وموقف الكتاب واضح لا يحتمل اللبس في أنها ليست مسألة اعتقادية، بل هي دنيوية وسياسية أكثر من كونها دينية، وأنها من المسائل التي تنتمي إلى اجتهاد الأمة نفسها مباشرة، لأنها من جملة الحقوق والمصالح المختصة بالأمة ولا علاقة لها بالاعتقاد. (17)

وحين أراد الإمام أبو حامد الغزالي أن يربط الخلافة بالدين والمشيئة الإلهية في كتابه "فضائح الباطنية" لم يشأ أن يحارب معركة فكرية خالصة دفاعًا عن الدين والعقيدة، بل أراد أن يساهم بفكره وبقدرته العقلية السجالية في معركة سياسية. لقد قويت شوكة الشيعة في مناهضة النظام العباسي، وانبث دعاة الإسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله. وكانوا يعتمدون على عمليات "الاغتيال" التي راح ضحيتها كثيرون من رجال الحكم والسياسة.

ومن هنا تبرز سجالية الموقف الفكري للإمام الغزالي الذي طال تشوقه لخدمة الخليفة، يقول:

"...حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم، وإيضاح إغوائهم في تلبيسهم وخداعهم، وانسلالهم عن ربقة الإسلام

وانسلاخهم وانخلاعهم، وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم." (18)

هكذا يمكن القول إن تصدي الغزالي لمناهضة فكر الباطنية لم يكن موقفا فكريا بقدر ما كان إسهاما سياسيا للدفاع عن حق الخليفة العباسي في الإمامة والذب عن مناهضة "التطرف" بل انطلق إلى تبرير النظام القائم والدفاع عنه بنفس آليات الفكر الشيعي الباطني "المتطرف". وقد كان اختيار الغزالي تحديدا للقيام بهذه المهمة - الجليلة في ذاتها- نابعا من إدراك لقدراته الذهنية والعقلية وتبحره في علوم شتى تكاد تستوعب علوم الثقافة العربية الإسلامية كلها تقريبا.(19)

وقد اعتمد الغزالي في إبطال قول الشيعة "إن الإمامة بالنص وليس بالاختيار" على مجموعة من الحجج تتعلق كلها بنقد الأخبار التي يتعلق بها الشيعة للقول بإمامة علي بن أبي طالب "نصا"، وهي نفس الحجج التي يستخدمها في إبطال قولها إن الإمام لا بد أن يكون معصوما من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر.

إن الإمامة عند الغزالي إما أن تنعقد بالنص أو باختيار المسلمين، وإذا كان القول بالنص باطل فلا إمامة إلا بالاختيار. يقول الغزالي:

"نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار، ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار. وقولهم إن الاختيار باطل، لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل- فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام إذا كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا

تطال وإذا مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى". (20)

ومن المؤكد أن الغزالي يعتمد في هذا الاجتهاد على بعض الحقائق التاريخية من عصر الخلفاء الراشدين للدولة الإسلامية أن اختيار الخليفة صار يتم بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر والذي يمتلك "الشوكة". هكذا كانت تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية وراثة. وهي تقاليد لا تختلف كثيرا عن وراثة الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة. الفارق بين الشيعة وبين السنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول إن الإمامة بالنص. وهذه السلطة العليا هي ما كانت تحتاجه الدولة السنية في صراعها السياسي ضد خصومها الإسماعلية.

لذلك حرص الإمام الغزالي على ربط "الاختيار" بالمشيئة الإلهية المطلقة، يقول: "ولما نسبونا (يقصد الشيعة) إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله، فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تنعقد بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهرا إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر". (21)

وهكذا ينتهي الإمام الغزالي إلى جعل خلافة المستظهر بالله اختيارا إلهيا، ما دامت خلافة انعقد الإجماع عليها ولو برجل واحد أمال الله له القلوب. لكنه لكي يفعل ذلك ألقى بالتاريخ كله في مجال "الاختيار الإلهي"،

الذي لا يظهر للناس إلا بعد متابعتهم لشخص واحد أو أشخاص، وبذلك أسقط الغزالي قوانين الاجتماع البشري "ودفع الله الناس بعضهم ببعض"، وذلك بعد أن كان قد تم له إسقاط فاعلية الفعل الإنساني وإهدار قوانين الطبيعة. (22)

ولكن يجب ألا يفهم من هذه الآراء تعطيل الدين والشريعة الإسلامية في اختيار نظام اجتماعي قائم على المادة فحسب. فيجب أن يكون نظام الحكم في دولة مسلمة مرتبطا بالقيم والأعراف ذات صبغة دينية، وملائما لطبيعة الدولة الإسلامية لتكون الموازين الاجتماعية معتدلة، فهناك فرق بين تأويل الدين من أجل الأغراض والمصالح السياسية وتجريد السياسة من الدين والعقيدة، لأن سياسة الدولة إذا تجردت من الدين والعقيدة لبقيت السياسة الجنكيزية: سياسة جنكيز خان وهلاكو خان يعني سياسة الظلم والعدوان. -كما يرى محمد إقبال-

5. الخلاصة

إن الموقف العلمي يتطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه. إنه لا بد من تغيير الواقع الراهن من أجل واقع أفضل. ولكن تغيير أي واقع، طبيعياً كان أو اجتماعياً أو فكريا، لا يتم إلا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه، بالاحتفاظ به ونفيه في آن واحد، بتحقيق ممكناته وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة. إن المجتمع مطالب بالتطور والتقدم، ولكنه لن يتطور ولن يتقدم إلا من داخله. نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة، ولكن الثقافة لا تستورد كما تستورد البضائع الأجنبية، بل تنبت من أحضان الثقافة القديمة والتلاقح مع ثقافة العصر، وكما قال أوغيست كونت: إن العقائد لا تموت بمجرد شن

هجوم عليها، وإنما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها. ولم يمت الإسلام كعقيدة وشريعة لأنه برهن خلال تاريخه المديد عن قدرته على التفتح والتعامل مع الأفكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه. إننا نوجد اليوم، ونحن نواجه الفكر الأوروبي الحديث، في مثل الوضعية التي وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليوناني وثقافة الحضارات القديمة. ولقد استطاعت الحضارة العربية الإسلامية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتها ونحن مطالبون اليوم بإعادة الكرّة من جديد أي ببناء حضارة جديدة في المستقبل. نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد، فلا بد إذن من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحث توجيه مستقبلنا المنشود.

إننا نجد الجابري أيضا في بيان الواقع التاريخي على الصواب، يقول: التاريخ الإسلامي لا يشكل حالة شاذة في التاريخ البشري، بل هو جزء منه. والمسلمون لا يعتبرون أنفسهم "شعب الله المختار" (كما يظن البعض). فالخطاب الإسلامي خطاب إلى الناس كافة. وتاريخ الإسلام هو تاريخ شعوب وقبائل وطوائف وطبقات انتظمت في سلك الدولة أو الدولة الإسلامية. لقد عرف التاريخ الإسلامي منذ قيام الإسلام صراعات داخلية وحروبا مع الدول المجاورة القريبة من مركز الخلافة والبعيدة منها، ربطت تاريخه بتاريخ تلك الدول، بل بتاريخ البشرية جمعاء. وكان العامل الاقتصادي يلعب دورا بارزا في هذه الصراعات والحروب، تارة بشكل واضح، وتارة بشكل خفي. لقد رفضوا تجار قريش واستقراطيوها الدعوة الإسلامية وقاوموها، لأنها كانت تهددهم في مصالحهم الاقتصادية، وحاولوا إغراء النبي (صلى الله عليه وسلم) بالمال والجاه، لأنهم كانوا يفكرون تفكيرا تجاريا، كل شيء يمكن أن يباع ويشترى

حتى الأفكار والعقائد. ولما رفض النبي (صلى الله عليه وسلم) هذا العرض التجاري وأصر على نشر الدعوة التي التف حولها في البداية الفقراء والمستضعفون اضطهدوا فهاجر إلى المدينة، ومن هناك نظم المسلمون أنفسهم وبدأت غزوات النبي التي استهدفت أول ما استهدفت ضرب المصالح الاقتصادية لكفار قريش، فكانت الكمائن على القوافل التجارية القريشية. وعندئذ أحس كفار قريش واستقراطيوها أنهم أصبحوا فعلا مهددين بجد في مصالحهم الاقتصادية، وأحسوا أنهم أمام اختيارين: إما الإسلام وإما فقدان السيطرة الاقتصادية المتمثلة يومئذ في التجارة. فاختاروا الإسلام، بعضهم بحسن نية، وبعضهم بنفاق، فكان منهم المؤمنون وكان منهم المؤلفة قلوبهم. كانت هناك قوة مادية (قوة قريش الاقتصادية) لم تهزمها غير القوة المادية (العقيدة الإسلامية التي تغلغلت في صفوف الجماهير فأصبحت قوة مادية ومعنوية لا تقهر). وبعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) كانت أول حرب هي حروب الردة. أي تلك الحملات التي نظمها أبو بكر الصديق ضد الأعراب مانعي الزكاة. وهي ضريبة من أجل التضامن الاجتماعي، ضريبة على الربح ورأس المال معًا، ومنعها تمليه مصالح اقتصادية، والقيام بأخذها بالقوة تمليه أيضا المصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع، علاوة على أنها جزء من التشريع العام الذي تسير وفقه الدولة والذي يعتبر ركنا أساسيا من أركان الإسلام الخمسة. وحدثت الفتنة الكبرى في عهد عثمان وكان المحرك لها اقتصاديا. وتوالت الصراعات والنزاعات في عهد الأمويين والعباسيين وفي العصور التالية، وكان العامل الاقتصادي يلعب دوره في هذه الصراعات تارة بشكل مكشوف وتارة بشكل خفي.

تاريخ الإسلام منذ قيام الإسلام إلى اليوم تاريخ صراع بين الطبقات، تارة يكتسي هذا الصراع صبغة اقتصادية اجتماعية وتارة يظهر بمظهر الصراع الأيديولوجي والنزاع بين الفرق. والمهم ليس هذا المبدأ المنهجي، بل المهم تطبيقه على الواقع المشخص والتقيد بمعطيات هذا الواقع المشخص. إذن هناك نوع خاص من التطور يجب الكشف عن قوانينه. يجب أن نعطي للطبقات في التاريخ الإسلامي مضمونها الحقيقي الفعلي ونزن دور الصراع الطبقي للواقع التاريخي لا طبقا لهذه النظرية أو تلك. بل يجب في هذا المجال أن نعطي للدين الدور الذي يستحقه في أحداث التاريخ الإسلامي ومسلسل تطوره. لقد امتزج الدين الإسلامي بالواقع التاريخي للشعوب الإسلامية في مختلف العصور، وأصبح من المؤشرات الأساسية في هذا الواقع، وسيكون التحليل مبتورا خاطئا تمامًا إن أغفلنا دوره في بيان هذا الواقع التاريخي.

ويستطرد الجابري قائلا: إن نظرية ابن خلدون في الدولة وأطوارها إنما تجد مجال تحققها، من حيث المبدأ على الأقل، في التاريخ العربي الإسلامي لا خارجه. وابن خلدون لا يدعي عكس ذلك، ولكنه بالمقابل يوظف كل ذكائه ومعلوماته ليبرهن على أن نظريته تلك ليست فقط قابلة "للتحقق" داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية بل أنها أكثر من ذلك تعبير عن جوهر الدولة كما عرفتها هذه التجربة. ويهمنا هنا، أن نعرض ولو بإيجاز لذلك "التحقق" أعني التطابق الذي يقيمه ابن خلدون بين نظريته في الدولة وبين الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ.

لا يهتم ابن خلدون كثيراً بنشأة الدولة في الإسلام النشأة الأولى، يعني دولة النبي والخلفاء الراشدين، فهو يعتبر قيامها وما سبقها أو رافقها من

اجتماع كلمة العرب على الدين الجديد وما قام به النبي (صلى الله عليه وسلم) من غزوات وما تم في عهد الخلفاء الراشدين من فتوحات...إلخ.. يعتبر كل ذلك من "خوارق العادة"، أي من جملة الأمور والحوادث التي لا تخضع لطبائع العمران و"قوانين" الاجتماع والتاريخ كما استقر بها الحال، بل هي من الأمور التي تدشن مرحلة جديدة تكون بمثابة "نشأة مستأنفة". يقول في هذا الشأن: "إن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه، فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة والملائكة المترددة التي دهشوا من تتابعها فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل أي غير خاضعة لفعل العصبية وحدها بل لقد كان الدور الأساسي فيها للعقيدة". (23)

هذا عن فترة النبوة وعهد الخلفاء الأربعة، أما بعد ذلك أي "لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ثم بفناء القرون (= الرجال السادة) الذين شاهدوها فقد استحالت (= تحولت وتغيرت واضمحلت) تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان"، أي صارت الأمور تجري حسب ما تقتضيه طبائع العمران، فتحولت السيادة والملك إلى العصبية التي كانت أقوى في الجاهلية وظلت كذلك في صدر الإسلام: عصبية بني أمية. (24)

وهكذا.. فالدولة في الإسلام لم تتخذ وضعها الطبيعي، أي لم تقم كدولة على مقتضى طبيعة العمران، إلا مع معاوية. ففي زمن هذا الأخير "كانت

العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك - وكان- الوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني"...(25) "ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر (أي لو لم ينفرد به) لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة" لأمر الدين، وقد بقي الدين مع ذلك قائما مصوناً، كما بذل الخلفاء الأمويون جهدهم في نصرته والعمل به.(26)

ويضيف ابن خلدون قائلاً: "فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينياً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا رسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ". (27)

وبالجملة فالدولة العربية الإسلامية لم تكن دولة "الملك الطبيعي" الذي "هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة" وحسب، ولا كانت دولة "الملك السياسي" الذي "هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار" فقط، ولا بقيت كما كانت عند نشأتها دولة "الخلافة" التي هي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها"...(28) وإنما كانت الدولة العربية الإسلامية

مزيجاً بين الملك الطبيعي والملك السياسي والخلافة الدينية فكانت "قوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية"،(29) وبعبارة أخرى إن الدولة العربية الإسلامية كانت في جوهرها، أعني في هيكلها وتركيبها وديناميتها الداخلية، دولة "طبيعية" دولة الشوكة والعصبية، أما مظاهرها فكانت دينية بهذه الدرجة أو تلك. (30)

الفصل الثاني

أصالة التراث العربي الإسلامي

وصلته بالعلوم والآداب اليونانية واللاتينية القديمة

إن كلمة "التراث" لها صلة بالمال، والأشياء والممتلكات، وكذلك بالحسب، وعلى هذا الأساس نرى الفرق بين مضامين "الورث"، و"الميراث"، و"الإرث" في بعض الدراسات اللغوية، والقرآنية، والفقهية على النحو التالي:

أ. التراث عند اللغويين العرب

لفظ (التراث) في اللغة العربية من مادة (ورث) وهو مرادف ل (الإرث) و(الورث) و(الميراث) في المعاجم القديمة، وهي مصادر تدل - عندما تطلق اسما- على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب. وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين (الورث) و(الميراث) على أساس أنهما خاصان بالمال، وبين (الإرث) على أساس أنه خاص بالحسب. ولعل لفظ (التراث) هو أقل هذه المصادر استعمالا وتداولا عند العرب. ويلتمس اللغويون تفسيرا لحرف (التاء) في لفظ (تراث) فيقولون إن أصله (واو). وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصرفي (وراث) ثم قلبت الواو تاء لثقل الضمة على الواو - كما قال النحاة -

ب. كلمة التراث في القرآن الكريم

وقد وردت كلمة (التراث) في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: (كلا بل لاتكرمون اليتيم، ولاتحاضون على طعام المسكن، وتأكلون التراث أكلا لما، وتحبون المال حبا جما). فالتراث هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه. أما

كلمة (ميراث) فقد وردت في القرآن مرتين كما في قوله تعالى: (ولله ميراث السماوات والأرض) بمعنى أنه (يرث كل شيء فيهما لا يبقى منه باق لأحد من مال أو غيره).

جـ. التراث عند فقهاء الإسلام

أما في الفقه الإسلامي فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة (ميراث) تطلق على توزيع تركة الميت على ورثته حسبما قرره القرآن، بالإضافة إلى كلمات: ورث يرث، ورث، توريث، الوارث، الورثة..إلخ..) وردت في علم الفرائض. أما لفظ (تراث) فلا نجد له أي أثر في كلامهم. أما في المعارف العربية والإسلامية الأخرى مثل: الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فليس فيها لكلمة (تراث) أي وضع خاص يذكر.

د. التراث في معناه المعاصر

إن كلمة (التراث) أو (الميراث) ومشتقاتهما من مادة (ورث) لم تستعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري، وهو المعنى المعروف لكلمة (التراث) في اللغة العربية المعاصرة. أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة التي استعيرت منها في العصر الحديث - بعد النهضة العربية- تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغة العرب، وفكرهم ترجمة وتعريبا، وهي الفرنسية والإنجليزية بصورة خاصة، فإن الكلمتين: (Heritage) و(Patrimoine) لاتحملان المضامين نفسها التي تحملها اللغة العربية اليوم لكلمة (التراث) إن معناهما لايكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يطلق على تركة الهالك إلى أبنائه. إلا أن كلمة: Heritage بالفرنسية قد استعملت في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبصفة عامة (التراث الروحي) ومع

ذلك يظل معنى الكلمة محدودا جدا بالنظر إلى المعنى الذي تحمله كلمة (تراث) في اللغة العربية المعاصرة.

ومن المفيد هنا أن نلخص كلمة الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (التراث والحداثة) الذي فسر كلمة (تراث) في التعبير المعاصر ويقول: (الواقع أن لفظ "التراث" قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفا، إن لم يكن مناقضا، لمعنى مرادفة "الميراث" في الاصطلاح القديم... فإذا كان "الإرث" أو"الميراث" هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن "التراث" قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر.. ذلك هو المضمون، الحي في النفوس، الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامة عندما ينظر إليها بوصفها مقوما من مقومات الذات العربية وعنصرا أساسيا ورئيسيا من عناصر وحدتها. ومن هنا ينظر إلى (التراث) لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه (تمام) هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية والإسلامية.

لقد عرف أحد المؤرخين الألمان التاريخ بقوله: (إنه حاصل الممكنات التي تحققت) فإن (التراث) في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط (حاصل الممكنات التي تحققت) بل يعني كذلك (حاصل) الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق إنه لا يعني (ما كان) وحسب، بل أيضا، ولربما بالدرجة الأولى ما كان ينبغي أن يكون.(31)

ونكتفي هنا بقوله: (إن التراث قد وظف في الخطاب النهضوى العربي الحديث توظيفا مضاعفا: فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إلى (الأصول) ميكانيزما نهضويا عرفته اليقظة العربية الحديثة كما عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، ميكانيزما قوامه الانطلاق، في العملية النهضوية، من الانتظام في (تراث) والعودة إلى (أصول) للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل. ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله، ولا تزال، تحديات الغرب، العسكرية والصناعية والعلمية والمؤسساتية، للأمة العربية ومقومات وجودها، مما جعل تلك الدعوة إلى (التراث) وبالتالي الرجوع إلى (الأصول) وإحياء التراث تتخذ صورة ميكانيزم للدفاع عن الذات.. إن هذه العملية قد تشابكت في حالة النهضة العربية الحديثة، فاندمجت مع عملية الاحتماء بالماضي والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، فأصبح (التراث) هنا مطلوبا ليس فقط من الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضا وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.(32)

ولكن الدكتور الجابري يميز في هذا الصدد بين صورتين للمعرفة بالتراث، ويقول:

"هناك الصورة التقليدية التي نجدها واضحة لدى المثقفين المتخرجين من الجامعات والمعاهد (الأصلية) كالأزهر بمصر، والقروين بالمغرب، والزيتونة بتونس. إن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها

عن آرائهم الخاصة أو التي يرددون من خلالها أقوال من سبقوهم... والطابع العام الذي يميز هذا النوع من (المنهج) هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها. وهكذا فما يعاني منه هذا المنهج يتلخص في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو (التراث يكرر نفسه) وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة".(33)

ويستطرد قائلا: "ويبقى بعد ذلك أن نشير إلى أن المقصود (بالتراث) في معناه المعاصر هو بصورة أساسية، الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف." ، وهنا يضيف الأستاذ الجابري عبارة (قبل عصر الانحطاط)، ولكن دون تحديد دقيق لبدايته. فمثل هذا التحديد يخضع لاعتبارات أيديولوجية، فالسلفي التقليدي يرى أن (الانحطاط) الذي يعني عنده (الانحراف عن سيرة السلف الصالح) بدأ (مع ظهور الخلاف) أي في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وهناك من السلفيين المتشددين من يحصر فترة (السلف الصالح) في عهد النبوة وحدها، ومنهم من هو أكثر تفتحا، فيجعلها مرتبطة بالخلفاء (الصالحين) دون تقيد بعصر معين. أما السلفيون الجدد فقد يتفقون على أن عصر الانحطاط قد بدأ عمليا مع دخول الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة التراجع، انطلاقا من هجوم التتر ثم سقوط الأندلس ثم قيام الإمبراطورية العثمانية.

وما يهمنا هنا هو اتفاق الجميع بأن (التراث) هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة

حضارية فصلت العرب ولا تزال تفصلهم عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة.

فيقرر أخيرا بأنه (لابد أن نشعر، وهذا ما هو واقع فعلا، أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة وأن المسافة بين (هناك) و(هنا) تزداد اتساعا وعمقا. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي ذات الوقت ينمي في فريق أخر منا الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه (عن التراث) يعني أنه (تراث) غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.

1. دراسة التراث العربي الإسلامي من قبل المستشرقين

الاستشراق هو طلب الرحلة نحو الشرق، والمستشرق معناه: صار شرقياً. وهذا اللفظ يطلق على كل عالم غربي يهوي إتقان لغة من اللغات أو أدب من الآداب لأمة من أمم الشرق.

ولا شك في أن الاستشراق من العوامل الرئيسية في إحياء آداب اللغة العربية، والاستشراق هو اشتراك الفرنجة في درسها، ونشر كتبها، والتنقيب عن تلك الكتب في مظانها. (34)

إن الصلات بين الشرق والغرب ترجع إلى أزمنة قديمة، وهي كانت متنوعة عبر العصور، كان بعضها ثقافيا وبعضها اقتصاديا وبعضها سياسيا، وصلات الشرق والغرب التي جرت أحداثها خلال القرنين الأخيرين في جانبها الثقافي وأثرها في الإسلام بصفة خاصة، هي صلات تميزت عن الصلات الأخرى التي تمت من قبل بطابع معين يرجع إلى ظروف هذا الاتصال التي تختلف عن كل ما سبقها من ظروف وملابسات، فقد كان اتصال الإسلام بغيره من

الحضارات والثقافات دائما اتصال الغالب بالمغلوب أثر اتصال الند بالند. أما اتصاله بالغرب في هذه الفترة الأخيرة من الزمن فقد كان اتصال المغلوب بالغالب، والمغلوب (مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه وحليته وسائر أحواله وعوائده) كما ورد في قول ابن خلدون:(35) فبدأ شعور المسلمين بالحاجة إلى النقل عن الغرب في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، حين أحست تركيا بالضعف والوهن، لأن الدول الأوربية كانت قوية بثوراتها الصناعية الحديثة وبسياستها التوسعية والاستعمارية والتدخلية، وكانت تفهم أن الدول الإسلامية عامة والخلافة العثمانية خاصة هي العدو الوحيد والعقبة الأساسية في طريقها، وبذلك كانت تهدف دائما إلى تدمير الخلافة الإسلامية كلية، ومحاولة التغلب على الدول الإسلامية، فكان الأوربيون يتطلعون إلى الدول الإسلامية، فالفرنسيون استولوا على الجزائر، ثم تونس والمغرب، وروسيا ضمت القوقاز، وإنجلترا سيطرت على الهند ثم على مصر، وهولندا على إندونيسيا. وبعد وقوع الدول الإسلامية في كماشة الاستعمار الأجنبي كان يجب أن يهتم المستعمرون بدراسة لغات أهالي البلدان الإسلامية المستعمرة، وذلك للسيطرة الكلية، فنرى كثيرا من الفرنسيين والألمان والإنجليز والهولنديين يجيدون اللغات الشرقية: العربية أو الفارسية أو التركية أو الهندية أو الماليزية أو الإندونيسية، وإن هؤلاء بذلوا مجهوداتهم الضخمة في نقل التراث القومي للشعوب الإسلامية إلى أوربا، حتى نحن نجد اليوم في الدول الأوربية الكبرى ما لا نجده في الدول الإسلامية من كتب الأصول والمصادر والمراجع والوثائق التاريخية الخاصة بها، لأنهم أخذوا كل ما

كان مهما ومفيدا في عيونهم، وهكذا تم نقل التراث الإسلامي إلى الدول الأوربية في فترات زمنية مختلفة وبوسائل متعددة وعن طرق متباينة.

وحين طغت العربية على اللاتينية في إسبانيا، وكثر اعتناق النصارى بالإسلام ازداد الإقبال على دراسة الثقافة الإسلامية، فنشطوا إلى دراسة اللغة العربية والتراث الإسلامي لاستخراج الكنوز الثقافية التي تضمها المؤلفات العربية، والاستعانة بحضارة المسلمين على إقامة حضارة أوربية. وكان غرضهم الآخر من العربية والعناية بدراسة التراث الإسلامي مهاجمة الإسلام والرد عليه، وصرف الأنظار عنه، لأنهم وجدوا ما فيها من قوة وسحر صرفا النصارى عن دراسة لغتهم وثقافتهم.

وكانت مدرسة (طليطلة) أول مدرسة للدراسات الشرقية في أوروبا، وهدفها تخريج عدد من النصارى المثقفين ثقافة إسلامية للقيام بالتبشير بين المسلمين. ومن أشهر أساتذة المدرسة مستشرقان إسبانيان وهما ريموندلل (Raymund Lull) وريموندمارتن (Raymund Martin) وكان يعتبر كل منهما حجة في اللغة العربية والدراسات الشرقية. وقامت هذه المدرسة بترجمة نفائس الثقافة الإسلامية إلى العربية.

واستمرت أعمال الدراسات الشرقية على أيادى الرهبان حتى نهاية القرن الثامن عشر على وجه التقريب، ثم أنشأت فرنسا مدرسة أخرى للغات الشرقية في سنة 1795م.

ففي البداية كانت دراسة التراث الإسلامي عملا ثقافيا خالصا، ثم أصبحت عملا دينيا أراد به الأوربيون مهاجمة الإسلام وإثارة التشكيك في

الدين الإسلامي وعقائده، ثم أصبح الغرض منها سياسيا، إذ أخذت منها أوروبا وسيلة لفهم الشرق واستغلاله في تحقيق أطماعها السياسية والاقتصادية.

ولتحقيق هذا الهدف تم إنشاء الجمعية الآسيوية في العاصمة الفرنسية باريس عام 1820، ثم حذا الإنجليز حذو فرنسا، ثم افتتحت أقسام الدراسات الشرقية في معظم البلاد الأوربية، وظهرت أسماء عدد كبير من المستشرقين في أوروبا أمثال: بروكلمان الألماني، وبراون الإنجليزي، وجويدي الإيطالي، ودي جويه الهولندي وغيرهم من الشخصيات اللامعة.(36)

اتجه المستشرقون بادئ الأمر نحو الأندلس، حيث أقبلوا على العربية يتعلمونها، ونشأ جيل منهم تلو جيل يقبل على العيش في إحدى بلدان المشرق، أو أكثر من بلد فيه، فيتعلمون اللغة العربية، ويدرسون آدابها، ثم يؤلفون ويحققون أو يترجمون من العربية إلى لغاتهم ولبعض المستشرقين أهداف أخرى تتجاوز الغاية العلمية إلى غايات سياسية أو تجارية أو تبشيرية.

وجدت حركة الاستشراق ازدهاراً في القرن التاسع عشر إثر الحملات العسكرية التي استهدفت مصر، وفي ظل التوجه السياسي في عصر النهضة شطر الحضارة الغربية. وتبعاً لظروف اقتصادية. وأخرى دينية تبشيرية - على نحو ما ذكرناه آنفا-

وعملية الاستشراق تعد همزة الوصل بين علوم أوروبا وعلوم العرب والمسلمين ومعبراً لاستفادة كل طرف من علوم وفنون الطرف الآخر.

وإذا قصرنا الحديث على الاستشراق الذي استهدفت العلم وتغي الأدب، واستبعدنا من الحديث من يستشرقون لأغراض أخرى إلى جانب العلم كستار أو واجهة يخفون بها أغراضهم وتوجهاتهم، فإننا نجد أثر هذا

الاستشراق على العلم والأدب ذا طابع حسن؛ إذ أسهم المستشرقون بنصيب وفير في إحياء تراثنا وتحقيقه، مما عاد على الثقافة الغربية بالنفع والفائدة، كما أن آراءهم ووجهات نظرهم في القضايا الأدبية والتاريخية والعلمية فتحت باباً واسعاً للحوار والدراسة والبحث أمام العقل والفكر والوجدان العربي، فانطلق يبحث ويناقش ويرد الرأي بالرأي والحجة بالحجة والدليل بالدليل مستفيداً من المنهج العلمي الذي سلكه المستشرقون في التناول والمعالجة والطرح والتقصي إلخ.

فليس كل ما ذهب إليه المستشرقون صحيحاً، وليس كله خطئًا، ومن هنا سنحت الفرصة للأخذ والرد في مجالات مختلفة، وسنحت أيضاً للاستفادة من أسلوبهم ومنهجهم، وما أخرجوه من كتب وحققوه.

ولهم في الحقيقة فضل في إيجاد المنهج العلمي المتميز في دراسة تاريخ الأدب العربي على صورة غير مسبوقة.

ومن أعظم الآثار التي تولدت عن حركة الاستشراق دائرة المعارف الإسلامية التي ألفت بلغات مختلفة، وهي مهمة جدا للتعرف على حضارة المسلمين في جانبيها العربي والإسلامي، وذلك على الرغم مما يوجد فيها من خلط وتحريف ودس.

وكان من تأثير هذه الأعمال الجليلة إرسال بعثات علمية إلى جامعات أوروبا، واستقدام المستشرقين للتدريس في الجامعات العربية، وترجمة إنتاجاتهم للإفادة منها، وتعيين عضويتهم في المجامع اللغوية والعلمية بمصر وبغداد ودمشق.

فإنهم ببحوثهم قد أسهموا في تنمية الثقافة الإنسانية، ودفعوا على متابعة تلك البحوث بالزيادة وبالتعقيب أو بالرد، بل إن من المستشرقين النزهاء من تركوا أثرا عميقا في الرأي العام الإسلامي والأوروبي.

ولكن هناك مستشرقون متعصبون، والأمانة العلمية تتطلب منا أن نرد على مطاعنهم على الإسلام وعلى نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)، لدحض أقوالهم وافتراءاتهم، والكشف عن حقيقة ما يخفون من أغراض استعمارية أو نزعات صليبية، وعن غاياتهم الخبيثة التي لا تهدف سوى إهانة التعاليم الإسلامية والنيل من قيمها الإنسانية الفاضلة، وزرع بذور الشكوك في نفوس المسلمين، ولاسيما المثقفين منهم الذين زاد إحساسهم بعدم الاكتفاء الذاتى في مجال العلم وما يخص بحياة الإنسان، وشعورهم بتقدم الغرب خاصة في مجال الحضارة الصناعية ذات الأثر الفعال في التقدم والتطور، وإيجاد الشعور بالتخلف عن موكب الزمن الحضاري في نفوسهم.

2. دوافع ترجمة المنطق الأرسطي عند العرب المسلمين

لا شك أن العلوم والآداب والفنون تزدهر في عصور نهضاتها، حين تخرج من حدودها القومية، للاتصال بغيرها من العلوم والآداب والفنون، فتجد نفسها متقدمة ومتحركة ومعطية، أو متخلفة وجامدة وراكدة، فإما تعطي غيرها أو تأخذ من غيرها لإغنائها. والأخذ والعطاء سنة الحياة في الدنيا. فلقد نقل أجدادنا الفلسفة اليونانية، كما وصلتهم، إلى اللغة العربية، وحاولوا "التوفيق" بينها وبين معطيات المجتمع الإسلامي الدينية والفكرية، ولكنهم لم يفعلوا ذلك لمجرد النقل والتوفيق، ولم يكن ذاك مجرد ترف فكري، ولا كان صادرا عن مجرد الرغبة في الاطلاع على ما لدى الغير من معارف وعلوم، بل

لقد كانت هناك دوافع عميقة دفعتهم إلى ذلك، دوافع نابعة من واقعهم الذي عاشوه وعانوه، واقعهم الاجتماعي والسياسي والثقافي، وبكلمة واحدة: واقعهم الحضاري العام.

إن عملية الترجمة كما تمت في العصر العباسي الأول، وعلى عهد المأمون بكيفية خاصة، لم تكن عملا "بريئا"، أي عملا ثقافيا "محايدا" اقتضاء التطور، بل كانت بالعكس من ذلك جزءا أساسيا في استراتيجية عامة واجهت بها الدولة الجديدة، دولة بني العباس، القوى المناوئة لها، والتي كان على رأسها الإرستقراطية الفارسية الموتورة التي قررت استعمال الواجهة الأيدولوجية بعد أن فشلت في الواجهة السياسية والاجتماعية.

لقد أدركت الارستقراطية الفارسية التي ركبت التشيع لـ"آل البيت" في ثورتها على الدولة الأموية، أن السلطة في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك هي بالدرجة الأولى للأيديولوجيا. ولذلك قررت أن تخوض الصراع في مصدر قوة الدولة العربية، أي في المجال الأيدولوجي ذاته، سلاحها في ذلك تراثها الثقافي الديني المبني على الغنوصية، أي على الإيمان بوجود مصدر آخر للمعرفة غير العقل هو "العرفان" أو الإلهام الإلهي الذي لاينقطع بانقطاع الرسل. أنه "الوحي المسترسل" الذي لا يترك أي مجال لا للعقل ولا للنقل.

هكذا شنت الإرستقراطية الفارسية الموتورة هجوما أيديولوجيا واسع النطاق مستعملة تراثها الثقافي الديني الزرادشتي -المأنوي- المزدكي، والهدف هو التشكيك في الدين العربي وهدمه وصولا إلى الإطاحة بسلطة العرب ودولتهم. وقد تصدت الدولة العباسية الفتية لهذه الهجومات فشجعت المعتزلة وتبنت مذهبهم من جهة وعملت على استقدام كتب العلم والفلسفة من خصوم

الفرس التقليديين (الروم - اليونان) وترجمتها ونشر محتوياتها من جهة أخرى. أن "حلم" المأمون - سواء كان حقيقيا أو مصطنعا- لم يكن حلما بريئا..لم يكن من أجل أرسطو ذاته بل من أجل مواجهة زرادشت وماني.

لقد تحددت وظيفة الفلسفة العربية الإسلامية، أذن، منذ أن كانت مجرد مشروع أي منذ ابتداء الترجمة. لقد أريد منها أن تكون سلاحا ضد الهجومات الغنوصية أي ضد الهجوم الأيدولوجية الذي كان يهدف إلى ضرب الدولة في الصميم.

ومن جهة أخرى كان من الطبيعي أن يثير تشجيع خلفاء بنى العباس للمعتزلة، وهو التشجيع الذي قلنا عنه أنه كان موجها في الأصل ضد الهجوم الغنوصي، كان من الطبيعي أن يثير ذلك التشجيع غضب أهل السنة خصوم المعتزلة وحنق الفقهاء النصِّيين وقد وجد هؤلاء وأولئك في الهجوم على "علوم الأوائل" والتنديد بالفلسفة غطاء يسترون به معارضتهم الحانقة للدولة التي تجندت لترجمة العلوم ونشر الفلسفة كما رأينا. وهكذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة إلى مواجهة خصمين شرسين: الغنوصية (التصوف فيما بعد) والفقهاء وأهل السنة.(37)

ولكن لماذا اهتم الفلاسفة العرب بترجمة منطق أرسطو بالذات؟ فقال بعض الباحثين أن الذي ربط الفلاسفة العرب بأرسطو هو إعجابهم بمنطقه. ولكن في الواقع هذا الجواب لا يدل على هذه الخلفية التاريخية أن لحظة الفارابي في الحضارة العربية بالشرق كلحظة أرسطو في الحضارة اليونانية: لقد انتقلت الحضارة اليونانية من "الميتوس" إلى "اللوغوس"، من الديانة الشعبية المبنية على الأساطير والخرافات إلى ديانة العقل، وذلك عبر

سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية انتقلت بهم من مجتمع القبيلة واقتصادها البدائي إلى مجتمع المدينة ثم إلى مجتمع الإمبراطورية واقتصادها البضاعي التجاري المتطور، الذي غزا العالم الذي كانت تتعامل معه أو في إمكانها أن تتعامل معه. وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطور مماثل في الحياة السياسية انتقل بهم من النظام العشائري إلى النظام المديني إلى نظام الدولة الإمبراطورية، دولة الإسكندر المقدوني التي كان أرسطو فيلسوفها الأكبر، الفيلسوف الذي أمدها بالحكمة التي لا بد منها، كما يقول الفارابي في مدينته الفاضلة. إنها دولة الفتوحات والسيطرة على الطرق التجارية العالمية، دولة المبادلات الواسعة، دولة العقل والتنظيم العقلاني.

ولقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية تطورا مماثلا - مع الأخذ بعين الاعتبار جميع الفروق التاريخية والاجتماعية والجغرافية- إذ انتقلت هي الأخرى من "الميتوس" إلى "اللوغوس" من عبادة الاصنام والديانات الوثنية في الجاهلية، إلى دين التوحيد، دين الفطرة في صدر الإسلام، إلى دين العقل مع المعتزلة. وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، انتقلت بهم، هم أيضا، من مجتمع القبيلة واقتصادها الرعوي، إلى مجتمع مكة، التجاري الديني، إلى مجتمع دولة دمشق وبغداد، مجتمع الإمبراطورية الإسلامية واقتصادها التجاري البضاعي القائم على المبادلات العالمية. وفي الميدان السياسي حدثت نفس السلسلة من التطور: من النظام القبلي والتنظيم العصبي، إلى النظام المديني - مكة والمدينة- إلى الدولة الإمبراطورية دولة الرشيد والمأمون، دولة العقل والتنظيم العقلاني.

إن هذا التطور الاجتماعي الاقتصادي السياسي الفكري جعل الحاجة إلى علوم اليونان، إلى العلوم الكونية، وبالذات علوم أرسطو، ضرورة ملحة. لقد كانت القوى الاجتماعية الصاعدة، في المجتمع العربي آنذاك، تتطلع إلى تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، فوجدت في العلوم والفلسفة اليونانية ما يسهل عليها مهمتها تلك، مثلما وجدت القوى الاجتماعية النامية المماثلة أيام الانطلاقة الإغريقية في العلوم المصرية، وخاصة الرياضيات، ما ساعدها على بناء ذلك الصرح الفلسفي الذي حلفه أفلاطون وأرسطو. لقد أخذ اليونان من الشرق تلك العناصر الثقافية المتقدمة التي تلائم خصوصيتهم فدمجوها في حضارتهم، ولونوها بلون ثقافتهم. ونفس الشيء فعله العرب، فيما بعد. لقد أخذوا، هم أيضا من الفكر اليوناني تلك العناصر التي تستجيب للمرحلة المتقدمة التي كانت تجتازها حضارتهم آنذاك، وبدأوا، في عهد الفارابي بالذات، في عملية الدمج، دمج الفكر اليوناني الكوني في الفكر العربي الإسلامي. وذلك للتوفيق بين الدين والفلسفة".

كما أدمج اليونان في بنيتهم الفكرية الحضارية العناصر التي اقتبسوها من الشرق، محافظين على ثابتهم الأساسي، وهو "لا شيء من لا شيء" إن فكرة "الخلق من لا شيء" التي ركزتها ونشرتها في ربوع الشرق الديانة الموساوية، تشكل ثابتا بنيويا لا يمكن إدخاله في البنية الفكرية الحضارية اليونانية، وإلا أنهارت هذه البنية انهيارا تاما. ولذلك نجد الفلاسفة اليونانيين جميعا، سواء كانوا مثاليين أو ماديين ينطلقون كلهم من الثابت الأساسي: "لا شيء من لا شيء" أي من فكرة قدم المادة. أما بالنسبة للدين الإسلامي الذي هو امتداد

لدين إبراهيم وموسى، فإن فكرة "الخلق من لا شيء" ثابت أساسي لا يمكن الاستغناء عنه، وإلا انهارت البنية الدينية كلها. وهذا ما أدركه الغزالي فيما بعد، حينما حلل بنية الفكر اليوناني واكتشف ثابتها الأساسي، وبنى مناقشاته الكلامية للفلسفة الإلهية اليونانية على أساس أنها تتعارض مع الإسلام تعارضا مطلقا لكونها ترتد عند نهاية التحليل إلى قضية قدم العالم.(38)

3. أهمية المنطق الأرسطي للعلوم والآداب الإسلامية

لعل أول منهج وضع للبحث العلمي وطرق الاستدلال فيه، والاستنباط هو منهج أرسطو الذي سماه (المنطق)، وهو يتحدث فيه عن الكليات الخمس المعروفة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ومنها تتألف الحدود والتعاريف، وقد لعبت دورا كبيرا في جميع العلوم عند العرب، وإن أصبح العصر الحديث لا يعني بها، لأنها كثيرا ما تكون مضللة، وخير منها التقسيم الذي يقوم على تحليل ما يراد تعريفه إلى عناصره وجزئياته وأفراده وأصنافه، والأهم في منطق أرسطو هو اهتداؤه في الاستدلال إلى أنه يتألف من قضايا، فينبغي أن ندرس أشكالها وضروب تركيبها من موجبة كلية وموجبة جزئية، وسالبة كلية وسالبة جزئية. ومن هذه القضايا تتكون مقدمات القياس بحيث إذا كانت صادقة كان صادقا، وإن كانت فاسدة فسد بفسادها.

واهتم العرب بمنطق أرسطو منذ ابن المقفع، فأخذوا يترجمونه أولا، ثم مضوا يشرحونه ويلخصونه في مصنفات كثيرة، واحتكموا إلى هذا المنطق أو استلهموه في وضع علومهم، ونحن نجده ماثلا في علم الفقه وأصوله، إذ يتحدث الفقهاء عن الحدود والتعاريف والكلي والجزئي والعام والخاص والقياس، وبالمثل نجده بارزا في علوم اللغة والنحو، إذ نرى النحاة منذ

الخليل بن أحمد الفراهيدي يتوسعون في الكلام عن القياس، كما يتوسعون في بيان العلل الأربع: المادية والصورية والفاعلية والغائية. ولكن النحاة والفقهاء وغيرهم من علماء العرب اهتدوا مبتكرين إلى أن القياس الأرسطي قياس رياضي، فهو يبدأ من العام الكلي ويطلبه في المفردات الجزئية. وقد تطرد صحة ذلك في العلوم الرياضية، أما في العلوم الطبيعية والإنسانية، فلا بد من الانتقال العكسي أي من الأفراد والمفردات إلى الكلي العام حتى يكون القياس سديدا. وكان لذلك أثر بعيد في العلوم العربية، إذ عد الاستقراء والملاحظة أصلين أساسيين فيها، وضمت إليها في العلوم الطبيعية التجربة، وبذلك أمكن للعلوم العربية أن تنهض نهضتها العظيمة في كل مجال، وهي نهضة أعدت لازدهار علوم الطب والصيدلة بفضل التجارب الكثيرة التي كان يجريها الصيادلة والأطباء، وكذلك في الكيمياء والبصريات وعلم الفلك ومراصده الضخمة.

ويرى د.شوقي ضيف ربما كان أهم بحث أدبي عند العرب يتضح فيه **تأثير** المنطق الأرسطي والتأثر بمنهجه كتاب (البرهان في وجوه البيان) لابن وهب الذي نشر باسم (نقد النثر) ونسب إلى قدامة بن جعفر خطأ، ونرى مؤلفه يعقد فيه فصلا للقياس يتحدث فيه عن الحد والوصف والمقولات واستخدام هذه الأنواع في العربية، وهو في كل ذلك متأثر بالمنطق الأرسطي مع ما أضاف إليه من بحوث المتكلمين والفقهاء ومواضعاتهم ومقالات الفلاسفة الإسلاميين وأفكارهم.

ووضعت للعلوم الدينية مناهجها التي تعنى بها مباحث علم الأصول، والتي تتناول الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وبالمثل وضعت أصول للنحو واللغة على نحو ما يتضح ذلك في كتاب (الخصائص) لابن جني.(39)

وعلى هذا النحو كان العرب يستضيئون بمنطق أرسطو في بحوثهم الأدبية مع محاولات خفية للعناية بالجزئيات والمفردات واكتمال الاستقراء وصحة الاستنباط، واتسعوا في الملاحظات سعة شديدة، وهي تقابل في البحوث الأدبية التجارب في البحوث العلمية عندهم، وقد ظلوا مع ذلك يحتكمون إلى المنطق الأرسطي، مكثرين من القواعد والأقيسة. وهم في كل هذا يختلفون عن علماء العصور الوسطى الغربيين في تعبدهم لمنطق أرسطو، فقد عكسوا بواسطة الاستقراء: الانتقال من العام إلى الخاص، إذ جعلوه الانتقال من الخاص الجزئي إلى العام الكلي، ووقفوا فاعلية منطق أرسطو وأقيسته، إذ أدخلوا عليه التجربة والملاحظة في إثبات الحقيقة بدون حاجة إلى حدود ومقولات وأقيسة.(40)

أ. علم الكلام وصلته بالمنهج الأرسطي

إن الإنسان عبارة عن نفس وعقل، وإرادة وتصور. ويتبع الاعتقاد، وبصفة خاصة، عالم المشاعر. وهناك الكثير من الاعتقادات العقلية بجانب الاعتقادات الشعورية. لكن الاعتقادات العقلية تحتوي في مبدئها، على دفعة شعورية، تقويها وتزيد من فعاليتها. وكما قيل إن كلا من الانفعال والاعتقاد يعتبر شيئا واحدا، فإن الشعور يمهد للاعتقاد، وهو يمده بالطاقة التي تتيح له أن يظل ثابتا وحيا. ومن جهة أخرى، فإن الاعتقاد شيء، والاستدلال عليه

شيء آخر: إننا نعتقد فيما يعتقده الآباء والمجتمع، وتشتهر العادة بأنها عقل، والواقع أنه إذا كان كل اعتقاد في حاجة إلى استدلال لكان عدد المعتقدين أقل مما هو عليه، ولكانت مهمة الرسل والمبشرين أكثر صعوبة. ومع ذلك فإن الاعتقاد يستخدم العقل للتفسير، والدفاع ضد الخصوم. ويوجد إلى جانب المعتقد الأعمى الخالص، العقيدة المتبصرة التي تبحث وتستدل على الأفكار العقلية، وقد كان من البديهي، لدى المتكلمين المسلمين أن يكون العقل من أفضل أسلحة علم الكلام، التي استخدمها، في الأقل، ليحافظ بها على سلطته.(41)

ويتجه الدين الإسلامي، مثل سائر الأديان، قبل كل شيء، فإنه ملئ بالآيات التي تبلغ فيها لغة القلب أوج البلاغة والقدرة على الإقناع، تلك اللغة التي أدهشت كبار الخطباء والشعراء العرب بروعتها البيانية وسرها المعجز. وقد أدى هذا تقريبا إلى أن يتهم الرسل (صلى الله عليه وسلم)، بالسحر والتنجيم، أو بامتلاك قوى أخرى خفية (خرقا للعادة)، ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن القرآن كذلك يدعو الناس على التفكير والاعتبار في ظواهر الطبيعة، وهو يقدم لهم أحيانا نماذج من البرهنة على وجود الله تعالى، وقدرته. لكن هذه البرهنة تعتبر بالأحرى خطابية، لأنها لا تستخدم الوسائل الفنية المعروفة في المنطق، وفضلا عن ذلك يشتمل القرآن الكريم على أساس مذهب كلامى مكتمل للإسلام، فهو يصف الله،تعالى، بكل خصائص القدرة والعظمة، فهو تعالى، خالق الكائنات كلها، والسلطان المطلق في السماوات والأرض، لا وسيط بينه وبين المخلوقات. هو الأول والآخر و الظاهر والباطن. إنه الكائن الخالد والحقيقة الأزلية.

فتكونت العقيدة الإسلامية خلال ما يقرب من ثلاثة قرون، وأثرت في تكوينها عوامل مختلفة، داخلية وخارجية، كما شاركت مدارس متنوعة في هذا العمل العظيم. فلم يكد يمضى ثلاثون عاما فقط على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى أدت ضروب النزاع السياسي إلى اختلافات مذهبية. لقد كان كل من الخوارج والمرجئة، في البداية، عبارة عن مجموعات سياسية، لكنها سرعان ما تحولت إلى طوائف دينية. وقد سيطر الإسلام، إثر فتحه العظيم، على مساحات شاسعة، وحل محل معتقدات قديمة، وديانات عتيقة، واكتسح تماما آثار الفكر الديني القديم، فاعتنقه كثير من اليهود والمسيحيين، وانتشر المزدكيون ومتبعو المانوية والسبئية بين المسلمين. وقد حملت هذه العناصر الأجنبية أفكارها ومذاهبها التي أثارت العالم الإسلامي. من بين هذه الأفكار، يمكن الإشارة، في المقام الأول، إلى تلك المشكلة التي تتعلق بحرية الإرادة، والقضاء والقدر، والتي أدت إلى ظهور فرقتين كلاميتين معروفتين جداً هما : القدرية والجبرية.

وقد استمرت القدرية، بصفة خاصة، حتى بداية مدرسة المعتزلة الكبرى، التي كان لها، لأول مرة، شرف وضع الحجر الأساسي لعلم الكلام، والدفاع عن الإسلام بكل حماسة. وقد أقامت هذه المدرسة، بفضل ما ظهر فيها من مواهب وعبقريات عظيمة، ومذاهب عميقة الأصالة في علم الكلام الإسلامي. ويعتبر دفاع المعتزلة ضد الزنادقة والملحدين والمشركين من المزدكية والمانوية والسبئية دفاعا شديد الحيوية، لانكاد نعرف له مثيلا قط في تاريخ الفرق الدينية. ونحن هنا لا نهتم بمذهب المعتزلة، وإنما نريد أن نقول ما قال الدكتور إبراهيم مدكور عن منهجهم الدفاعي:

ربما لا يعرف في أي مكان مسرح مثير للإعجاب، وثرى للغاية بدقته ومواهبه الجدلية، مثل ذلك الذي لمع فيه متكلمو المسلمين في القرن الثامن والتاسع والعاشر الميلادي (الثاني والثالث والرابع الهجري) إن هذا المسرح يقوم شاهدا على فترة متطورة جدا من الحرية، ومادة وفيرة جدا من علوم الجدل.

وبالنسبة إلى الجدل في مجال العقائد، فمدرسة المعتزلة تقدم مجادلين من الطراز الأول، أمثال: واصل بن عطاء (130هـ/ 747م) والنظام (231هـ/ 845م) والجاحظ (256هـ/ 869م) أولئك الذين برهنوا على موهبة بارزة في الجدل والمناظرة واستطاعوا بها الانتصار على كثير من خصومهم. حتى أطلق على المعتزلة لقب (أهل الجدل) ومع ذلك، فإن الجدل المعتزلي،في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (الثاني والثالث الهجريين) يعتمد أساساً على البلاغة وعلوم الأدب. ولكنه كان جدلا بدون منهج أو نظام، الجدل الذي حاول الإقناع والانتصار بأية وسيلة.

ومع ما نعرفه قليل جداً عن أعمال المعتزلة الأوائل، فإنه من الملاحظ أن (الطرق الفنية) كانت مفقودة من مناقشاتهم، فلم يوجد (تقسيم) ولا (تصنيف) ولا (تعريف) لكثير من المسائل التي تعتمد عليها مسائل أخرى. ولم يكن لديهم إعداد (للأدلة) ولا توضيح (للمقدمات) التي ينبنى عليها (القياس) لقد اكتفوا بذلك الجدل الخطابي الذي ترجع قوته كلها إلى تعبيرات مختارة بعناية، وتفسير بعض الأحداث الطبيعية. وهكذا استمر المعتزلة الأوائل في اتباع المنهج القرآني في البرهنة.

ولمعرفة فكرة محددة عن المعتزلة يقول: يمكن أن نرجع إلى كتابات الجاحظ الجدلية، التي تعتبر ذات دلالة في هذا الصدد، حيث نرى فيها

(ملاحظات) وهي دقيقة وعميقة جداً، لكنها خالية من المنهج المحدد. فالجاحظ يبرهن على وجود الله وقدرته بواسطة عجائب السماء والأرض. وحين يتحدث بصورة منطقية، فإن الأدلة التي يسوقها لا تكاد ترقى إلى مرتبة البرهان.(42)

وعلى العموم، فإن انتصار المعتزلة يعتبر بالأحرى مذهبياً، وتمثل نظرياتهم في الذرة (الجوهر الفرد) والأحوال، والكون والعدم جزءا مهما جدا من فلسفة علم الكلام.

ويعتبر القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) من وجهة نظر تاريخ العقيدة الإسلامية، نقطة تحول بين فترتين متميزتين، وهو معروف بظاهرتين على جانب كبير من الأهمية: الظاهرة الأولى أن مدرسة الأشاعرة تحول محل مدرسة المعتزلة، والثانية، يُسْتَبْدَل الجدل الخطابي بنوع آخر من الجدل العلمي المنظم. ويؤدي ظهور الأشعري (ت:324هـ/935م) من الناحية النظرية والمنهجية، إلى تحول جذري في الدراسات الكلامية الإسلامية. فإن هذا المعلم الكبير يقيم مذهبا له منهج جدلي يحدث تأثيرا هائلا في كل من يليه. لقد طال الجدال طويلا في (مذهبه)، ولكن أحدا لم يتعرض لمنهجه على وجه التقريب. لقد تميز الأشعري بموهبة جدلية فائقة، مثل المعتزلة الأوائل، ثم أضاف إليها (طريقة فنية) لم يعرفها هؤلاء. وقد تلقى فن النقاش من الفلاسفة المعاصرين له، وقرأه في الكتابات الأرسطية وبخاصة (الأورجانون) الذي كان قد ترجم بالفعل إلى اللغة العربية بأقلام الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم في القديم، وعبد الرحمن بدوي في العصر الحديث. والذي يعرف بالوسيلة أو الأداة في اللغة العربية. وقد استخدمت هذه اللفظة اليونانية كعنوان

لمجموعة مؤلفات أرسطو بمعنى الوسيلة إلى التفكير وإلى الحكم على صحته أو فساده بالوسائل المنطقية التي حددها أرسطو في كتبه.(43)

والواقع أن المنهج الأرسطي يبدو أنه قد أثر تأثيرا بالغا في الأشعري، الذي أصبح القياس لديه هو الصيغة المألوفة في البرهنة، كما أكثر في وضع قواعد الجدل ونصائح السفسطة. وما وصل إلينا في الجدل هو رسالته الصغيرة بعنوان: (الإبانة) التي توضح لنا منهجه الجدلي بصورة كافية. فالأشعري يناقش في هذه الرسالة آراء خصومه من المعتزلة بالكثير من النظام والوضوح، وهو يعرضها أولا باختصار، ثم يعرج بعد ذلك إلى دحضها، ويستعرض كل وجه من وجوه المسألة الواحدة، مقدما حول كل نقطة البراهين المضادة، وينتهي بالاختيار بين الإيجاب والنفي. ومما تجدر الإشارة إليه، أن الجدل عند الأشعري يتشابه مع جدل المدرسيين اللاتينيين إلى حد كبير، حيث نرى فيه الأشعري يحاول عن طريق (التقسيم) و(التصنيف) أن يقيم شكلا من القياس، وينادى بالسلطة الدينية. وقد أتاحت له هذه الصيغة: (فإن قال... قلت) أن يستقصي كل الفروض الممكنة حول المشكلة التي يتناولها، وهذه الصيغة تشبه في عمقها بمنهج المدرسيين الأوربيين. وفضلاً عن ذلك أنه يتبنى طريقة كانت شائعة لدى الجدليين اللاتينيين وهي (تعدد الأدلة) فمثلا عندما يستدل على إمكانية رؤية الله تعالى في الدار الآخرة، يسوق حوالي عشرة أدلة، وفي النهاية، يدحض الأشعري، الجدلي الحاذق، خصومه بأدلتهم نفسها، وهو ما يعرف عند العرب: (الإلزام) ثم إلى جانب هذا التكنيك يبرع الأشعري في تحليل الألفاظ، ويتبع المنهج الذي طبقه أرسطو في دراساته عن المترادفات والجناس.(44)

ب. العلوم البلاغية وصلتها بالمنطق الأرسطي

ينبغي أن تكون خلفية تاريخية في ذهن القارئ عن بيئة الأندلس حيث ازدهرت الحركة العلمية والأدبية ازدهارا عظيما كما ازدهرت في الشرق العربي - حسب تعبير الدكتور عبد الفتاح محمد محمد سلامة - واتسع نطاقها فشملت فيما شملته النواحى العقلية والكلامية، لقد كان هذا نتيجة مباشرة لامتزاج المسلمين بسكان الأندلس ومصاهرتهم ثم دخول كثير من غير العرب الإسلام، فظهرت صلة أخرى غير الاجتماع في بقعة واحدة، وهي صلة الدين، وامتزجت كل هذه الأجناس امتزاجا تسرب في عقولهم كما تسرب في دمائهم، فكانت لهم نزعة عقلية جديدة، ونمت مواهبهم الفطرية، وترتب على ذلك أن اهتموا بنقل العلوم ونشرها، ووصلوا إلى البلاد في طلبها، ورحل إليهم كثير من العلماء، فأخذوا عنهم، كما أخذوا عن آثار اليونان والرومان والفرس، ولم يكن للعرب إذ ذاك من يزاحمهم، لأن معالم الحضارة كانت قد خفيت، والعالم كان يتطلع إلى من ينقذه من براثن الموت، ويفيض عليه من نور العلم والعرفان، ولقد عرف العرب أن الأمة لا تحيا إلا في ظلال العلم... لذا عملوا على ترقية العقول ونشر العلوم والفنون، حتى في أسبانيا حيث أدخلوا فيها ما كان منتشرا من فنون الحضارة ومظاهرها في بغداد.

وظهر أثر ذلك كله في العلوم والفنون كما ظهر أيضا في أنواع البلاغة من الشعر والنثر مما لم يكن عند سواهم، وذلك لما كان لهم من النشاط والجد والمثابرة على البحث والتنقيب والعمل على فهم ما تركه الناس قبلهم من علوم عقلية أو نقلية، فكان لهم أثر في كل شيء اطلعوا عليه، فألفوا ودونوا واخترعوا، وقد عنوا عناية فائقة بجمع الكتب في كل علم وفن، فقد

كان في أسبانيا ستون مكتبة عامة، أنشأها الخلفاء الأمويون وغيرهم أشهرها مكتبة (قرطبة) وكانت تحتوي على الكتب العقلية والنقلية التي ألفها وترجمها العرب في الزراعة والفلك والرياضة وفي أصول الدين، وفي فنون الأدب كالبلاغة والتاريخ والقصص والرحلات ودواوين الشعراء المختلفة ومعاجم اللغة، كان ذلك كله مجموعا جمعا منظما في مكتبة (الحكم) المستنصر (350/ 366) واشتدت رغبة (الحكم) في اقتناء الكتب، فكانت فهارس المكتبة أربعة وأربعين، وبلغت الكتب فيها مائة ألف مجلد، جمعها من أفريقيا وفارس وجميع البلدان.

ثم أتت بعد ذلك حركة التفاعل بين الفكر الأندلسي وما ورد إليه من نتاج الفكر الإسلامي بالمشرق العربي الذي كان قد تأثر _ إلى حد كبير _ بالفلسفة اليونانية، وخضع للمنطق ومقائيسه حتى أصبحت تعبيرات الفقهاء مصبوغة بهذه الصبغة، ووضعت في مؤلفاتهم قواعد الجدل والبرهان... حتى البلاغة العربية أثرت فيها البلاغة اليونانية.(45)

وإذا كان الأندلسيون قد حاكوا المشارقة في النواحي الثقافية والعلمية فقد كانوا كذلك يقيمون حياتهم الأدبية على تلك الأسس والقواعد التي وضعها المشارقة.

يقول (ابن خلدون): (أصول علم الأدب وأركانه أربعة دواوين: وهي (أدب الكاتب) لابن قتيبة، وكتاب (الكامل) للمبرد، وكتاب (النوادر) لأبي علي القالي البغدادي، و(البيان والتبيين) للجاحظ.(46)

فإن بيئة الأندلس بما وعت من ألوان الثقافة وفنون المعرفة، ثم بيئة المغرب بما زحزحت من تقدم في الدراسات البلاغية والنقدية، كان لهما النصيب الأكبر في صقل العلوم البلاغية في تاريخ البيان العربي.

ومن فلاسفة الأندلس النابهين (ابن رشد) المتوفى عام 595هـ أشهر فلاسفة الإسلام، وأعظمهم تأثيرا في منطلقات التفكير الأوربي، والذي تصدى لشرح كتب المعلم اليوناني (أرسطو)...

ولم يوجد من نقاد العرب - منذ عهد قدامة بن جعفر صاحب كتاب (نقد الشعر) من عنى عناية ملحوظة بكتاب (الشعر) لأرسطو، وظلت فكرة (أرسطو) عن (المحاكاة) وفكرته عن أصل الشعر، بعيدتين عن دراسة الشعر العربي على مدى بعيد، بالإضافة إلى أن نظرية (التراجيديا) التي عالجها أرسطو لم تظهر عند الفلاسفة إلا مؤخرا في شرح (ابن رشد) لكتاب الشعر..

وعندما اتصل فكر (أرسطو) بالبيان العربي كان ذلك من خلال عقلية (قدامة بن جعفر) التي لم تعن بالجانب الفني والوجداني قدر عنايتها بالجانب العقلي، وما يتصل به من التقسيم والتفريع.

وهذه الحقيقة هي التي دفعت بعض النقاد إلى القول: بأن كتاب قدامة (نقد الشعر) لم يؤثر تأثيرا كبيرا في النقد... وكل ما له من فضل هو وضع عدد من المصطلحات وتحديد بعض الظواهر.

ثم جاء (حازم القرطاجني) فأفاد من البيئة الأندلسية والمغربية أجل فائدة.

فإذا ما أردنا تحديد المصادر التي استقى منها (حازم) لقلنا إن أهمها هي ما خلف أرسطو في مبحثيه المعروفين في فن (الشعر) و(الخطابة).

والأفكار الإنسانية السليمة في مد وجزر، وتفاعل وتلاطم، يغذي كل منهما الآخر، يؤثر فيه ويتأثر به. والكيان العلمي والفكري للأمة العربية لن يؤثر فيه ثبوت الإفادة من ثقافة ما من ألوان الثقافة الإنسانية، فإن الأمة العربية لم تعش وحدها على الأرض، وإنما عاشت معها أمم أخرى كانت لها حضارات وكانت لها ثقافات متشعبة في مصر والهند وفارس. ولقد كانت للعرب صلات قريبة أو بعيدة بكثير من هذه الأمم والأجيال.

وبعد هذه الخلفية عن التلاقي بين التيارات الثقافية للإنسان يقول الأستاذ عبد الفتاح محمد سلامة: لاشك أن عددا من المؤلفين في البلاغة والنقد قد أطلعوا على آثار الفكر اليوناني، وقرأوا كتب أرسطو، وفي مقدمتهم الجاحظ، وقدامة بن جعفر، وابن وهب صاحب (البرهان) وعبد القاهر الجرجاني وضياء الدين بن الأثير.. وكذلك كان تأثير الفكر اليوناني واضحا عند هؤلاء العلماء الذين درسوا أو نقلوا عن كتاب حازم القرطاجني (المنهاج) كالزركشي في (البرهان).. والسيوطي في كتاب (الاقتراح) والسبكي في كتاب (عروس الأفراح). ولكن هذا الإطلاع عليها أو على ترجماتها أو على النقول (كما يقولون) التي اقتبست منها لم يستطع أن يطغى على طابعهم العربي الأصيل، في تناول الأدب والفن.(47)

فعربيتها لم تفقد أصالتها العربية، لأن الأصالة ليست هي أن يبقى المرؤ منطويا على نفسه، وإنما الأصالة هي إغناؤ الفكر بأفكار الآخرين، فلن يضير كاتبا- مهما تكن عبقريته ومهما سما فنه- أن يتأثر بإنتاج الآخرين، ويستخلصه لنفسه، ليخرج منه إنتاجا منطبعا بطابعه، متسما بمواهبه. فلكل فكرة ذات قيمة في العالم المتمدن جذورها في تاريخ الفكر الإنساني الذي هو

ميراث الناس عامة، وتراث ذوى المذاهب منهم خاصة. ويقول بول فاليزي (PAUL VALERY) في كتابه: (CHOSES VUE) "لا شيء أدعى إلى إبراز أصالة الكاتب وشخصيته من أن يتغذى بآراء الآخرين، فما الليث إلا عدّة خراف مهضومة".(48)

4. آراء المستشرقين في العلوم والفلسفة الإسلامية

وبعد هذه الحقيقة التي تقول أن العلوم والآداب تزدهر في عصور نهضاتها، وخاصة بعد تجدد المنابع الفكرية التي تتجدد بالتلاقى بين التيارات الثقافية المتنوعة، ازدهرت العلوم والفنون والآداب العربية الإسلامية في عصورها الزاهية، إلا أننا نرى التحيز والإحساس بالتفوق عند الغرب نحو التراث العربي الإسلامي الغني المعروف بغزارة العطاء الفكري للإنسانية جمعاء على مر العصور، إلا أن كثيرا من المستشرقين اتخذوا موقفا غير علمي وغير منهجي من هذا التراث المظلوم كما هو ثابت من دراسات بعض المحققين والنقاد، من أمثال:

- (قوتيي): وقد يشعر (قوتيي) أحيانا بما في موقفه إزاء العرب والمسلمين عامة من تحيز، فيردد، وكأن الضمير قد وخزه: "إننا لا ننكر ما نبذل من جهود في سبيل الحياد وفي سبيل النقد الدقيق، ومع ذلك فإننا إنما نكتب التاريخ دوما بقصد مواطن - أو إن شئت بقصد قارىء ينتمى إلى وطن معين- وليس في الإمكان أن يكون الأمر بخلاف ذلك، فهذا (العلم الظرفي المتواضع) لائط بالإنسان إلى حد بعيد، فلا يمكنه أن يتخلص تمام التخلص من الأهواء البشرية".(49)

على أن عنصرية (قوتيي) تبدو للعيان في أحكامه على الجنس العربي. والعرق البربري إذ يصرح "بالتفوق البيولوجي للجنس العظيم المستطيل الرأس، الأشقر" أي لأهل أوروبا الآريين على "الإنسان السامي أو السامي البدائي، وقد جرى، دون شك، في شراييه شيء من الدم الزنجي".(50)

ويرى أن: "العرب عاجزون عن أن يتمكنوا، هم أنفسهم، من استثمار ما جمعوا من نتائج بعد طول العناء، وبمهارة فائقة، ومن تأليفها ضمن نظرية عامة شاملة فسيحة..."

ويقول أيضا: "إن الفكر العربي يعوزه بعض الشيء حين يحلق بالغا الأوج، حتى يبرز نتيجته النهائية بكيفية واضحة ساطعة أي يعوزه أمر تأصل ونما في المجتمعات الغربية فحسب، أعنى ما يمكن أن يدعى فضولا مجانيا لا انتفاعيا أو خيالا تأمليا مولدا للفرضيات، وتلك خصلة مدنية لادينية".(51)

وليست هذه الآراء سوى نقل متطرف للنظرة العنصرية الإمبريالية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر فأصبح من مفاهيمها أن العربي والبربري والشرقي (الآسيوي) بصفة عامة يمثلون جنسا متميزا خاصا لا شبه له بالجنس الأوروبي.

- رودوار كيبلنغ (Rudyard Kipling) كاتب إنجليزي، ولد في بومباي بالهند 1865م، يعبر عن العقلية الإمبريالية: "الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا".(52)
- ويرد (قوتيي) على (بول بورد) إذ يقول: "ما هؤلاء على الرغم من كل شيء، إلا أناس بيض مثلنا" فيعلق: "نعم هم بيض، مجاورون للبحر الأبيض المتوسط، ولكنهم ليسوا مثلنا، فالأوروبيون والمسلمون، بعد

مضى قرن كامل، ما فتئوا يكوّنون كتلتين متجاورتين متباينتين، ومن يعش بقربهما يشعر في الحال أن هناك حاجزا سميكا يفصل بينهما".(53)

- و(رينان) يتابع دروسه إلى أن يقول:"كثيرا ما يردد القول عن (العلم العربي) و(الفلسفة العربية)، وفعلا أن العرب كانوا أساتذتنا فيهما طيلة قرن أو قرنين من العصر الوسيط، ولكننا ما لجأنا إلى ذلك إلا ريثما نحصل على الأصل اليوناني... فهذا العلم العربي، وهذه الفلسفة العربية لم يكونا إلا نقلا حقيرا للعلم والفلسفة اليونانيين، ومتى تركزت اليونانية الحق أصبحت هذه النقول الداهشة عديمة الجدوى، ولأمر ما شن عليها علماء اللغة في عصر النهضة حربا صليبية شعواء.. نجد أن العلم العربي لا شيء عربي فيه... وأن صفحة من (روجر بيكون) لتحوى من التفكير العلمي الحق أضعاف ما في هذا العلم غير الأصيل بأكمله، فهو دون شك حلقة محترمة من حلقات التراث إلا أنه لا يشتمل على شيء وافر من الطرافة".(54)

وهنا يسجل محمد السويسي في الرد على بعض المستشرقين ملاحظته،

ويقول: إن هذا التيار المناوئ للعرب والإسلام ازداد قوة وحقدا في بداية القرن العشرين، ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وإثر قيام الحركات التحريرية في عدد من البلدان مما زعزع ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها فأصبحت يداخلها الشك وصارت تحس بحتمية الدفاع عن النفس ضد العالم الجديد حتى تقاوم (تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض) "إن ما يدعى بالحضارة العربية لا وجود له البتة كظاهرة مبرزة للعبقرية العربية،

فهذه الحضارة إنما انشأها شعوب أخرى كانت لهم مدنيات قائمة قبل أن تستعبد قهرا من قبل الإسلام، فاستمرت خصالها القومية في نمو برغم ما صب عليها الفاتح من ألوان الاضطهاد... (55)

"ولم يساهم العنصر العربي فيها إلا بمقدار هزيل يكاد لا يذكر... فالكندي مثلا، (كما يقول رينان: من الجدير بالملاحظة أن من بين الفلاسفة والعلماء الموسومين بالعرب لا يوجد سوى واحد، هو الكندي من أصل عربي). (56) وقد كان له صيت عظيم في القرون الوسطى ولقب بالفيلسوف، لم يكن سوى يهودي من الشام اعتنق الإسلام وما كتبه الرياضيات والهندسيات والطبية والفلسفية وغيرها إلا مجرد نقل واقتباس من أرسطو وشراحه... وكثيرا ما نسب استنباط الجبر إلى العرب، والواقع أنهم لم يكونوا إلا نسخة عملوا على نقل رسائل ديوفانطس الإسكندري الذي كان حيا في القرن الرابع للميلاد... وفي الطب أيضا لا نجد طرافة ولا ابتكار، ورسائل أبي القاسم وابن زهر وابن البيطار - وثلاثتهم من أصل أسباني- نسخ مطابقة بعض المطابقة للأصل، أعني لمؤلفات جالينوس وهارون وأطباء الإسكندرية، وقد تم نقلها عن طريق السريانية. وما برع العرب إلا في الميادين التي لا تستدعي سوى القليل من الخيال كالتاريخ والجغرافيا...

وبلغ تأثير النظريات التطويرية هذه أشدها في الثلاثينات حين استخدمت النازية مبادئ الدراوينية لتسويغ مفهومهم (للدم الغالي) و(الجنس العالي).

يقول ابن خلدون: "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في

القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في مرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي". فيزعم المستشرق (سيريل القود) أن ما عرف بالعلم العربي ما هو إلا إنتاج الفرس. ويستشهد بقول (براون) في كتابه عن تاريخ الفرس: "إذا حذفنا من علوم العرب ما كان من إنتاج الفرس حذفنا منها أجَلَّ ما حوت من مادة. (57)

- لذا كان ما يسمى (بالعلم العربي) مجرد نقل عن اليونان والهند وغيرهما من الأمم، فإذا ما عثر على أمر طريف في هذا العلم فلا بد أن يكون له أصل في العلوم القديمة.
- ولذا أخيرا لا نجد من بين العلماء إلا القليل من العرب، وإنما نمت الحضارة العربية وازدهرت عندما أزيح (العربي) عن الكرح السياسي والعسكري.
- عندئذ يعتنق عدد من المستشرقين ظاهر ما ذهب إليه ابن خلدون في قوله: "إن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم" أو قوله: إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب". ولا حاجة إلى إطالة الكلام في هذا الموضوع، إذ أن كثيرين من المفكرين العرب وأهل الفكر والنظر والرأي من الشرق والغرب، قد تناولوه في دراساتهم، وتصدوا للعديد من الانحرافات والافتراءات للمستشرقين، وفندوها بالحجة القاطعة والبراهين الساطعة.

والعرب الذين يقصدهم ابن خلدون بالذات هم طائفة (الأعراب)، أهل البدو الرحل، الظعن "لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم" المتقلبون في

الأرض، فيقول بالحرف الواحد: "وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناته بالغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق"، وإلى هذا المعنى تفطن المستشرق الفرنسي (البارون دي سلان) إذ درس بدقة معجم المصطلحات التي استخدمها ابن خلدون وضبط مدلولات ألفاظها، فذكر أن ابن خلدون إنما قصد "البدو والرحل والأعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام". وفعلا هو يفرق بين أهل البدو وأهل حضر، بل وحتى بين من يتخذون بيوت الشعر والوبر وبين سكان القرى والجبال والمدر... فغاية الأحوال العادية عند هؤلاء البدو "الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له، فهؤلاء أمة استحكمت عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج من ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة" وهؤلاء هم "العرب الذين إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب"... (58)

وهذه هي الحقيقة، "فقد انساق بعض المستشرقين وراء ابن خلدون، ففسروا لفظ "عرب" بمعنى "البداوة" ويرون أن كلا من لفظ عربي وأعرابي معناه البدوي، وينسبون اللفظين إلى كلمة "العرابة" بمعنى الصحراء. ويقولون أن أهل البادية في الجزيرة كان يطلق عليهم عرب وأعراب بمعنى سكان الصحراء. وكانوا يتميزون عن بعضهم بأسماء القبائل.. ولكن قبيل الإسلام فرق أهالي الجزيرة بين كلمتي "عربي" و"أعرابي" فأرادوا بالأولى الجنس كله أو سكان الحضر، وأرادوا بالثانية المعنى الأصلي وهو البدوي الذي يخيم في الصحراء". (59)

إذن فهذا وضع اجتماعي ظرفي فرضته الحياة الريفية في زمن من الأزمنة وهذا الوضع لا يفيد أن أفراده، بفطرتهم الأولى، قاصرون عقلا وعلما، بل أن ابن خلدون يصرح بكل وضوح، ردا على من يعتقد ذلك الذي "ظن أن نفوس البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك، فإنا نجد في أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته" كما يرد على من يظن من رحالة أهل المغرب (أن أهل المشرق) أشد نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك.(60)

ويرى محمد السويسي في مقاله بعنوان: (موقف بعض المستشرقين من العلم العربي) أن في هذه النظرة الخلدونية التفاؤلية ما يمكن أن يرد به أيضا على أ. ف. قوتيي وأتباعه حين يردد: "إن القبائل البدوية لا تحمل في غضونها بذور الحضارة".

ويقول: يمكن أن نقرر أنه لا وجود لعرق متفوق ولا لعرق وضيع، فالكل له مزية و(لا فضل لعربي على أعجمي) إلا بالسعى والعمل الصالح، ولا وجود لدم غال ولا لدم رخيص، فالدماء تتكافأ قيمتها، مهما كان لون حامليها، والدم دوما عنصر الحياة و(حامل) الروح ورمز الحركة والخلق والإبداع...(61)

ويقول أيضا: "لنا أن نرفع لبسا وأن نزيل خلطا وقع فيه بعض من تحدث عن (العلم العربي) وعن قصور الجنس العربي عن الابتكار والتجديد في مجال العلم حتى قيل إن العلم العربي كله أجنبي، فهو في الأصل قد نقل عن

علوم القدماء ثم عمل على إحيائه ودعمه أعلام من الشرق الأدنى ومن قسم من أفريقيا.

فنحن نقصد (بالعلم العربي) علما كتبت مادته باللغة العربية وأسهم في تقدمه أقوام عاشوا في البلاد العربية أو تدين لسلطان العرب، عرب وعجم مسلمون ومسيحيون ويهود وصابئة، ارتبطوا بمصير واحد وجمعوا تراثا مشتركا، وتذوق جميعهم العربية حتى قال قائلهم: "إن الهجاء بالعربية أحب إليّ من أن أمدح بالفارسية".(62)

حقا إن الإنسان العربي هو من اتخذ العربية وسيلة للتعبير عن ضميره ووجدانه، فالعلم ليست له جنسية، وإنما ينسب للغة التي يكتب بها، كما يوضح محمد السويسي ويقول: والعلم لا ينسب لجنس من الأجناس بل للغة التي بها حرر، وبواسطتها نشر، فإذا ما ذكرت (المعجزة اليونانية) واستشهد بأعلامها أمثال: بطليموس (المصري) وأوقليدس، مدرس الهندسة بالإسكندرية، وأبلونيوس (الإسكندرى) وثاون (الإسكندري) وفرفوريوس (الصوري) وطالاس (المالطي، من آسيا الصغرى) وأفلوطين (المصري) ألم يركز أساسا على اللغة التي نشر بها هؤلاء العلماء والحكماء مادة علمهم وحكمتهم؟ أكان الاعتداد بجنسية هؤلاء الأصلية أم كان المهم والأساس هو اللغة التي بها نشروا نتائج بحوثهم؟

وفي النهاية يقول: إن العلم العربي نتاج مجتمع ظهر للعيان بعد الفتح الإسلامي، كانت له دار الإسلام وطنا مشتركا، والعربية لغة، وامتزجت فيه الثقافات، وانصهر علم اليونان بحكمة فارس والهند وبتعاليم الإسلام، فأنجب أمة وسطا، جمعت بين النظر والعمل بين العلم والتطبيق.

وصار العلم مشروعا جماعيا في المدينة المسلمة، وبذلت كل الجهود لجعل المعرفة في متناول كل الناس، مهما كانت أرومتهم، ومهما كانت طبقتهم الاجتماعية، بل ومهما كانت ديانتهم... واستخدمت الطاقات جميعا لهذا الغرض، بل هي كانت نظرة إنسانية فسيحة وسلوكا قصد منه نشر المعرفة بين بني البشر، والعمل على دعمها وترقيتها وبثها في صدور الناس، حتى إذا مارق العالم هذه الدنيا لا ينقطع عمله ويستمر أثره.

فهل يزعم هؤلاء الزاعمون أن سرح العلم يقام على العدم وأن أقوامهم انطلقوا من الصفر مهرولين في حلبة المعرفة؟

شجرة المعرفة أصلها في الأرض وفرعها في السماء، فإذا ما نقلت من موطن إلى آخر ذوت ولوت رأسها وتساقطت أوراقها ما لم تكن التربة التي نقلت إليها أرضا زكية كريمة بعثت فيها من حرارتها ومن نداها، وإذا ما افترشت عروقها متباعدة عن الأصل باحثة عن الغذاء فجذرها الأصلي يغور غورا في أعماق أرضها مكسبا الشجرة دعما وقوة.

ولكن أيدل ذلك على أن العلم العربي تقيد بالنقل والتقليد وهل اقتصر عمل العلماء العرب على حفظ أقوال المتقدمين؟

فيرد على هذا السؤال ويقول: نعم إنهم كانوا يجعلون مصادرهم التي من مناهلها كرعوا مبادئ العلوم وأصولها، وكانوا يقدرون للقدماء ما قاموا به من جهود لاستقراء ما تجمع لديهم في ميدان المعارف وينوهون بما تحلوا به من روح علمية زكية نزيهة.(63)

5. أصالة الفلسفة العربية الإسلامية عند مصطفي عبد الرازق

قد ظهر كتاب الشيخ مصطفي عبد الرازق "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" لأول مرة عام 1944م، فبقي اهتمامه مركزاً، بل محصوراً في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الإسلامية أو العربية، على اختلافهم في التسمية - وهذا موضوع شُغِل به صاحب "التمهيد" أيضا، وحاول الفصل فيه - وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب "التمهيد" وعرضها بنصوص أصحابها، فهي ما أدعاه (تنيمان) Tennemann الألماني المتوفى سنة 1819م أحد رواد تاريخ الفلسفة، بالمفهوم الحديث في أوروبا، من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات:

1. الكتاب المقدس (القرآن الكريم) الذي يعوق النظر العقلي الحر.
2. حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.
3. إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم.
4. ما روج له (رينان) Renan الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة 1892م

ومن ناحية تصنيف البشر إلى ساميين وآريين، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، يقول: "ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليداً للفلسفة اليونانية". ومن هنا يؤكد أنه "من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية

لفظ "فلسفة عربية" مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بحروف عربية ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل أسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين".

تلك هي مطاعن التي عرضها صاحب كتاب "التمهيد" التي سجلناها من مقال الأستاذ الجابري عن الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية التي تناول فيها دراسة أسلوب هذا الكتاب الذي تصدى صاحبه الرد على تلك المطاعن معتمداً آراء وأحكاما أخرى للغربيين أنفسهم مفضلا أسلوب "وشهد شاهد من أهلها" لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والاتهامات قد أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلى عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم. وهكذا نجد ينتهي من مناقشة "مقالات المؤلفين الغربيين" في الفلسفة الإسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقول: "ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الإسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف في الوجوه التالية:

أ. تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى.

ب. تلاشى القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى.

ج. أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا، كما بيَّنه الأستاذ (هرتن) لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة.(64)

إن ما كان يهمه هو إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، لا بوصفها "فلسفة" بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، بل أيضا بالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة "التفكير العقلي" في أي ميدان من ميادين المعرفة، وبعبارة أخرى إن ما كان يحرك مصطفي عبد الرازق ليس هو "عقدة الاستشراق" حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين، بل "عقدة الأصالة" حسب تعبير الأستاذ الجابري الذي تناوله ضمن مقاله، بعنوان: "الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية"..(65)

فحسب تعبير محمد عابد الجابري لم يكن مصطفي عبد الرازق إذن يعاني من "عقدة الاستشراق" بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم "الاستشراق" كما يتحدد مضمونه اليوم في فكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه، فهو لا يستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة "المستشرقين"، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلا منها عبارة "المؤلفين الغربيين" أو"الباحثين الغربيين" ولم ترد كلمة "مستشرقين" لديه إلا في العبارة التالية: "فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتارخ الفلسفة..." الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين "المستشرقين" الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه إلخ... وبين "المشتغلين بتاريخ الفلسفة" الذين لا يهمهم من التراث العربي الإسلامي إلا "نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفي في العلم". وما يؤاخذه على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا "النصيب" أو التقليل من أهميته إلى أقصى حدٍ. فهم في دراستهم للفلسفة الإسلامية وتاريخها، "كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى

مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكتشفوا على أثرها في توجيه الفكر الإسلامي".(66)

6. أصالة الفلسفة العربية الإسلامية عند إبراهيم مدكور

قد نشر إبراهيم مدكور كتاباً بعنوان: "الفلسفة الإسلامية: "منهج وتطبيق" بعد ثلاثة سنوات فقط من ظهور "التمهيد" للأستاذ مصطفي عبد الرازق.(67)

وانطلق كسابقه من المنطق ذاته: الرد على منكري الأصالة في الفلسفة الإسلامية، أولئك الذين بنوا آراءهم فيها على "مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة". هي فروض "وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنا، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طافية طوال القرن التاسع عشر، فظن - في تحامل ظاهر- أن تعاليم الإسلام تتنافي مع البحث والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا إنحلالا موغلا واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت دخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها". وقد وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية (رينان)، وما بناه عليها (جوتييه) من إدعاءات في أوائل هذا القرن، مثل إدعائه "أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقلُ مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج". وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفطور

على إدراك الجزئيات وحدها، فإنه من "العبث أن نلتمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة".(68)

وليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة "في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم، فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم لم يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم".(69) أما من خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه المستشرقين - وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة- "في عناية نحو الدراسات الإسلامية... فيرجع الفضل إليهم في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً.." فـ"لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام وأرَّخوا لها جملة وتفصيلا، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكلام والمتكلمين والتصوف والمتصوفين، يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس..." ثم يضيف: "ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر".

ويشعر إبراهيم مدكور بأن الفلسفة الإسلامية، برغم كل جهود المستشرقين "لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولا نظرياتها ولا رجالها، ولاتزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني". "فنحن

في حاجة ماسة إلى متابعة السير وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي.

فهدف مشروعه هو "إعادة بناء تاريخ الفلسفة الإسلامية" لإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة من تاريخ الفكر الإنساني في القرون الوسطى، ووضع الفلسفة العربية الإسلامية في مكانها البارز في الشرق في مقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب.(70)

7. تعقيب الجابري على مأخذ كل من "التمهيد" و"منهج وتطبيق"

قد سجل الأستاذ محمد عابد الجابري بعض الملاحظات على مأخذ كل من صاحب كتاب "التمهيد" وصاحب كتاب "منهج وتطبيق" في مقاله بعنوان: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، وقال: "وحتى لا نذهب بعيداً، في مقالة محدودة الحجم والمدى، سنكتفي بالرجوع إلى كتاب واحد كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه - فيما يبدو- كل من صاحب "التمهيد" وصاحب "منهج وتطبيق" مشروعهما. إنه كتاب "تاريخ الفلسفة" لـ (أميل برهية)، أستاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن.

خصص (أميل برهية) مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات لتحليل الظروف الفكرية العامة التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ"تاريخ الفلسفة" والتي عرفتها أوروبا في القرن الماضي خاصة. ما يهمنا أساسا هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبى بصورة تحقق له "الوحدة الاستمرارية" من جهة وتجعل منه من جهة أخرى "التاريخ

العام" للفلسفة كلها. وهذا وذلك ما حاول الأستاذ (برهية) نفسه أن يحققه في كتابه.

وهكذا.. فعلى الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى "مصر وبلاد ما بين النهرين" في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فإنه ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين "فلاسفة ما قبل سقراط" باعتبار أن الفلسفة كما يقول "ولدت في القرن السادس - قبل الميلاد- في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية". ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية "نبع" نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة، لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى، وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة "التاريخية" الطويلة يحرص الأستاذ (برهية) على إبراز "الوحدة والاستمرارية" في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، متوجا بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هو نفسه: "لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة. ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعاجم العامة". إنه "بناء" تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف (برهية) إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكا وانسجاما.(71)

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن "تاريخ الفلسفة" هذا الذي "تحققت فيه" أو "حققت له" الوحدة والاستمرارية هو وحدة التاريخ "العام" والرسمي للفلسفة. أما ماعداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس

بوصفها جزءا مقوما لهذا التاريخ "العام" بل بوصفها "برَكاً" أشبه بـ"البحر الميت" معزولة ومفصولة عن "النهر الخالد" المتدفق من بلاد اليونان، ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها (برهية) لهذا "النهر الخالد" نهر الفلسفة اليونانية - الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ"الفلسفة في الشرق" كتبه (بول ماسون أورسيل)، والآخر خاص بـ"الفلسفة البيزنطية" كتبه (بازيل طاطاليس). أما الفلسفة في الإسلام فلم تحظ في مشروع (برهية) بملحق خاص، وإنما وردت الإشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا.(72)

فالأمر يتعلق إذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلا على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث ينصب تنصيبا على أنه التاريخ "العام" للفلسفة متجاهلا ليس فقط الفلسفة في الإسلام التي احتلت لمدة أربعة قرون مكانا بارزا في الثقافة العربية الإسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلا كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية إسلامية كمصر وسورية والعراق (مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية... إلخ..)

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمت، إذن، عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة "العام" أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفة ومناهجهم واختلافهم لم

يكن أبدا خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعا على تقويته وتعزيزه، إطار المركزية الأوروبية. (73)

يقول (ديبور) في المدخل الذي خصصه لـ"مصادر" الفكر الفلسفي في الإسلام: "لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لا رابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها..." يتبنى (ديبور) إذن، من دون تردد ولا موارية نظرية (رينان) بكل ما تحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه مادامت تنتمي إلى شعب من "الجنس السامي" فهي لا يمكن أن تكون أصلية ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأن "الأصالة" و"الجدة" في الفكر والفلسفة مقصورتان على "الجنس الآري" وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحا واضحا عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى "الفلسفة في الإسلام" حيث نقرأ "وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها".(74)

واضح إذاً إن الهدف، هدف (ديبور) وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الإسلامية، ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الإنساني... كَلَّاْ إن "التاريخ" لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها "واسطة" بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن ما يهم المستشرق منها "أكبر كثيرا" بالنسبة لما يشغل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ "النهر الخالد"، نهر الفلسفة في أوروبا.(75)

8. أصالة الفلسفة العربية الإسلامية عند محمد عابد الجابري

فقد أثار الأستاذ محمد عابد الجابري مسألتين مهمتين بهذا الصدد: الأولى تتعلق بعلاقة الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي. والثانية تخص نوع الربط بين الفكر الفلسفي العربي والواقع الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

وبخصوص المسألة الأولى، يقول: إن الأمر لا يتعلق قط بإنكار واستصغار ما أخذه العرب عن اليونان، فهذا أمر لا ينازع فيه أحد. ولكن الذي أريد التأكيد عليه هو تجنب قراءة الفكر العربي قراءة يونانية إرجاعية، كل همها تفكيك الفكر العربي إلى أجزاء، ورد هذه الأجزاء إلى "أصلها" اليوناني، مما يفقد الفكر العربي وحدته وأصالته، ويعزله بالتالي عن الواقع العربي الإسلامي بكل أبعاده التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، لأن بنية الفكر الإسلامي تختلف اختلافا جذريا عن بنية الفكر اليوناني. هذه تقوم على ثابت أساسي هو: "لا شيء من لا شيء"، وتلك مؤسسة على ثابت آخر مخالف تماما هو: "الخلق من عدم". وإذن فنحن أمام بنيتين مستقلتين لا يمكن إرجاعهما إلى أصل واحد، أو إلى أصول مشتركة. وعندما

يكون الأمر على هذا الشكل، يصبح تمرير عنصر من البنية الأولى إلى البنية الثانية يتطلب إحداث تعديل في مضمونه، وتلوينه بلون البنية المنقول إليها، فإذا نظر بعد ذلك إلى هذا العنصر المعدل الملون من منظور البنية المنقول منها، لم يتردد الناظر في القول إن ها هنا تشويها وقلبا، في حين أن المسألة لمن ينظر إليه في إطار النسق الجديد الذي نقل إليه مسألة تصحيح، مسألة دمج وتأصيل. وهكذا يصبح الحكم في مثل هذه الأحوال حكما نسبيا. وكمثال على ذلك نشير إلى مسألة العقول بمراتبها وأسمائها. ولا يشك أحد أن الفكرة يونانية، لقد أخذها الفارابي عن أرسطو، ولكنه عندما أخذ في بنية الفكر الديني في الإسلام، أعطاه مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها. فقد أطلق الفارابي أسماء إسلامية على موجودات العالم العلوي، لا لأنه أراد أن يمدها - تحليلا - بنوع من جواز المرور في الوسط الإسلامي، بل لأنه قرأها هو نفسه قراءة إسلامية، فنظر إليها من "منظومته المرجعية" من داخل البنية الفكرية التي ينتمي إليها. ولذلك فالمهم بالنسبة إلينا هنا ليس هذا النظام نفسه، بل الشكل الذي قرئ به، ونوع الاستغلال الأيديولوجي الذي تعرض له من هذه البنية أو تلك، وهو استغلال يخضع لمنطق خاص، هو منطق هذه البنية نفسها، منطقها الداخلي، وقوانين توازنها الذاتي. ولذلك، فإنه من الواجب، عندما يتعلق الأمر بالمقارنة بين عنصر بنيتين متعارضتين، بناء هذه المقارنة على أساس أن لكل منهما منطقها الخاص. ومن هذا المنطلق يجب أن نعترف بهذه الحقيقة أن المنطق العربي غير المنطق اليوناني.

صحيح أن فلاسفة الإسلام قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي، ولكن هذا لا يعني أنهم طبقوه والتزموا به في مناقشاتهم وأبحاثهم. إن العقلانية العربية

الإسلامية، كما طبقتها مختلف الفرق من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة، ذات منطق خاص، منطق ثلاثي القيم يختلف كثيرا عن المنطق الأرسطي الثنائي القيم. إن هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة أو كاذبة، ولا غير، بل هناك دوما، في المنطق العربي الإسلامي في المشرق، قيمة ثالثة. وهذه بعض الأمثلة:

لقد ميز المعتزلة بين الوجود والعدم، ولكنهم أضافوا قيمة ثالثة، فقالوا بشيئية المعدوم، كما أضافوا إلى الجبر والاختيار، "اللطف الواجب"، وإلى الإيمان والكفر، "المنزلة بين المنزلتين" وإلى الذات والصفات، "الذات-الصفة" (الصفات عين الذات). وعندما تحدث النَظَّام عن الحركة والسكون، باعتبار أن الحركة تمثل الزمان، والسكون يمثل المكان أضاف قيمة ثالثة هي "حركة الاعتماد" أي السكون المتحرك. وكذلك الأشاعرة أضافوا إلى الجبر والاختيار قيمة ثالثة سموها "الكسب" ونرى أيضا أن الباقلاني يميز بين الذات والصفات والوصف، فالوصف عنده غير الصفة، وهو يحتمل الصدق والكذب، والصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب. كما ميز بين الاسم والمسمى والتسمية، وكذلك ميز في الواحد، بين ما لا ينقسم، وما لا نظير له، وما لا ملجأ سواه. أو عندما أضاف، هو والجويني، قيمة ثالثة في مسألة العلم، وهي المعلوم الذي ليس بشيء، فالمعلوم عندهما قد يكون شيئا، وفي هذه الحالة يكون موجودا، وقد يكون ليس بشيء، وفي هذه الحالة يكون معدوما، ولكنه يبقى مع ذلك معلوما.

ونجد نفس الشيء عند الفلاسفة وخاصة عند ابن سينا، فإذا كان التقليد الأرسطي يميز بين الواجب والممكن، فإن ابن سينا أضاف قيمة ثالثة

هي الواجب بغيره، وهكذا أصبحت الموجودات ثلاثة أصناف، واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن بذاته. كما أضافوا إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة عبر عنها ابن سينا بـ"القديم بالزمان الحادث بالذات" وفي مسألة العلم الإلهي أضاف ابن سينا إلى العلم بالجزئيات، والعلم بالكليات: "العلم بالجزئيات على نحو كلي".

إن هذا المنطق الثلاثي القيم، الذي يشكل الناظم الأساسي في بنية الفكر العربي في المشرق مستمد من هذه البيئة نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة محاور: الله، الإنسان، والكون. في حين أن المنطق اليوناني منطق ثنائي القيم، لأنه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الإنسان والكون. أما الآلهة، فهي عندهم من صنع البشر. فالمادة أولا، ثم الإنسان ثانيا، ثم الآلهة بعد ذلك. تلك هي البنية الفكرية التي تحركت في إطارها الفلسفة اليونانية، والتي انحدرت إليها من الميثولوجيا الإغريقية. وإذن فنحن هنا أمام بنيتين فكريتين لكل منهما منطقها الخاص، وسيكون من الخطأ تفكيك عناصر إحداهما والنظر إليها بمعزل عن النسق الذي تنتمي إليه، والانتهاء إلى القول إن ها هنا نقلا وتشويها. فالمسألة نسبية. -كما سبق- (76).

أما بخصوص المسألة الثانية فيقول: إن ربط الفكر، أيَّ فكر، بالواقع الذي ينتمي إليه، ضرورة ملحة، ولكنها عملية معقدة شاقة، خصوصا عندما يتعلق الأمر بمجتمع، كالمجتمع العربي الإسلامي، فإنه لا يمكن أن يشذ عن قوانين التطور العامة، لا يمكن أن يكون الفكر العربي الفلسفي وغير الفلسفي قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء ونمو وتطور المجتمع العربي الإسلامي.

هناك حقيقة تاريخية لا يجادل فيها أحد، وهي أن المجتمع العربي قد بلغ أوج تقدمه في القرنين الثالث والرابع الهجرين، وأنه كانت هناك قوى اجتماعية معينة هي التي قادت هذا التقدم. وإذا كان البحث التاريخي العلمي لم يكشف لنا بعد عن هوية هذه القوى، عن أصولها وتركيبها ومكانتها الاجتماعية التاريخية، وخط سيرها... إلخ، فإنه لا شيء يمنع من أن نحاول إقامة نوع من الروابط بينها وبين أكثر أنواع الفكر العربي تقدما.(77)

إن الأساس المنهجي (المنطقي) الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية هذه هو "القياس"باصطلاح النحاة والأصولين أو "الاستدلال بالشاهد على الغائب" باصطلاح المتكلمين. وتكاد تنحصر آلية هذا "القياس" في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرا بين الشاهد والغائب - أو بين المقيس والمقيس عليه أو بين حكم المعلوم وحكم المجهول- حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثاني، أي تمديد حكم الشاهد إلى الغائب، هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون، بـ"العلة" ويسميه المتكلمون بـ"الدليل" وهو يناظر، كما لاحظ الغزالي نفسه، الحد الأوسط في القياس الأرسطي. وإذن، فالمنطق الإسلامي (أي طريقة النحاة والفقهاء والمتكلمين وكذلك طريقة ابن سينا في الاستدلال) لا يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كل هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفا، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين والنص اللغوي -بما فيه القرآن- بالنسبة للنحاة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى آلية هذا الاستدلال -الاستدلال بالشاهد على الغائب- واحدة بالنسبة للنحو والفقه والكلام، إن قياس الغائب على الشاهد، هو كقياس الجزء، أو قياس الكل على البعض، استقراء ناقص. والاستقراء لا يصبح منهجا علميا في البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا أيضا ما تنبه إليه علماء الإسلام في القرون الوسطى. لقد أسس النحاة هذا النوع من الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه، وهو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد هو "خفة النطق على اللسان" كما بنى الأصوليون قياسهم على قاعدة أصولية عامة هي أن الحكم الشرعي مبني كله على "جلب المصلحة ودفع المضرة".

إن عدم تمكن علماء الكلام من الاتفاق على مبدأ واحد يؤسون عليه طريقتهم المفضلة في البحث والمناقشة، طريقة "الاستدلال بالشاهد على الغائب" جعل كل واحد منهم ينطلق من تضمين الشاهد ما يخول له قياس الغائب عليه. وكمثال على ذلك نشير إلى برهان الأشاعرة على حدوث العالم، البرهان الذي يتلخص في القول: العالم أجسام، والأجسام جواهر لا تنقسم، والأعراض لا تقوم بنفسها، وإنما تقوم بالجواهر، وهي لذلك حادثة، (وهذا هو الشاهد عندهم، أي ما يدلنا عليه الحس). ثم قالوا: وكل ما يقوم به حادث فهو حادث مثله، ثم يستخلصون من ذلك أن الجواهر حادثة، وبالتالي الأجسام حادثة، والعالم كله حادث. (وهذه هي النتيجة التي أرادوا الحكم بها على الغائب، أي على العالم كله، وهي معطاة سلفاً).

واضح من هذا المثال أن الاستدلال بالشاهد على الغائب جعل المتكلمين يبنون العالم، أي الشاهد، على وجه مخصوص، حتى يتأتي لهم الحكم عليه بالنتيجة التي هي معطاة لهم سلفا، وهي حدوثه، والتي يأخذونها أو يشتقونها غالبا من النص الديني. إن القول بالجوهر الفرد، أي بالجزء الذي لا يتجزأ الذي ينطلقون منه في برهانهم، قول غير مبرهن عليه، ولكن بما أنه ضروري للبرهنة على حدوث العالم لديهم، وبما أن إنكاره يهدم برهانهم من الأساس، فأنهم جعلوا منه مبدأ لا بد من التسليم به، ومن هنا كان الدليل عندهم، وهو هنا القول بعدم انقسام الجواهر، شرطا في وجود المدلول أي في القول بحدوث العالم. ذلك هو المبدأ الذي سار عليه الباقلاني بالخصوص، والذي عبر عنه ابن خلدون بقوله "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" وعبر عنه غيره بالقول: "ما لا دليل عليه يجب نفيه" هكذا وضع المتكلمون من الأشاعرة جملة من المفاهيم تتوقف عليها استدلالاتهم مثل الجواهر الفرد، والخلاء، والقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين... إلخ. ولما كانت براهينهم على قضايا العقيدة تتوقف على التسليم بهذه المفاهيم، فقد اعتبروها جزءاً من العقيدة الدينية نفسها.(78)

تلك هي "طريقة المتقدمين" من المتكلمين التي يضعها ابن خلدون مقابل "طريقة المتأخرين" منهم الذين انتهوا إلى ما في هذا النوع من الاستدلال من ضعف وشطط، فلجأوا ابتداء من القرن الخامس الهجري إلى الاستعانة بالمنطق الأرسطي،(79) وعلى الرغم من أن الغزالي قد انتقد هذا النوع من الاستدلال، إلا أنه قد ادعى أنه يريد الرد على الفلاسفة بنفس سلاحهم، أي بمناظرتهم بلغتهم يعني بعباراتهم في المنطق". إنه يريد أن يثبت، كما قال، إن

"ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وصفوه من الأوضاع في إيساغوجي وقاطيغورياس، التي هي أجزاء المنطق عندهم، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية. (الغزالي: تهافت الفلاسفة، المقدمة الأولى والرابعة).(80)

وهكذا نستطيع أن نقول أن الأستاذ الجابري خير من قام بتحليل النصوص، وخير من فرق بين منطق أرسطو ومنهج علماء المسلمين العرب، وخير من أثبت الجدارة والصمود أمام الغزو الفكري للمستشرقين الموجه ضد التراث العربي الإسلامي، وخير من أثبت للعلوم والفنون والآداب الإسلامية أصالتها.

9. بطلان دعاوي عدم وجود فلسفة إسلامية أو عربية

لقد اختلف المؤرخون وعلماء الدراسات الفلسفية في كيان أو وجود الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة العربية. ففريق من هؤلاء أنكروا وجود الفلسفة الإسلامية أم الفلسفة العربية الإسلامية، وقالوا: "إن تعاليم الإسلام تتنافي مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالا موغلا واستبدادا ليس له مدى؛ في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب، وبعثت العلوم بعثا قويا، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها". (81) وعلى هذه النظرية قال المستشرق رينان الفرنسي: "وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات، ومن العبث أن نلتمس لديهم أراء علمية أو دروسا فلسفية، وخصوصا قد ضيع الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث

نظري وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة". "وأما ما يسمونه بفلسفة عربية فليس إلا مجرد محاكاة وتقاليد لأرسطو، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية". (82) "تلك كانت دعاوى القرن التاسع عشر الشائعة، وكان طبيعيا أن يحمل رينان- زعيم العنصرية- رأيتها ويتعصب لها". (83) وهناك من المؤرخين وعلماء الدراسات الفلسفية من أنكر وجود فلسفة عربية، بحجة أن العرب لم يقيموا بناء فلسفيا خاصا، ولم يهتموا إلا بالتعليق على كتب الفلاسفة، ولم يصرفوا جهودهم إلا إلى التوفيق بين الآراء من جهة وبين الفلسفة والدين من جهة أخرى.(84) بل هناك من ذهب أبعد من ذلك وأنكر وجود فلسفة عربية معلنا "أن العرب لم يصنعوا شيئا أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلما بها في القرن السابع والثامن".(85)

وكذلك لم يذكر دياني كولنسون (Diane Colinson) في كتابه:

(Fifty Major Philosophy) (طبع سنة 2001م) أي فيلسوف من فلاسفة الإسلام. و"لقد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنا طويلا، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون، وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر".(86)

فمنهم هؤلاء الذين قد اعترفوا بوجود هذه الفلسفة، ولكنهم اختلفوا في تسمية هذه الفلسفة التي نشأت في العالم العربي والإسلامي في القرون الوسطى، بالفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة في الإسلام أو الفلسفة العربية الإسلامية.

ومنهم قد اعترفوا بدور مفكري الإسلام، ولكنهم رفضوا تسميتها بالإسلام، ونسبوها إلى العرب فقط، وسموها بالفلسفة العربية، لأنها كتبت باللغة العربية ونشأت وازدهرت تحت رعاية الخلفاء العرب، "ووقع هذا التباين لأن دائرة العروبة لا تطابق تمام المطابقة دائرة الإسلام. فقد كان من العرب نصارى وصابئة ويهود ومجوس، كما كان من المسلمين ترك وعجم وغير ذلك من أهل الأجناس الأخرى غير العربية".(87) كان الكندي أول من ظهر على مسرح العلم والفلسفة لقب بفيلسوف العرب، لأن معظم المشتغلين بالعلم والفلسفة أم بالحضارة عامة كانوا من الأعاجم، "ولكن العامل المشترك بينهم جميعا، سواء كانوا مسلمين أم أصحاب ديانات أخرى غير الإسلام، وسواء كانوا من العرب أم من أجناس غير عربية، هو اصطناعهم اللغة العربية أداة للتعبير عن الفلسفة، بعد أن كانت مدونة باللغة اليونانية أو السريانية أو الفارسية أو الهندية".(88) فربما على هذا الأساس سمى غوستاف لوبون الفرنسي حضارة الإسلام بحضارة العرب وسمى الآخرون الفلسفة الإسلامية بفلسفة عربية، وعلى هذا الموقف سمى يوحنا قمير في كتابه "أصول الفلسفة العربية" المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1958م. وحنا الفاخوري والدكتور خليل الجر في كتابهما "تاريخ الفلسفة العربية" مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر- بيروت 1963م. وكذلك جميل صليبا في كتابه تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973م وهم اللبنانيون المسيحيون، الفلسفة التي نشأت وترعرعت في العالم الإسلامي العربي. رفض هؤلاء العلماء والمؤرخون تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية وسموها بالفلسفة العربية، لأنها كتبت باللغة العربية تحت رعاية الخلفاء العرب.(89)

وأما أسباب ترجيح التسمية بالعربية، فيقول جميل صليبا: "ومع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالعربية للأسباب التالية:

1. إن بتسميتها بالفلسفة الإسلامية تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغتهم المختلفة كالفارسية والهندية والتركية وغيرها".
2. ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم، لأن هناك نفرا من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة".
3. إن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي، وقرآن عربي، ورسوله عربي، وروحه عربي".
4. إن هذه الفلسفة مكتوبة باللغة العربية".

ثم أضاف صليبا بقوله: "فليس المقصود بعروبة الفلسفة أنها مدينة للجنس العربي وحده، وإنما المقصود بها انتماؤها إلى الثقافة العربية، لقد كانت اللغة العربية لغة مفكري الإسلام، كما كانت اللاتينية لغة مفكري القرون الوسطى".(90)

ويتضح من دراسة هذه الآراء أن المسألة الآن هي ليست مسألة وجود فلسفة عند العرب أو المسلمين في الشرق، وعدمها، وإنما المسألة هي الاختلاف في التسمية، يعني نسميها الفلسفة الإسلامية أو العربية، أو نسميها الفلسفة العربية الإسلامية، جمعا بينهما. وأما مسألة أصالتها فهي ثابتة كما سنرى.

10. الخلاصة

وأخيرا نخلص كلامنا ونقول نحن نؤيد حركة الاستشراق كمنهج علمي موضوعي معروف. ولكن لا يمكن أن نوافق على تلك الآراء المنحرفة، عن جادة الصواب، لهؤلاء المستشرقين الذين خالفوا المنهج الموضوعي للبحث العلمي،

وخانوا الأمانة العلمية في دراساتهم المغرضة التي أنتجوها لإثبات المركزية الأوربية، وكتبوها تحت تأثير التفرقة العنصرية بين بني البشر في الشرق والغرب.

ونحن لسنا مع هؤلاء الذين يقولون إن العلوم البلاغية لم تمتلئ بالخطأ والتقصير فحسب، بل هي أخذت وجهة خاطئة منذ بدايتها، فكان من المستحيل أن تنتج شيئا ذا قيمة في تذوق الأدب والكشف عن جماله الحق. هذه العلوم قد دونها في الأغلب رجال من المتكلمين الأعاجم الذين ضعف نصيبهم من السليقة العربية، باقتفاء أثر أرسطو فيما ألف من الشعر والخطابة والمنطق، وتشربوا مما ترجم من الفلسفة اليونانية وما تولد منها، وبني عليها في الحواضر الإسلامية من الفلسفة وعلم الكلام والفقه وأصوله وشتى فروع الجدل الفكري المحض في الثقافة الإسلامية الناشئة.

أما علوم البلاغة العربية، وخاصة علم المعاني ومباحثها أقرب إلى علمي المنطق والكلام منها إلى أن تكون بحثا بلاغيا، فقل ما نجد في مباحث هذا النوع من العلوم الذي عدوه سيد العلوم البلاغية، وفي (نكاته) التي يتصيدونها ما يشحذ حسا فنيا أو يصقل ذوقا أدبيا أو يلفت إلى سر حقيقي من أسرار البلاغة العربية بل هي تزيد ذوق المتأدب فسادا وتشويها.

أما علم البيان، وإن دار على وسائل تصويرية صحيحة من تشبيه ومجاز مرسل واستعارة وكناية، فقد نظر نظرة محدودة جدا إلى هذه الوسائل، ولم يكد يفهمها إلا كقوالب جامدة برع في تقييد ظواهرها الشكلية وتسميتها بالمصطلحات.

لأننا نرى أن هؤلاء يجعلون تلك الجهود كلها ضائعة، أو يقللون أهميتها سواء كانت تلك الجهود بذلت من الأعاجم أو من العرب لأن العلوم العربية ازدهرت في العصر العباسي بعد أن تمخضت منها الكتب القيمة لهؤلاء الذين حددوا أساسا لعقيدة الإسلام أو نظاما محددا له، ونجحوا في الدفاع ضد الزنادقة والملحدين والمشركين من المزدكية والمانوية والسبئية دفاعا شديد الحيوية، لا نكاد نعرف له مثيلا قط في تاريخ الفرق الدينية. ولا شك أن الإسلام قد سيطر على ساحات شاسعة إثر فتحه العظيم، وحل محل معتقدات قديمة، وديانات عتيقة، واكتسح تماما آثار الفكر القديم، فاعتنقه كثيرون من اليهود والمسيحيين، وانتشر المزدكيون ومتبعوا المانوية والسبئية بين المسلمين، وقد حملت هذه العناصر الأجنبية أفكارها ومذاهبها التي أثارت العالم الإسلامي. فحاول هؤلاء البلاغيون وعلماء الكلام إقناع خصومهم، واستطاعوا بموهبتهم البارزة في الجدل والمناظرة الانتصار عليهم في النهاية.

وأما القول بأن هذه العلوم قد دونها في الأغلب رجال من المتكلمين الأعاجم الذين ضعف نصيبهم من السليقة العربية، نشم منه رائحة النزعات الشعوبية، ولكننا لا يمكن أن نقول إن الناقد المعاصر في قوله هذا متأثر بالنزعة الشعوبية بين الفرس والعرب، التي لا وجود لها في العصر الحديث، وإنما الراجح هو أنه متاثر بفكرة الجنس عند (تين) الذي يقصد بالجنس الفطرة الموروثة في الأمة، إذ لكل أمة منحدرة من جنس معين خصائصها الفطرية التي يشترك فيها السلف والخلف دون استثناء. ونجد هذه الفكرة واضحة عند الجاحظ في حديثه عن الأجناس في بعض رسائله، وهي ماثلة عند ابن خلدون في مقدمته، إذ يتحدث عن الجنس العربي وخصائصه وأثرها في

حياته الاجتماعية. ويبدو أنها كانت من الأفكار التي شاعت في عصر (تين) فقد كان معاصره (رينان) الذي عاش فيما بين (1823م-1892م) والذي كان يعلى شأنها علوا كبيرا على نحو ما يوضح ذلك كتابه (تاريخ اللغات السامية) الذي يزعم فيه أن الأمم السامية ينقصها الخيال الواسع، والتعمق في الحكم على الأشياء، ويقول إنها تعوزها الفلسفة والآثار الأدبية الممتازة، بخلاف الأمم الآرية التي تمتاز بفلسفاتها وشرائعها الاجتماعية القويمة وفنونها وآدابها الرفيعة.

وهذه النظرية لم تعد تجد لها أنصارا اليوم، وهل الجنس إلا أناس سكنوا إقليما واحدا أخذوا يعيشون فيه معا معيشة تكونت في أثنائها عاداتهم وتشابهت معارفهم، ومن قديم تغير الأجناس والشعوب بعضها على بعض وتنزل جيوش إقليم إقليما آخر، وقد تظل به حقبا، ففكرة الجنس الصافي فكرة خاطئة. وكثيرا ما روج الأوربيون لفكرة أن الجنس الأبيض يتفوق على الجنس الأسود، ليتمكنوا لأنفسهم من استعماره ويحصدوا لأنفسهم ثمار أرضه، وليس البياض والسواد رمز تقدم وتأخر، إنما هي تطورات الحياة الإنسانية في الأمم، فيجب أن نحذر فكرة الجنس التي أثارها (رينان) وأخذ بها (تين) والتي أخذ بها ابن خلدون، والعرب أنفسهم الذين جعلهم ابن خلدون محورا لحديثه عن الجنس كانوا في الجاهلية يحيون حياة أولية، وأخذت حياتهم بعد الإسلام في التطور، فوضعوا القوانين وأقاموا الدول والمماليك وأصبح لهم فلاسفة ومفكرين عظام، واختلطوا في أثناء ذلك بكثيرين من الأمم والشعوب التي عرفوها، حتى غدت كلمة العربي لا تدل على الجنس وإنما تدل على اللغة، فالعربي هو الذي يتخذ العربية أداة للتعبير عن فكره ووجدانه،

مهما يكن إقليمه ومهما يكن جنسه الذي ينحدر منه. ومعنى ذلك كله أنه يجب أن نحتاط إزاء هذه الفكرة، تنفيذا لتعاليم نبينا محمد بن عبدالله العربي (صلى الله عليه وسلم) الواردة في حديثه: (لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود..كلكم من آدم وآدم من تراب.

والحق أن ترجمة الكتب إلى العربية كانت عاملا قويا من العوامل التي دفعت النقد العربي القديم في العصر العباسي إلى الأمام، وذلك لأنه قد انتقلت بترجمتها مظاهر أدبية ونقدية كان لها أثرها في الحركة العقلية للنقد، فوضعت الأصول والنظريات، واستخدم المنطق في الجدل والحوار، وألفت الكتب النقدية التي تذخر بالمناهج العلمية والعقلية التي أسسها النقاد العرب. وقد ظهر أثر ذلك واضحا أيضا في تطور النقد العربي، وخاصة الأثر اليوناني (المنطق والفلسفة) وأول ما ظهر أثرهما كان عند المتكلمين الذين رأوا حاجتهم الملحة للفلسفة حتى يدفعوا المطاعن عن القرآن الكريم، فاستطاع علماء المسلمين عن طريق دراسة المنطق والفلسفة وبصفة خاصة كتابى (الشعر) و(الخطابة) لأرسطو أن يخرجوا بالنقد العربي من الجو العربي الخالص، إلى آفاق واسعة، فيها كثير من العلل والقياسات العقلية والمنطقية ذات السمات اليونانية، وظهر أثر هذا في القرن الرابع الهجري بوضوح عند قدامة بن جعفر في كتابه (نقد الشعر) و(كتاب نقد النثر) المنسوب إليه، رغم أن مؤلفه هو (ابن وهب) كما ظهر عند الروماني في كتابه (النكت في إعجاز القرآن) وظهر ذلك عند نقاد القرن الخامس الهجري كالباقلاني في (إعجاز القرآن) وابن سنان الخفاجي في (سر الفصاحة).

ومن أهم العوامل التي أثرت في تطور النقد العربي القديم في العصر العباسي القرآن الكريم، فقد كان له أثرا مباشرا وأثرا غير مباشر، أما الأثر المباشر، فبفضل جهود العلماء الذين تعرضوا لأسلوب القرآن، وبيان جوانبه البيانية، محاولين إعجازه البياني بمقارنة الشعر العربي، وخصائص البيان العربي بصفة عامة، واستخدموا في ذلك الوسائل التي استخدمها نقاد الشعر، بل إن بعض الدراسات القرآنية في القرن الثالث الهجري قد استخدمت من المصطلحات البيانية مالم يكن شائعا حتى ذلك الوقت في دراسات نقد الشعر مثل كتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة، (91) واختلطت مقاييس النقد بالدراسات القرآنية، فاستخدم علماء الإعجاز مصطلحات البديع وأبوابه في كشف بديع أسلوب القرآن للتوصل إلى إعجازه، ومن هنا أثر القرآن في مناهج النقاد، ودفعهم إلى بيان أوجه الإعجاز، فأقبلوا على إثبات إعجازه، وسمو بيانه على الشعر العربي، وعقدوا لذلك المقارنات، كما فعل الباقلاني الذي عاب تحكيم البديع في بيان القرآن.

وأما عن الأثر غير المباشر فقد جاء عن طريق ترقيق القرآن لأذواق النقاد، بما جرى به أسلوبه من الصياغة الرائقة والصور الجميلة ذات التشبيهات والاستعارات الرائعة، مما جعل العلماء يستشهدون بصياغته، وتشبيهاته على كل جيل، وصارت شواهد القرآن في مقدمة الشواهد الأدبية في كتب النقد والبلاغة.

ثم إن المذاهب والنظريات تمثل دائما روح عصرها، فالمذهب الكلاسيكى يمثل روح عصره، وقام المذهب الرومانتيكى بعد موته، فلكل عصر منطقه، فالنقد الأدبي القديم أو النقد البلاغي العربي يمثل عصرا له منطقه،

والنقد الحديث له منهجه. ولا إنكار أن النقد الأدبي قديما وحديثا قد ازدهر باتصاله بالآداب الغربية كما ازدهرت الآداب العربية باتصالها بالآداب الشرقية، والبحوث الأدبية يجب أن تكون خالية من نزعات الشعوبية والغرور القومي والتعصب الأعمى.

وكذلك نحن لا نوافق على من يقول أن الكتب البلاغية أفسدت الأذواق العربية بدلا من تربيتها وتنميتها، ونقول له يجب ألا نشك في نيئة المتقدمين من النقاد البلاغيين الذين أضافوا إلى المكتبة العربية والإسلامية إضافات جديدة قيمة بجهودهم الضخمة، فبدلا من أن نعترف بعبقريتهم في هذا المضمار، كيف يمكن أن نلومهم ونضعهم في قفص الاتهام بأنهم استخدموا المنطق الأرسطي، نعم.. استخدموه ليتمكنوا من الرد على منطق أعداء الإسلام بلسان منطقهم العقلي -كما فعل الإمام الغزالي- ولأن ذلك العصر كان لا يفهم أي منهج سوى المنطق الأرسطي، وكذلك نحن لا نستسلم لمن يتهم بأن الإسلام بعجزه عن أن يسمع أو يقبل أي عنصر من الحياة المدنية والاجتماعية نزع من أرضه كل بذرة للثقافة العقلية، كما قال (رينان) وتحدث تلميذه (جوتييه) بنفس الأسلوب، فيؤكد أن (العقيدة الإسلامية أقل قابلية من أي دين آخر لمبادرات العقل الإنساني) فلا شيء أكثر خطأ من ذلك. فقد رأينا العقل يدخل مجال العقائد، مثلما دخل المجال الفقهي في الإسلام. بل إن العقل يتفوق في هذا المجال الأخير لتكوين القياس والاستدلال بالشبه، وفي المجال الأول لتكوين الأدلة البرهانية.

وكذلك نحن لسنا مع هؤلاء الذين يقولون إن الجهود البلاغية مضللة، أو لم تنتج شيئا ذا قيمة، أو جهود ضائعة، ونحن على يقين أن هؤلاء

لا يشعرون بخطورة هذه الجمل الضارة الخطيرة للغاية، التي يمكن أن يبتعد بها الدارس المسلم عن كتب المتقدمين القيمة، ولا يلتفت إليها قط إهمالا لتلك الجهود الضخمة التي لم تفقد فاعليتها حتى الآن، لأنها تتناول قضايا الإيمان بالغيب التي كانت ولا تزال قائمة، ولم يقدم المشركون بالله أو الملحدون من الماديين الوجوديين في العصر الحديث -حتى الآن- أي حل مقنع تجاهها سوى إنكار وجود واجب الوجود، كما نرى عند (نيتشة) و(فولتر) و(سارتر) و(كيراكجورد) و(هايدجار) و(كاسبار) و(جبريل مارسل) وغيرهم. ثم هذه الجمل خطيرة جدا، لأنها تهدم بناء الفكر الإسلامي القديم الموروث، ولأنها تتعارض مع هدف المسلمين المنشود الذين يبذلون قصارى جهودهم لإحياء التراث العلمي والثقافي لأمجادهم المسلمين المفكرين العباقرة الذين ساهموا في تأسيس بناء الثقافة الإسلامية بناءا محكما.

ويحق القول بأن العالم الإسلامي قد احتوى على تقليديين وأحرار، محافظين ومجددين، لكن هذه العناصر المتعارضة تعتبر ضرورية لكل مجتمع وفي كل عصر من عصور تاريخ المجتمعات البشرية.

والذي يقول اليوم إن الجهود البلاغية هي عقيمة، يجب ألا ينسى مفهوم الأدب في العصر الحديث عند أساتذته الغربيين، الذين قال بعضهم إن الأدب هو: (الجنس والعصر والبيئة) فيجب أن يقوم الأستاذ الناقد بتقييم تلك الجهود البلاغية في عصورها، التي بذلت من قبل علماء البلاغة العربية آنذاك. وكيف نقول إن تلك الجهود عقيمة أو كانت عقيمة وهي ترمى إلى هدف منشود، وهو إغناء العلوم والمعارف والآداب الإسلامية، بل هي التي تمخضت منها العلوم العربية والإسلامية وازدهرت، حتى بدأت تعرف بها تلك العصور

بعصور نهضاتها الزاهية. فلكل عصرمنطقه الخاص، ولكل مذهب تعبيره الخاص لتصوير حالة نفسية معينة لعصر معين.

فنحن نشكر لهؤلاء العلماء العباقرة ونعترف بفضلهم الذين ساهموا في وضع حجر أساس للفلسفة الإسلامية، وخاصة ابن سيناء والفارابي والكندي وابن رشد وقدامة بن جعفر وابن وهب والجاحظ والعسكري والباقلاني والروماني والجرجاني وغيرهم من علماء البلاغة وعلم الكلام الإسلامي، سواء كانوا من المعتزلة أو من الأشاعرة، الذين انتصروا على خصومهم بمنطقهم العقلي ومنهجهم الجدلي، وحافظوا على عقيدة دينهم الإسلامي الحنيف بسلاحهم المنطقي، وكانت لهم مواقف جليلة وبصمات واضحة في حماية كيان دينهم الإسلامي، والدفاع عن عقيدتهم بكل إخلاص وحماس وأمانة وغيرة إيمانية تتجلى من كل كلمة خرجت من ألسنة أقلامهم.

الفصل الثالث

قضية تجديد التراث العربي الإسلامي في العالم المعاصر

تمهيد

صحيح أن الأصالة ليست هي أن يبقى المرؤ طول عمره منطويا على نفسه، وإنما الأصالة هي أن يقوم المرؤ بإجلاء فكره بأفكار الآخرين "فما الليث إلا عدة خراف مهضومة". ولكن تجديد الخطاب أو الاستحداث لا يعني أن يتحول البحث عن الأصالة أو الذاتية إلى شعار (الرومانسية) التي تقدس كل جديد لذاتها، وترى قيمة الأشياء في عصريتها (انتسابها إلى هذا العصر).

لا شك أن الاستجابة لروح العصر أساسية في مفهوم الاستحداث، ولكن هذا التغني الرومانتيكي بـ (الذات) و(روح العصر) دون إدراك لفعل الماضي وأهميته في توجيه المعاصرة مرفوض. وكذلك هذا الرأي السطحي القائل: (مآل العرب إلى الحضارة الأوروبية) أو (الاتباع الأعمى للغرب) أو (الاعتماد على الغرب) مرفوض، لأن الغرب سوف يعود، فيعتمد على روحانية الشرق، ويوجه بها مساره الفكري ويعزز بها حضارته المادية.

إن التجديد أو الاستحداث ليس هو ترديد الفكر القديم أو استخدام أسطوانة قديمة دائماً. كما ليس هو التقليد الأعمى للغرب، وإنما استحداث كل ما في التراث أو الحضارة من عظمة يحتاج لفاعلية إنسانية تبرزه وتقف منه موقف الكائن المكلف المسؤول، وهذه الفاعلية هي مسئوليتنا نحن.

والعالمية هي قوة كامنة بداخل رسالتنا العالمية، وهي ليست من الاعتراف بها من الخارج. الاستحداث هو تشكيل وجهة نظر كونية عامة تضرب في أعماق التراث بجذورها وتطل بفروعها الحاضر بكل أبعاده ومتطلباته.

1. قضية إحياء التراث العربي الإسلامي

إن التراث العربي الإسلامي الذي يعنينا هنا يشمل ذخيرة من الكتب والمخطوطات في تلك المجالات المختلفة خلفها الإبداع العربي الإسلامي في عصور نهضته، ضاع منها الكثير بفعل عوادى الزمن، وبقي كثير، تم إحياء بعضه وإعادة نشره.. وهو الذي بعث الثقة في النفوس وأحدث التعادل.. فعلى حين استهوت الحضارة الغربية بعض من ثبتت خطاهم على (جسر المكان) فرأوا أن العالم العربي قد سار (في طريق هذه الحضارة التي يسميها الناس الحضارة الغربية، وما هي إلا حضارة إنسانية استمدت أسسها من حضارات إنسانية عديدة ومنها الحضارة العربية والإسلامية، وساهم ويساهم في إغنائها شرقيون وغربيون).. وقف آخرون يؤكدون ضرورة العودة إلى التراث وإحيائه وبعث الذات المعاصرة على هدى منه ووصلا به. ولم يقف هؤلاء عند حد الدعوة لإحياء التراث، بل راحوا فعلا يبذلون قصارى جهودهم في استخراج مكنوناته، فأعادوا إلى التداول ما استطاعوا من تراث ثلاثة عشر قرنا من الكتابة والتأليف، بعضه قد حقق، وشرح ليتناسب مع مدركات العصر الحديث، وبعضه كما هو.

وكانت تلك المخطوطات التي أعيد نشرها تتصل باللغة والأدب والتاريخ والعلوم الشرعية وعلم الكلام وغيرها. وبالرغم من أن المخطوطات كانت موزعة بين مدن العالم الإسلامي وبعض المدن الغربية التي تسرب إليها

ذلك التراث بطريقة أو بأخرى. فاعتمدت الحركة في نشاطها على مراكز ثلاثة من أهم العواصم الإسلامية التي كانت تزخر بالمخطوطات خلال القرن التاسع عشر، وهي: القاهرة واستنبول وحيدر آباد الدكن.

وقد حمل هذه المهمة علماء ومحققون أكفاء تسلحوا بعلوم اللغة والمعارف العربية والإسلامية، فضلا عن حماسهم ودأبهم في محاولة إعلاء مجد العروبة والإسلام. ومن أهم هؤلاء الأعلام الشيخ أبو الوفاء نصر الهوريني وأحمد فارس الشدياق، ومحمد محمود السنقطي، وهو الذي اختاره السلطان عبد الحميد للذهاب إلى أسبانيا للبحث في مكتباتها المختلفة عن المخطوطات والكتب العربية والإسلامية، وإبراهيم المويلحي الذي كان من المؤسسين لجمعية المعارف ومطبعتها ذات الدور الكبير في الإحياء. وكان يساند هؤلاء وأمثالهم من المحققين عدد من زعماء الفكر الذين بشروا بحركة الإحياء ودعوا إليها وناصروها بالجهد والمال.

وقد اندفع هؤلاء وأولئك بدافع الرغبة في الكشف عن كنوز ذلك التراث، على حين شط البعض في الهرب منه ومن الماضي، وظنوا أن حضارتهم (قد أفلست بل اندثرت وأن لا سبيل لها إلى عودة أو بعث) فانحاز كثير من مفكري البلاد العربية والإسلامية نحو الحضارة الغربية باعتبار أنها (حضارة اليوم) السائدة أو التي يجب أن تسود. (92) وفي نفس الوقت وقف آخرون - مستشرقون وعرب أيضا- يشككون في جدوى هذا البعث ويقررون (استحالة) إحياء شيء ميت.

وللمستشرق الأمريكي ج. فون جرونباوم - على سبيل المثال - رأي مخالف ما قرره زميله هـ ر. جب في هذا الصدد من أن إحياء التراث (كان بعثا

للثقة بالنفس) وأنه (إصلاح بالمقابل) أي إصلاح من الداخل العربي في مواجهة الغرب. فيزعم أن هذا الاهتمام بإحياء التراث يمثل ظاهرة (خوف) العرب والمسلمين من أن الغرب (يبتلعهم) أو حتى الخوف من أنه (يلفظهم) إنهم حاولوا التشبه به أو الذوبان فيه. وأن هذه الظاهرة سمة لكل مجتمع (ضرب عليه التخلف) فرأي أن يعيد نفسه من خلال التاريخ، وهي (إعادة جزئية) دائما، وأنها تتناسب مع رغبة العالم العربي في أن (يعوض عما هو كائن بما ينبغي أن يكون).

كما لقيت حركة إحياء التراث عنتا من بعض المفكرين في عقر دارها إما لعدم جدوى (الجسر الزماني) - في نظرهم - للعبور نحو التقدم، وإما لأنهم يفضلون عليه المعبر المكاني تجاه الغرب. ويعترف زكي نجيب محمود - مثلا - بأنه بدأ حياته الفكرية (بتعصب شديد) للرأي القائل: (إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة).. ثم غير نجيب محمود رأيه، وغير غيره رأيه، وانحاز للغرب من أراد.. وسار مع التراث من أراد.. وعارضه من أراد.. وبدا فرسان حركة الفكرية العربية في القرن العشرين غرباء، في حلبتهم يعوزهم التعاصر الثقافي والفكري في مراحل التلقي والتكوين والتأثر. فالعقاد (يقبل التراث كله والغرب كله) ويحسب أن الجمع بينهما ممكن. ويقبل الشيخ محمد عبده (كل التراث وبعض الغرب).. على حين تنعكس الآية عند طه حسين فيقبل (كل الغرب وبعض التراث) ويجري توفيق الحكيم (تعديلا) في كليهما ويكاد يرفض غيره كليهما. (93)

2. جهود المصلحين المفكرين المسلمين لتطوير التراث الإسلامي

فهناك محاولات كثيرة وجهود ضخمة قام بها العديد من المفكرين العقلانيين في الشرق المسلم للجمع والتوفيق بين التخلف في الشرق والتقدم في الغرب في المجالين العلميين: النظري والتطبيقي، مثل: محمد حسين هيكل وزكي نجيب محمود ومحمد إقبال ومحمد أركون ونصر أبو زيد وغيرهم كثيرون، ولكننا نتناول البعض منهم لندرس خطاباتهم لمعرفة مواقفهم من قضية إحياء التراث الديني للإسلام.

أ. محمد إقبال

الهدف الأول لتجديد الخطاب الديني والمدلول الذي أراد أن يعطيه شاعر الشرق محمد إقبال فهو إيجاد أساس عقلي لمبادئ الإسلام الجوهرية، لأنه يعتقد أن الدين لا يكاد يستغني عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي نجدها في عالم التجربة، كما يعتقد أن الدين لا يكاد يستغني عن تعليل يسوغ أحوال البيئة التي تجد الإنسانية نفسها محاطة بها. وهو في هذا الموقف يؤيد الفيلسوف الإنجليزي (هويتهد) في رأيه بأن الإيمان لا يزدهر إلا في عصور النظر العقلي.

إن إقبالا كان يسعى إلى تحويل الدين من مجرد معارف نظرية إلى معرفة متطابقة مع الخبرة الدينية نفسها، على إطار ما حاول (الإمام أبو حامد الغزالي) في وقت مضى. إلا أن تحقيق هذا الهدف ليس بالأمر الهين. ولذلك نراه يلح على أهمية هذه الخبرة الدينية أو التجربة الدينية، ويعتقد أنها أساس الكشف عن الحقيقة الأزلية والتوازن بين الحدس والعقل في حياة المسلم،

وأنها مركز الثقل فيما شيده الإسلام من بناء ثقافي مبدع، وحضارة رائعة مشرقة.

لم يقصد محمد إقبال في الواقع أن يقدم فلسفة متكاملة لمذهب فلسفي متميز، إنما قصد ما عبر عنه في مقدمة محاضراته، وهو بناء الفلسفة الدينية الإسلامة بناء جديدا آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة.

فواضح من موقف محمد إقبال أنه حاول صياغة الفكر الديني صياغة فلسفية يجمع فيها بين أصول الإسلام ومنهج الفلسفة الغربية. وهو يعلن في مقدمة محاضراته أنه لا يقدم صياغة نهائية ولا حلولا نهائية للمعضلات التي طرحها، لأن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، وربما يمكن الوصول إلى آراء أصح من الآراء التي قدمها، ولهذا كان يعتقد أن من الواجب أن يظل المرء على اتصال مع ما يقدمه الفكر الإنساني، وأن يقف منه موقف النقد والتمحيص.

فنتوقف عند محمد إقبال قليلا، حتى لا يعتبر حديثنا عن خطاباته حديثا عابرا، لأنه لم يكتف بنقد الشرق ورجاله الدينيين والصوفيين بأسمائهم المجردة فقط، وإنما حدد ما كان فيهم من عيوب، وليس معنى ذلك أنه كان جاهلا عن محاسن الشرق، كما صرح بذلك في قوله: "لاتعرض عن الشرق ولا تحذر من الغرب، لأن الطبيعة (مشيئة الخالق) تشير إلى أن تقوم بتنوير كل بقعة مظلمة سواء كانت في الشرق أو في الغرب، وتملأ كل زاوية مظلمة من زوايا الحياة الإنسانية من نور العلم والإيمان".

فهو بندائه هذا يوجه خطابه للشرق والغرب عامة، ويدعو فيه إلى الجهود المشتركة للقيام بالنهوض بالإنسانية، يقول:

"إن العقل وسيلة للحياة عند الغربيين، والعشق (الإيمان بالله) سر الكائنات عند الشرقيين. والعقل يعرف الحق حقا والباطل باطلا، والعشق أساسه محكم بالعقل، وحين يسير العشق مع العقل (العلم) يكون ذلك إيذانا بتكوين عالم جديد.. فأيها الإنسان قم بتكوين عالم جديد، واستخدم العشق والعقل (الإيمان والعلم) أو (الشرق والغرب) الاثنين معا لبنائه. (94)

فسعادة الإنسان وإنسانيته كامنة في امتزاج المجتمعين: الشرقي والغربي. إن طبيعة الشرق والغرب قد تأثرت بالأوضاع السياسية والشعارات الدينية التقليدية، فاختلط المجتمع البشري - شرقيا كان أو غربيا - بكثير من المساوئ والمعايب الاجتماعية، ورغم ذلك لايزال فيها كثير من المحاسن والفضائل. وهنا يأتي دور زعماء الإصلاح في الشرق والغرب ليختاروا الفضائل والمحاسن ويرفضوا الرزائل والمعايب.

فلم يكن إقبال عدوا للغرب، والذي يعتبر إقبالا عدوا للغرب على أساس نقده هو لا يفهم ولا يعلم غايات خطابه النقدي، بل يجب أن نفهم خطابه في ضوء قوله:

"إن عيوني قد بكت في كثير من الليالي من أجل الإنسان، حتى انجلى سر الحياة أمامي من خلال ظلامها، ويقول أيضا:

"قوة الغرب ليست من الموسيقي المثيرة، ومن البنات العاريات ومن الوجوه الناضرة الساحرة، وهي في جمالها كالوردة الساحرة، ومن السيقان المكشوفة، ومن الجلد الناعم الأملس، ومن اللادينية، وكذلك تقدمه ليس

مضمرا في الخط اللاتيني، وإنما هذه القوة وذاك التقدم في الغرب من العلم والفن. إن مصابيحه منورة بهذه النار (يعني حرارة العمل الشاق والجهد المتواصل في مجال العلم والفن). (95)

وبعد هذا الخطاب يأتي دور العقول الناضجة لتختار لها وللإنسانية جمعاء طريق الفلاح والصلاح والنجاة والرخاء والسعادة.

وأخيرا يجب أن نذكر أن إقبالا لم يفصل بين الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية، ولذلك كان يرى أنه لا يمكن إحياء الدين الإسلامي إلا بإحياء الحضارة الإسلامية، ولا يمكن إحياء التمدن الإسلامي إلا بربط العلوم الإسلامية بالعلوم الحديثة، وبالجمع بين التراث والمعاصرة.

وكان يرى أن حياة الناس بمرور الزمن تتغير حسب تصورهم لأمورهم، وأن العلوم العصرية، والتطور التكنولوجي قد غير كثيرا من المفاهيم الاجتماعية عند الناس، ولذلك وجه خطابه بعنوان: (تجديد التفكير الديني في الإسلام) فقد كان في خطابه مخالفا للثقافة الغربية المادية، ولكنه لم يكن مخالفا للتجديد في الشرق.

فاتضح أن إقبالا قد اختار طريق الجمع بين العلوم الدينية والعلوم الحديثة لإيجاد عالم إسلامي جديد، يقول إقبال:

"إيجاد عالم جديد لا يمكن إلا بالفكر الجديد، لأن العوالم لا تخلق بالأحجار والمواد اللازمة بالبناء والتعمير فحسب، وإنما تحتاج في تكوينها إلى الفكر البشري."

إن هذه العلوم في الواقع هي ليست شرقية ولا غربية، بل هي كسب للإنسانية جمعاء، وهذه الحقيقة لا تجحد، فلا يمكن رفض هذه العلوم

ووسائلها التي وصل إليها الإنسان من خلال اكتشافاته المستمرة وتجاربه العلمية الشاقة، وجهوده المتواصلة، التي تسببت في تسخير الكون والطبيعة.

يرى محمد إقبال أن المحافظة على الأصالة المتحجرة (Conservatism) أمر قبيح في أمور الدين كما هو أمر مذموم في مجالات أخرى لحياة الإنسان. إن الدين قد وصل إلينا من آدم (عليه السلام) عبر العصور، فلو كان الدين غير قابل للتطور والارتقاء لم يكن يتمشى مع الحياة المتجددة، وكان آدم أبو البشر هو خاتم الأنبياء والمرسلين، ولكننا رأينا سلسلة طويلة لمحو وإثبات، مثل تسلسل الأيام والليالي، فنزول كتاب بعد كتاب، وشريعة بعد شريعة يثبت أن التطور والارتقاء لا يحدث في حياة الإنسان فحسب، بل يحدث في مفاهيم أصول الدين أيضاً، والشرائع والأحكام أيضا تتبدل حسب التطورات في الأوضاع الاجتماعية. وحين تفقد شريعة أمة صلاحيتها تنسخ، وترسل شريعة أخرى مثلها أو أحسن منها (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها).

(يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) فكان تسلسل المحو والإثبات مستمرا حتى تكميل الدين للبشرية جمعاء، يعني الشريعة الإسلامية هي الحلقة الأخيرة من الشرائع السماوية.

فلاشك إن الإسلام رسالة إلهية أخيرة، ونظام جامع وشامل وصالح لكل فرد، ولكل مجتمع. ولكن لم يفكر أحد قط في أنه نظام جامع شامل لحياة الإنسان في أي معنى؟ وحياة الإنسان تتحرك نحو التطور والارتقاء كل لحظة. وليس معنى تكميل (الدين) في هذه الآية: (إني أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم بالإسلام دينا) أن الإسلام دين جامد أو له

نظام ثابت، غير صالح للتطور، لأن (الدين) في هذا المعنى لا يمكن أن يتمشى مع تغيرات الحياة المتجددة، لأن الحياة تتقدم نحو الارتقاء والنظام الجامد يتخلف. فالإسلام دين كامل في معنى أنه يقبل التطور والحركة نحو الأمام، ويكمل جميع مقتضيات الحياة المتجددة، إن الإسلام له صلاحيات توفير وسائل كفيلة لبناء مبان جديدة جميلة صالحة لمقتضيات أي عصر، ولتغطي احتياجات أي مجتمع.

والإسلام يرى أن حرية الفرد وشخصيته المنفردة أمر ضروري لبقاء المجتمع وتقدمه، لأن المجتمع المنتج والمثمر لا يتكون إلا بالتوازن بين انفرادية الفرد وربطه بالجماعة، ولا يمكن أن تبقى انفرادية الفرد إلا إذا كانت جزءا من نظام اجتماعي يعمل تحت قانون الحركة، مثل الأجرام السماوية التي هي جزء من النظام الشمسي، حيث نرى كل واحدة منها تتحرك وتدور في دائرتها الخاصة، ولكن لكل واحدة منها وجود مستقل. فإذا وجد فقدان التوازن في الحركة أو أي خلل في الدوران فسد النظام الشمسي كله، لأن النظام الشمسي يتكون من امتزاج قوة الجذب والحركة، وكذلك المجتمع يتكون من الفرد وربطه بالجماعة، والتعاون الجاد بين جميع أفرادها، وحين يتولد نظام اجتماعي عملي، تتولد الوحدة بين أفرادها من ذلك النظام. فلا يمكن بقاؤ التوازن في الكون بدون الوحدة، يقول:

كل ما يوجد في الكون هو من الوحدة *** والحياة في هذا العالم من الوحدة

(كليات محمد إقبال)

وفي الإسلام وحدة عالمية، أساسها على أصول التوحيد، والإسلام باعتباره نظاما اجتماعيا وسيلة عملية لجعل أصول الوحدة (في الحياة

الوجدانية والفكرية للإنسان). وهدف وجود تلك الوحدة بين أفراد المجتمع وفردية كل فرد وحركتها ضمن الوحدة هو قيام ذلك النظام بعينه، الذي لايزال كامنا في ضمير الكون. وحياة الأمة وبقاؤها أيضا من قانون الحركة، ولكن هذا القانون يظهر في حياة الأمة في حركة التمدن، التي تعرف في الإسلام بـ (الاجتهاد) والاجتهاد هو كشف مراحل جديدة، وإيجادها واختراعها في مجالات العلوم والمعارف. وإذا حدث للفكر والاجتهاد جمود أو انحطاط في أمة، فالانحطاط الفكري لأفرادها يصبح مقبرة لبناء أقدارها السامية، فيجب أن يتجدد الفكر وتتجدد الأخلاق والأقدار العالية لبقاء الأمة وخلودها، لأن حياة الأمة مرتبطة بصلاحية التوليد المستمر للفكر. فيرى محمد إقبال أن الإسلام باعتباره حركة اجتماعية يؤمن بالتصور المتحرك، ويرفض التصور الجامد للكون. إن أساس الحياة على الأقدار الروحية الخالدة وأساس خلودها على التنوع والتغير، والمجتمع الذي يقوم على هذا التصور الأساسي هو يتمشى مع قانون التغير والانقلاب بالضرورة، ولتنظيم الحياة الاجتماعية يجب أن تكون أصول وقوانين خالدة، لأن العيش في هذا الكون المتغير لا يمكن إلا بتلك الأصول والقوانين، وتلك الحركة الأصولية التي تتمشى مع قانون الحياة الخالدة تسمى (الاجتهاد) في الإسلام. وجدير بالذكر أن إقبالا يذكر هذا الاجتهاد بأسماء مختلفة مثل: انقلاب وحركة ويعني بها الإبداع والابتكار والندرة في الفكر والحركة نحو العمل، فالحياة التي لا يوجد فيها انقلاب هي موت أصلا، لأن حياة روح الأمم كامنة في الصراع من أجل الانقلاب عنده.

ويمكن أن نقول بكلمات أخرى إن الحياة لها وجهان، وجه ثابت، له استقرار، ووجه متغير ومتحرك ومتلون، وغير مستقر. والوجه الأول يتمثل في

عقيدة التوحيد، والوجه الثاني يتمثل في صورة الاجتهاد عند محمد إقبال. فالإسلام قد قام بالتوفيق بين هذين الوجهين للحياة. ففي ناحية منحنا الإسلام أصولا ومبادئ قيمة، وهي جامعة وشاملة وحية خالدة، يمكن بها أن نثبت أقدامنا في هذا العالم المتغير، وفي ناحية أخرى منحنا الاختيار لتطوير تلك الأصول والمبادئ، لنقوم ببناء نظام صالح مفيد عن طريق الاجتهاد في ضوء تلك الأصول والمبادئ الخالدة، يرى إقبال أن حياة الدين الإسلامي مبنية على امتزاج الثابت والمتغير، فإذا بقى الإسلام على هذا الامتزاج لتقدم كل لحظة.

وأخيرا يجب أن نقول إن محور فكره في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) هو مبدأ الحركة. إن الكائنات كلها في حركة مستمرة، لذلك نسمع أصوات (كن فيكون) بصفة مستمرة، والحياة أيضا تتحرك. وخالق الكون له شأن متجدد، (كل يوم هو في شأن) ثم هذه الحركة ليست دائرية، وإنما هي مستقيمة عنده، يعني أن التاريخ لا يعيد أحداثه، والذي كان بالأمس هو ليس بيننا اليوم، والذي هو بيننا اليوم لن يكون معنا غدا. وهكذا الأصول والأحكام والمبادئ كلها تتطور نحو الارتقاء. (96)

ب. محمد حسين هيكل

يتحدث محمد حسين هيكل في ثقة عن ضرورة (تمخض) الحركة العلمية الغربية، للتفكير في الوجود كله كمجموع، وفي الفرد الإنساني محاطا بكل أسباب الرخاء وعلاقته بهذا المجموع.

ومن هذا التوفيق بين القديم الموروث والحديث المستعار تكون شرارة إلهام تتجلى خلالها كلمة الحق التي تفسر لغز الوجود لأهل الجيل الذي تقال

فيه، (97) حتى نراه يقول: "بأن (الكلمة الجامعة) سوف تأتي من حضارتنا ويخضع لها الغرب، وستكون لها قوة الشاعرية والإلهام منبثقة عن تزاوج بين (القديم الموروث) وهو (الجانب الروحي) و(الحديث المستعار) وهو (العلم)". فهيكل يرى الاستحداث عن طريق الجمع بين عطاء التراث الروحي وعطاء الغرب العلمي.

جـ. زكي نجيب محمود

فيقول: (إن نهوضنا بعد الكبوة الحضارية لن يتحقق إلا إذا جاءت الحوافز من الدين والوسائل من العلم).. (الحوافز في صميمها قيم.. والقيم من الدين) وهي ليست أشياء نعثر عليها.. بل هي صور تتمثل أمام الذهن نشعر بأننا مكلفون بتجسيدها في شئون الحياة الجارية) (98)

إذا كان الاستحداث - عند هيكل- ينطلق من كلمة الحق التي لها قوة الإقناع والجذب، فإنه عند زكي نجيب محمود ينطلق من وجهة نظر حية تدفع صاحبها في مسالك الحياة اليومية العملية، (99) فيكون إحياء التراث عنده (هو أن نفتح له المنافذ ليسري في كياننا العضوي سريانا يكون لنا وجهة النظر التي نهتدي بها في الحياة العملية) (100) ولكن يجب أن ندرك أن وجهة النظر هذه وإن كانت تدخل في مجال الأفكار، إلا أنها ترتبط عنده بالعمل، فهي حية دافعة لصاحبها في مسالك الحياة.. كما يؤكد في مكان آخر قائلا: (أصبح المدار هو دينامية العمل.. ففي أصلاب العمل تسري الفكر ويسري الشعور.. وإذا لم يكن عمل فلا فكرة هناك ولا شعور) فالاستحداث يبدأ عنده من العمل بالفعل، لأن الفعل هو الأساس، وهو مظهر الفكرة.

والذين يذهبون إلى مذهب المستشرقين الغربيين في قراءة التراث الديني للإسلام منهم محمد أركون ونصر أبو زيد. فنتناول موقف كل منهما من قضية إحياء التراث الإسلامي.

د. محمد أركون

يوضح محمد أركون الحالة التاريخية الراهنة لما يدعوه بالإسلام المعاصر، ويقول: هناك بالطبع كتب عديدة تتكلم عن الحداثة الإسلامية، أو عن الإسلام الحديث، أو عن الإسلام في مواجهة الحداثة. وكلها تعود في الزمن إلى الوراء حتى القرن التاسع عشر (بداية عصر النهضة). فقد حاول مثقفو النهضة أن يطبّقوا على تاريخ المجتمعات الإسلامية قطعا متبعثرة ومقطوعة عن سياقها من المنهجيات الأوروبية التي ظهرت أثناء الحداثة، فنقلوا منها إلى لغاتهم وبلادهم ما استطاعوا نقله أو فهمه واستيعابه. ولكنهم قطعوا فكر الحداثة الأوروبية عن سياقه الطبيعي إذ زرعوه في سياق آخر: هو السياق العربي-الإسلامي. وقد حظي هذا النقل بالقليل أو الكثير من النجاح طبقا لذكاء المؤلفين. لقد نقلوا أساسا المنهجية التاريخية كما كانت سائدة في القرن التاسع عشر في جامعات السوربون وبرلين وآكسفورد...الخ. وهي المنهجية الفيلولوجية - التاريجية المفيدة في تحقيق النصوص والمخطوطات القديمة، ولكن الزمن تجاوزها الآن. وراح المستشرقون يصفقون لنجاحات تلامذتهم الكبار بعد أن عادوا إلى أوطانهم للتدريس في جامعاتهم ونقل العلم الأوروبي إليها. ولكن هذه النجاحات كانت نسبية جدا في الواقع. أقصد بالتلامذة هنا شخصيات من أمثال طه حسين، وزكي مبارك، وبشر فارس. فقد قلدوا منهجيات أساتذتهم المستشرقين وحاولوا ترجمتها وتطبيقها على الأدب العربي

والتراث الإسلامي. ولكن الإسلام وتراثه لم يتأثرا أو لم يُمسّا كثيرا بهذه المحاولات الضئيلة. أقصد أن تطبيق هذه المنهجيات المنقولة من أوروبا لم يصب التراث في العمق ولم يؤد إلى تأثير حاسم على كيفية فهم التراث الديني الإسلامي. ولو أنه فعل ذلك لما انفجرت الحركات الأصولية الحالية بمثل هذه القوة والعنف. لو أن التراث العربي - الإسلامي تعرض لمسح تاريخي شامل ولإضاءة نقدية - تاريخية شاملة لما حصل ما حصل لاحقا. هذه بدهية ينبغي أن يتأمل فيها المثقفون العرب المعاصرون (وكذلك الأمر في ما يخصّ المثقفين الإيرانيين والأتراك وغيرهم من المسلمين). لو نجح التنوير الإسلامي، لما ظهرت الأصولية وملأت الشارع والبيت والمدرسة والجامعة وكل شيء... لو أن الحداثة الفكرية - حتى في صيغتها الفيلولوجية والتاريخية للقرن التاسع عشر- استطاعت أن تفكك أطر الفكر التقليدي لما شهدنا انتشار هذه الممارسات المتطرفة والخطابات العتيقة في نهاية هذا القرن العشرين! (101)

إن الإسلام المعاصر يعرف أن قيمه الأخلاقية والفقهية - القانونية التي كان يرتكز عليها النظام السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية التقليدية... قد أصبحت مهاجمة ومرفوضة في كل مكان، وذلك لأنها تبدو عتيقة وغير ملائمة لهذا العصر. ولذا فإن المسلمين أخذوا يتخلون عنها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وذلك بسبب ضغط العالم الحديث من حولهم. (102)

في الواقع، إن الأديان الكبرى، ومن بينها الإسلام، كانت قد شكلت دائما فعالية تفسيرية ولاهوتية وفقهية مزدهرة لكي تشكل إبداع مرافق فكري للعقائد والطقوس الدينية (انظر حجم التفاسير القرآنية وكتب علم الكلام والفقه!...) ولكننا نلاحظ الآن حدوث تغيّر في ما يخص الإسلام المعاصر أو

الحركات الأصولية. فهذا الإسلام لم يعد يهتم بتطور هذه الفعالية الفكرية والتفسيرية كما كان يفعل الإسلام الكلاسيكي، إسلام الإنتاج والإبداع والازدهار. فالانخراط السياسي هو الأهم بالنسبة للإسلام المعاصر، إنه يتغلب على كل اعتبار آخر، إنه يتغلب على ضرورة إبداع مرافق فكري للممارسة الدينية أو الشعائرية، كما ويتغلب على أولوية البعد الروحي المؤدي إلى التواصل مع مطلق الله. لا.. إن الحركات الأصولية الحالية لم تعد تفكر إلا بالقوة والسلطة، أو التوصل بأي شكل. وهنا تحصل القطيعة بينها وبين الإسلام الكلاسيكي الذي شهد تعددية عقائدية مدهشة بين مختلف المذاهب الإسلامية من سنية وشيعية ومعتزلة وفلاسفة... إلخ. كما وتميز الإسلام الكلاسيكي بانفتاح فكري وعقلي عالي المستوى، وباهتمامه الكبير بالتجربة الروحية الصوفية. هذا كله انتهى بالنسبة للإسلام المعاصر.

فالإسلام دين كبقية الأديان، والمسلمون بشر كبقية البشر وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية لا تتقيد بأي شيء آخر. ينبغي أن يعلم القارئ أن الإسلام ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ. إنه ليس كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين. هذا تصور مثالي جدا وغير تاريخي للأمور. إنهم يتوهمون أن الإسلام المثالي هذا يتولد عن النصوص التأسيسية (التشريعية: القرآن والحديث) ويطبع كل المجتمعات التي انتشر فيها بطابعه ويعبر العصور دون أن يطرأ عليه أي تعديل أو تبديل. ينبغي أن نعلم أن الإسلام المعاصر (كالإسلام الكلاسيكي، والإسلام الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية لمحمد (صلى الله عليه وسلم) هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير. إنه يخضع

للتاريخية، مثله مثل أي شيء على وجه الأرض. إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من إندونيسيا (وماليزيا) إلى إيران إلى أقصى المغرب... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان. ولهذا السبب فإننا نفضل التحدث عن الإسلام الأقنومي، بمعنى أن المسلمين قد حولوا الإسلام إلى أقنوم ضخم ومضخم قادر على كل شيء ويؤثر في كل شيء دون أن يتأثر بأي شيء!.. وحوّلته وسائل الإعلام الغربية إلى "بعبع" مخيف لم يتغير بمقدار شعرة واحدة منذ محمد (صلى الله عليه وسلم) حتى اليوم... هذا التصور التجريدي المضخم عن الإسلام يختلف عن التصور التاريخي الواقعي الذي يحاول المؤرخ أن يتوصل إليه. ينبغي أن نعلم أن الإسلام، كأي عقيدة دينية أو غير دينية، هو نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائديا وأيديولوجيا. وهذه القوى تدعى اليوم بالقوة الشعبوية؛ لأنها تجيّش الشعب عن طرائق الغرائز والعواطف والعصبيات، فلا يعود يفكر بعقله. (103)

فهناك ثورة إسلامية واحدة في التاريخ هي ثورة محمد (صلى الله عليه وسلم)، وما عداها فتقليد باهت وجامد لا يأتي بشيء جديد. ظهور الإسلام يعتبر بمثابة تدشين جديد للتاريخ أو تأسيس جديد لنموذج غير معروف سابقا. إن تكرار هذا الخطاب القرآني في الأوساط الاجتماعية - الثقافية الأكثر اختلافا وترديده في المنعطفات التاريخية الأكثر تنوعا لدليل على مدى غني هذا الخطاب بالرمزانية والمثالية المتعالية. كما أنه عائد إلى تركيبته المجازية العالية التي تحتمل معاني متعددة وتنطبق على حالات تاريخية عديدة. فالمعنى الرمزي أقوى من المعنى الحرفي وأكثر خصوبة. ولغة القرآن رمزية أو مجازية في معظم

الأحيان. لهذا السبب فإنه لايزال "يحبل" بالمعاني المتجددة حتى الآن. وما أقوله هنا عن القرآن ينطبق بالطبع على جميع النصوص الدينية التأسيسية كالأناجيل والتوراة مثلا. فهناك خطاب نبوي تتميز به الكتب الدينية الثلاثة: التوراة، فالقرآن، فالأناجيل. وله بنية لغوية خاصة تميزه عن غيره. إنها تميزه مثلا عن كتب التفاسير أو كتب الفقه التي بناها المسلمون فيما بعد على هذه الكتب التأسيسية. فلغة الفقهاء والمفسرين والمتكلمين ليست هي لغة القرآن. لغة القرآن ليست حرفية بقدر ما هي منبجسة، متفجرة بالمجاز الرائع الذي يخلب الألباب. هذا في حين أن لغة المفسرين هي لغة عادية، واقعية، حرفية عموما. (104) وفي النهاية سجل أركون ثلاثة ملاحظات، وهي كما يلي:

1. إن نظام الفكر الذي بُلوِر في السياق الإسلامي منذ ظهور الإسلام وحتى نهاية الحقبة الكلاسيكية المبدعة يقع كله ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى والعصور القديمة اليونانية. هذا يعني أن الفكر العربي- الإسلامي الذي تشكل بين عامي 661 و1258م يقع كله في مرحلة ما قبل الحداثة على الرغم من كل الإنتاج الفلسفي المبدع الذي ساد المرحلة الكلاسيكية: مرحلة التأثر بالفكر اليوناني. وهذا لا يقلل من أهميته أو عظمته، ولكن يموضعه ضمن تاريخيته. فبينه وبين الحداثة توجد مسافة ابستومولوجية واضحة.
2. إن الفترة الطويلة الممتدة من القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر كانت قد أهملت دراستها زمنا طويلا. وعندما كانوا يتحدثون عنها فإنهم كانوا يفعلون ذلك بشكل سطحي في الكتب المدرسية قائلين بأنها عصر انحطاط، أو سبات طويل، أو نسيان، أو جمود محافظ، أو

عودة إلى الخرافات الشعبية. لاريب في أنها احتوت على كل ذلك، ولكنها تستحق دراسة معمّقة وشاملة، ولا يكفي نعتها بالانحطاط والمرور عليها مرور الكرام كما يفعل المؤلّفون عادة. لماذا تستحق كل هذا الاهتمام؟ لأن المجتمعات العربية والإسلامية الراهنة ناتجة عنها مباشرة. وبالتالي فلا يمكن فهم المشاكل الحالية إن لم تُفهم تلك الفترة. (105)

في الواقع، لقد حصلت في تلك الفترة العثمانية قطيعتان كبيرتان لايزال يعاني منهما العالم العربي والإسلامي حتى اليوم. القطيعة الأولى داخلية، والثانية خارجية. لقد انقطع الفكر الإسلامي في المرحلة العثمانية عن أفضل ما أنتجه الفكر الإسلامي ذاته في المرحلة الكلاسيكية، أي في القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخ الإسلام (حتى وفاة ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر). من المعلوم أن الفترة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام قد تميزت بالتعددية العقائدية، والكوسموبوليتية العرقية - الثقافية، والنزعة الإنسانية الهلامية (أي المترجرجة الحرة وغير المتبلورة بشكل كامل).. وكلها أشياء ساهمت في خصوبة الفترة الكلاسيكية وازدهارها؛ وكلها أشياء أُهملت أو نُسيت تماما بعد الدخول في المرحلة المدعوة بالانحطاط (أي المرحلة السلجوقية أولاً ثم العثمانية ثانياً). هكذا نجد أن المسلمين اليوم يجهلون المرحلة الكلاسيكية المبدعة، وبالتالي فيظنون أن الإسلام هو هذا ولا شيء غيره... وأما القطيعة الثانية فكانت مع الخارج، أي مع أوروبا. فقد نام الفكر العربي - الإسلامي وجمد ولم يعد يعرف ماذا يحدث حوله من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية. وهكذا تشكلت الحداثة المادية والفكرية بمنأي عنه دون أن تُتاح له

المساهمة فيها. وهكذا نام نومة أهل الكهف، وعندما استيقظ في بداية القرن التاسع عشر كانت الحداثة قد قطعت أشواطا بعيدة إلى الأمام. (106)

3. ظهرت في القرن التاسع عشر حركة عقلية وثقافية تدعى بحركة "النهضة". وحاولت إنعاش التراث الثمين الخاص بالمرحلة الكلاسيكية؛ حاولت بعثه من مرقده تحت اسم إحياء التراث أو التعرف من جديد على العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية - الإسلامية. وقد بذل مثقفو النهضة جهودا مشكورة بهذا الصدد. ولكن المشكلة هي أن النهضة جاءت في وقت كانت فيه القطيعتان المذكورتان آنفا قد حفرتا هوة عميقة بين أوروبا الثورية والتنويرية المفعمة بالحيوية والحركة، وبين المجتمعات الإسلامية المنهكة بعد نوم طويل. وبسبب من ضعف هذه المجتمعات وانقطاعها الطويل عن حركة الإبداع التاريخي، فإنها لم تعد قادرا على الاستفادة من الأدوات العقلية الموروثة عن العصر الكلاسيكي (أو العصر الذهبي) للإسلام. وبالطبع كانت قدرتها أقل على الاستفادة من العلم التاريخي الوضعي الذي دأب يقترحه المستشرقون في أوروبا بين عامي 1850 و1940م. ومن المعلوم أنهم قاموا بقراءة فيلولوجية لبعض نصوص التراث الكبرى وحققّوها بطريقة علمية حديثة ونشروها لأول مرة في ليدن، أو آكسفورد، أو لندن، أو باريس، أو برلين...إلخ. كانت المجتمعات العربية والإسلامية قد وصلت إلى حالة من الضعف والتردّي بحيث إنها لم تعد قادرة حتى على التفاعل مع ما أبدعه تراثها الخاص قبل سبعمائة سنة أو حتى ألف سنة. (107)

هـ نصر أبو زيد

قد قسم نصر أبو زيد المواقف من قضية التراث الإسلامي إلى ثلاث تيارات أسياسية، وهي:

- التيار الأول: لهؤلاء الذين يقولون: "إننا الآن نعيش عصرا جديدا لا يمت بأي صلة للماضي، لا في شكل الحياة، ولا في أنماط السلوك، ولا في طرائق التفكير. وهؤلاء يتجهون إلى أن (التراث) هو الماضي بخيره وشره، بليبراليته وتقليديته، بعقلانيه وأساطيره. فإنه - بعقلانيه - ينتمي إلى الماضي ويعجز عن مخاطبة الهموم والمشكلات التي تطرحها الحياة في شكلها الراهن.
- التيار الثاني: لهؤلاء الذين يتخذون شعارهم "الإسلام هو الحل"، ذلك أن التمييز بين (الإسلام) و(التراث) عند هؤلاء شاحب إلى حد كبير بصرف النظر عن التأكيد النظري أحيانا - في سياق سجالي في الغالب الأعم - أن ثمة فارقا بين (التراث) الذي يمثل إنجاز العقل للإنسان الاجتماعي-التاريخي في محاولته الدائبة لتنزيل معاني الوحي على أرض الواقع والتاريخ، وبين (الدين) في نصوصه الأصلية الأساسية التي - حسب تأكيد الإمام علي بن أبي طالب - "لا تنطق بذاتها، وإنما ينطق بها الرجال". فإن هؤلاء يتعاملون مع (التراث) بوصفه إنجازا مقدسا لا ينبغي المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال. (108)
- التيار الثالث: هو تيار (التوفيق) الوسيط بين تيار (القطيعة) وتيار (التقليد)، هذا التيار الوسطى التوفيقي ينتهي إلى (التلفيق)، بانتقاء عناصر فكرية مأخوذة من أنظمة فكرية مختلفة، بل متعارضة أحيانا،

ليصنع منها على تفاوتها بناء واحدا يصلح للحاضر. ولأن معيار الانتقاء عنده هو معيار (المنفعة) بالمعنى الإيدولوجي وليس المعرفي، تصبح الفكرة صائبة لأنها نافعة وليس العكس، يعني كونها نافعة، فقط لأنها صحيحة.

وبعد أن درس نصر أبو زيد هذه التيارات الثلاثة أثار سؤالا ليأتي به ما يلائم عصر العولمة، يقول:

هل يمكن حماية التراث، تقليديا أو تنويريا، مع تزايد حالة الوهن والضعف في الأبنية الاجتماعية انسياقنا الفكرية في زمن العولمة الذي يسعى لشبك العالم وإيجاد نوع من السيطرة الشاملة؟

يقول: "هذا السؤال يحتاج إلى قراءة مفهومي (الزمن) و(التاريخ) والعلاقة بينهما عند كل تيار من التيارات الثلاثة، إذ يبدو أن تيار (الانقطاع) منطلق من مفهوم للزمن ينفصل فيه (الحاضر) عن (الماضي) انفصالا تاما، وكأن اللحظات الثلاث التي تمثل (الزمن) لحظات متباعدة، ينقطع الماضي فيوجد (الحاضر) الذي سينقطع بدوره ليولد (المستقبل)

وعلى عكس هذا التصور، يبدو له أن تيار (الإسلام هو الحل) منطلق من مفهوم للزمن يعتبر (الحاضر) نقطة تراجع واضمحلال، ويرى الاكتمال في الماضي، الذي يجب أن يعاد بناء (الحاضر) على مثاله. فإذا أعيد بناء (الحاضر) وفقا لمثال (الماضي) صار (المستقبل) مأمونا.

أما التيار (التوفيقي) الثالث، فهو الذي ينطلق من مفهوم للزمن، يمثل فيه (الحاضر) نقطة التقاء الماضي بالمستقبل، نقطة تفاعل خبرات لا سكون فيها ولا تكرار. لكن مشكلة هذا التيار (التوفيقي) أنه في إدراكه النظري

للعلاقة الجدلية بين لحظات (الزمن الثلاث) يظل مسكونا بهاجس الماضي يعني (التراث) الأكثر امتلاء بالعافية وبالخبرة، وبهاجس (الآخر) الغربي الطامع المستعمر المهدد للهوية.

في كل من هذه التيارات الثلاث يبدو له أن (التراث) يكتسي ملامح مختلفة، لأن (التراث) لا ينطق، بل تتكلم به الأيدلوجيات.

ثم يثير سؤالا آخر وهو كيف يمكن للتراث أن يتكلم، وكيف يمكن لنا أن ننصت ونحسن الإنصات؟

ثم يرد عليه قائلا: (فالسبيل إلى ذلك يتطلب تغيير الشروط (العلمية) المعرفية وتحريرها. بدون تغيير هذه الشروط، من المستحيل أن يصبح التراث مجالا للدرس العلمي النقدي، الذي يستنبط دلالة التراث في سياقه التاريخي الاجتماعي، فيصبح قادرا على التمييز بين مستوى (المعني) السياقي التاريخي ومستوى (المغزى) الكلي العام. وهذا الدرس العلمي من شأنه أن يكشف لنا أن مفهوم (التراث) لا ينبغي أن يظل قاصرا على (التراث) الإسلامي، لأنه حتى هذا التراث (الإسلامي) بناء مركب من طبقات ومستويات قبل إسلامية وغير إسلامية، تختلف من منطقة إلى منطقة أخرى من المناطق الواقعة الآن في الحزام الجغرافي لما يسمى العالم الإسلامي.

ويؤكد قائلا: (وليس معنى إنجاز هذا المطلب العلمي كشف القناع نهائيا عن مستوي (المعنى) و(المغزى)، إذ يظل البحث أفقا مفتوحا مع كل أثر جديد يظهر، أو نص مخطوط ينشر، هذا فضلا عن التطور المعرفي الذي لا يتوقف لأدوات ومناهج البحث.

إنه يرى أن من أهم عناصر التحدى التي فرضها المد الاستعماري الإمبريالي في مجال الثقافة والفكر عنصر (الدين) الذي تم من خلاله اتهام (الإسلام) بأنه السبب الرئيسي والجوهري في تخلف العالم الإسلامي. وغنى عن البيان أن عنصر (الدين) كان أيضا العنصر الموظف تبريرا للحروب الصليبية وإن بطريقة مغايرة. من هنا يمكن التمييز بين نمطين من الاستجابة لهذا التحدي، يتحركان في نفس الاتجاه رغم اختلاف طبيعة كل منهما. أما وحدة الاتجاه فتتمثل في التسليم، صراحة أو ضمنا، بتلك العلاقة الشرطية، وأحيانا العلية، بين الإسلام والتخلف، أما اختلاف طبيعة الاستجابة، فيتمثل في تحديد المعنى المقصود من مفهوم "الإسلام" الذي هو علة التخلف وسببه.

فقد قامت حركة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي جوهريا على أساس ربط التخلف بسوء فهم الإسلام من جانب المسلمين، نافية عن الإسلام من حيث هو دين منزل من الله مسئولية تخلف المسلمين. من هنا تركز جهد الإصلاحيين في تقديم قراءة ذات طابع عقلاني مستنير للنصوص الدينية، هدفها الحرص على انفتاح المعنى الديني، ليكون قادرا على استيعاب ما بدا لهم جديدا ونافعا في المنجز الأوروبي. في سبيل تحقيق هذا الهدف اعتمدت القراءة منهجا ذا طابع (انتقائي) إلى حد كبير، ارتكز على العناصر العقلانية في التراث، خاصة ما يتناسب منها مع مستوى الوعي الأوروبي الذي استوعبه النهضويون المسلمون، ترد في هذا السياق أسماء: رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والسيد أحمد خان، ومحمد إقبال، وقاسم أمين، وعلى عبد الرازق، وطه حسين، والطاهر الحداد، ثم أمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمود طه.

هكذا ابتلع الوعي الإسلامي طعم الخطاب الأوربي في تفسير سبب تخلف العالم الإسلامي. وهكذا ارتبطت مفاهيم (التخلف) و(التقدم) بالدين ارتباطا وثيقا في بنية الوعي لدرجة أصبح مستحيلا معها تفكيك تلك العلاقة.

وهكذا تحول عنصر واحد من عناصر الهوية الثقافية - الدين - ليكون هو (الهوية) بألف ولام التعريف، وتضاءلت باقي العناصر إلى حد الاختفاء.

ونتيجة لذلك صار الفارق بين التيارات السلفية وتيارات الإصلاح الديني فارقا في اتجاه الحركة لا فارقا في طبيعتها، فعلى حين سعى الإصلاحيون إلى فتح المعنى الديني لاستيعاب المستجدات والمتغيرات، تركز سعي السلفيين على (استعادة) المعنى الديني الجوهري الثابت من أجل بناء المجتمع وفقا له.

ومن هنا يمكن أن نفهم الفارق بين "إعادة تشكيل المعنى" ليلائم التطور الحادث بالفعل بحكم حركة التاريخ، وبين "إعادة صياغة الواقع" ليلائم النموذج المعنى الأزلي الثابت. (109)

وجدير بالذكر أن محمد عبده يشير أحيانا في بعض كتبه إشارات تعكس وعيا ما بانعدام الارتباط الشرطي بين الدين وتقدم المجتمع أو تخلفه. في ردوده ومساجلاته ضد (هانوتو) - وزير الخارجية الفرنسي آنذاك وأحد ممثلي تيار الفكر الغربي الذي يحصر أسباب تخلف المسلمين في دينهم - يرى محمد عبده أن أوروبا التي تزعم العلمانية والفصل بين الدين والدولة - تتخذ أيضا من الدين سلاحا في سياستها الاستعمارية ضد العالم الإسلامي.

من الواضح أن وعي محمد عبده كان منخرطا أساسا في موقف دفاعي عن الإسلام، لأن عبارته الأخيرة تهدف - بدلالة المخالفة - نفي علاقة الارتباط الشرطي بين (الإسلام) و(التخلف). (110)

ولكن نصر أبو زيد يرى أن الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتا مكتملا صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أي في القرن الرابع الهجري، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلام كثيرا من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية.

3. الخلاصة

بعد أن درسنا خطابات المفكرين المصلحين والعقلانيين المجددين الخاصة بتطوير التراث الإسلامي اتضح أن تطوير التراث لا يمكن أن يتم من خلال الحلول الجاهزة من الماضي المستمر من غير تعديل حسب متطلبات العصر، وكذلك لا يمكن أن نقطع صلتنا بماضينا بحال من الأحوال، وإنما يتم تطوير التراث عن طريق التوفيق بين (الثابت) و(المتغير) كما نرى عند الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال أن الحياة لها وجهان، وجه ثابت، له استقرار، ووجه متغير ومتحرك ومتلون، وغير مستقر. والوجه الأول يتمثل في عقيدة التوحيد، والوجه الثاني يتمثل في صورة الاجتهاد. فالإسلام قد قام بالتوفيق بين هذين الوجهين للحياة. ففي ناحية منحنا الإسلام أصولا ومبادئ قيمة، وهي جامعة وشاملة وحية خالدة، يمكن بها أن نثبت أقدامنا في هذا العالم المتغير، وفي ناحية أخرى منحنا الاختيار لتطوير تلك الأصول والمبادئ، لنقوم ببناء نظام صالح مفيد عن طريق الاجتهاد في ضوء تلك الأصول والمبادئ الخالدة، كما

نرى عنده أن حياة الدين الإسلامي مبنية على امتزاج الثابت والمتغير، فإذا بقى الإسلام على هذا الامتزاج لتقدم كل لحظة.

وجدير بالذكر أن إقبالا لا يريد أي تعديل في ما هو الثابت في ديننا، فلا يمكن فيه أي تبديل، وإنما يريد التعديل فيما هو صالح للتغيير وهو ما له صلة بمقتضيات الأمور الدنيوية، فيمكن فيه التعديل عن طريق ربطه بالعلوم المعاصرة باعتبارها كسب للإنسانية جمعاء.

وكذلك نشعر بوجود مثل هذه الرغبة عند محمد حسين هيكل الذي يريد إحياء التراث الديني عن طريق تزاوج بين القديم الموروث وهو (الجانب الروحي) و(الحديث المستعار) وهو (العلم). وكذلك عند زكي نجيب، يقول: "إن نهوضنا بعد الكبوة الحضارية لن يتحقق إلا إذا جاءت الحوافز من الدين والوسائل من العلم).. (الحوافز في صميمها قيم.. والقيم من الدين) وهي (ليست أشياء نعثر عليها.. بل هي صور تتمثل أمام الذهن نشعر بأننا مكلفون بتجسيدها في شئون الحياة الجارية".

وكذلك لا يمكن إحياء التراث عند زكي نجيب محمود، إلا عن طريق الانفتاح الفكري، يقول: (أن نفتح له المنافذ ليسري في كياننا العضوي سريانا يكون لنا وجهة نظر التي نهتدى بها في الحياة العملية، فالإحياء والتطوير لا يكون عنده إلا عن طريق وجهة نظر حية تدفع صاحبها في مسالك الحياة اليومية العملية، على أننا يجب أن ندرك أن وجهة النظر هذه وإن كانت تدخل في مجال الأفكار إلا أنها ترتبط عنده بالفعل، فهي حية دافعة لصاحبها في مسالك الحياة.. كما يؤكد في موضع آخر (أصبح المدار هو دينامية العمل.. ففي أصلاب العمل تسري الفكرة ويسري الشعور.. وإذا لم يكن عمل فلا فكرة

هناك ولا شعور) وهكذا يبدأ الاستحداث (التطوير) عنده من الفعل.. الفعل هو الأساس.. وهو مظهر الفكرة.. ومن هاتين الصورتين لإحياء التراث يتبين أن (الاستحداث) المنشود يجب أن يبنى لا على استيعاب التراث وهضمه واستلهام قيمه الروحية الدافعة وتفهم المنحى العلمي الغربي واستثماره فحسب.. بل وبالدرجة الأولى - على منطلقات أصيلة ومتميزة تتولد عن هذين، وتنتج عنها مشاعر ما تلبث أن تتحول إلى فعل، لأن المنطلقات الفكرية - فالمشاعر- سواء أكانت نحو التراث أو نحو الغرب لن تكون لها قيمة حقيقية إلا إذا تحولت إلى وجهة نظر عملية قادرة على إعطاء استجابات لكل متطلبات ومواقف حياتنا كلها. (111) استجابات تضرب بجذورها الواعية وغير الواعية في الزمان والمكان وتقف على أرض صلبة من رؤى الحاضر واحتياجاته. حينئذ يتواصل التراث والإبداع.. ويتحقق الهدف المنشود.

وأما محمد أركون، فإننا نشعر بأن خطابه الخاص بالتراث الإسلامي يحمل نقدا واقعيا ولو كان مرا، فيوضح الحالة التاريخية الراهنة لما يدعوه بالإسلام المعاصر، ويقول: هناك بالطبع كتب عديدة تتكلم عن الحداثة الإسلامية، أو عن الإسلام الحديث، أو عن الإسلام في مواجهة الحداثة. وكلها تعود في الزمن إلى الوراء حتى القرن التاسع عشر (بداية عصر النهضة). فقد حاول مثقفو النهضة أن يطبّقوا على تاريخ المجتمعات الإسلامية قطعا متبعثرة ومقطوعة عن سياقها من المنهجيات الأوروبية التي ظهرت أثناء الحداثة، فنقلوا منها إلى لغاتهم وبلادهم ما استطاعوا نقله أو فهمه واستيعابه. ولكنهم قطعوا فكر الحداثة الأوروبية عن سياقه الطبيعي إذ زرعوه في سياق آخر: هو السياق العربي- الإسلامي. وقد حظي هذا النقل بالقليل أو الكثير من النجاح

طبقا لذكاء المؤلفين. لقد نقلوا أساسا المنهجية التاريخية كما كانت سائدة في القرن التاسع عشر في جامعات السوربون وبرلين وآكسفورد...الخ. وهي المنهجية الفيلولوجية - التاريجية المفيدة في تحقيق النصوص والمخطوطات القديمة.

إن الإسلام المعاصر يعرف أن قيمه الأخلاقية والفقهية - القانونية التي كان يرتكز عليها النظام السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية التقليدية... قد أصبحت مهاجمة ومرفوضة في كل مكان، وذلك لأنها تبدو عتيقة وغير ملائمة لهذا العصر. ولذا فإن المسلمين أخذوا يتخلون عنها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وذلك بسبب ضغط العالم الحديث من حولهم.

فالإسلام دين كبقية الأديان، والمسلمون بشر كبقية البشر وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية لا تتقيد بأي شيء آخر. ينبغي أن يعلم القارئ أن الإسلام ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ.

فهناك ثورة إسلامية واحدة في التاريخ هي ثورة محمد (صلى الله عليه وسلم)، وما عداها فتقليد باهت وجامد لا يأتي بشيء جديد.

ولغة القرآن رمزية أو مجازية في معظم الأحيان. لهذا السبب فإنه لايزال "يحبل" بالمعاني المتجددة حتى الآن. وما أقوله هنا عن القرآن ينطبق بالطبع على جميع النصوص الدينية التأسيسية كالأناجيل والتوراة مثلا. فهناك خطاب نبوي تتميز به الكتب الدينية الثلاثة: التوراة، فالقرآن، فالأناجيل. وله بنية لغوية خاصة تميزه عن غيره. إنها تميزه مثلا عن كتب التفاسير أو كتب الفقه التي بناها المسلمون فيما بعد على هذه الكتب التأسيسية. فلغة الفقهاء والمفسرين والمتكلمين ليست هي لغة القرآن.

وقد سجل أركون ثلاثة ملاحظات، وهي كما يلي:

1. إن نظام الفكر الذي بُلوِر في السياق الإسلامي منذ ظهور الإسلام وحتى نهاية الحقبة الكلاسيكية المبدعة يقع كله ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى والعصور القديمة اليونانية.
2. إن الفترة الطويلة الممتدة من القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر كانت قد أهملت دراستها زمنا طويلا باعتبار أنها عصر انحطاط، أو سبات طويل، أو نسيان، أو جمود، ولكنها تستحق دراسة معمّقة وشاملة، ولا يكفي نعتها بالانحطاط فحسب، والمرور عليها كما يفعل المؤلّفون عادة. لأن المجتمعات العربية والإسلامية الراهنة ناتجة عنها مباشرة. وبالتالي فلا يمكن فهم المشاكل الحالية إن لم تُفهم تلك الفترة.
3. في الواقع، لقد حصلت في تلك الفترة العثمانية قطيعتان كبيرتان لايزال يعاني منهما العالم العربي والإسلامي حتى اليوم. القطيعة الأولى داخلية، والثانية خارجية.

لقد انقطع الفكر الإسلامي في المرحلة العثمانية عن أفضل ما أنتجه الفكر الإسلامي ذاته في المرحلة الكلاسيكية. من المعلوم أن الفترة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام قد تميزت بالتعددية العقائدية، والكوسموبوليتية العرقية - الثقافية، والنزعة الإنسانية الهلامية (أي المترجرجة الحرة وغير المتبلورة بشكل كامل).. وكلها أشياء ساهمت في خصوبة الفترة الكلاسيكية وازدهارها؛ وكلها أشياء أُهملت أو نُسيت تماما بعد الدخول في المرحلة المدعوة بالانحطاط (أي المرحلة السلجوقية أولاً ثم العثمانية ثانياً).

وأما القطيعة الثانية فكانت مع الخارج، أي مع أوروبا. فقد نام الفكر العربي - الإسلامي وجمد ولم يعد يعرف ماذا يحدث حوله من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية. وهكذا تشكلت الحداثة المادية والفكرية بمنأي عنه دون أن تُتاح له المساهمة فيها. وعندما استيقظ في بداية القرن التاسع عشر كانت الحداثة قد قطعت أشواطا بعيدة إلى الأمام.

وحين ظهرت النهضة في القرن التاسع عشر، القطيعتان المذكورتان آنفا قد حفرتا هوة عميقة بين أوروبا الثورية والتنويرية المفعمة بالحيوية والحركة، وبين المجتمعات الإسلامية المنهكة بعد نوم طويل. وبسبب من ضعف هذه المجتمعات وانقطاعها الطويل عن حركة الإبداع التاريخي، فإنها لم تعد قادرا على الاستفادة من الأدوات العقلية الموروثة عن العصر الكلاسيكي (أو العصر الذهبي) للإسلام. وبالطبع كانت قدرتها أقل على الاستفادة من العلم التاريخي الوضعي الذي دأب يقترحه المستشرقون في أوروبا بين عامي 1850 و1940م. ومن المعلوم أنهم قاموا بقراءة فيلولوجية لبعض نصوص التراث الكبرى وحققّوها بطريقة علمية حديثة ونشروها لأول مرة في ليدن، أو آكسفورد، أو لندن، أو باريس، أو برلين...إلخ. كانت المجتمعات العربية والإسلامية قد وصلت إلى حالة من الضعف والتردّي بحيث إنها لم تعد قادرة حتى على التفاعل مع ما أبدعه تراثها الخاص قبل سبعمائة سنة أو حتى ألف سنة.

وقد قسم نصر أبو زيد المواقف من قضية التراث الإسلامي إلى ثلاث تيارات أسياسية، وهي:

التيار الأول: لهؤلاء الذين يقولون: "إننا الآن نعيش عصرا جديدا لا يمت بأي صلة للماضي، لا في شكل الحياة، ولا في أنماط السلوك، ولا في طرائق التفكير.

التيار الثاني: لهؤلاء الذين يتخذون شعارهم "الإسلام هو الحل"، فإن هؤلاء يتعاملون مع (التراث) بوصفه إنجازا مقدسا لا ينبغي المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال.

التيار الثالث: هو تيار (التوفيق) الوسيط بين تيار (القطيعة) وتيار (التقليد)، هذا التيار الوسطى التوفيقي ينتهي إلى (التلفيق)، بانتقاء عناصر فكرية مأخوذة من أنظمة فكرية مختلفة، بل متعارضة أحيانا، ليصنع منها على تفاوتها بناء واحدا يصلح للحاضر.

يبدو أن تيار (الانقطاع) منطلق من مفهوم للزمن ينفصل فيه (الحاضر) عن (الماضي) انفصالا تاما، وكأن اللحظات الثلاث التي تمثل (الزمن) لحظات متباعدة، ينقطع الماضي فيوجد (الحاضر) الذي سينقطع بدوره ليولد (المستقبل).

وعلى عكس هذا التصور، يبدو له أن تيار (الإسلام هو الحل) منطلق من مفهوم للزمن يعتبر (الحاضر) نقطة تراجع واضمحلال، ويرى الاكتمال في الماضي، الذي يجب أن يعاد بناء (الحاضر) على مثاله. فإذا أعيد بناء (الحاضر) وفقا لمثال (الماضي) صار (المستقبل) مأمونا.

أما التيار (التوفيقي) الثالث، فهو الذي ينطلق من مفهوم للزمن، يمثل فيه (الحاضر) نقطة التقاء الماضي بالمستقبل، نقطة تفاعل خبرات لا سكون فيها ولا تكرار. لكن مشكلة هذا التيار (التوفيقي) أنه في إدراكه النظري

للعلاقة الجدلية بين لحظات (الزمن الثلاث) يظل مسكونا بهاجس الماضي يعني (التراث) الأكثر امتلاء بالعافية وبالخبرة، وبهاجس (الآخر) الغربي الطامع المستعمر المهدد للهوية.

فقد قامت حركة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي جوهريا على أساس ربط التخلف بسوء فهم الإسلام من جانب المسلمين، نافية عن الإسلام من حيث هو دين منزل من الله مسئولية تخلف المسلمين. من هنا تركز جهد الإصلاحيين في تقديم قراءة ذات طابع عقلاني مستنير للنصوص الدينية، هدفها الحرص على انفتاح المعنى الديني، ليكون قادرا على استيعاب ما بدا لهم جديدا ونافعا في المنجز الأوروبي. في سبيل تحقيق هذا الهدف اعتمدت القراءة منهجا ذا طابع (انتقائي) إلى حد كبير، ارتكز على العناصر العقلانية في التراث، خاصة ما يتناسب منها مع مستوى الوعي الأوروبي الذي استوعبه النهضويون المسلمون.

هكذا ابتلع الوعي الإسلامي طعم الخطاب الأوربي في تفسير سبب تخلف العالم الإسلامي. وهكذا ارتبطت مفاهيم (التخلف) و(التقدم) بالدين ارتباطا وثيقا في بنية الوعي لدرجة أصبح مستحيلا معها تفكيك تلك العلاقة.

ونتيجة لذلك صار الفارق بين التيارات السلفية وتيارات الإصلاح الديني فارقا في اتجاه الحركة لا فارقا في طبيعتها، فعلى حين سعى الإصلاحيون إلى فتح المعنى الديني لاستيعاب المستجدات والمتغيرات، تركز سعى السلفيين على (استعادة) المعنى الديني الجوهري الثابت من أجل بناء المجتمع وفقا له.

ومن هنا يمكن أن نفهم الفارق بين "إعادة تشكيل المعنى" ليلائم التطور الحادث بالفعل بحكم حركة التاريخ، وبين "إعادة صياغة الواقع" ليلائم النموذج المعنى الأزلي الثابت.

ولكن نصر أبو زيد يرى أن الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتا مكتملا صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أي في القرن الرابع الهجري، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلام كثيرا من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية.

إننا نعتقد أن سمة (الانقطاع الحضارى) هي السمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في البلاد العربية والإسلامية، وهي التي تؤدى بأنصار التراث وخصومه معا إلى اتخاذ مواقف غير سليمة، وتجعلهم يتوقفون من التراث ما لا ننتظر منه القيام به، أو يحملون عليه لأسباب هو منها برئ. (112)

ويمكن أن نلخص التضاد بين النظرة إلى التراث التي تؤدى إلى تقدم فكرى، وتلك النظرة التي لا يترتب عليها سوى التخلف، ونقول إن التراث في الأولى، يحيأ من خلال موته، أما في الثانية فإنه يموت من خلال حياته. وفي الأول يكون التراث متصلا لا يطرأ عليه انقطاع، فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها، وتستوعبها في ذاتها، ولكن مع تجاوزها وتفنيدها. فالتراث هنا غذاء لجسم حى، هو جسم المعرفة النامي. ونمو الجسم لا يتحقق إلا عن طريق امتصاصه للغذاء، الذي يفنى ويتلاشى بمعنى معين، ولكنه يحيا ويستمر بمعنى آخر وأهم داخل الجسم الحي. أما في الثانية، حين يحدث انقطاع في التراث، وحين تتم محاولة الإحياء، دون إدراك لمقتضيات العصر الجديد، الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل، فإن في هذا

الإحياء ذاته موتا للتراث، لأنه يبعثه من جديد في غير وقته، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عصر لا بد أن يرفضه.

ومعنى ذلك أن الإحياء الحقيقي للتراث إنما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذه سلما لمزيد من الصعود. أما إحياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث، الذي لا يريد منا أن نختزنه كالثروة المدفونة التي لا ينتفع منها أحد، بل يريد منا أن نستثمره وننفقه، حتى يعود علينا إنفاقه بالخير. وحين يدوم اختزان هذه الثروه أطول مما ينبغي، فلا بد من أن تصبح العملة التي تتألف منها هذه الثروة غير متداولة وغير قابلة لأن ينتفع منها أحد. (113)

وفي النهاية لا بد من الاعتراف بأن محمد عابد الجابري قد تناول قضية التراث الاسلامي بروح إسلامية عالية، وبإخلاص، إلا أنه يعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف، أولا وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره - عن طريق النقد الصارم - هو ثابتها البنوي: (تقليد القياس الأرسطي) في شكله الميكانيكي، ولكنه في رأيه هذا يخالف محمد أركون الذي يحسب المرور على ما ورد من عصر الانحطاط من التراث مرورا عابرا خطأ جسيما. صحيح نحن نخالف المذاهب التقليدية التي تخالف روح التجديد، ولكن يجب ألا نتجاهل دراسة كل ما وصل إلينا من تراث الإسلام، وكذلك العقل العربي الإسلامي الذي اعتمد علي القياس الأرسطي في وضع العلوم العربية الإسلامية، لأننا إذا رفضنا تلك العلوم والفنون والآداب لما بقي شيء في أيدينا من التراث لندرسه في بيئته وعصره. ومعلوم.. أن العيب لم يكن في المنطق الأرسطي، الذي كان منهجا سائدا

وصالحا في عصره، ولكن كل مذهب يمثل روح عصره. فالتجديد لا يستلزم أن نقطع صلتنا بماضينا، وإنما نريد أن نمتص ما يوجد من عناصر نافعة في تاريخيته، ونتجاوز تلك البيئة والعصر لخلق عالم جديد.

فنقول: نعم لرسالة محمد إقبال، الذي كان يؤمن بأن إيجاد عالم إسلامي جديد يحتاج إلى فكر جديد يطابق مقتضيات العصر، إذا تغيرت المقتضيات لتغير الفكر، "لأن الحياة إذا خلت من انقلاب فهي موت، لأن حياة روح الأمم كامنة في الصراع من أجل الانقلاب". (114)

الفصل الرابع

أثر الترجمة في تطوير العلوم والآداب الإنسانية

تمهيد

إن تطوير العلوم الإسلامية والعربية مهم جدًا في كل عصر، حتى لا نتخلف من موكب الزمن الحضاري. فمن الواجب أن يظل المرؤ على اتصال دائم بما يقدمه الفكر الإنساني، ويقف منه موقف النقد والتمحيص، لأن الأصالة ليست هي أن يبقى المرؤ منطويا على نفسه، وإنما هي أن يقوم المرؤ بإجلاء فكره بأفكار الآخرين. أما بالنسبة للترجمة فيجب أن يعلم المترجم أن وظيفة الرمز تختلف عن أوجه المجازات والاستعارات والتشبيهات التي عرفها علماء العربية أنها ليست وسيلة للتجسيد أو التصوير، بل وسيلة للإيحاء بالمضمون العاطفي أو الفكري. ويجب أن يعرف المترجم الكلمات ودلالاتها، والأحوال التي تستخدم فيها، لأن الكلمات هي أداة الكاتب أو المترجم في التعبير عن المعاني، التي هي بالنسبة له كالألوان للرسام، والحجر للمثال. والعربية الحديثة هي على وجه التقريب لغة الصحافة العالمية، فليس من الضروري أن يكون لكل كلمة أجنبية مقابل في العربية. فلترجمة تلك الكلمات نرجع إلى لغة الصحافة المعاصرة. أما بالنسبة لمنطق أرسطو، فهو نحو اللغة اليونانية، مثلما نقول إن النحو العربي هو منطق اللغة العربية. فالنحو منطق، ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة اليونانية. ومن هنا كان استخدام المنطق الأرسطي، بمصطلحاته ومفاهيمه ومقتضياته، لوضع العلوم العربية

وتطويرها. وأما المنهج المتبع في هذا البحث فهو المنهج الوصفي الذي يصلح دائماً في الفنون التعبيرية.

1. الترجمة

فقبل أن ندراس الجزء المهم الخاص بتطوير العلوم والآداب الإنسانية عن طريق الترجمة والمحاكاة نبدأ الكلام عن الجزء الخاص بالترجمة، لأن المحاكاة لا تكون إلا عن طريق القراءة في اللغات الأصلية للعلوم والآداب الأجنبية أو عن طريق ترجماتها. فكيف يجب أن تكون الترجمة من لغة إلى لغة أخرى؟

حين نتحدث عن الترجمة يرتكز النظر على النص. والنصوص كثيرة ومتنوعة، قديمة وحديثة، طويلة وقصيرة، دينية واجتماعية وسياسية، رومانتيكية وواقعية، وأسطورية وتاريخية وأدبية، ونفسية ورمزية، نظرية وتطبيقية، وفصيحة وعامية، بلاغية وفلسفية ومنطقية وما إلى ذلك...

والوقع أن العلوم العربية الإسلامية على اختلاف أسمائها وتباين أهدافها تبدو من الناحية الفكرية كعلم واحد مهمته استثمار النصوص. فسواء تعلق الأمر بالعلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والكلام أو بالعلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، فإن مادة البحث هي دائما النص.

وأما بالنسبة لقراءة النصوص فيجب أن تعطي القراءة للنص المقروء معنى يجعله ذا مغزى لبيئته الفكرية والاجتماعية والسياسية، وأيضا بالنسبة للقراء المعاصرين، فهذه القراءة تجعل المقروء معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية. فجعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا. وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا. فالقراءة تعتمد إذن الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين.(115)

والنصوص الدينية تدل على وجود كثرة المذاهب والنزاعات في الثقافة العربية، فلم يتردد كثير من المشتغلين بالعلوم العربية والإسلامية: (النحو والفقه والكلام) في الإعلان عن أن هذه الكثرة في المذاهب والنزاعات بسبب التداخل بين منطق اللغة العربية ومنطق اليونانية، كما سنرى. (116)

أ. الصور البيانية والرمزية

وخاصة ذلك المترجم الذي يريد أن يترجم من الآداب الأوربية إلى العربية، فعليه ألا يتجاهل التصوير البياني أي التعبير عن طريق الصورة، وهذا التعبير البياني كانت له أهمية في القديم، ولا تزال له أهمية في العصر الحديث، لأن أسلوب الشعر البياني في العصر الحاضر الذي قد أخذ عن الغرب من ناحية الأساس النظري والتحليل التطبيقى هو الرمز كوسيلة للتعبير الشعرى، وباستطاعتنا أن نرجع الرمز في التعبير الشعرى إلى الأصل العام لنظرية المجاز اللغوى كما كان يعرفها العرب أخذا عن تحليلات أرسطو، فالمجاز في أساسه النظري قائم على نقل لفظ من مجال إلى آخر بجامع الشبه بينهما، وقد حلل علماء العربية القدماء التشبية وأنواع الاستعارات المختلفة على أساس هذا التشابه الجامع بين طرفي المجاز. وهنا يضيف الدكتور مندور، ويقول: "نحن نلاحظ شيئا مشابها عند الغربيين في الأساس النظري العام الذي وضعوه لرمزية التعبير الشعري". ولقد أجمل (بودلير) هذا الأساس النظري العام في بيت شعر له يقول فيه: "إن الأصوات والألوان والعطور تتجاوب"، وتفسير هذا البيت هو أن الألفاظ والصفات المتصلة بعالم معين من عالم الحس ما للسمع والبصر وللمس والشم يمكن أن تنتقل من مجال إلى مجال آخر من مجالات الحس، كعون قوي على التعبير والإيحاء..(117)

وكذلك لا يوجد الفرق بين المترجم والكاتب أو الأديب في معرفة الصفات التي تستخدم عادة لتمييز الموصوف عن غيره، وخاصة تلك التي يسميها علماؤ الجمال اللغوى باسم صفات (الماهية) التي تبرز ماهيات الأشياء أو خاصة من خصائصها التي تلازم طبيعة الأشياء مثل قولنا: الله الحي الباقى، فنحن لا نصف الله هنا بأنه حي وباق لتمييزه عن إله آخر غير حي ولا باق، وإنما لنحدد ماهيته ونبرز الخصائص الملازمة لهذه الماهية.

كما لايوجد فرق بين المترجم والأديب في نقل الصور إلى النفوس الأخرى عن طريق استخدام أدوات التعبير والتصوير، سوى أن المترجم ينقل صورة غيره الموجودة من الأول، ويتقيد بنقلها إلى غيره، والأديب يكون حرا في نقل تلك الصورة التي تنطبع أولا على صفحة قلبه، فيخرجها لينقلها إلى غيره عن طريق التجسيم أو التمثيل.

ب. الكلمات

وحين نلقي نظرة على الكلمات يتضح الأمر أن من هذه الكلمات تكون العبارة، وتكون الصورة، ويتخلق أسلوب الأديب أو الكاتب الذي يعرف به وينسب إليه، ومن الكلمة تتكون الموسيقى اللفظية، فيما تقرؤه من شعر موزون، وفيما يتلوه من جمل لها توقيع منغوم. فما يفعل الكاتب أو الأديب عند الصياغة (ليس إلا أنه قدم وآخر وعرف ونكر وحذف وأضمر، وأعاد وكرر وتوخى على الجمل وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضوع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيله) أو كما قال عبد القاهرة الجرجاني في كتابه: "دلائل الإعجاز.(118)

فيجب أن يراعي المترجم كما يراعى الأديب في اختيار الكلمة المفردة أن تكون ملاءمة للغرض أو الموضوع العام للصورة البيانية، وذلك نظرا إلى الجمال الحسي للكلمة، فيجب أن تقسم الألفاظ على رتب المعاني، فلا يكون الغزل كالافتخار، ولا المديح كالوعيد وما إلى ذلك.

كما يضع ابن الأثير في كتابه (المثل السائر) نصب أعيننا مقياسا نتصور من خلاله الألفاظ، ونتبين أوصافها، وهذا في قوله: (اعلم أن الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص من البصر، فالألفاظ الجزلة تتخيل في السمع كأشخاص عليها مهابة ووقار، والألفاظ الرقيقة تتخيل كأشخاص ذوى دماثة وأخلاق ولطافة مزاج، ولهذا ترى ألفاظ أبى تمام كأنها رجال ركبوا خيولهم، واسلأموا سلاحهم، وتأهبوا للطراد، وترى ألفاظ البحتري كأنها نساء حسان، عليهن غلائل مصبغات، وقد تحلين بأصناف الحل).(119)

يعنى هناك أرواح وراء كل كلمة يجب أن تدرك. فيجب أن تدرك أن تكون الكلمة المفردة خفيفة على اللسان، وأن يكون جرسها لذيد الوقع في السمع، وكذلك يجب مراعاة هذا الجمال الحسي بالنسبة للكلمات وهي مؤلفة ومنظومة، وفي نسق الكلام.

يجب أن يبتعد عن العامي والمبتذل من الألفاظ التي اخلولقت بكثرة استعمالالها، ومجتمع أهل العلم هو الفيصل في تحديد الراقى من الألفاظ والمبتذل منها، إذ أن لكل عصر معجمه اللغوي، ولكل بيئة لغتها الشائعة بين أفرادها، ومن خلال هذه البيئة يمكن الحكم على اختيار الكلمة. لأن من يكتب يكتب للتعبير عن عصره ومن يترجم يجب أن يترجم تلك التعابير بلغة عصره.

يجب أن يجيد المترجم لغتين: اللغة التي يترجم عنها واللغة التي يترجم إليها إجادة تامة. لأنه إذا لم يدرك المعاني، لا يستطيع أن ينقلها إلى اللغة التي يريد أن ينقل إليها تلك المعاني.

وكذلك يجب ألا يتجاهل الثقافة التي تم فيها استخدام الكلمات، والزمن الذي تم فيه إعداد ذلك النص. لأن دلالات كلماته -كما أشرنا إليه- تختلف من بيئة إلى بيئة، ومن عصر إلى عصر، فالمترجم دائما يحاول أن يقرب بين معاني الكلمات، وأحيانا ينجح وأحيانا يفشل في محاولاته.

والاختلاف الثقافي أو الحضاري معناه أن الكلمات التي نستخدمها لتدل على مفاهيم عامة وخاصة هي مستمدة من تاريخ محدد يرتبط بتطور فكري محدد. وهي لاتزال باقية في الأذهان والعقول، ومن الصعب جدا أن يكسر طوقها، لأنها جزء من التكوين الثقافي العربي. وإزاء هذه المفاهيم توجد مفاهيم أخرى في العصر الحديث ليس لها مقابل في العربية القديمة.

جـ المترادفات

أما بالنسبة للمترادفات، فلا وجود لها للمترجم إلا في المعاجم. وأن كثيرا من الدارسين يظنون أنها من خصائص اللغة العربية، فاللغات في جوهرها لا تعرف ما يسمى بالترادف، ولا يمكن تصوره، لأنه من غير المعقول أن يعقد أصحاب اللغة حياتهم باختراع أكثر من لفظ واحد للدلالة على الشيء الواحد وإلا ذهب جهدهم سدى، بل خسروا بدلا من أن يكسبوا، خسروا باحتمال اللبس والبلبلة الفكرية. ومعظم ما يسمى بالمترادفات في اللغة العربية تمكن علماء اللغة المتعمقون من إثبات أنه اسم على غير مسمى، فهناك أسماء نظنها

مترادفات بينما كانت في أصلها صفات حذف معها الموصوف، فاعتبرت أسماء مثل: المهند أي السيف الهندي، والبتار أي السيف القاطع، وهناك كثير غيرها.

ومنها ما كان في أصله مجازات ثم ماتت فيه صفة المجازية وأصبحنا نظنه مرادفا بينما هو في الحقيقة مجاز ميت. كما أن بعضها أمكن إرجاعها إلى لغات غير عربية أو إلى لهجات القبائل العربية المختلفة في الجزيرة العربية ثم جمعها أصحاب المعاجم على أنها مترادفات. فإن الترادف يصبح إما حشوا في الأسلوب أو ميوعة في الفكر. فليس هناك ترادف، وإنما هناك بلبلة في الفكر وعدم الوضوح في رؤية الأشياء.(120)

د. المعاجم

وكذلك ليس من الضروري أن يجد المترجم معنى كل كلمة في القاموس القديم، وهذه هي الحقيقة لا يوجد معجم واحد يتبع المنهج الحديث للترجمة أو لتحديد المعنى أو المعاني التي تدل عليها الكلمة في المعاجم الأجنبية الحديثة. فيجب أن يكون هذا الفرق في الاعتبار أن هناك لغة التراث: اللغة القديمة ولغة العصر الحديث، لأن المفاهيم تتغير وتتغير اللغة المعبرة عن تلك المفاهيم أيضا.

إن العربية تمثل مشكلة قائمة برأسها، بسبب تراثها الضخم الطويل وتعدد مستوياتها، وما جرى العرف على تسميته بالثنائية اللغوية في كل بلد عربي وهي ثنائية الفصحى والعامية. وأهم ما تتميز به اللغة العربية هو أنها تحتفظ بالسمات النحوية والصرفية للفصحى التراثية، مما يفرض علينا أن نكتب بها، وأن نعي التراكيب الأساسية للفصحى التراثية حتى تخرج النصوص في صورة عربية سليمة، والتراكيب الأساسية في الفصحى هي تلك التي ذكرت

في كتب النحو. فعلى المترجم أن ينتبه إلى هذه الظاهرة أن هناك رحلة من الفصحى إلى العامية التي تم إدخالها في لغة الأدب والشعر في العصر الحديث.

لا نريد أن نكتب كتابا في فن الترجمة، بل نريد أن نكتب تلك الإرشادات التي ينتفع بها المترجم إلى العربية لأن الترجمة فن ودراية، ويحتاج هذا الفن إلى معايشة النصوص، وممارسة فعلية ودربة شاقة، فلكل مترجم تجربته الذاتية في مجال الترجمة، فهي لا يمكن أن نسميها قواعد أو أصول للترجمة، والقواعد هي قواعد لغوية تنير الطريق أمام المترجم، وهي مدونة في كتب القواعد اللغوية، فهي إرشادات يجب مراعاتها حتى لا يقع المترجم في الخطأ في صياغة العبارات وقت الترجمة.

2. أثر الترجمة والمحاكاة في تطوير العلوم والفنون

والمحاكاة معناه: محاكاة اللاتينيين اليونان، والسير على أثرهم، رغبة منهم في نهضة الأدب اللاتيني وهذا المعنى للمحاكاة يغاير (المحاكاة) التي دعا إليها (أرسطو) حين أراد أن يبين الصلة بين الفن بعامة وبين الطبيعة.

وقد تناول الناقد الروماني (كانتيليان: Quintilian) نظرية المحاكاة وخطا خطوات واسعة في شرحها، فقد سن لها قواعد عامة: أولاها أن المحاكاة للكتاب والشعراء مبدأ من مبادئ الفن، لا غنى عنه، وهو يقصد طبعا محاكاة اللاتينيين لليونان. والقاعدة الثانية أن المحاكاة ليست سهلة، بل تتطلب مواهب خاصة في الكاتب الذي يحاكي، شأنها في ذلك شأن محاكاة الطبيعة. وثالثها أن المحاكاة يجب ألا تكون للكلمات والعبارات بقدر ما هي لجوهر موضوع الأدب ومنهجه، ورابعها أن على من يحاكي اليونانيين أن يختار نماذجه التي يتيسر له محاكاتها، وأن تتوافر له قوة الحكم ليميز الجيد من الردئ،

ليحاول محاكاة الجيد فيها تحتمل طاقته. وأخيرا قرر (كانتيليان) أن المحاكاة في ذاتها غير كافية، ويجب ألا تعوق ابتكار الشاعر وألا تحول دون أصالته.(121)

وقد كانت اللاتينية في دراسة الآداب اليونانية مثلا واضح الدلالة على أن اللغة المعوزة الفقيرة تغنى وتنهض بتأثرها بأدب أرقى وأغنى، فتتجدد أفكارها بتجدد منابع إلهامها.. يعنى أن اللغات والآداب تتجدد بتجدد منابعها الفكرية في عصور نهضاتها. وسرعان ما أضيف إلى مثال اللاتينية شاهد آخر، هو نهوض الأدب الإيطالي في عصر النهضة على أثر اتصاله بالأدبين اليوناني واللاتيني. فرسخ في الأذهان أن الأمل قوي في أن تحذو اللغة الفرنسية حذو اللاتينية والإيطالية، فترتقي عن طريق محاكاة الآداب القديمة.(122)

ويرى (دي بيلي: 1522م- 1560م) أنه (بدون محاكاة اليونانيين والرومانيين لن نستطيع أن نمنح لغتنا ما اشتهر به الأقدمون من سمو وتألق). ويرى أنه لا بد للشعراء من الرجوع إلى نصوص الآداب القديمة بأنفسهم وهضمها. وقد كان (دي بيلي) يقول (فلننهج نهج الرومان في إغناء لغتهم بمحاكاتهم اليونانيين الذين تقمصوا الشخصيات اليونانية، بعد أن قتلوهم بحثا واطلاعا، وهضموهم، فصيروهم رومانيين لحما ودما).(123)

فيرى (بلتير: 1517م- 1582م) وهو من جماعة ثريا أن للترجمة الأمينة الوفية لأصلها (فضيلة إغناء اللغة التي تترجم إليها) بما تنقل من كلمات وعبارات طلية وحكم. و(إن ترجمة دقيقة خير من ابتكار أعوزه التوفيق).(124)

ونتائج هذه النظرية هي أن الأصالة المطلقة مستحيلة، فأكثر الشعراء والكتاب أصالة مدين لسابقيه، وأن المحاكاة الرشيدة هي الطريق إلى إغناء

اللغات. فالمحاكاة ليست التقليد المحض، وإنما يقصد بها التأثر الهاضم الأصيل، لا التقليد الخاضع الذليل.

هذا؛ ولن يضير كاتبا - مهما تكن عبقريته، ومهما سما فنه - أن يتأثر بإنتاج الآخرين ويستخلصه لنفسه، ليخرج منه إنتاجا منطبعا بطابعه، متسما بمواهبه. فلكل فكرة ذات قيمة في العالم المتمدن جذورها في تاريخ الفكر الإنساني الذي هو ميراث الناس عامة، وتراث ذوى المواهب منهم بصفة خاصة. ويقول (بول فاليري:Paul Valery): (لاشيء أدعى إلى إبراز أصالة الكاتب وشخصيته من أن يتغذى بآراء الآخرين، فما الليث إلا عدة خراف مهضومة).

فالأصالة ليست هي أن يبقى المرؤ طول عمره منطويا على نفسه، وإنما الأصالة هي أن يقوم المرؤ بإجلاء فكره بأفكار الآخرين. وهذا هو المقياس الذي نستطيع أن نميز به الكاتب الأصيل عن كاتب الذاكرة، فالكاتب الأصيل يتابع خط سيره الفكري ولا ينحرف به تمهيدا للشاهد أو للاقتباس أو التضمين، بل يتابع خط تفكيره الخاص الأصيل دون أن يمنعه ذلك من تأييد وجهة نظره بما قد يعرض من تراث السلف الصالح.(125)

وبعد أن قمنا بإلقاء النظر على نظرية المحاكاة وأصالة التراث وعملية تطويره، نرى كيف طور المسلمون والعرب تراثهم العلمي والأدبي عن طريق محاكاتهم العلوم والآداب اليونانية والفارسية في عصور نهضاتهم وما هي آثار تلك المحاكاة.

3. أثر الترجمة في تطوير المعارف في العصر الأموي

حين نلقي نظرة على الحياة العلمية والأدبية للعرب والمسلمين، يرتكز النظر على محاكاة آثار العلوم والآداب الفارسية واليونانية في العصر الأموي، وخاصة على حركة النقل والترجمة ثم المحاكاة.

إنه ليجدر بنا أن نتساءل عن مدى ما أصاب الآداب العربية من تغيير في العصر الأموي، وهو تغيير خطير، يستدعي درسه عناية وملاحظة دقيقة وتعرفا غير قليل لما كانت عليه الآداب في العصر الجاهلي.

إن تحول الآداب العربية في ذلك العصر أصاب التراث الجاهلي القديم، من لغة وخطابة وشعر وأمثال، وما كان للقوم من علم بشؤن الحياة والوجود، كما أنه أحدث علوما وآدابا اقتضاها الإسلام. وقد كان لكتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم)، وما للأئمة من تأويل في فهمهما، كان لذلك كله أثره في خلق علوم شرعية لم يكن للعرب منها حظ من قبل، فنشأ في هذا العصر علم التفسير ورواية الحديث وعلوم اللغة كالنحو وما إلى نحوه. على أن هذه العلوم الإسلامية المحدثة، التي كانت وليدة العصر الأموي خاصة وعصر صدر الإسلام عامة لم تكن مولود هذا العصر الوحيد الذي أصبحت فيه البصرة دارا للعلم والعرفان والمدنية ومسرحا للهو والافتنان، والشام مقر الملك والسلطان، بل كان إلى جانبها مولود آخر كان من شأنه وضع التاريخ والجغرافية وغيرها، واتخاذ ديوان الخاتم، ونقل الدواوين من لغة إلى أخرى وقد كان هذا المولود الآخر نتيجة الفتوح الإسلامية، وخاصة تلك الأقطار التي كانت متأثرة بآداب الفرس والرومان واليونان، وبعبارة أدق: تلك العلوم التي أفادته العرب والدولة الإسلامية من اعتناق الفرس وأهل الشام ومصر وغيرهم من أسرى الروم للإسلام. وقد تستدعي هذه النقطة توضيحا، ونظن أننا إذا

فسرناها بعض التفسير نتعجل بموضوعنا الذي سنتناوله فيما بعد، وخاصة إذا علمنا أن عصر المأمون وما فيه من فلسفة وعلم ومن أدب وفن كان متأثراً بحركة النقل والترجمة، وأن تأثره هذا كان إلى مدى كبير يطبعه بطابع المدنية اليونانية والفارسية.

فهل استفاد العرب حقا من علوم الفرس عند ظهور الإسلام؟ وهل استفادوا من غزوهم مصر وفيها مدرسة الإسكندرية؟ ومن إخضاعهم الشام المتأثرة بآثار العقلية الرومانية؟ وهل وجدت حركة النقل في العصر الأموي فللرد على هذه التساؤلات يكفينا أن ننظر فيما رواه صاحب الفهرست (ابن النديم) عن ذلك إذ يقول:

"كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلا في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة، ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية إلى العربية في أيام الحجاج.... وأما الديوان بالشام فكان بالرومية، والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور لمعاوية بن أبي سفيان. ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك نقله أبو ثابت سليمان بن سعد وكان على كتابة الرسائل أيام عبد الملك. وقد قيل: إن الديوان نقل في أيام عبد الملك. فنحن نجد من هذا وغيره أن اللغة العربية أخذت تجري أشواطا في حلبة العلوم في هذا العصر. فإذا قلنا إن العرب وقفوا على الفلسفة اليونانية، ومنتجات العقول اليونانية، فكأننا نقول ضمنا إنهم وقفوا على آثار العقليات الإنسانية العامة

وآثار الثقافة القديمة والحضارات السالفة التي وقف عليها اليونان من زبدة علوم الآشوريين والبابليين والفينيقيين والمصريين والهنود والفرس.(126)

4. أثر الترجمة في تطوير المعارف في العصر العباسي

معلوم أن نظام الحكم يمكن أن يتغير في يوم وليلة، ولكن اللغات والآداب والفنون والمعارف لا تتغير فجأة، وإنما تنمو وتزدهر وتتطور وتتجدد، ومعلوم أن الحكم قد تغير من الأموي إلى العباسي، والدولة العباسية كانت فارسية إلى حد ما، أو على الأقل كانت متسمة بالطابع الفارسي متأثرة به، ومعلوم أيضا أن الفلسفة الأفلاطونية قد آتت ثمرتها ونضجت، حين هرع أصحابها إلى الفرس، واتصل بأنوشيروان سبعة من علماء اليونان، فأكرم وفادتهم، وأفسح لهم مجال التأليف والترجمة أو النقل فيما هم أهله، وأصحاب القدح المعلى فيه. ويقول ابن النديم في الفهرست: (إن الفرس نقلت في القديم شيئا من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية، فنقل ذلك إلى اللسان العربي عبد الله بن المقفع. فمن المعقول إذا أن يكون العرب حين اتصلت ثقافتهم بالثقافة الفارسية وتأثروا بها، تأثروا في الوقت نفسه بالثقافة اليونانية أيضا. ولم تكن الثقافة الفارسية مما يستهان بأمره أو يغمط قدره، لأننا إذا استقصينا تاريخ ملوك الفرس الكبار، مثل سابور بن أردشير وجدنا أنه في خلال عهده بعث إلى بلاد اليونان، وجلب كتب الفلسفة، وأمر بنقلها إلى الفارسية، واختزنها في مدينته وأخذ الناس في نسخها وتدارسها وهكذا. فالثقافة العربية أفادت أيما إفادة من منتجات الفرس وآثارهم وتراجمهم.(127)

يقول ابن صاعد الأندلسي في هذا الباب: "إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم. فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه

الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي، فإنه ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة، وهي كتاب (قاطاغورياس) وكتاب (بارى أرمنياس) وكتاب (أتولوطيقا) وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول، وترجم ذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف (بإيساغوجي) (لفرفوريوس الصوري) وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف (بكليلة ودمنة) وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية.. أما علم النجوم، فأول من عنى به في هذه الدولة محمد بن إبراهيم الفزارى، وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن الآدمي ذكر في تاريخه الكبير المعروف بنظام العقد: (أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ست وخمسين ومائة رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هندي في حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كردجات محسوبة لنصف نصف درجه مع ضروب من أعمال الفلك ومع كسوفين ومطالع البروج وغير ذلك، في كتاب يحتوي على اثنى عشر بابا، فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب تتخذه العرب أصلا في حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بن إبراهيم الفزاري، وعمل منه كتابا يسميه المنجمون "بالسند هند الكبير" وتفسير السند هند باللغة الهندية: الدهر الداهر".

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى الكتب البهلوية الثلاثة التي استطاع الأستاذ (نللينو) أن يكتشف أثر نقلها فيما قبل إنتهاء القرن الثاني للهجرة. فواحد منها في علم الهيئة الحقيقي، والآخران في صناعة أحكام النجوم. ويجدر بنا أن نشير إلى أن كتاب (المجسطى) نقل في أيام الرشيد. (128)

ولا يستخف بما اقتضاه ذلك النقل، عن أشهر أمم الأرض في ذلك العصر، من التأثير في الآداب الاجتماعية والآراء العامة ولاسيما ما نقل عن الفارسية، لأن معظمه في الأدب والتاريخ، فدخل الآداب العربية كثير من آداب الفرس الساسانية وأفكارهم، واقتبسها العرب من الكتب التي نقلت عنهم، ولم يبق منها إلا ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، ونتف متفرقة في بعض الكتب. وقد درس في هذا الموضوع المستشرق (اينواسترانشتيف) الروسي ووضع فيه كتابا طبع في بطرسبرج سنة 1909م.

وإن المطلع على ما جاء بالفهرست لابن النديم خاصا بتلك المنقولات يعلم، مع شديد الأسف، أن جلها قد ضاع، على أنه كان للقليل الباقي منها أثره الفعال في نهضة أوربا. وأهم ما بقي من ذلك التراث القيم هو كتاب (المجسطى) لبطليموس، ترجمه الحجاج بن يوسف، وكتاب (السياسة في تدبير الرياسة) ترجمه يوحنا بن البطريق، وبعض آثار لقسطا بن لوقا البعلبكى وغيرها.(129)

ويمكن أن نلخص هنا ما جاء به الأستاذ جورجي زيدان من ملاحظات في هذا الصدد أن العرب مع كثرة ما نقلوه عن اليونان لم يتعرضوا لشيء من كتبهم التاريخية أو الأدبية أو الشعر، مع أنهم نقلوا ما يقابلها عند الفرس والهنود، فقد نقلوا جملة صالحة من تاريخ الفرس وأخبار ملوكهم وترجموا (الشاهنامة) ولكنهم لم ينقلوا تاريخ (هيرودوت) ولا جغرافية (استرابون) ولا إلياذة (هوميروس) ولا أوديسته، وسبب ذلك أن أكثر ما بعث المسلمين على النقل رغبتهم في الفلسفة والطب والنجوم والمنطق.(130)

وفي الحقيقة عندما ابتدأت حركة الترجمة عن اليونان القدماء لم يترجم شيء من المسرح اليوناني إلى العربية لأنه قائم على تعدد الآلهة الأسطورية، مما يتنافي مع عقيدة دين التوحيد الإسلامي.(131)

ففي العصر العباسي دأب المنصور والرشيد والمأمون على تشجيع المؤلفين والمترجمين، وحرصوا كل الحرص على إثابة المؤلفين والمترجمين بكل ألوان الإثابة حتى بلغ من أمر هذا التشجيع أن رسم المأمون بأن يأخذ حنين بن إسحاق وزن ما يترجمه ذهبا. (132)

5. تأثير ترجمة المنطق الأرسطي في العلوم العربية الإسلامية إيجابًا وسلبًا

يحسن بنا أن نسجل هنا الآثار الإيجابية والسلبية لترجمة المنطق الأرسطي في وضع العلوم العربية والإسلامية، والبون الشاسع بين العربية المقررة بين أهلها، والعربية المصطنعة التي أدخلت فيها المقولات المنطقية لأرسطو، دون تلك التي كانت لا تتمشى مع الدين الإسلامي وعقيدته، وذلك في ضوء ما وردت من تحليلات في كتاب "التراث والحداثة" للدكتور الجابري، الذي يقول:

"لاشك في أن عملية حفظ اللغة هي عملية تلقائية تواكب حياة اللغة، أية لغة. غير أن التجنيد لإحصاء كلمات اللغة لوضع القواميس لها وتحديد قوالبها واستخراج قواعدها هو شيئ آخر تماماً، إنه "صناعة" حسب القدماء. إن الأمر في هذه الحالة يحتاج إلى وضع مقاييس، وسلوك طريقة منظمة، أو من شأنها أن تصبح منظمة مقننة".(133)

والواقع أن "السماع" من الأعرابي لم يكن دوماً من أجل "أخذ" اللغة، وإنما كان أيضاً من أجل "تحقيق" فروض نظرية في اللغة أو النحو. وإذا كانت طريقة الخليل في جمع اللغة ووضع معجم لها، تقوم فعلاً على مبدأ منهجي

سليم يكشف عن عبقرية فذة وعقلية رياضية، فإن نتائج العملية التي أسفر عنها تطبيقه في مجال اللغة كانت لها جوانب سلبية تماماً. لقد انطلق الخليل في جمع اللغة وتنظيمها من "الإمكان الذهني" لا من المعطي اللغوي، ففسح بذلك المجال لصنع اللغة بدل جمعها. فقد كان من الصعب، بل من المستحيل، وضع خط فاصل ونهائي بين ما نطقت به العرب وما لم تنطق به، خصوصاً في جو ساد فيه الولعُ بالغريب. لقد كان من الطبيعي، والحالة هذه أن ينتهي الأمر إلى تحكيم "القياس" بدل السماع، الشيئ الذي جعل اللغة المعجمية لغة الإمكان لا لغة الواقع: فالكلمات صحيحة، لأنها ممكنة، وليس لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن ترد إليه أو نظير تقاس عليه.(134)

ومن جهة أخرى فإن اعتماد الاشتقاق وخاصة ما سمي ب"الاشتقاق الكبير" قد نتج عنه تكريس النظرة التي تنطلق من اللفظ إلى المعنى. والأسماء المشتقة هذه لا تخضع في عملية اشتقاقها للسماع بل لقد تم وضع أوزان لها، هي في الواقع قوالب منطقية.

هذا.. والجدير بالملاحظة أن هذه الأسماء المشتقة- أو مقولات النحاة- تتمايز فيما بينها بالإصاتة: وهكذا ف"فاعل" و"مفعول" و"فعيل"و"فعال" و"أفعل" وهكذا يمكن القول إن الصورة الصوتية هي التي تعطي لهذه المشتقات دلالتها المنطقية. فقالب اسم الفاعل مثلا يعطيك معنى الفاعلية. فاسم الفاعل إذن مقولة منطقية إلى جانب كونه قالبا نحويا، ومثله في ذلك جميع الأسماء المشتقة من الفعل.

وقد لا يخلو من فائدة إذا قمنا بمقارنة هذه القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو اليونانية على أساس التقابل بين "الجوهر" وما يحمل عليه في منطق أرسطو وبين "الفعل" وما يشتق منه في النحو العربي: (135)

إن خلو المشتقات العربية (مقولات النحاة) من مقابل لمقولات الإضافية والوضع والملكية يمكن تفسيره بأن الأصل الذي يقع منه الاشتقاق هو الفعل، فمقولات الإضافة والوضع والملكية لا تحمل، في نظر المتكلمين على الإنسان إلا على سبيل المجاز، فالإنسان لا يملك وإنما المالك هو الله وحده. وكذلك الشأن في الوضع فهو من عند الله.

وبالمثل فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر واسم الآلة في قائمة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون اسم الآلة يدل على آلة الفعل، والمصدر عند النحاة هو ما يدل على الحدث: أي الفعل بدون زمان، وبالتالي فلا معنى لحملهما على الجوهر، هذا في حين أن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان، فالزمان والفعل كلاهما متلازمان. ومن هنا قدم العالم وقدم الزمان. أما التصور العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان، ومن هنا القول بحدوث العالم.

فإن المصدر "النحوي" لا يعادل بحال من لأحوال الجوهر "المنطقي". إن المصدر عند النحاة هو فعل بدون زمان، أي مجرد حدث. ويقول: يجب ألا يلتبس علينا كذلك أمر الجملة الاسمية في العربية فهي ليست عبارة عن موضوع ومحمول، كما في المنطق الأرسطي، بل هي مبتدأ وخبر عند النحاة العرب.(136)

ويمكن أن يقال هنا إن النحاة العرب كانوا على وعي تام بهذا الاختلاف - بل التعارض- بين المنطق اليوناني والنحو العربي، وأنهم كانوا ينظرون إلى منطق أرسطو كنحو للغة اليونانية وإلى النحو العربي كمنطق للغة العربية.(137)

و"على الرغم من أن المنطق الأرسطي قد تسَرَّب، في المراحل اللاحقة، بشكل واسع إلى العلوم العربية الإسلامية، وبكيفية خاصة إلى النحو والفقه والكلام، فلقد ظل كثير من المشتغلين بهذه العلوم يشعرون وكأن الأمر يتعلق فعلاً بـ"إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها"، فلم يترددوا في الإعلان عن أن هذا التداخل بين اللغتين/ المنطقين هو السبب في كثرة المذاهب والنزاعات في الثقافة العربية الإسلامية. ينسب السيوطي إلى (الإمام) الشافعي (رحمه الله) قوله: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس". فمنطق أرسطو طاليس هو في حيز ولسان العرب في حيز".(138) يعني المنطق العربي ليس المنطق اليوناني.

لقد نشأت العلوم العربية الإسلامية في تداخل وتشابك مع عملية تقعيد اللغة، أي مع عملية استثمار كلام العرب من أجل صياغة العلاقات بين عناصره في قواعد. وكان ذلك، أول عمل علمي مارسه العرب. بالفعل لقد كان القياس النحوي هو أساس القياس الفقهي والاستدلال الكلامي. مارسه الخليل بن أحمد المتوفى سنة 170هـ ومارسه تلميذه سيبويه وقد توفي سنة 180هـ وعاش إلى سنة 204هـ لقد قنن الفقهاء القياس وطوروه، ولكن يجب أن لا ينسينا هذا أن الميدان الذي نشأ فيه وتبلور كطريقة في إنتاج المعرفة هو ميدان النحو.

أما في علم الكلام، فقد كان، في مراحله الأولى خاصة، علماً "لغوياً" أي "كلاماً" في النصوص. إن التوفيق بين العقل والنقل ما كان يمكن أن يمارس بدون نص، هنا أيضاً سيمارس النحو. إن الاستدلال بالشاهد على الغائب، وهو الاستدلال في علم الكلام، هو نفسه قياس الغائب على الشاهد عند النحاة والفقهاء، بل لعل منهج المتكلمين في القياس أقرب إلى منهج النحاة منه إلى منهج الفقهاء وبكيفية خاصة، من حيث الإحالة إلى الحس عند التعليل، استدلالا من كلام ابن جني .(139)

والواقع العلوم العربية الإسلامية على اختلاف أسمائها وتباين أهدافها تبدو من الناحية الابستيمولوجية كعلم واحد مهمته استثمار النصوص. فسواء تعلق الأمر بالعلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والكلام أو اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة فإن مادة البحث هي دوماً النص.

إن الخلافات بين النصين من أهل السنة والأشاعرة الأوائل وكل السلفيين القدماء من جهة، وبين الاتجاهات الأخرى في الفكر العربي الإسلامي من جهة أخرى، ترجع في جزء كبير منها إلى أن النصيين قد تمسكوا بواحد من النظم المعرفية الثلاثة:"النظام البياني العربي، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي، النظام البرهاني اليوناني".(140)

وبعد هذه الآثار الإيجابية والسلبية للمنطق الأرسطي في العلوم العربية والإسلامية في عصور نهضاتها ننتقل إلى عصر النهضة، لنرى آثار الترجمة في نهضة العلوم والآداب الإسلامية والعربية في العصر الحديث.

6. تأثير الترجمة في تطوير المعارف والآداب في العصر الحديث

اقتضت النهضة التي عاشتها مصر في عصرها الحديث أن تنقل كنوز الثقافة الغربية في جانبيها العلمي والأدبي إلى اللغة العربية، وكان لذلك النقل عدة وسائل حيوية من أبرزها الترجمة.

والعناية بالترجمة ظهرت بواكيرها في عهد محمد علي على أثر إنشاء المدارس، فقد استقدم لها عدد من الأساتذة الأجانب الذين كانوا لا يجيدون اللغة العربية، فكانت الحاجة إلى مترجمين يفهمون التلاميذ مقاصد الأساتذة، فاستقدموا من عدة جهات لهذا الغرض، وكانوا من ثم واسطة لنقل العلوم الغربية إلى العربية.(141)

ومن أبرز ما حققته النهضة الحديثة ما قام به المبتعثون بعد العودة إلى البلاد من نقل علمي وأدبي لجوانب من الحضارة الغربية، وذلك عن طريق الترجمة والمحاكاة.

فلإقامة صرح شامخ لأدب إنساني، اتسعت البيئة العربية، حتى أصبحت بيئة إنسانية كبرى تشيع فيها الغايات السامية للأدب الحقيقي، وهي غايات الحق والخير والجمال.(142) فلنلقي نظرة على تلك الفنون الأدبية: المقالة والمسرح والقصة التي تم تطويرها في عصر النهضة، عن طريق الترجمة.

أ. فن المقالة

من المعلوم أن جميع شعوب العالم تساهم في ما يسمى بالآداب والفنون الحضارية العلمية إلى جوار تمسكها بفنونها وآدبها القومية المحلية. فهذا العدد الكبير من المقالات التي أصبحت جزءا من التراث العربي الحديث، قد لعبت أكبر الدور في تطوير حياة العرب الفكرية والأدبية بوجه عام، ووصلها بالثقافة والآداب العالمية دون تنكر أو إهمال لتراث العرب القومي. (143)

ب. فن المسرح

أما فن المسرح عند العرب، فالتمثيل يحتاج إلى استقرار، وإلى بناء دور للمسرح وما إلى ذلك. وحياة البادية لا تعرف مثل هذا الاستقرار، وعندما ظهر الإسلام وابتدأت حركة الترجمة عن اليونان القدماء لم يترجم شيء من المسرح اليوناني إلى العربية لأنه قائم على تعدد الآلهة الأسطورية، مما يتنافي مع دين التوحيد الإسلامي. (144)

ج. فن القصة

أما القصة في الأدب العربي الحديث فهي وليدة مراحل التطور المتعاقبة في القرن الماضي: ابتداء من الترجمة، فالمحاكاة، فالإبداع الفني، فقام الجيل العربي الحديث بترجمة جوانب من تراث أوربا العلمي والفكري من اللغات الأوربية وعلى وجه خاص من الفرنسية. وكانت مصر بتلك أسبق بلدان العالم العربي في تلقيحها الأدب العربي بالآثار الفكرية والأخيلة الغربية. (145) ولكن الترجمة لم تعتمد على زينة من سجع وبديع، وإنما اعتمدت على المعاني ودقتها.(146)

ولم يتقيد رفاعة الطهطاوي الرائد لحركة الترجمة، بالأصل، إنما أباح لنفسه التصرف فيه، فكان ممصرا للقصة، بل إن منهم من آثر التمصير إلى اللغة العامية، ولكن الممصرين (المعربين) من أصحاب الفصحى هم الذين رجحت كفتهم. (147)

ومن ارتفع بمستوى الأداء والدقة في الأسلوب وفي صياغة العبارة هو الزيات في قصة (آلام فارتر) من أدب (جوته) وأحمد زكي في قصة (جان دارك).

(148) ثم عنى الأدباء بترجمة القصص الأوربية ترجمة دقيقة غير حرة، وبتأليفها متأثرين بالاتجاهات الأوربية الأدبية. (149)

فكانت هناك محاولات مستمرة في مجال تأليف القصة في الأدب العربي الحديث، وهي تعد بحق محاولات كاملة في صنع قصة فنية. (150)

7. الخلاصة

والواقع أن حركة البعث الضخمة التي قام بها العرب في العصر الحديث إنما قامت على أساسين، الأول: بعث الأدب العربي القديم، والثاني: التأثر بالآداب الغربية والأخذ عنها، وبهذين الأساسين دخل الأدب العربي الحديث في تيار الأدب العالمي دون أن يفقد خصائصه الروحية المميزة، وطابعه الخاص، ودون أن ينفصل عن اللغة العربية التي ظلت وستظل مادته الأولية في نحت الصور والأشكال التي يجب الاحتفاظ بنصاعتها.

فكما نجحت حركة البعث الأدبي عن طريق الترجمة والمحاكاة في العهد القديم والحديث يمكن أن تنجح تلك الحركة في بعث وتطوير العلوم والآداب الإسلامية عن طريق الترجمة والمحاكاة في عصر العولمة، وذلك على أساس أن لا تمحو محاكاة الغير أصالتها، ومعلوم أن وسائل النقل والترجمة اليوم أفضل وأسرع من ذي قبل. إلا أن بداية مثل هذه الحركة تحتاج إلى جرأة لكسر بعض التقاليد الموروثة، والميل إلى إثبات الإسلام المدروس في المجتمعات الإسلامية استنادا إلى القرآن الكريم والحديث الشريف. وذلك لتفسير الإسلام بلسان العصر، ليتمشى مع موكب الزمن الحضاري، ويكون قادرا على قبول جميع تحديات عصر العولمة الذي يريد أن يكتسح كل تراث حي للأمم والشعوب الضعيفة، بما فيه اللغات والآداب والديانات والأخلاق

والقيم الاجتماعية. والتكهنات تدل على أن الدول الشرقية (المسلمة) ستقع فريسة في يد هذا النوع من الاستعمار الاقتصادي الغربي المشروع، ثم الاستعمار الفكري والثقافي مرة أخرى. فالمفاهيم الاجتماعية سوف تتغير، والأعراف تستبدل، فلمواجهة تلك التحديات يجب أن نتحرك من الآن، وإلا نكون لقمة الغير.

الفصل الخامس

مساهمة الباحثين المسلمين في التصدي للصراع الحضاري بين الشرق والغرب

تمهيد:

لا شك أن كل شيء في الكون يتجدد بما فيه الحضارات والثقافات البشرية، ومعلوم أن اللغات جزء مهم للثقافات البشرية، لأن لها دور رئيسي في تحديد هوية التكوينات الحضارية للإنسان. فلا بد من تجديد هذه اللغات المعبرة عن الأعراف الاجتماعية والمفاهيم الحضارية المتغيرة حسب الحوائج البشرية والمستجدات العصرية. وحضارة الإنسان روحية ومادية. فيجب أن نلقي الضوء أولا على تاريخ الحضارات البشرية والصراع بين بعضها والبعض، وطبيعتها الروحية والمادية، وذلك للتصدي للدعايات الهدامة لأجهزة الإعلام الغربي التي تقدم صورة مدنية الإسلام الروحية العريقة صورة مشوهة غير مقبولة، وذلك على الرغم من أن تلك الصورة للإسلام المصنوعة من الدماغ الغربي لا وجود لها أصلا في الشرق المسلم. فهناك صورتان متضادتان للثقافة الإسلامية، في الشرق، وفي الغرب. فلتحديد موقف الباحثين المسلمين منهما نحاول توضيح هذه وتلك الصورة التي لا تنطبق على الأصل الذي قدمها محسن الإنسانية (صلى الله عليه وسلم) للإنسانية جمعاء. وفي نفس الوقت نطالع طبيعة الثقافة الغربية المادية المجردة من التنزيل الإلهي ثم نذكر تلك المزايا التي تتميز بها مدنية الإسلام (كدين ودولة) دون غيره من الحضارات

البشرية في العالم، وذلك لإثبات عبقرية الحضارة الإسلامية دون غيرها من الحضارات البشرية في الشرق والغرب.

ولا ننسي أن نذكر هنا جهود الباحثين المسلمين الذين قد ساهموا مساهمة بارزة في توجيه الفكر الإسلامي نحو التصدي للصراع الحضاري بين الشرق والغرب، وتجديد الثقافة العربية الإسلامية، مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال وأبوالحسن علي الحسني الندوي، ومحمد البهي وأنور الجندي وغيرهم وهم كثيرون.

1. خلفية تاريخية لحضارات بشرية

نتناول أولا مفهوم **الحضارة** من حيث دلالة الكلمة، (الحضارة) من حيث اللغة معناها الإقامة في الحضر خلاف البدو، كما يفتخر الشاعر القسطامي ببداوة قومه ويستخف بساكني القرى والمدن في قوله:

فمن تكن الحضارة أعجبته *** فأي رجال بادية ترانا؟

فقد استعمل لفظ الحضارة منذ قديم الزمان، وأول من أطلقه على معنى قريب من معناه الحاضر هو ابن خلدون، ففرق في مقدمته بين العمران البدوي والعمران الحضري، وجعل أجيال البدوي والحضري طبيعية في عالم الوجود. (151)

فالبداوة أصل الحضارة، والبدو أقدم من الحضر، لأنه يقتصر على انتحال الزراعة والقيام على الحيوان لتحصيل ما هو ضروري لمعاشه. أما الحضر، فإن انتحاله للصناعة والتجارة يجعل مكاسبه أكثر من مكاسب البدو وأحواله في معاشه زائدة على الضروري منه. وإذا كانت البداوة أصل الحضارة، فإن الحضارة غاية البداوة ونهاية العمران. (152)

إن فوزان مصر المحمدي حاول أن يوضح هذه الكلمات من الكتب الدالة عليها مقتبسا ما يلي: (153)

فكلمة **ثقافة** تقابل (Culture) في الغرب، والثقافة والمدنية تطلقان على معان متقاربة، وكلتاهما تعني التهذيب والتربية والتنمية. (154)

وقال محمد البهي: إن التقدمية أو الحضارة أو المدنية هي إنتاج الإنسان التقدمي أو الحضاري أو المدني، فالحضارة والمدنية مترادفان. فمفهوم الحضارة عنده كل عمل أو إنتاج تتمثل فيه الخصائص الإنسانية الفكرية والوجدانية والسلوكية. فبتحديد الحضارة بهذا المفهوم، يعتبر كل من الفلسفة والعلم والدين والفن والأدب والأخلاق من جوانب الحضارة الإنسانية. (155)

ومن الحضارات القديمة كانت هناك حضارة مصر القديمة، الحضارة الهيلينية وحضارة ميزوبوتانيا، وفينقيا واليونان والرومان، والهند القديمة.

فإن حضارة اليونان لم تخلق نفسها، وإنما جاءت مزيجا من حضارات سابقة، وبخاصة حضارة مصر القديمة. (156) ولما ورث اليونان في البحر الأبيض لم يأتوا بشيئ جديد، وتلامذة اليونان عملوا على نشر الحضارة اليونانية في إمبراطوريتهم، التي كانت قد اتسعت اتساعاً هائلا، ولما جاءت المسيحية في الشرق لم تغير من حضارة اليونان، بل غذتها غذاء روحياً. (157)

يرى (كوندورسيه) "أنه لا يمكن تسجيل معلومات عن تاريخ الحضارات كلها مرة واحدة وتقديمها للناس. ويكفي أن ندرس تاريخ الأمم التي بلغت الحضارة فيها أعلى ذروة يمكن أن تصل إليها في أي مكان من العالم. هكذا عالم الحضارات ينتقل من قمة حضارة إلى قمة حضارة أخرى، وكأنه يتخطى جبالا شاهقا".

إن نظرية (كوندورسيه) انعكاس لتعصب الشعوب المتحضرة، وهي تحمل جراثيم النازية وتعكس المثل القائل: (إن الأذكياء هم الذين يعيشون وحدهم فوق قمم الجبال، أما الأغبياء، فإنهم يسكنون الوديان).

هناك أيضا من ينادى بضرورة تقسيم العالم إلى حدود سياسية تمهيدا لدراسته تاريخيا، وفي ذلك تجن على صلب التاريخ نفسه، فلقد قامت أكثر من وحدة سياسية مختلفة في مكان واحد عبر القرون. فمثلا قامت في بلاد ما بين النهرين وعبر أزمنة متعاقبة ثلاثة دول هي الدولة السومرية والآشورية والبابلية، وبهذا نوجد تناقضا بين نوعية الحضارة ووجود الحدود السياسية أو الوحدة السياسية يعني الدولة. فإننا لا نستطيع أن نجعل هذه الوحدات السياسية (الدول) وحدات على أساسها تقوم دراسة التاريخ والحضارة.

هناك من اقترح تقسيم العالم إلى ثقافات (Cultures). وهناك من اقترح تقسيمه إلى مجتمعات (Societies). وآخرون قالوا نقسمه إلى مدنيات (Civilizations). وقال فريق آخر نقسمه إلى أجناس أو وحدات لغوية. وهذه كلها بنود يصعب تقسيم التاريخ حسبها. فمثلا لا يوجد خط تعريفي فاصل بين كلمة ثقافة ومدنية ومجتمع، كما لا يكاد العلماء يتفقون على تعريف محدد للثقافة. فأصحاب المذهب المادي والفاشيون يعرفون الثقافة بأنها تكنولوجيا وآلات ومهارات فنية، بينما يعرفها الآخرون بأنها عدة عوامل سياسية واجتماعية وفكرية، إلى جانب التكنولوجيا والمهارات الفنية، فهي روحية ومادية في نفس الوقت، كما أن هناك العديد من الحضارات المختلفة التي تقوم على ثقافة تكاد تكون متجانسة، ولكن في هذه الحالة نستخدم (الثقافة) كوحدة تضم تحت لوائها فروع حضاراتها المختلفة. ولو قبلنا تقسيم العالم إلى

حضارات لوجدنا أنفسنا في مواجهة مشكلة كبرى. فمثلا في الأيام الأولى للمجتمعات أو ما قبل تكوين المجتمعات لم يكن هناك فكر سياسي، ولكن في تلك المجتمعات كان ما يمكن تسميته بمقدمات للفكر السياسي، فمثلا ظهر المجتمع نتيجة للاندماج السكاني الذي ظل قائما حتى ظهر العامل السياسي في شكل خلق (المدينة). وكذلك (أرنولد توينبي) لم يستطع أن يفرق بين كلمتي (مجتمع) و(حضارة)، ولكى يوفر على نفسه مشقة الدخول في متاهات جدلية استخدم اللفظتين معا. (158)

وفي رأي (تشايلد) وهو أقرب إلى الصواب عند البعض، أن الثورة التي أحدثها بناء المدينة هي بداية المدنية.

ولبيان نشأة المدينة وبداية المدنية، يكاد فلاسفة التاريخ يجمعون على تحديد الانتصارات الكبرى التي حققها الإنسان العاقل (Homo-sapiens) في خمسة، وهي كما يلي:

أ. معرفة كيفية الحصول على الغذاء (مجتمع الجني والصيد)

ب. تحقيق المقدرة على إنتاج الغذاء (مجتمع الزراعة والرعي)

جـ. تأسيس المدن

د. الثورة الصناعية

هـ. اكتشاف الطاقات العظمى

وأضيفت العقول الحاسبة وسرعة استخدامها أيضا إلى الطاقات البشرية (حيث أصبح التفكير الإنساني يخزن في أسلاك تلك العقول الحاسبة).

إن التاريخ الفعلي للحضارة ومشاكلها لم يبدأ إلا بعد تأسيس المدن وما تلا ذلك من ثورات اجتماعية متتالية ومترابطة. ويعتقد المفكرون أن التحول من مجتمع القرية إلى مجتمع المدينة قد تم إبان الألف الثالث قبل الميلاد، ولعله بدأ منذ أواخر الألف الرابع، لذا اتفق عام 300 ق.م. كتاريخ لهذا التطور. ويتفق تأسيس المدن مع توصل الإنسان إلى استخدام المعادن، فسميت تلك العصور لمدنية الإنسان بما يلي:

أ. العصر الحجري القديم

ب. العصر الحجري الجديد

جـ. عصر النحاس

د. عصر الحديد (أو البرونز)

ولكن تقسيم تاريخ العالم حسب دخول هذه المعادن إلى الحضارة أمر غير دقيق، فقد ظهرت هذه المعادن في حضارات مختلفة على فترات مختلفة. فليس من الدقة أن نعمم عصر (البرونز) أو(الحديد) على حضارات العالم كلها.

فتعريفات (ثقافة) و(مجتمع) و(مدنية) غير دقيقة وتدعو للالتباس، وينطبق نفس الحال على كلمة (جنس)، فهذه الكلمة تختلف تماما عن كلمة (أمة) أو(دولة) أو(جنسية)، ولا يمكن أن تعنى حتى أصحاب التراث المشترك، كما تختلف تماما عن كلمة (ثقافة) أو (مجتمع) وحتى قائمة الأجناس التي أعدها العلماء حسب تجمعها في العالم يغلب على كثير منها الامتزاج والاختلاط والتزاوج. كما يقول (تريفور): "بالرغم من القيود والعوائق والحواجز الاجتماعية بين الشعوب، فإن الناس كلما تقابلوا تزاوجوا". لذا يجب أن نرفض بشدة أن يكون لبعض التعريفات، مثل: (روماني) أو (إغريقي) أو (حبشي) أو (مصري) أي

مدلول عنصري، لأن نقاء الجنس لم يتحقق في أي مجتمع من مجتمعات بدرجة تجعلنا نطبق قوانين عنصرية قاسية ومجحفة من أجل الفصل بينها، ومنع امتزاجها. والجريمة الكبرى هي أن بعض العنصريين في أوروبا يستخدمون كلمة (دم) لتمييز الأجناس، وهذا في أبسط المعاني خطأ بيولوجي مشين. (159)

إن كلمة (جنس) كما يرى (مولر) كلمة جوفاء. ولكننا يجب أن نراعي أن في العالم تجمعات بشرية لها بعض مظاهر جسمانية مشتركة كالمجتمع المنغولي والإفريقي، فهي شعوب ذات صفات مشتركة. ولكن الأبحاث السيكولوجية قد أكدت وجود تشابه كبير في القدرات العقلية بين كافة أجناس الأرض. (160)

ولكن بعض المستشرقين قد ذهب وراء (رينان) الذي يزعم في كتابه: (تاريخ اللغات السامية) أن الأمم السامية ينقصها الخيال الواسع والتعمق في الحكم على الأشياء، ويقول: إنها تعوزها الفلسفة والآثار الأدبية الممتازة، بخلاف الأمم الآرية التي تمتاز بفلسفاتها وشرائعها الاجتماعية القويمة وفنونها وآدابها الرفيعة. وهي نظرية لم تعد تجد لها أنصارا اليوم. (161)

إذن فليس هناك أي مبرر بيولوجي أو سيكولوجي أو تاريخي للتفرقة العنصرية القائمة على الأنانية الفاشية. وعلى التزوير النازي للتاريخ.

أما اللغة، فنظرية الأجناس كلها لا تستند إلا على أساس اللغة، فعلماء الأجناس يقسمون البشر على أساس اللغة، فيقولون: الجنس الهند وأوروبي، الجنس السامي، والجنس الحامي، استنادا إلى اللغة المشتركة التي تفرعت بعد ذلك إلى لغات تستخدمها الشعوب المتفرعة عن كل من هذه الأجناس الكبيرة، وذلك بينما يحدثنا التاريخ أن الهجرات الجماعية قد كانت

مستمرة منذ عصر ما قبل التاريخ وفي التاريخ القديم، مما أدى إلى تداخل الأجناس على نحو لا يسمح بأن نزعم أن هناك اليوم جنسا خالصا، ففي كل شعب نجد أنماطا مختلفة من البشر بحكم الاختلاط التاريخي بين الأجناس والشعوب، وبذلك يصبح من التعسف الزعم بأن هذا الجنس أو ذلك يتمتع بملكات خاصة به. فأخذ العلماء يسفهون هذا الرأي على أساس من البحث العلمي التاريخي. (162)

فاللغة حقا من أهم مقومات المجتمع، ولكن كثيرا ما يوجد فارق كبير بين (الجنس) وأصل اللغة التي يتحدث بها. وكثير من شعوب أفريقيا وآسيا فرضت عليه لغات أوروبية وغير أوروبية. إن تعريف (درافيدي) أو(هندو أوروبي) أو (سامي) تعرفات لا يمكن أن تؤخذ في الاعتبار كمدلولات للمميزات جسمانية أو عنصرية بالرغم من تطابق الجنس واللغة في بعض الحالات. أن مثل هذه الأحكام لغوية عامة، ولو حكمنا على جنس الشعوب حسب لسانها فبما نحكم على شعوب ممتزجة عنصريا، فبماذا ياترى نحكم على عنصر قوم يتحدثون بلغة دولية مثل الاسبرانتو: (Esperanto) التي صنعت لتكون لكل الأجناس؟

علينا إذن أن نفصل بين اللغات وأجناس الشعوب، ولا يجب علينا القطع بنسبة لغة معينة لجنس معين. فبالنسبة للتاريخ القديم تبدو المشكلة غاية في التعقيد، إذ أن لدينا معلومات كثيرة بخصوص لغات عديدة لا يمكن أن تكون لأجناس بهذه الكثرة. إذ معرفتنا باللغات القديمة لا تعني على الإطلاق معرفة الأجناس التي كانت تتحدث هذه اللغات، وكثيرا ما تفرعت اللغة الواحدة إلى عديد من (اللغات) المحلية. وليس هناك ما يجعلنا نجزم بأصالة

اللغات حسب مواطنها، ولكن نستطيع تمييز ملامح بعض اللغات الكبرى والأساسية وربطها بمصادر ظهورها جغرافيا. فمثلا قيل إن اللغات السامية خرجت من قلب صحراء الشام، وكذلك قيل إن الهند وأوروبية تكونت أساسا حول البلطيق، وحتى إن صح ذلك فإننا لا نستطيع أن نعممه على كل الحالات، لأن اللغات قد تظهر دون علاقة بجنس معين يتحدثها. (فاللغة) جزء من (الثقافة)، والثقافة تتعدى حواجز الأجناس. وهناك أجناس متعددة ولكنها ذات ثقافة واحدة وحضارة واحدة. وقد تنتقل اللغة من شعب لآخر عن طريق انتقال الحضارة مثل وسائل الزراعة أو الأديان. (163)

وبعد أن اتسعت الدراسات وتعقمت واكتشفت أن للحضارة جذورا متشعبة، فقد أصبح الآن التعريفات السابقة للتاريخ والحضارة غير دقيقة، والأوروبيون في الحقيقة معذورون، فدراسة الحضارة اليونانية الرومانية كانت تشكل الجوهر في دراساتهم لحضاراتهم الأوروبية المختلفة، لأن الإلمام بالحضارات غير اليونانية والرومانية كان محدودا عندهم، ولكن الدراسات العديدة قد ألقت الضوء على كثير من الحضارات التي لم تكن معروفة والتي أثرت تأثيرا مباشرا وغير مباشر في الحضارة اليونانية والرومانية. إذن فالأسس التي كانت تقوم عليها فكرة التاريخ القديم لليونان والرومان لم تعد قائمة. صحيح أن الحضارة الأوروبية الحديثة قد شملت الحضارة اليونانية الرومانية بين طياتها، ولكن الحق يقال إن الحضارة اليونانية والرومانية قد شملت أيضا حضارات شرقية كثيرة. (164)

فبلاد اليونان وإيطاليا جزء من أوروبا، كما أن حضارة أوروبا وفكرها المعاصر ينحدران عن جد يوناني - روماني، وثقافتها الإنسانية يونانية -

رومانية، والحقيقة أن حضارة أوروبا والعالم مزيج من حضارة مباشرة هي اليونانية والرومانية، وحضارة فكرية أخلاقية مبعثها الشرق الأوسط الذي ساهم بأديان كاليهودية والمسيحية والإسلام، وأثرت تأثيرا عميقا في الفكر والثقافة الأوروبيين. وإذا كان قد قدر للحضارة الأوروبية -التي شملت حضارة الشرق القديم والحضارة الغربية إلى جانب الحضارة اليونانية والرومانية - أن تشكل حضارة العالم المعاصر- فإن دراسة العرب لها كعرب تعنيهم، لأنهم قد ساهموا فيها بقدر ما ساهم أجداد الأوروبيين (فهي بضاعتهم ردت إليهم) أضف إلى ذلك أن بعض أجزاء الوطن العربي كمصر وشمال أفريقيا وسوريا كانت مناطق ثقافية للحضارة اليونانية الرومانية التي انتقلت من أثينا إلى الإسكندرية، وقد حفظت مصر التراث الإغريقي من خلال مدنها الإغريقية. والعرب أيضا قد حافظوا على التراث اليوناني الروماني من الاندثار عندما كانت أوروبا تمر بمرحلة من أحلك مراحلها، ولايزال الأوروبيون يرددون فضل العرب في هذا المجال، ويحتفلون ببعض المفكرين والفلاسفة العرب الذين ترجموا وجمعوا أعمالا إغريقية وحموها من الاندثار. والحق يقال إن الحضارة العربية في العصر العباسي بالذات قد خرجت من عزلتها واحتوت الحضارة اليونانية الرومانية كما سبق للمسيحية أن احتوتها أيضاً. (165)

وكذلك قال بعض الباحثين إن الثقافة اليونانية استقت من منابع الهند الفكرية في القديم، كما يقول المولانا أبو الكلام آزاد: إن حضارة النيل والفرات نشأت قبل مدة مديدة من نشأة مثيلتها في اليونان، وكان لتأثير حضارة النيل والفرات الأولوية في تقدم الحضارة اليونانية، ونحن نرى التشابه التام بين مناهج التفكير الهندية وعناصر الفلسفة اليونانية القديمة بشكل

ملحوظ. وبناء على هذا التشابه من الطبيعي أن يتبادر إلى الذهن أن وجود تلك الخصائص في عناصر الفلسفة اليونانية هو من نتيجة تأثير التفكير الهندي. كما ذهب بعض المؤرخين إلى أن ما يعرف بمذهب (آرفي) فيه عناصر غير يونانية، لأنها خالية من مواصفات الطبع اليوناني. ويبدو أنها أخذت من آسيا. وموضوع هذا المذهب يتمركز على النجاة، يعنى تحرر الروح من الجسد. ويرى (زيلر) أن هذا التصور نشأ في الهند. إلا أنه قال إن اليونانين أخذوه من إيران، إلا أن ما ظهر من نتائج أعمال التحقيق - فيما بعد - يدل على أن النجاة لم تكن عنصرا مهما لمذهب (زرداشت) فليس من المستبعد أن هذا التصور بعد أن قطع كل هذه المسافات الطويلة وصل من الهند إلى اليونان مباشرة، وتأثر به الفكر اليوناني.

ومعلوم أن الرحلة نحو الشرق للتزود من العلم والمعرفة كان لها اعتبار في اليونان القديم، كما هو معلوم أيضا أن بعض فلاسفة اليونان الذين سافروا إلى الشرق منهم (ديموقريطس) الذي زار مصر وإيران، وأقام فيهما مدة طويلة. و- كما يذكر- أن (فيثاغورث) حين خرج من بيته في (ساموس) اتجه إلى مصر، وكذلك من المعلوم أن كلا من (سولن) و(أفلاطون) قام بزيارات متكررة للشرق، فليس من الغريب أن (فيثاغورث) وغيره قد سافر إلى الهند في ذلك العهد البدائي للفكر اليوناني، وهناك عناصر في فلسفة (فيثاغورث) يمكن أن يقال عنها إنها عناصر هندية بدون أدنى شك. وذلك بوجود التشابه التام بين تلك العناصر الهندية واليونانية.

ويذكر أن (أرسطو) أستاذ الإسكندر الأكبر أمره بأن يعلم شيئا عن علوم الهنود، لأن حكمة الهنود وعلومهم كانت معروفة في اليونان وقتئذ.

والحكايات التي ترجمت بعد وفاة الإسكندر بالسريانية، ثم ترجمت منها بالعربية هي أيضا تحكى لنا عن لقاء الإسكندر مع بعض الفلاسفة الهنود، واستفساراته في عديد من الموضوعات الفلسفية أثناء حديثه معهم، وفيها اعتراف الإسكندر واضح بأن المستوى الفكري في الهند كان أرفع من المستوى الفكري اليوناني وقتئذ. ومعلوم أن مؤسس فلسفة الشك (برهو المتوفى: 250 ق.م.) كان من ضمن أفراد الجيش اليوناني الذي وصل إلى الهند. وبعد وفاة الإسكندر أقام (سلوكس) روابطه بالملك (تشاندرا جوبت موريا) وأما بالنسبة لـ(أشوكا) فهناك مكتوب قديم لا يزال موجودا، ذكر فيه أن (أشوكا) أرسل بعض مبلغيه إلى الدول الواقعة على شواطئ بحر الروم وملوك اليونان، رغم أننا لا نجد ما يذكر عن هؤلاء المبلغين في كتابات الغربيين. والدول التي وردت أسماؤها في مكتوب (أشوكا) هي تلك التي وصل إليها الديانة البوذية على وجه اليقين -على حد قوله- والتشابه التام الذي نراه بين عناصر فلسفة (فيثاغورث) والتفكير الهندي هو ليس من قبيل المصادفة، حيث أنها تدل على وجود روابط ثقافية بين الهند واليونان من جهة، وصلات الأخذ والعطا من جهة أخرى، ووجود عناصر الفلسفة الهندية في فلسفة (فيثاغورث) يدل على أن فلسفة الهنود كانت متقدمة، وكان لها دور مؤثر في تطوير الفكر اليوناني البدائي. ويمكن أن نقول إن الفكر اليوناني قد تأثر بمنهج التفكير الهندي أولا قبل ميلاد المسيح. والمهم أن ما ظهر من العلم والفكر من مساهمة الثقافتين: الهندية واليونانية، هو تراث للإنسانية جمعاء، فإذا بدأنا تدوين تاريخ الفكر والفلسفة من الهند، فلن يكون هذا إلا من باب الواقع، وبهذا لا يقل شأن اليونان الحضاري، كما لا يرتفع شأن الهنود أيضا. (166)

فبعد هذه الخلفية التاريخية لحضارات الإنسان بشكل عام، وقبل أن ندرس طبيعة الحضارة الغربية بشكل خاص، نقول:

إن الحضارة تطلق الآن على كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانبه ونواحيه، عقلا وخلقا، مادة وروحا، دنيا ودينا، فهي - في إطلاقها وعمومها- قصة الإنسان في كل ما أنجزه على اختلاف العصور وتقلب الأزمان وما صورت به علائقه بالكون وما وراءه. وهي - في تخصيصها بجماعة من الجماعات أو الأمم- تراث هذه الأمة أو الجماعة. وهي بهذا المعنى الاصطلاحي نظير المدنية التي هي في أصل الاستعمال سكنى المدن، التي تقابل الكلمة الإنجليزية: (Civilization). الحضارة بهذا المعنى أعم من الثقافة، التي تطلق على الجانب الروحي أو الفكري من الحضارة، بينما تشمل الحضارة الجانبين: الروحي والمادي أو الفكري والصناعي، فالكلمة بهذا المعنى قديمة في الاستعمال العربي، وليست ترجمة للكلمة الأوروبية الحديثة: (Civilization)، فقد استعملها ابن خلدون في مقدمة تاريخه، حين كتب فصولا متعددة عن (العمران في البدو وفي الحضر وطبائع كل منهما) وعن (انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة) وفي (أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده). والحضارة بهذا المعنى الاصطلاحي عند ابن خلدون أضيق من الحضارة بالمعنى الاصطلاحي الحديث، لأنها لا تصور إلا الجانب المترف من النشاط البشري، ولا تدخل فيه النشاط الديني والخلقي والعقلي. (167)

2. حضارة الغرب المادية

أ. الاستعمار الغربي

ويحسن بنا أن نذكر هنا ما هو الاستعمار الأوربي أو الغربي وما هي نواياه تجاه العالم الإسلامي؟

"فهو اصطلاح حديث، جرينا فيه على ما اصطلح عليه الأوربيون في عصور الاستعمار، من تقسيم العالم إلى الشرق والغرب، يعنون بالغرب أنفسهم، ويعنون بالشرق أهالى آسيا وإفريقيا، الذين كانوا موضع استعبادهم واستغلالهم. وإن كانت الكلمة حديثة اصطلاحا واستعمالا، فهي قديمة في مفهومها ودلالتها. فقد كانت في العالم من زمن قديم قوتان تصطرعان وتتنازعان السيادة، إحداهما في الشرق، والأخرى في الغرب، وتمثل ذلك الصراع بين الفرس والروم - كما رأينا- ثم الصراع بين المسلمين والصليبيين، ثم بين العثمانيين والأوربيين، مدا و جزرا، ثم كان آخر فصول هذه الملحمة الصلات بين الشرق ممثلا في آسيا وإفريقيا، وبين الغرب ممثلا في أوربا وأمريكا، وهي صلات متنوعة بعضها ثقافي، وبعضها اقتصادى، وبعضها سياسى، والصلات بين الشرق والغرب التي جرت أحداثها خلال القرنين الأخيرين في جانبها الثقافي، فلها أثرها في الإسلام بصفة خاصة، وهي صلات تميزت عن الصلات الأخرى التي تمت من قبل بطابع معين، يرجع ظروف هذا الاتصال التي تغاير كل ما سبقها من ظروف وملابسات. فقد كان اتصال الإسلام بغيره من الحضارات والثقافات دائما اتصال الغالب بالمغلوب، أو اتصال الند بالند. أما اتصاله بالغرب في هذه الفترة الأخيرة ، فقد كان اتصال المغلوب بالغالب. لأن الدول الأوروبية كانت قوية بثوراتها الصناعية الحديثة، وبسياستها التوسعية والاستعمارية والتدخلية، وكانت تفهم أن الدول الإسلامية عامة، والخلافة العثمانية خاصة هي العدو الوحيد والعقبة

الأساسية في طريقها نحو الأمام، وبذلك كانت تهدف دائما إلى تدمير الخلافة الإسلامية كلية، ومحاولة التغلب على الدول الإسلامية، وكان الأوروبيون قد بدأوا يتطلعون إلى الدول الإسلامية، فيسيل لعابهم، ثم تبدأ أنيابهم تنهش هذا الجسد الواهي عضوا عضوا، و إربا إربا، والفرنسيون استولوا على الجزائر، ثم تونس، والمغرب، وروسيا ضمت القوقاز، وإنجلترا سيطرت على الهند، ثم على مصر. ومن هنا جاء التفكير في التكتل لصد هذا التيار الأوروبى، وفي بث الوعى لتتفتح العيون، وفي الإصلاح الشامل من أجل البقاء." (168)

ونحن نرى بيان هذه الحوادث في منظومات الشاعر محمد إقبال بكثرة ملحوظة، وساهمت منظوماته تلك في تهيئة الجو الملائم بالأممية الإسلامية مساهمة بارزة، كما قام العلامة شبلي النعماني بدور عظيم في مجال النهوض بالقومية الإسلامية من خلال منظوماته أشهرها (شهر آشوب إسلام) معناه (المدن الإسلامية وأوضاعها المضطربة) تناول فيها أوضاع البلاد الإسلامية الغير مستقرة بسبب العدوان والاستعمار والتدخل الأجنبي، وخاصة شعره هذا كان معروفا جدا، وكان على ألسنة الجماهير، معناه:

"إن دولة المغرب (العربي) وفارس (إيران) قد سقطت (في براثن الاستعمار الأجنبي) والآن نحن نفكر في أمر تركيا، وننتظر إلى متى تعيش هذه الدولة التركية المريضة، التي تحاول أن تقاوم بقوتها المتبقية لبقائها، ولكن المحاولات الاستعمارية الأوربية مستمرة". (169)

ب. مزايا حضارة الإنسان الغربي

وحين ندرس الغرب لنرى كيف نشأ وتطور وكيف وصل إلى الذروة في القرن التاسع عشر، نرى أنه قد وصل إلى بداية نهايته. نحن لا نقول هذا الكلام،

وإنما الكثير من فلاسفة الغرب الآن يقولون: ربما بدأت النهاية. (سبنلر) يتكلم عن انهيار الغرب. (هوسر) يتكلم عن إفلاس الغرب. (توينبى) يبحث في محاكمة الغرب.(فاكسيل) يتكلم عن انقلاب القيم في الغرب. (هوسر) يتكلم عن أزمة العلوم الأوروبية. فكثير من الفلاسفة الآن يقولون إن الغرب أصبح في أزمة خطيرة. ربما نحن نشاهد نهاية العصور الحديثة. أعلن (نتشية) أن الله قد مات، ويحيى الإنسان. وأعلن (كارل ماركس) أن الإنسان كذلك قد مات. فلا أحد يحيى في الغرب. فالغرب في النهاية. (170)

فيمكن أن نستنتج أن ظاهرة اللادينية التي هي شائعة في الغرب، قد تكون من آثار الأمراض النفسية للمجتمع الأوروبي الملحد المريض الذي وصل إلى نهايته. وحالة هذا العالم الغربي كله قد لا تختلف عن تلك الحالات. وقد تكون عبارة عن وجود هيجان في تصرفات الأوساط المسيحية المتعصبة بالإقبال المتزايد على دراسة الإسلام في الغرب، باعتباره علاجا مناسبا لأمراضهم العقلية والاجتماعية، وحلا وحيدا لقضاياهم العصرية.

إن الدول الغربية المستعمرة أكلت ما كان في خزائنها المملوءة التي أخذتها من مستعمراتها السابقة في آسيا وإفريقيا، بعد أن تظاهرت بكل براعة ومهارة وخبرة طويلة في اللصوصية، وأباحت لنفسها أموال تلك السرقات باعتبارها غنائم الاستعمار، عن طريق النهب والسلب، وتلك الخزائن أصبحت خالية الآن، فجاءت مرة أخرى لاحتلال تلك الدول الإسلامية بالقوة، ولكنها تتظاهر بأنها الآن ليست ذلك اللص القديم البارع، وإنما هي تلتزم قوانين منظمة الأمم المتحدة التي خولتها للغزو العسكري، وتتظاهر بأنها تنقذ الشعوب الإسلامية من براثن الملوكية وكماشة الدكتاتورية للروساء العرب، لأن كل

واحد منهم يتظاهر بالديموقراطية، ولكن كلا منهم دكتاتور عظيم،، فالدول الكبرى ذات النظام الجمهورى تتظاهر بأنها تساعد شعوب منطقة الشرق الأوسط في الخلاص من هذا النظام الجنكيزى في العالم العربي. إلا أن هذه المساعدة ليست سوى حيلة للاحتلال والاستعمار أو الاستعباد، في الواقع هذه الدول الغربية ما جاءت لتساعد الدول العربية وإنما جاءت لتستفيد من خيراتها، إنه في الواقع ذلك اللص القديم الذي له خبرة طويلة في اللصوصية، جاء إلينا الآن بهدفه السابق، و لكنه يلبس هذه المرة ملابس الثقافة العصرية، لتملأ خزائنها المستهلكة مرة أخرى. ولاشك أن نظام الحكم في العالم الغربي بعيد عن النزعة الدينية، بل أتجاوز خطوة وأقول إنه يكره كل دين بميوله المادية، وشاعر الإسلام محمد إقبال كان له حق لينوه بأساس الحضارة اللادينية، وبأنها عجنت مع الثورة على الدين، فهي في خصومة دائمة مع الدين والأخلاق، وأنها عاكفة على عبادة الأصنام المادية وتؤس لها معبدا جديدا، يقول:

"ولكن إياك إياك والحضارة اللادينية التي هي صراع دائم مع أهل القلوب (يقصد أصحاب الحق والمعرفة) تجلب مفاتنها، وتقوم بإعادة اللات والعزى إلى الحرم مرة أخرى، إن القلب يعمى بتأثيرها، وإن الروح تموت عطشا في سرابها، إنها تقضى على لوعة القلب، بل تنزع القلب من القالب، إنها لص بارع وقديم، لها خبرة في اللصوصية، فتشن الغارات ليلا ونهارا، وصباحا ومساء و علنا وجهرا،، إنها لا تدع الإنسان إلا ولا روح فيه، ولا قيمة له. (171)

ويرى أن شعار هذه الحضارة هي الغارة على الإنسانية، والفتك بأفراد النوع البشرى، وإن شغلها الدائم التجارة، إن العالم لا يسعد بالسلام والهدوء

بالحب البرئ النزيه والإخلاص لله سبحانه وتعالى إلا بعد انهيار هذه الحضارة الحديثة، ويقول: "إن شعار الحضارة الحديثة الفتك ببنى آدم، الذي تقوم عليه تجارتها، وتنفق سلعتها، ليست هذه البنوك إلا وليدة دهاء اليهود الأذكياء، التي انتزعت نور الحق من صدور بنى آدم، إن العقل والحضارة والدين حلم من الأحلام ما لم ينقلب هذا النظام رأسا على عقب".

ويقول أيضا: "لقد تضخم العلم وتقدمت الصناعة في أوروبا، ولكن أوروبا في الحقيقة بحر الظلمات، ليست فيه عين الحياة، إن مباني بنوكها تفوق مباني الكنائس في البناء والتعمير والبهاء والكمال، والإناقة والنظافة، ويبدو أن معاملاتها التجارية تجارة، ولكنها قمار في الحقيقة، يربح فيه واحد ويخسر ملايين من الناس في لحظة واحدة، إن هذا العلم، وتلك الحكمة والسياسة والحكومة التي تتبج بها أوروبا هي مظاهر جوفاء (ودعايات كاذبة) ليست وراءها أية حقيقة، إن قادتها يمتصون دماء الشعوب ويتظاهرون بأنهم يقومون بتدريس الدروس في المساواة الإنسانية والعدالة الاجتماعية". (172)

"إن البطالة والعرى وشرب الخمر والفقر كل هذه الأشياء متوفرة لدى الحضارة الغربية، فهل هذه كلها من غنائم فتوحاتها وانتصاراتها المدنية قليلة؟ إن الأمة التي لا نصيب لها في التوجيه السماوى والتنزيل الإلهي، وغاية نبوغها تسخير الكهرباء والبخار، إن المدنية التي تحكم فيها الآلات وتسيطر فيها الصناعة، تموت فيها القلوب ويقتل فيها الحنان والوفاء ومعانى الإنسانية الكريمة". (173)

3. حضارة الشرق الروحية

أ. التعريف بمزايا تتميز بها حضارة الإسلام

إن الموضوع يدعونا إلى أن نسجل بعض تلك المزايا الروحية التي تمتاز بها حضارة الإسلام دون غيره من الديانات. إن الدين الإسلامي كان ثورة على كل نظام اجتماعي تقليدي في العصر الجاهلي. ولذلك واجه معارضة عنيفة من المشركين الوثنيين في مكة. وهذا الأمر كان طبيعيا، لأن كلما يظهر فكر جديد أو دين جديد (عقيدة) يواجه معارضة عنيفة. لأن هذا الدين كسر السلاسل الحديدية للعادات والتقاليد الاجتماعية في جاهليتهم. إن الإسلام نادى بالتساوي بين بني البشر، وأراد أن يهدم أساس العصبية القبلية أو الإقليميات العربية الضيقة، وقدم عقيدة التوحيد العالمية. وهي توحيد عبادة إله واحد. وهي توحيد كل بشر (إنما المؤمنون أخوة) وأخرج العرب من ظلام الجاهلية إلى نور العلم والعرفان. ونجح بتوفيق الله أن يصلح نظام شئونهم الاجتماعية المختل. وبعد ذلك انطلق من جزيرة العرب بطبيعته وهي "الانتشار" إلى آفاق وآفاق.

فعقيدة التوحيد عقيدة سليمة بداهة، لأن الإله المعبود يجب أن يكون أعلى وأفضل وأقوى من الجميع. وهو الواحد، وليس أكثر من واحد، لأن التعدد يتطلب المقارنة، والمقارنة هي خير وسيلة للوصول إلى ما هو أفضل. والأفضل هو الذي جدير بأن يعبد. فالإله المعبود هو واحد أصلا عند جميع الديانات في دنيا الإنسان، سواء كانت ديانات سماوية أو غيرها، ولكن أكثر الناس لا يعلمون. فاختلفوا إلى مذاهب شتى، فمن غير فلسفة أو إتعاب فكري أو نظرى الله واحد، لا شريك له في ذاته ولا في صفاته. ولا جدال فيه الآن عند الشعوب والأقوام..

إن الرسالات نزلت لإسعاد البشر في معاشه ومعاده. والدين الذي يدعو الإنسان إلى أن يكره الإنسان إنسانا آخر لا يمكن أن يكون دين الله سبحانه وتعالى. فالإسلام دين الآدمية. والآدمية هي أن يحترم الآدمي الآدمي، فيجب أن نعلم من هو الآدمي؟ وما هي مكانته في الكون والطبيعة؟ ولماذا هو أشرف المخلوقات في دنياه؟ ولماذا جعله الخالق العظيم الله سبحانه وتعالى نائبه في الكون والطبيعة؟

إن الإسلام آخر رسالة من الرسالات السابقة، الذي قدم للرسالات العتيقة رسالة الرحيل. والآن لا نبي بعد نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم). فلم يبق فينا موسى ولا عيسى ولا محمد (عليهم السلام) ولكن بقيت فينا الرسالات. والرسالات قبل الإسلام كانت منقوصة بحكم الزمن المتغير وانقراض العقلية البدائية للإنسان. وجاء الإسلام والعقل البشري كان قد نضج بعد كم قرون مضت والإنسانية تتأدب في ظل الرسالات العتيقة، فأراد أن يكمل بما كانت تنقص منه تلك الرسالات من شرائع وأحكام. فالإسلام - باعتباره الدين الكامل- يجب أن يختاره الجميع، لأن الإنسان بطبعه السليم يختار دائما الكمال. فإذا قارن الإنسان بحريته بين الرسالات لوجد الإسلام "الدين الكامل" خير رسالة للبشرية كلها.

إن الإسلام باعتباره دين الحياة، لا يحب الفساد في المجتمع البشري، ولا الظلم ولا الطغيان. والحروب التي دارت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كلها كانت حروب دفاعية، لأن المسلمين كانوا، ولا يزالون أقلية في وجه الأغلبية في العالم. إن الإسلام دائما حمل السيف من أجل حرية الفكر

والعقيدة، واسترداد حقوق المستضعفين، وليس للظلم والاستعباد والاستبداد وقتل الأبرياء من غير حق. وهذا ما لا يسمى إرهابا قط.

وأما من ناحية الشرائع والأحكام، فهي كلها تناسب الطبع السليم. فتعدد الزوجات في الإسلام، مسألة اضطرارية وفيها الخيار والحرية، لإنقاذ المجتمع البشري من شرور وآلام فردية واجتماعية، وانسداد كل نوع من أنواع الفساد. ولذلك عقوبة الزنا في الإسلام شديدة جداً. فبالرخصة في تعدد الزوجات أغلق الإسلام كل باب من أبواب الزنا شرعا وقانونا.

أما من ناحية جزاء المرتد في ضوء الحديث النبوي من عائشة (رضي الله عنها): (من بدل دين محمد اقتلوه) أو (دينان لا يجتمعان في جزيرة العرب) ففيه نظر. فجزاء المرتد في الإسلام قتله، وهذا الجزاء ليس بسبب ارتداده من حظيرة الإسلام، وإنما بسبب محاربته الإسلام. فاقتلوه قبل أن يقتلكم. وأما أخذ الجزية من أهل الذمة، فهو للعدالة الاجتماعية، لأن الذمي لا يشارك في الدفاع عن دولة الإسلام. وليس من المعقول أن يقاتل لحماية دولة الإسلام، وهو لا يؤمن به. فيجب أن يدفع لغيره الذي يقاتل لحماية المجتمع الذي يعيش فيه، فالجزية لا تؤخذ منه باعتبارها ثمنا لحريته، بل لسلامته وسلامة أفراد أسرته واستخدامه مرافق الحياة الاجتماعية.

أما مسألة المرأة، فحرية المرأة مكفولة في الإسلام فلا يقال إن الإسلام دين الرجال وليس دين النساء، لأن الرجل والمرأة وجهان لنفس واحدة. فلا يكتمل هو من دونها، ولا هي من دونه. صحيح إن بعض الأسر في الشرق يمكن أن نسميها "سجونا نسائية"، وذلك بإساءة القائمين بشئون تلك الأسر إلى مفهوم تعاليم الدين الحنيف الصحيحة باعتباره دين إنسانية الإنسان العليا.

ب. عقيدة التوحيد

لا شك أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس جميعا أمة واحدة، ثم اختلف الناس إلى مذاهب شتى، يعني أقدم عقيدة إنسانية هي عقيدة التوحيد، ولذلك نرى أن أغلب الديانات دعت إلى عقيدة التوحيد، وكان الخلاف بينها ناتجا من تناقضات داخلية. ويجب أن لا يتصور أن الهدف من هذا الكلام هو تقديم نظرية "وحدة الأديان"، وإنما الهدف هو تقديم نظرية القرآن في عقيدة الدين الإسلامي باعتباره دين عقيدة التوحيد الخالص ودين الإنسانية جمعاء، وليس باعتباره دين العرب والمسلمين فحسب، وذلك نظرا إلى مزاياه التي يمتاز بها دون غيره من الديانات السماوية الثلاثة، ونظرا إلى أنه قدم أفضل صورة للتنزيه في الصفات الإلهية، ولكن يجب ألا نتجاهل أيضاً أن الإسلام يصدق رسالات الأنبياء والمرسلين السابقين. والغاية من هذا الكلام هو إثبات عبقرية الإسلام في عقيدة التوحيد الخالص، كما يجب ألا يتصور أن الإيمان بوحدانية الله كاف للنجاة، لأن نظرية وحدة الأديان كما قال شيخنا الإمام أبو الحسن علي الحسني الندوي - رحمه الله - من الضلالة والغواية، والمراد من كلامنا هو أن الأصل هو الإيمان بالله والعمل الصالح والإيمان بالبعث والحشر والنشور، ولكن لا يعني هذا الكلام أن الإيمان بالرسل ليس من شرط النجاة كما ذهب إليه السير سيد أحمد خان والسيد جمال الدين الأفغاني. وكذلك ذهب عبيد الله السندهي أيضا إلى نفس الاتجاه احتجاجا بعبارة الشاه ولي الله الدهلوي. (174)

في الحقيقة إن الإنسان في عهده البدائي لم يكن ذا كفاءة ليميز بين ذات الله وصفاته، بل أن هذا التفريق بين ذات الله وصفاته لم يكن له وجود

في تلك المرحلة الغير ناضجة عقليا. فنرى يذكر المولانا أبو الكلام آزاد ثلاث نقاط لارتقاء الديانات ليتهدي بها الإنسان في معرفة بداية الديانات ونهايتها، وهي كالآتي:

1. من التجسيم والتشبية إلى التنزية.
2. من التعدد والإشراك (Pluralism) إلى التوحيد (Monotheism)
3. من صفات القهر والجلال إلى صفات الرحمة والجمال.

وبتفسيرات هذه النقاط الثلاثة حاول أبو الكلام آزاد أن يثبت أن جميع الأديان والعقائد كانت واحدة أصلاً، ولكنها انحرفت سوى الإسلام باعتباره رسالة سماوية خالدة جاء بها الأنبياء والمرسلون أجمعون في مختلف الأزمان.

فالإسلام أصلا هو دين سائر الأنبياء والمرسلين منذ هبوط آدم (عليه السلام)، فلا ينبغي أن ينكر أحد حقيقة الإسلام الباهرة، ويختار ديانة أخرى غير هذا الدين، لأن الإسلام وحده يهدي الإنسان إلى عبادة إله واحد، بينما نرى أن الديانات الأخرى تدعو إلى عبادة الأوثان والأصنام، وفي الحقيقة أن الإسلام نزل بنزول آدم (عليه السلام) بعد أن أخذ الله الميثاق في عالم الذر، حين أخرج ذريات آدم من صلبه على صورة الذر قبل خلقنا، ومعنى أخذ الميثاق هو أن الله سبحانه وتعالى قابل الأرواح وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، حين قال: "ألست بربكم؟" بصيغة المتكلم المفرد "قالوا: بلى" فكل بني آدم أقر بربوبية رب العالمين، وهو الواحد الأحد، (175) ثم كل من جاء بعد آدم من الأنبياء والمرسلين آمن بالدين الإسلامي (عقيدة التوحيد) كما يثبت من هذه الآية: (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده، وأوحينا إلى

إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان، وآتينا داؤد زبورا، ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل، ورسلا لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليما). (سورة النساء: 163-164)

فهذه الآيات تدل على أن الدين الإسلامي هو الذي كان مبعوثا مع سائر الأنبياء والمرسلين، ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعث ليجدد هذا الدين، وحنفية ملة إبراهيم وغيره من الأنبياء، فنرى أن الله سبحانه وتعالى يقول: {قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون}. (سورة البقرة: 136)

فلا شك أن هذه الآية القرآنية بصيغة الأمر تستوجب أن نؤمن بسائر الأنبياء والرسل الذين جاءوا قبل بعثة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)، وألا نفرق بينهم أو نؤمن بأحد دون غيره، فمن هذا المنطلق هذه الحقيقة لا تجحد أن روح الإسلام (عقيدة التوحيد) هي التي تسري في جميع الديانات.

ج. الجهاد أو الحرب المقدسة في الإسلام

الصراع بين الحق والباطل قديم قدم هذه الحياة، لا يهدأ ولا ينتهي ولا يزول إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وإليه يرجعون. فكل أمة من الأمم، تريد أن تحيا حياة العزة والكرامة، لابد من أن يكون لديها استعداد كامل لمجابهة عدوها بكل ما تملك من قوة، وأن تأخذ بأسباب النصر، فتهيئ شبابها للجهاد والقتال، لأنه لا عيش في هذه الدنيا إلا للأقوياء، ولا منطق إلا للقوة. كما قال الشاعر العربي:

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه *** يُهْدَم ومَنْ لا يظلم الناسَ يُظْلَم

والإسلام دين الله إلى الإنسانية، يهتم بدعوة الناس إلى الدخول في هدايته، والانضواء تحت رأيته، لينعموا بحياة الأمن والاستقرار، ويعيشوا العيشة الكريمة التي أرادها الله لبني الإنسان، وإن الأمة الإسلامية هي الأمة التي اختارها الله لإعلاء كلمته، وتبليغ وحيه، وإيصال هذا الهدى والنور إلى أمم الأرض.

فإذا وقف أحد في طريق الدعوة. وأراد أن يصدها عن المضي في طريقها، فلا بد من دحره، وتطهير الأرض من شره، لتصل هداية الله إلى النفوس، وتعلو كلمة الحق، ويأمن الناس على حريتهم الدينية، في الإيمان بالله الواحد القهار. ولذلك شرع القتال لدفع عدوان الظالمين، ولتحطيم كل قوة تعترض طريق الدعوة، وإيصالها للناس في حرية واطمئنان. وصدق الله: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله}. (سورة البقرة: آية: 193)

فلا يقاتل إلا الباغي المعتدي، الذي يريد أن يفرض إرادته على الأمة بالقهر والسلطان، وأن يصد عن دين الله بقوة الحديد والنار، ويفتن المؤمن بوسائل الفتنة والإغراء. (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) (176)

1. فالقتال ينبغي أن يكون لإعلاء كلمة الله تعالى وإعزاز دينه.
2. إن الله سبحانه وتعالى يكره العدوان والظلم والطغيان أيا كان مصدره.
3. فتنة المؤمنين بالاضطهاد والتعذيب والتشريد مثل القتل.
4. لا يعتدي على النساء والضعفاء والصبيان ممن لا قدرة لهم على القتال.

5. الجهاد لدفع أذى المشركين، وقبر الفتنة، وتأمين سير الدعوة إلى الله.
6. ترك الإنفاق والجهاد في سبيل الله بالمال والنفس سبب للهلاك.

فقد أصدر أحد الباحثين الأمريكيين في العلوم السياسية منذ فترة قصيرة كتابا تحدث فيه عن مفهوم الجهاد في القرآن والإسلام. نرى فيه أنه يعتبر أن العنف الذي يمزق حاليا عدداً كبيراً من المجتمعات الإسلامية ليس عن أزمات داخلية حادة فحسب، وإنما يعبر أيضاً عن رد فعل هذه المجتمعات ضد ظاهرة العولمة التي تحمل في طياتها الهيمنة الغربية. ويرى أن الاحتجاجات العنيفة ضد هذه الظاهرة ليست محصورة بالمجتمعات الإسلامية، وإنما هي مشتركة لدى جميع المجتمعات البشرية بما فيها المجتمعات الغربية. إنه رد فعل ضد القوى العمياء والكاسحة للعولمة.

إن الجهاد الإسلامي من جهة، وظاهرة العولمة الغربية من جهة أخرى، يجيشان في طياتهما الكثير من المشاعر اللاعقلانية الهائجة والخلط الفكري والمعنوي. وهذه الأشياء تتطلب دراسة دقيقة، لأنها لم تحلل بعد بالشكل الكافي. صحيح أن موازين القوى ليست متكافئة، وإنما مختلة تماماً لصالح القوى الغربية، ولكنهما يؤديان إلى النتيجة نفسها تقريباً.

وهنا ينبغي أن نعيد النظر أيضا في الأطروحة التي دافع عنها المؤرخ البلجيكي (هنري بيرين) في الثلاثينات من هذا القرن (يعني الماضي). ونلاحظ أن هذه الأطروحة قد عادت إلى الساحة من جديد مع ظهور الصدام الحالي بين الإسلام والغرب. من المعلوم أن هذا المؤرخ كان قد تحدث عن حصول كسر دائم في حوض المتوسط بدءاً من ظهور الإسلام الأولى في هذا الحوض، لقد حصل تشقق أو صدع حقيقي بسبب هذا الظهور وذاك التوسع. والمراد من

الصدع هنا العنف، وبالتالى إرادة في القوة والهيمنة. فالعنف مرتبط بالقوة. وإرادة القوة يدعمها أو يبررها الجهاد (كحرب مقدسة) في الأوساط الدينية، كما تبررها الحرب العادلة أو الشرعية في الأوساط العلمانية. ولكن من يتحدث عن الجهاد بالمعنى الديني يتحدث أيضا عن اللاهوت ورهانات المعنى. هكذا تتمفصل إرادة القوة مع رهانات المعنى في كلمة الجهاد. وبالتالى فالجهاد يحتوى على كلا الجانبين: المعنى والقوة. فلا يمكننا أن نحصر مفهوم الحرب المقدسة في الدائرة الدينية وحدها، فهي موجودة أيضا في الدائرة العلمانية. ولكنهم يتوهمون أنهم يتحاشون التلوينات الدينية، إذ يغيرون المصطلح فيتحدثون عن الحرب العادلة أو الشرعية بدلاً من الحرب المقدسة أو الجهاد.(177)

ولكن يجب ألا تخاف هذه الدول القوية التي تنادى بالعولمة لفرض نظام اقتصادى، ومادى، وسياسى موحد على دول العالم لصالحها، والتي تتظاهر بعضلاتها العسكرية القوية ضد جهاد المجاهدين الضعفاء، ولكن الظالم القوي الذي يظلم الضعيف المظلوم يعي بشعوره الداخلي ما هو الحق؟ وما هو الباطل؟ ثم المغير الذي يحتل أراضي الشعوب الضعيفة بالقوة، هو لا يستطيع أن يتنفس بالاطمئنان، لأنه يشعر بخطورة إمكانية المواجهة مع شعوب هذه الأراضي المحتلة أية لحظة، بل كأنه يسمع أجراس الخطر، ويعتبره وشيك الحدوث. والظالم القوي يعلم هذه الحقيقة أيضا ماذا سيحدث إذا وقعت المعركة بينهما؟ من الذي يخسر وينهزم؟ ومن الذي يكسب وينتصر؟ ويعلم أيضا أن حساب النصرة والهزيمة يكون دائما إذا كانت قوى الفريقين المتعاركين متساوية، ولكن إذا كان أحدهما قويا غالبا، والآخر مغلوبا

ومقهورا، فلا يمكن تصور الانتصار في المعركة للقوي الغالب، لأنه هو الغالب من الأول، ثم إن الغالب القوي يستطيع بقوته الهائلة تدمير قوة عدوه الضعيف المظلوم بالكامل، إلا أنه يعلم أنه لا يستطيع أن يقهر العزائم الجبارة والإرادة القوية لتلك الدول الضعيفة وشعوبها المنهارة، لأن العزيمة الجبارة والإرادة القوية للشعوب أمر معنوي، لا تقهر أبدا، وهي لا تتزعزع أبدا، والحروب تنتهي، ولكن نار الغضب والثأر والانتقام والكراهية في قلوب الأجيال القادمة للشعوب المظلومة لا تخمد أبدا، وإنما تبقي شعلة دفينة في رماد جثث أمجادها، وتشعل منها الأجيال اللاحقة مشاعلها للثورة العارمة ضد الظالمين، وهي تؤمن بأن المعركة لا تحسب بالزمن في تاريخ الشعوب. وهي تعتقد بأن الموت بالكرامة أهون من الحياة في عبودية الظالمين الغاصبين عندهم، وهي تؤمن بأنها تقاتل العدو من أجل استرداد حقوق أمجادها. وهذا هو ما يسمى الجهاد عند المسلمين، ولذلك ترتعش عضلات الظالمين الأقوياء باسم الجهاد المقدس. والتاريخ خير شاهد على أن المسلمين دائما كانوا في القلة، كما هو الحال الآن، ولكنهم حملوا رأية الجهاد المقدس لاسترداد حقوق الشعوب الضعيفة، من القتلة والمجرمين الظالمين، وكانت المواجهة بين العدد القليل من المسلمين المستضعفين والعدد الكثير للغالبين، ولكن الله سبحانه وتعالى كتب الفوز والنصرة دائما في حق المسلمين، إن الشعوب الإسلامية تؤمن بأن الموت والحياة في يد الله سبحانه وتعالى. فإذا استشهد أحد في سبيل استرداد حقوق أفراد أمته، فهو لن يموت أبدا، وله أجر عظيم عند الله يوم يقوم الحساب، فلا يخاف المؤمن وهو في براثن الموت.

د. الجزية في الإسلام

ما يدفعه أهل الكتاب للمسلمين مقابل حمايتهم ونصرتهم، سميت الجزية، لأنها من الجزاء، وهي جزاء الحماية والدفاع عنهم. وقد اختلف الفقهاء فيمن تؤخذ منهم الجزية. فقال البعض أنها لا تقبل إلا من اليهود والنصارى والمجوس، وبه قال الإمامان الشافعي وأحمد (رحمهما الله) وقال أبو حنيفة ومالك تؤخذ الجزية من الجميع، إلا من عابدي الأوثان من العرب فقط. (178) وأما مقدار الجزية، فكان بحسب الاجتهاد، وبحسب اليسر والعسر. وقد روي أن عمر (بن الخطاب) وضع الجزية عن شيخ يهودي رآه يسأل الناس، وأعاله من بيت مال المسلمين.

فأوجبت الشريعة الإسلامية الغراء على المسلمين قتال أهل الكفر والعدوان ممن أبوا أن يدخلوا في دين الله، وأن ينعموا بظلال الإسلام، وأحكامه العادلة، ويستجيبوا لدعوة الحق فيها الخير والسعادة لبني الإنسانية.

وقد استثنى الباري جل وعلا من قتال الكفار أهل الكتاب، فأمر بدعوتهم إلى الدخول في الإسلام، فإن أبوا دفعوا الجزية، وإلا وجب قتالهم حتى يفيئوا إلى دين الله، ويرضوا بحكم الله: (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) والجزية هي - أصلا- رمز للخضوع والإذعان، ورمز لقبول غير المسلم بالعيش في ظل نظام الإسلام، ورمز لإظهار الطاعة والرضي والانقياد للدولة الإسلامية. وتعبير عن مبدأ التعاون بين الذميين والدولة الإسلامية، بتعبير آخر: الاستسلام لحكم الإسلام والرضي بكل تشريعاته وأحكامه. إن المسلم يدفع زكاة ماله كل عام، فالذمى لا يكلف بدفع الزكاة، وإنما يكلف بدفع الجزية، وهي مبلغ يسير زهيد لا يزيد على ثمانية وأربعين درهما في العام مقابل الدفاع عنه،

وحمايته ونصرته، ومقابل استمتاعه بالمرافق العامة للدولة التي يعيش في كنفها.

فليس الهدف إذن من الجزية الجباية وسلب الأموال، وإنما الهدف هو الاطمئنان إلى رضي أهل الكتاب بالعيش في ظل حكم الإسلام، فقد صدق من قال: (إن الله لم يبعث المسلمين ليكونوا جباة، وإنما بعثهم ليكونوا هداة).

هـ. التساوي بين الرجل والمرأة من غير تفريق مزدكية

إن "**مزدك**" ظهر بعد "زرادشت" في عهد خسرو قباد من ملوك فارس، وكان يزعم أن الله بعثه ليأمر بشيوع النساء والأموال بين الناس كافة، لأنهم كلهم إخوة وأولاد أب واحد. إلا أن كسرى أنو شيروان حسم الأمر بقتل "مزدك" وأصحابه. ولولا ذلك لذهب ملك فارس. (179)

وكثير من أولياء الأهواء والشهوات كانوا ولايزالون يحاولون إبطال عقيدتي: الإيمان بالله والحياة الأبدية - ثم إباحة الأموال، وانهتاك الأعراض وإشاعة الفساد. وبعد أن أشيع القول في إظهار المفاسد التي تصيب بني البشر من أفكار الألوهية، التي تدعو إليها المذاهب المادية، ما كان منها قديما وما هو حديث- مما سجله التاريخ ويشهد به الواقع اليوم- فكانت ولاتزال هناك حاجة إلى التدين، وأنه نظام حياتهم، ورباط اجتماعهم. والدين الإسلامي قائم على دعائم راسخة وأركان ثابتة، يحفظ بأتباعها نظام العمران، وتتم سعادة الأمم، ما نهجه من طرائف الهدى التي تفضي بسالكها إلى المدنية الفاضلة.

وما يدور اليوم من إشاعة التساوي بين الرجل والمرأة هو أصلا نعرة قديمة من أتباع "مزدك" الذين اتخذوا لهم سيرة البهائم والحيوانات كما ورد في قوله:

"جميع القوانين، والحدود والآداب وضعت بين الناس قاضية بالجور، مقررة للظلم، وكلها مبني على الباطل، وإن الشريعة الدهرية المقدسة، لم تنسخ حتى الآن، وقد بقيت مصونة في حرزها عند الحيوانات والبهائم". (180)

إذن فهي ليست مسألة الدين الإسلامي، وإنما مسألة جميع الأديان السماوية وغيرها، والمسألة هي الإيمان بعقيدة صحيحة وشرائع ثابتة. والذين يرددون أغاني "الرومانسية" والواقعية اليوم هم أصلا الدهريون يرددون أسطوانات ماني ومزدك. هم أصلا لا يريدون أن يتقيدوا بأي مذهب أو دين سواء كان هو الإسلام أو غيره من الأديان.

و. تعدد الزوجات في الإسلام

قال الله تعالى: "يا أيها الناس اتقوا رَبَّكُمْ الذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاْحِدَةٍ.

"وَخَلَقَ مِنْهَاْ زِوْجَهَاْ وَبَثَّ مِنْهُمَاْ رِجَاْلاً كَثِيْرًا وَنِسَاْء..."

"وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَاْمَى، فَانْكِحُوْا مَا طَاْبَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاْءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُباْعَ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوْا فَوَاْحِدَةً أَوْ مَاْ مَلَكَتْ أَيْمَاْنُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُوْلُوْا" (سورة النساء)

الحقيقة الأولى: (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاْحِدَةٍ) يعني الناس جميعًا (الذكر والأنثى) يرجعون إلى أصل واحد، هو آدم (عليه السلام) وليس من جرثومة ظهرت على سطح الماء.

الحقيقة الثانية: هي أن الرجال والنساء جميعًا من نفس واحدة. فالرجال والنساء وجهان لحقيقة واحدة. لأنهما كلاهما يكملان الآخر. فهي نصفه، وهو نصفها، فهما يشكلان النفس الواحدة، إذا اجتمعا، ثم تصير عملية ظهور نتائج التلاقي بينهما في شكل الذكر والأنثى، وذلك بعد ازدواجهما

واجتماعهما في حقيقة النفس الواحدة، وبدون أي واحد منهما لا ذكر ولا أنثى، إلا من قبيل معجزة إلهية، كما خلق آدم من غير أب وأم، وعيسى من غير أب، وحواء من غير زوج.

والحقيقة الثالثة: "وَخَلَقَ مِنْهَاْ زَوْجَهَاْ" هي أن نفوس الناس قد خلقت زوج وزوج في شكل ذكر وأنثى، فهما يشتركان في حقيقة النفس الواحدة، وهي إنسانية الإنسان، المتمثلة في الجنس الواحد (النفس الواحدة).

أما تعدد الزوجات فهو خير حل لمشكلة تكاثر النساء وقلة الرجال في كثير من دول العالم، وذلك على الرغم من أن ثرثرة طويلة عريضة تتناثر حول قضية "تعدد الزوجات" في الإسلام - كما قال سيد قطب - فهذه المسألة تتحكم فيها الأرقام، ولا تتحكم فيها النظريات. في كل أمة رجال ونساء، ومتى توازن عدد الرجال مع عدد النساء فإنه يتعذر عمليا، ولا مفر من أن يحصل رجل واحد على أكثر من إمرأة واحدة.

فحين كان المجتمع العربي القديم يقتل البنت بعد ولادتها فوراً، كان يسمى مجتمعا جاهليا، لأن عملية وأد البنات كانت سيرة جاهلية، ولكن من الغريب أن العالم يقتل آلاف وملايين من البنات داخل بطون أمهاتهن، ويسمى عالما متحضراً. كما حدث في الصين وغيرها، ولايزال يحدث في كثير من دول العالم باسم تحديد النسل أحيانا، وباسم تنظيم الأسرة أحيانا أخرى. والحقيقة هي أنها وأمومتها لاتزال تقتل.

فأما حين يختل توازن الأمة، فيقل عدد الرجال عن النساء كما في الحروب والأوبئة التي يتعرض لها الرجال أكثر، فهنا يوجد مجال لأن يقوم الرجل بتعديد زوجاته.

كما نرى في ألمانيا ثلاث فتيات مقابل كل شاب، وهي حالة اختلال اجتماعي، فما الحل لهذه الحالة؟

الحل الأول: أن يتزوج كل رجل إمرأة، وتبقى اثنتان لا تعرفان في حياتهما رجلاً، ولا بيتا، ولا طفلا ولا أسرة.

والحل الثاني: أن يتزوج كل رجل إمرأة فيعاشرها معاشرة زوجية، وأن يختلف إلى الأخريين أو واحدة منهما لتعرف الرجل دون أن تعرف البيت أو الطفل، فإذا عرفت الطفل عرفته عن طريق الجريمة، وحملته ذلك العار والضياع.

والحل الثالث: أن يتزوج الرجل أكثر من امرأة فيرفعها إلى شرف الزوجية، ويوفر لها أمان البيت، وضمانة الأسرة، ويرفع ضميره عن لوثة الجريمة، وقلق الإثم، وعذاب الضمير، ويرفع المجتمع عن لوثة الفوضى واختلاط الأنساب. فأي الحلول أليق بالإنسانية، وأحق بالرجولة، وأكرم للمرأة ذاتها وأنفع؟ (181)

إذن أفليس الزواج أفضل من أن تحرق المرأة الأرملة نفسها مع جثة زوجها بعد موته، وفاء لحب زوجها الميت، كما جرت العادة في المجتمع الهندوسي قديما، لأن الأرملة التي كانت تفقد زوجها في حياتها كانت تعيش مكروهة ومعذبة، باعتقاد أنها امرأة منحوسة، وجودها هو السبب لموت زوجها، فكان الأفضل أن تحرق هي الأخرى نفسها خوفا من العار الاجتماعي. والمجتمعات الغربية أو المتأثرة بالحضارة الغربية تخاف، وتخوف الناس من قضية تعدد الزوجات، هي تغمض عيونها عما يحدث في أوروبا في منتصف ظلام الليل، بل لياليها هي نهار للأبالسة، وكم من البنات قتلن في بطون

أمهاتهن من غير ذنب بعد إجراء عملية الفحص الطبى لمعرفة الذكر والأنثى في الصين، وغيرها من دول العالم؟ كم عدد الجنين يرمي إلى الشوارع؟ وكم عدد الصغار اليتامى الذين لا يعلمون من هم آباؤهم وأمهاتهم؟ فهؤلاء لا يعرفون هويتهم، وليس أمامهم سبيل لمعرفتها، سوى أن كلا من هؤلاء يسمى نفسه (الولد الطبيعي) لأنه لا يستطيع أن يسمى نفسه ولدا شرعيا حسب الأعراف الاجتماعية. (182)

ز. الكراهية بين المسلمين وأهل الكتاب

إن الكراهية بين المسلمين وأهل الكتاب لم يكن لها وجود أصلا، هذه فتنة زرعها الغرب ضد الإسلام والمسلمين أثناء الحرب الصليبية وما بعدها. من المعلوم أن حقوق أهل الكتاب، لم تنقص في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ولا في عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم جميعا) لأن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عنى بعد الهجرة بالاتفاق مع اليهود الذين كان يقيم جموع كثيرة منهم بالمدينة، عنى بالاتفاق معهم على أساس من الحرية والتحالف، فعقد معهم وثيقة سياسية منحت كفالة الحريات العامة بين المواطنين في السلم وفي الحرب، وتضمنت حرية الرأي والعقيدة، وحرمة الحياة والمال، وتحريم الجريمة، والضرب على أيدي مرتكبيها، وأكدت العدالة والمساواة بين سكان المدينة على اختلاف عقائدهم في الحقوق والواجبات - كما أشرنا- (183)

الفصل السادس

قضية خلق القرآن بين المعتزلة ونصر أبو زيد

تمهيد

إن الموضوع يتعلق بخلق القرآن، والوحي، وقداسة اللغة العربية، فيرى محمد عمارة أن كتاب نصر أبو زيد: (نقد الخطاب الديني) تفسير ماركسي للإسلام، لأنه استخدم فيه منهج المادية الجدلية. ولكننا نلاحظ أن نصر أبو زيد لم يختلف في أقواله عن الفلسفة المشرقية لابن سيناء، وكذلك لم يبتعد عن "حقيقة الدين" في نظر الغزالي، وأبي نصر الفارابي في فلسفته: (المدينة الفاضلة) وخاصة في بيان حقيقة الوحي والإلهام وبشرية القرآن، كما أنه لم يختلف عن ابن عربي في شرح معنى (الظاهر) و(الباطن) للقرآن. ونجد أن ما جاء به نصر أبو زيد في شرح المعنى والمغزى في بحثه عن تاريخية معاني القرآن له جذور في التراث الإسلامي. وأما ما يتعلق بموقفه من قداسة لغة القرآن، واللغة العربية، فقد طال الجدال فيه من قبل الشعوبيين الفرس والمدافعين العرب عن قداستها، ونرى أن الخلاف أصلا ليس بين محمد عمارة ونصر أبو زيد، وإنما هو ما كان بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين أهل الحديث والفقهاء من جهة أخرى من جدل في القديم. في الواقع أن نصر أبو زيد كان متأثرا بآراء المعتزلة، ثم ابن عربى، إلا أنه لم يصرح بأنه استفاد من كليهما، لعله كان يعلم تماما موقف أهل السنة والجماعة من بحوث ابن عربى، والمعتزلة المحظورة في تأويل آيات القرآن، فاستند إلى تطبيق آراء المفكرين

المحدثين ونظرياتهم الحديثة لمعرفة بعض الحقائق المجهولة في شأن بعض القضايا الجدلية القديمة، التي لم يجد لها حلا مقنعا إلى الآن، مثل: الجدل في قضية "الاستواء" بين المعتزلة وأحمد بن حنبل والمشبهة عامة. وذلك بالاعتقاد بأننا لابد من أن نستخدم المناهج العلمية الحديثة لتطوير الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، لأن لهذه المناهج إطار علمي فارغ من أي شيء، ويجوز أن نضع فيه أي شيء.

قبل أن نتناول ما دار بين نصر حامد أبو زيد ومحمد عمارة من جدل حول قضية خلق القرآن يجب أن نذكر خلفية تاريخية موجزة عن مرحلة نشوء العقل العربي، وازدهاره. من المعلوم أن مرحلة العصر الكلاسيكي للعقلانية العربية يمتد من عام 150 إلى عام 450 الهجرية على وجه التقريب أي من عام 767 إلى عام 1058 الميلادي. "هذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها، وهي التي توصف عادة بالعصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية. عندئذ دخل العقل الإسلامي لأول مرة في مواجهة مباشرة مع عقل أجنبي عليه: هو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي. ومن المعلوم أن النصوص الكبرى للفكر الإغريقي كانت قد أصبحت متوافرة في اللغة العربية عن طريق الترجمة منذ نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، كما هو معلوم. فلقد جند المأمون إمكانيات الدولة التي كان على رأسها، لنقل كتب اليونان إلى العربية، وجمع المترجمين ووَظَّفَهُمْ في بيت الحكمة، ولم يدخر جهدا ولم يبخل بمال في سبيل الحصول داخل الدولة الإسلامية وخارجها على كتب الأعاجم ومؤلفاتهم ليأمر بترجمتها فوراً إلى العربية. فلماذا فعل المأمون هذا كله لنقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية؟ من الصعب أن نحدد كيف انبثقت العقلانية

العربية الإسلامية منه في تلك الفترة؟ أكانت عملية الترجمة الواسعة تلك عملا ممهدا أو جزءا أساسيا في تلك الثورة الثقافية العارمة التي حدثت في عهد المتوكل، والمهمة التاريخية التي قام بها الفارابي، والمهمة المضادة التي قام بها الغزالي من بعده، والأحداث المماثلة التي تكررت من بعد في المغرب والأندلس مع ابن تومرت وابن رشد وفقهاء المالكية، كل تلك قضايا رئيسية وأساسية لها صلة وثيقة بالعقلانية العربية، وينبغي أن ندرس المناخ النفسي، لكي نفهم كيف انبثقت هذه العقلانية من خلال الصراع ضد المعرفة الأسطورية، فالمعرفة العقلانية تخرج دائما من رحم المعرفة الأسطورية أو (البدائية أو المجازية أو الرمزية) وكل ذلك مرتبط بتطور الحضارة العربية الإسلامية من كافة النواحي: اقتصاديا واجتماعيا وتقنيا وعمليا وفلسفيا. وقد تجسد صراع العقل التحليلي المستقل بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أخص في حركة الفلاسفة والعلماء بالمعنى المحض لكلمة علم. عندئذ أنجبت الحضارة العربية الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي والفارابي والجاحظ والرازي والتوحيدي وابن سينا، ومسكويه وابن رشد.. الخ.." (184)

عندئذ حصلت المواجهة الحامية بين طرفين أساسيين في الساحة الثقافية العربية الإسلامية: طرف المقلدين أو المحدثين المرتبطين بالعلوم الدينية / وطرف العقلانيين المرتبطين بالعلوم الأجنبية (الدخيلة) بحسب تعبير ذلك العصر، العصر الذي اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية اندماجا، وكان الدافع إليه، والغاية المتوخاة منه، في آن واحد، هما دمج الفلسفة في الدين، والدين في الفلسفة.

وقد تحدث الفارابي عن مراحل تطور الفكر اليوناني منذ نشأته إلى قيام المسيحية، قارئا هنا التطور قراءة عربية إسلامية استهدفت بيان أن الدين المسيحي هو عبارة عن نواميس لتعليم الجمهور، تم استنباطها وتصحيحها بالبراهين في الفسلفة اليونانية، فلسفة أفلاطون وأرسطو، مضافا إليها ما استخلصه التعقل التجريبي من الأمور العملية الأخلاقية، في العصر الذي تلا أرسطو، عصر الرواقية والأبقورية. ثم بعد هذا تحدث عن صناعة الفقه والكلام التي نشأت في المسيحية، حديثا مستوحي من نشوء الفقه والكلام في الإسلام، وانتهي أخيرا إلى القول يمكن تلخيصه كما يلي:

1. إن الدين الإسلامي هو الدين المسيحي المعدل، وقد نقل إلى الأمة العربية معدلا مصححاً.
2. الدين المسيحي هو النواميس النظرية والعملية التي استنبطت من الفلسفة اليونانية ليؤدب بها الجمهور.
3. الفلسفة المنقولة إلى الأمة العربية هي الفلسفة اليونانية التي كانت أصلاً للدين المسيحي، وبالتالي فهي أصل للدين الإسلامي نفسه.
4. إن الصراع بين أهل الدين الإسلامي (أهل السنة خاصة) وبين أهل الفلسفة في الإسلام يمكن حله بتفهيمهم جميعا حقيقة الأمر، وهي أن ما في الدين هو مجرد مثالات لما هو في الفلسفة.
5. إن الفلاسفة في الإسلام، قد أدركوا فعلا أن ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة، ولذلك كفوا عن معاندة الدين كدين، ولكن أهل الدين لم يدركوا بعد هذا الأمر، ولذلك، فهم يعاندون

أهل الفلسفة ويحولون دونهم ودون الرئاسة والتصدر في الأمور النظرية والعملية، أمور العقيدة والشريعة المدنية. (185)

وعندما نعود إلى مناقشات تلك الفترة وننظر إلى ما يحصل حاليا نكاد نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة: فموقف المتشددين من العلم الإغريقي في ذلك الزمان يذكرنا بموقف الأصوليين اليوم من العلم الأوربي ومناهجه. وإذن فالظاهرة ليست جديدة، وإنما تضرب بجذورها في أعماق التاريخ. وقد تجلى ذلك الصراع في انتصار المعتزلة في عهد الخليفة المأمون بشكل خاص (813-833م) ومن المعلوم أن المأمون قد تبنى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي وقربهم إليه، وحارب خصومهم من أهل التقليد والنقل، أي الحنابلة بشكل خاص. وربما كانت تلك هي المرحلة الوحيدة التي انتصر فيها العقلانيون في تاريخ الإسلام، بل وشكلوا أيدولوجيا النظام.

ينبغي أن نذكر هنا بنظرية المعتزلة القائلة بأن القرآن مخلوق. فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية. هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ، وبالتالي فلا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلا عن طريق لغة بشرية، وكل ما عدا ذلك وهم وعدم قدرة على التمييز. لقد بتَر المسلمون أنفسهم وبتروا تراثهم وتاريخهم إذ منعوا منعا باتا نظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق... فليعد المسلمون إذن إلى تلك المناقشة الكبرى التي شغلت أسلافهم العظام في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد) حيث لا يمكن دحض كلام الفلسفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفية الغربية. ولكن يمكن دحضه بكلام الشق الذي بتر وحذف منذ أكثر من عشرة قرون بحد السيف... وهذا البتر هو الذي أدى إلى انهيار العقلانية

العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي، بعد أن كانت قد شهدت صعودا رائعا ومدهشا. (186)

وفي رأي محمد أركون: "عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة، فإنه سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم". (187)

وبعد هذه الخلفية علينا أن نلقي نظرة أولا على ما دار بين نصر أبو زيد ومحمد عمارة من مناقشات، لنرى ما هو صلة ما أنتجه نصر أبو زيد من تأويلات النصوص الدينية بهذه الخلفية، وكيف ينظر إليها محمد عمارة بنظراته النقدية المتحاملة، والاستهزائية الجارحة.

1. الجدل بين محمد عمارة ونصر أبو زيد في بشرية القرآن

هناك كثير من الباحثين الماديين والطبيعيين والواقعيين العقلانيين الذين ذهبوا إلى التفسير المادي للنبوة والوحي والعقيدة والشريعة، منهم القدامى، مثل: المعتزلة والأشاعرة، والمحدثون، مثل: طه حسين، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ونصر أبو زيد وغيرهم، والأخير منهم أنكر ما وراء الواقع، وما فوق الطبيعية، وهو يتحدث عن القرآن، فرآه (نصا من الواقع تكون) ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركة بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع - بأبينته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية - هو فاعل للنص، والنص هو المفعول للواقع والمنفعل به، فهو (ديالكتيك صاعد) من

الواقع، وليس هابطا- تنزلا- إليه.. ولم يكن له وجود سابق على الواقع مفارق له.. فلا شيء غير الواقع.. (188)

فالنبوة في رأي نصر أبو زيد ليست إعجازا مفارقا لقوانين المادة والطبيعة والواقع، وإنما هي مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشيء عن فاعلية (المخيلة الإنسانية) يتصل بها النبي بالملك،كما يتصل بها الشاعر بشيطانه،وكما يتصل بها الكاهن بالجان.. فهي - النبوة- (حالة من حالات الفعالية الخلاقة للمخيلة الإنسانية) وليست (ظاهرة فوقية مفارقة) الواقع وقوانينه المادية.. والفارق بين النبي وبين الشاعر والصوفي والكاهن هو فقط في (الدرجة) درجة قوة المخيلة- وليس في الكيف والنوع.

هذا هو اجتهاد نصر أبو زيد في النبوة والرسالة التي يعتقد المسلمون جميعا في مفارقتها للواقع وقوانينه البشرية والمادية، لأن (لأرواح الأنبياء مدداً من الخلال الإلهي لا يمكن معه لنفس إنسانية أن تسطو عليها سطوة روحانية).(189)

ويقول نصر أبو زيد إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم (الخيال) معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية (المخيلة) الإنسانية التي تكون في الأنبياء - بحكم الاصطفاء والفطرة- أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية (الخيال) عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن (الأنبياء) و(الشعراء) و(العارفين) قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية (المخيلة) في اليقظة والنوم على السواء. وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث

قدرة (المخلية) وفاعليتها، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب. (190)

فالفارق بين النبي وبين الصوفي والشاعر هو في قوة المخيلة الإنسانية، فهو فارق في الدرجة، وليس في النوع.. فالاتصال عند الجميع - النبي والشاعر والصوفي والكاهن - خاضع لقوانين المادة، والواقع الثقافي البشري.. وكذلك قال نصر أبو زيد: (فإن النبوة، في هذا التصور، لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة، ويمكن أن يفهم الانسلاخ أو (الانخلاع) في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة.. (191) وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي- القرآن لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها.. (192)

على هذا النحو- طبق نصر أبو زيد المنهاج المادي الجدلي الماركسي على الواقع الذي ظهر فيه الإسلام.. فالواقع السائد المسيطر في مكة، كان الواقع الوثني الجاهلي، أما (محمد) والقرآن والرسالة والإسلام، جميعها جزء من الواقع ونتاجه وثمرته.. لكن الواقع الذي أثمرها هو الواقع النقيض، والذي كان - هو الآخر- تعبيرا عن قوى اجتماعية، وعن صراعات اقتصادية واجتماعية.. فالجاهلية الوثينة، والإسلام ونبيه، كلاهما ابن الواقع ونتاجه، تعبيرا عن قوى اجتماعية وصراعات اقتصادية.. إذ لا شيء غير الواقع أو خارق لقوانينه المعتادة.. وبعبارة نصر أبو زيد، (فلقد كان محمد- المستقبل الأول للنص ومبلغه - جزءاً من الواقع والمجتمع، كان ابن الواقع ونتاجه.. ليس بمعني نسخة كربونية من صورة العربي الجاهلي.. فالواقع الذي ينتمي إليه

محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر، ونمط القيم النقيض، الذي يكون ضعيفا خافت الصوت، ولكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد. وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية، وعن صراعات اقتصادية واجتماعية.. (193)

فالنبي والنبوة والرسول والرسالة، جميعها عند نصر أبو زيد ثمرة للواقع، ونتاج لنمطه النقيض، وتعبير عن قوى وصراعات اقتصادية واجتماعية.. إذ لا شى وراء الواقع وإفرازاته، وقوانينه..

والدين كما هو معلوم في الاعتقاد الإسلامي، إنما هو "وضع إلهي، يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (صلى الله عليه وسلم)". (194) فإن نصر أبو زيد، إنطلاقاً من الفلسفة المادية والمنهاج الوضعي، يرى العقيدة مؤسسة، بالضرورة على كثير من التصورات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشرية، وهي لذلك، مرتبطة بمستوى الوعي، فلا ثبات فيها، كما هو الحال مع ثوابت الدين، ويرى النصوص الدينية قد اعتمدت، بلا شك، شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها، والمعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص بالخطاب. (195)

وإذا كانت العقيدة قد صيغت بالاستناد إلى الأساطير .. فإن الشريعة - التي يعتقد المسلمون أنها (وضع إلهي ثابت يأتي به نبي من الأنبياء). (196)

هي عند نصر أبو زيد صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره كما يعلم المبتدئ من علوم القرآن." (197)

فيتساءل محمد عمارة: هل تتمثل أفكار نصر أبو زيد في هذه القضايا التي تتعلق بعقيدة المسلمين الذين يؤمنون بالله وبرسوله وباليوم الآخر، وبالقدر: خيره وشره، والذين لا يختلفون في ألوهية القرآن الكريم وقدسيته، لأنه كلام سبحان الملك القدوس، وظاهرة النبوة والوحي مفارقة الواقع والطبيعة وقوانينها، والوضع الإلهي للعقيدة والشريعة، لأنهما جماع الدين - والوحي بهما إلى من اصطفاه الله نبياً ورسولاً. وخلود الأصول والمبادئ، والأهداف والأحكام التي وردت في النص القرآني باعتباره الوحي الخاتم للشريعة الخاتمة. الأمر الذي يجعل تاريخية أحكام النص القرآني هي وختم النبوة والرسالة وخلود الدين على طرفي نقيض - ناهيك عن كارثة القول بتاريخية العقيدة - عقيدة الألوهية أيضاً. (198)

ففي ناحية يعلن نصر أبو زيد في بيانه إلى الناس: (أنا مسلم وفخور بأنني مسلم، أؤمن بالله، وبالرسول، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، ويتجاوز كل الحدود التي تتعلق بعقيدة المؤمنين، ويلجأ إلى المنهاج الوضعي – المادي "الذي يقول بتاريخية النصوص الدينية، فينفي عن معانيها، ودلالاتها الأصلية أي ثبات أو استمرارية أو خلود ويصدر حكمه - في جرأة غير مسبوقة - بطي صفحة معاني القرآن التي نزلت بها ألفاظه، قائلاً: "إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً." (199) (وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص..) (200)

ثم يقول "إنه لا بد من التسليم - مع (لوى آلتوسير)- بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة". (201) فهو حين يتحدث عن تاريخية المعنى (Meaning)

واستمرارية المغزى (Significance) في النصوص، يقول: إن هذا هو مذهب الناقد الأمريكي (هيرش) الذي طبقه في "النصوص الأدبية" حتى جاءت (الهرمنيوطيقا الجديدة، بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي) بواسطة (جادامر)، فامتدت (بالتاريخية) - تاريخية المعاني من "النصوص الأدبية" إلى "النصوص الدينية" وأراد نصر أبو زيد أن يطبقها على نصوص القرآن الكريم!.. فقال: "إن (هيرش) يفرق بين المعنى (Meaning) والمغزى (Significance) ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، لكن معناه ثابت، ويرى أن هناك غايتين منفصلتين تتصلان بمجالين مختلفين، مجال النقد الأدبي، وغايته هي الوصول إلى مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور، أما نظرية التفسير، فهدفها هو الوصول إلى معنى النص الأدبي. فإن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه..) واستطرد وهو يتحدث عن (النقلة النوعية) التي أحدثتها في هذه النظرية - نظرية ثبات المعنى وتحرك المغزى - عند المادية الجدلية، وقال: (وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند (جادامر) بهدف تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة النظر إلى علاقة المفسر بالنصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن.. (202) فنصر أبو زيد طبق نظرية (جادامر) الجدلية المادية على تفسير القرآن، الذي امتدت بنظرية "ثبات المعنى، القائم في ذات النص.. وتغير المغزى، القائم على علاقة القارئ بالنص من نطاق النصوص الدينية أيضاً.." من هذا المنطلق، انطلق نصر أبو زيد، ليقول: (إن

القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً.. فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص الدينية: (القرآن والحديث) بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي، جوهرها الذي تكشفه في النص).

وعلى الرغم من أن نصر أبو زيد قال:" إن معنى تاريخية النصوص عنده لا يعني أن النصوص الدينية (القرآن والسنة) لم تعد صالحة لزماننا" إلا أنه يتبنى القول ببشرية النصوص الدينية. وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية .. وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور، وتطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز .. (203)

فمعاني القرآن الكريم ودلالات ألفاظه التي كانت (حقيقة) في عصر الوحي والتنزيل، قد أصبحت - بتاريخية النصوص- (مجازاً) عند نصر أبو زيد..

وبعد عرض القضية الجوهرية، وتسجيل موقفهما منها، نلخص الآن أقوالهما، فقال نصر أبو زيد: (إن الخطاب الإلهي (القرآن) خطاب تاريخي..لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. (204) إن القرآن نص ديني ثابت من حيث (منطوقه) لكنه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح (مفهوما) يفقد صفة الثبات.. ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا..والنص منذ لحظة نزوله الأولى، تحول من كونه نصا إلهيا، وصار (فهما

إنسانيا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري. (205)

فاعتمادا على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى)، المعنى عند نصر أبو زيد يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها.. أما المغزى، فهو ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراء عصر غير عصر النص.. والذي يدعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى.. وضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي. (206)

يقول محمد عمارة إذا كان نصر قد دعا إلى قصر (التاريخية) على (النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد والقصص)، (207) فهذه التاريخية (تحرك دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز. (208)

وبعد أن سجلنا الجدل الطويل الذي دار بين محمد عمارة ونصر أبو زيد حول بشرية القرآن الكريم، ينبغي الآن أن نلقي الضوء على قضية خلق القرآن، التي أثرت في نصر أبو زيد وإنتاجاته تأثيرا بالغا.

2. قضية خلق القرآن عند المعتزلة

فقد كان شائعا في بلاد الرافدين وفي آداب اليهودية القديمة، بأن التوراة كان موجودا من قبل، أما بالنسبة للمسيحية، فإن صيغة الوجود القبلي Apriorism تنسب الإنجيل بمعناه لا بنصوصه. (209)

وفي التصورات الإسلامية، وخاصة عند المعتزلة، فإن الله خلق القرآن في (اللوح المحفوظ) فلا يجوز أن ينقل منه إلى مكان آخر. لاستحالة وجود شيء واحد في مكانين معا في وقت واحد، وعليه فإن الناس لم يسمعوا

القرآن على (الحقيقة) أي أن القرآن الذي نقرأه في المصاحف ليس بكلام الله إلا (مجازا) فهو (حكاية) عن المكتوب في اللوح المحفوظ. أي أن الذي نسمعه اليوم ونتلو آياته في المصاحف ليس القرآن الذي حفظه الله في (اللوح الأول) وإنما هو مضاف لله. (210)

ثم يستدل المعتزلة بكيفية الكلام. (211) وتتعين هذه الكيفية بأن الله يوحي الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة الكلام من أية لغة، لذلك فإن الكلام مثل الجسم بطباعه، فإذا تكلم النبي محمد باللغة العربية، فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له، لأنه عربي، ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة (موحاة) له من الله. ومن خلال هذا التفسير قال المردار: (إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة). (212) ونفي النظام (أن يكون نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة أو دلالة على صدق دعوى النبي). (213) فيما أضاف الفوطي وعباد بن سليمان (ليس نظم القرآن وتأليفه إعجاز، وإنما يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه) (214)

إن مثل هذه الآراء في العصر الذي قيلت فيه، وحتى الوقت الحاضر جريئة أملتها المنهجية العقلية، إلا أنها في النهاية تدور حول (المعنى) القرآني ومضمون (مغزي) آياته وأبنيتها الفكرية.

وكذلك عند الأشاعرة الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي، إذ الفرق بين القراءة والمقروء أوالتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث، والمذكور قديم. كذلك الكلام صفة لله قائمة به قديمة، أما العبارة

سواء أكانت في المصاحف مسطورة أم على الألسن متلوءة أم في الآذان مسموعة، فهي من الإنسان، ومن ثم فهي محدثة. (215)

ولكن لماذا شغلت مشكلة (كلام الله) كل هذا اهتمام من تفكير المسلمين؟ وكيف تسبب صراعا بين المعتزلة والحنابلة؟

لقد خشي المعتزلة أن يقول المسلمون في القرآن مقالة المسيحيين في المسيح - لأن لمشكلة (الكلمة) تاريخ بعيد سابق على قيام المسيحية، ومن ثم فإنه ينبغي ألا تحصر المشكلة بين المسيحية والإسلام أو بين المعتزلة والحنابلة، وإنما جاء الإسلام لبواجه سجلا متراكما كمعنى (الكلمة) يمتد من هيرقليطس إلى المسيحية.

قصد هيرقليطس من كلمة (لوجوس: Logos) القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون وليس العالم المرئي إلا جانبا رمزيا ظاهرا يختفي وراءه النصف الآخر من حقيقة الكون، هذه الحقيقة هي الروح المقدسة للعالم المتجلية في الدورة اللامتناهية من الحياة والموت وفي التغير المستمر في ظواهر الكون، فاللوجس يهيمن على كل شيء كاف لتفسير كل شيء، إنه نظام العالم والانسجام الخفي في الوجود. (216)

واستخدم اللفظ بمعنى مشابه تحت اسم العقل أو النوس: (Nous) في فلسفة أنكاغوراس. وقد تطورت الفكرة في الفلسفة الرواقية، فاللوجس في الفلسفة الرواقية ليس إلا الفكر الباطن الذي يتخذ طريقه إلى الخارج بالكلمة، وقد استخدم كل من (فيلون) اليهودي والآباء المسيحيين (الكلمة) بنفس هذه التفرقة بين الحكمة أو العلم وبين الكلمة أو اللفظ، وقد وصفها (فيلون) بأوصاف متعددة فسماها: الواسطة بين الله والعالم - الموجود الذي

خلق آدم على صورته- حقيقة الحقائق. ثم أصبح (لوجوس: Logos) الابن الأول لله وصورته والروح السارية في العالم والواسطة، فيخلق العالم، وتشخصت الكلمة في صورة المسيح، فبالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كل شيء. (217)

لقد خشي المعتزلة على العقيدة أن يترسب إليها أثر من آثار العقيدة المسيحية، فرأوا أن يلزموا الاعتقاد بحدوث كلام الله وخلق القرآن. ثم حسم الأشاعرة الأمر حين فرقوا بين الكلام النفسي المعبر عن علم الله وبين الكلام اللفظي المعبر عنه بالعبارات والألفاظ والحروف. (218)

فيتضح من هنا أن نصر أبو زيد كان مطلعا على هذه المعلومات حين فرق بين (المعنى) و(المغزى) في نظرته نحو القرآن. وكان متأثرا بنظرية المعتزلة قبل أن يتأثر بمنهاج المادية الجدلية، لأن ما ذكرناه من دوافع المعتزلة العقلية هو الأصل. والذي يقول إن نصر أبو زيد أراد أن يفسر الإسلام تفسيرا ماركسيا لا يريد سوى الفتنة والبلبلة الفكرية، لأن الموضوع هو أقدم بكثير من التفسير الماركسي المادي، فكتاب محمد عمارة: (التفسير الماركسي) ليس سوى البحث عن السلبيات فيما كتبه نصر أبو زيد، لأنه اتخذ موقف العداء مع نصر أبو زيد على طول الخط، ولذلك فقد كتابه التوازن في ميزان النقد العلمي المنهجي.

بعد هذا العرض نؤكد أن نصرأبو زيد قد تأثر بمذهب المعتزلة في قضية (خلق القرآن) ثم بابن عربي في كتابه (فلسفة التأويل) حين كان يعد بحثه لنيل درجة الماجستير والدكتوراه، فابن عربي هو الذي فرق بين المعنى الظاهري والباطني لآيات القرآن الكريم، وتجاوز الخلافات القائمة بين المعتزلة والأشاعرة، وهذا المعنى الباطني لا يستطيع أن يفهمه إلا الصوفي.

والدليل على أن نصر أبو زيد كان متأثرا بالمعتزلة قوله: "على المستوى اللغوي وجد المعتزلي في مقولة "المجاز" - وهي مقولة لغوية - حلا لإشكالية التعارض الظاهر بين النص والعقل.. ولكن هذه التأويلات العقلية التي تسعى لإيجاد انسجام وتوازن بين المعاني الدينية والمعاني العقلية لقيت معارضة من جانب الفقهاء ورجال الحديث، الذين يعتمدون غالبا على "النقل" منهجا في استنباط المعرفة.. إن أهل الحديث والفقهاء ينفرون عموما من التعمق المعرفي في أسرار النص القرآني، ذلك أن نفورهم من المعتزلة والفلاسفة لم يكن أكثر من نفورهم من المتصوفة." (219) ولبيان هذا الاختلاف قال نصر أبو زيد: "لننظر في مسألة استواء الله على العرش: (الرحمن على العرش استوى). (سورة طه: 5/20) و(ثم استوى على العرش). (سورة الأعراف: 54/7) والتي يرى المعتزلة أنها "مجاز" لأنه ليس هناك عرش ولا استواء بمعنى الجلوس. وهم في هذا التأويل ينطلقون من استحالة المعنى الحرفي في حق الله الذي "ليس كمثله شيء وهو اللطيف الخبير". وفي مقابل هذا التأويل الاعتزالي لهذه الآية وأمثالها يتمسك الفقهاء بالمعنى الحرفي للاستواء على العرش، ولكنهم يحاولون مع ذلك أقصى جهدهم في نفي "المشابهة" التي يفضي إليها الفهم الحرفي، فتوصلوا إلى تلك الصياغة التي تنسب إلى مالك بن أنس أحيانا وإلى أحمد بن حنبل أحيانا أخرى، تلك هي العبارة: (الاستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة). لو تأملنا قليلا هذه العبارة لوجدنا أنها تتضمن تناقضا على أكثر من مستوى، وأمثال العبارة السابقة من أقوال الفقهاء تؤخذ هكذا دون تحقيق أو فحص لمحتواها، وهذا الإيقاع الثلاثي يمارس تأثيرا شبه سحري

حين يتلى على العامة في المواعظ. فيتم تعبئة عوام المسلمين وأشباه المتعلمين منهم ضد "التأويل" العقلاني لحساب التفسير الحرفي. (220)

3. التفسير المادي الجدلي

وأخيرًا نتساءل عما إذا كان التاريخ الإسلامي يقبل التفسير المادي الجدلي؟ فهذا السؤال -كما يرى محمد عابد الجابري- لا معنى له، والشيء الوحيد الذي له معنى هو كيف نحلل التاريخ الإسلامي تحليلاً ماديا جدليا، دون أن نمس خصوصية هذا التاريخ، ودون أن نسقط عليه معطيات تاريخ مجتمعات أخرى، وهذا هو السؤال الذي يطرح نفسه دائما على كل من يمارس البحث العلمي. إن من قواعد البحث العلمي التقيد بالمنهجية العلمية (وهي هنا المادية التاريخية، وبالمعطيات الواقعية كما هي (وهي معطيات الواقع التاريخي الإسلامي وخصوصيته..)

ويرى محمد عابد الجابري إن مقولات المادية التاريخية أطر فكرية صورية فارغة، هي فقط أدوات منهجية، ويجب أن تملأ هذه الأطر وتعدل بالمضامين التي يجب أن نستقيها من الواقع وخصوصية هذا الواقع. هذه ألف باء المنهجية العلمية.

وقد أثار محمد عابد الجابري سؤالاً، وهو هل يقبل الإسلام كعقيدة التفسير المادي الجدلي للتاريخ؟ فالمسألة هنا نظرية، لأنها تتعلق بنوع التصور الذي يقره الإسلام للتاريخ. فما هو هذا التصور؟ وهل يتنافي مع التصور الذي تنطلق منه المادية الجدلية.

تنطلق المادية الجدلية في تفسيرها للتاريخ من هذا التصور العام: أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، يعنى (أن الإنسان مسئول عن أفعاله)

وهذا مبدأ إسلامي صريح لا غبار عليه. وفي القرآن آيات كثيرة تقرر ذلك. والإسلام جاء دعوة إلى الناس كافة، ولولا انطلاقه من أن الإنسان مسئول عن أفعاله، لانتفت الدعوة وفقدت حجتها ومبررها. وسواء قلنا مع المعتزلة (إن الإنسان يخلق أفعاله) أو قلنا مع الأشاعرة (إن الإنسان يكتسب نتائج أفعاله) فالمسئولية قائمة ثابتة. ومادام الإنسان مسئولاً عن أفعاله، كبيرها وصغيرها، فإنه يصنع بنفسه مصيره أي تاريخه، بل إنه في المنظور الإسلامي يختار حتى (ما بعد تاريخه) أي مصيره في الآخرة.

وقد يعترض بعض الناس بأن التفسير المادي الجدلي للتاريخ لا يتفق مع القول بإرادة الله، ولكن هؤلاء ينسون أن إرادة الله في هذا المجال يعني (سنة الله التي خلت من قبل) أي وجود قانون ونظام أقرهما الله تجري وفقهما الأمور في هذه الحياة الدنيا. والقرآن لا يخصص هذا القانون أو السنة الإلهية، لا بالجانب الجغرافي الطبيعي، ولا بالجانب الاقتصادي، ولا بالجانب الروحي. لقد ترك الباب مفتوحا للمسلمين ليجتهدوا في فهم سنة الله هذه... ونحن كما يقول الأصوليون لا نعرف حكمة الله ولا قصده، إلا معرفة ظنية، بتطور فهمنا، وبنمو معرفتنا، وهذا هو أساس الاجتهاد الذي يعتبر أحد مصادر التشريع الإسلامي.

هذا.. وفي ناحية أخرى إننا نرى أن نصر أبو زيد لم يختلف في أقواله عن الفلسفة المشرقية لابن سيناء الذي قال: "والذي عليه المشرقيون أن مفهوم "ملاك الوحي" في معناه الديني هو "المبعوث" من الله إلى النبي من أبناء البشر. أما العقل الفعال في تصور "الحكمة المشرقية" فهو دائم الحضور والاتصال، ليس بالنبي فحسب، بل بنفوس البشر جميعا. قال ابن سيناء: إن

الاستكمال التام بالعلم إنما يكون الاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة (ملكة الاتصال به) ولم يكن عائق كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه، وإنما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه. (221) وكذلك لم يبتعد عن "حقيقة الدين" في نظر الغزالي، وهي الحقيقة الصوفية ليس غير. فالصوفية والأنبياء في نظر الغزالي يستمدون المعرفة أو العلم اللدني من معين واحد، ولا فرق بين الوحي للأنبياء والإلهام للصوفية إلا في الدرجة. (222)

وكذلك نحن نرى أنه لم يختلف أيضا عن أبي نصر الفارابي في فلسفته: (المدينة الفاضلة) حيث نرى أن مؤسس المدينة الفاضلة يتمتع بمخيلة بلغت غاية الكمال، وبعقل يسمو إلى درجة العقل المستفاد. فالنبي يتلقى المعرفة من العقل الفعال بطريق الوحي، أما الفيلسوف فإنه يتلقى المعرفة من العقل الفعال بطريق التعقل والتأمل. وهكذا "فإذا حصل ذلك - أي إذا اكتملت مخيلته وبلغ درجة العقل المستفاد- كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا على التمام. (223)

فاتضح أن ما جاء به نصر أبو زيد في بيان المعنى والمغزى له جذور في التراث الإسلامي. وأما ما يتعلق بقداسة اللغة العربية، وموقف نصر أبو زيد من قداسة لغة القرآن في كتاب محمد عمارة: (التفسير الماركسي للإسلام). فهو

حقا موضوع قد طال الجدال فيه من قبل الشعوبيين الفرس والمدافعين العرب عن قداستها، وإلى هذه الحقيقة أشار نصر حامد أبو زيد بقوله: "إن الشافعي، وهو يؤسس عروبة الكتاب.. كان يفعل ذلك من منظور أيدولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري الثقافي.. لقد انحاز لا إلى العروبة فقط، بل إلى (القرشية) تحديدا.." (224)

هذه الحقيقة لا يمكن تجاهلها أن مثل هذه الملاحظات والنظريات لا تنبثق، في معظم الحالات من منطلق موضوعي محايد غير محكوم بمؤثرات ومحددات مسبقة، بل هي تنطلق من نظرة استعلائية مسبقة ترى أن اللغة العربية هي أفصح اللغات وأكملها وأتمها وأعذبها وأبينها. وهذه النظرة تستند أول ما تستند إلى كون العربية هي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم الذي هو أفصح الكلام وأبلغه، بلا ريب. يقول ابن الفارس (ت 395هـ) في باب عنوانه "القول في أن لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها" قال جل ثناؤه: (وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك. لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين).(سورة الشعراء: 192- 195) فوصفه جل ثناؤه بأبلغ ما يوصف به الكلام، وهو البيان. وقال جل ثناؤه: (خلق الإنسان وعلمه البيان).

فيلاحظ هنا أن إثبات صفة "البيان" للغة من اللغات لا يعني نفيها عن غيرها من اللغات، أما الاختصاص بمعنى القصر، فلا عين له ولا أثر في الآيات المباركة المذكورة، بل إن في القرآن الكريم ما يشير إلى خلافه، وذلك قوله تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) (سورة إبراهيم: الآية: 4) فالآية الكريمة صريحة أو تكاد، في إمكانية تحقق البيان بأي لسان من ألسنة الأقوام المختلفة، وفي أن هذا البيان هو السر في كون كل رسول

متحدثا بلسان قومه "ليفهمهم ما أرسله الله به إليهم من أمره ونهيه، ليثبت حجة الله عليهم، ثم التوفيق والخذلان بيد الله". فليست للعربية، في المنظور القرآني أية خصوصية في هذا المجال.

ومن ناحية أخرى ليست في القرآن الكريم أية دلالة على أن كونه عربيا راجع إلى كون اللغة العربية "أحسن اللغات وأفصحها، وعباراتها أدل العبارات على المقصود وأوضحها" فغاية ما يدل عليه كلامه تعالى أن عربية القرآن شرط لمقبوليته عند العرب الذين أنزل بين ظهرانيهم، وهذا ما يشير إليه قوله سبحانه: "ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته" (فصلت: الآية: 44) ومعناه: (إنا لو أنزلنا هذا القرآن بلغة العجم لكان لهم أن يقولوا: كيف أرسلت الكلام العجمي إلى القوم العرب؟ أما لما أنزلنا هذا الكتاب بلغة العرب وبألفاظهم، وأنتم من أهل هذه اللغة فكيف يمكنكم ادعاء أن قلوبكم في أكنة منها، وفي آذانكم وقر منها؟ ويشير إليه أيضا قوله عز وجل: (فإنما يسرناه، أي سهلناه حيث أنزلناه عربيا بلسانك بلغتك إرادة أن يفهمه قومك فيتذكروا). (225)

هذا كله لا يعني، بداهة، أن اللغة العربية لم تتشرف بنزول القرآن بها، فقد نالت بذلك شرفا أيما شرف، لكنه شرف تال لكون القرآن عربيا، وليس سابقا له، وبذا يثبت زيف المستند الذي استندت إليه النظرة الاستعلائية المسبقة.

ومهما يكن من أمر، فقد أضفت مثل هذه النظرة على اللغة العربية قداسة مستمدة في أصلها، من قداسة القرآن الكريم، وتعمقت هذه القداسة في وعي المسلمين الأوائل، حتى جعلت العربية ذات أبعاد غيبية ماورائية. (226)

لقد حاول القدماء أن يضعوا أيديهم على أهم الخصائص التي تبرز رجحان اللغة العربية على غيرها من اللغات من ناحية الاتساع من حيث المفردات والمترادفات وتصاريف الأفعال ومصادر الاشتقاق أما ما يسمى بالترادف، فاللغات في جوهرها لا تعرف الترادف ولا يمكن تصوره، لأنه من غير المعقول أن يعقد أصحاب اللغة حياتهم باختراع أكثر من لفظ واحد للدلالة على الشيء الواحد وإلا ذهب جهدهم سدى بل وخسروا بدلا من أن يكسبوا، خسروا باحتمال اللبس والبلبلة الفكرية.. أن معظم ما نسميه مترادفات ما هو إلا تحولات لغوية نسي مسراها الأصلي، حتى ظنت مترادفات. فهناك أسماء نظنها مترادفات بينما كانت في أصلها صفات حذف معها الموصوف، فاعتبرت أسماء، ومما نسميه مترادفات ما كان في أصله مجازات ثم ماتت فيه صفة المجازية وأصبحنا نظنه مرادفا بينما هو في الحقيقة مجاز ميت. كما أن بعض المترادفات أمكن إرجاعها إلى لغات غير عربية إلى لهجات للقبائل العربية المختلفة في الجزيرة العربية ثم جمعها أصحاب المعاجم على أنها مترادفات. وما دامت هذه الحقيقة قد اتضحت بفضل الدراسات اللغوية الحديثة، فإن الترادف يصبح إما حشوا في الأسلوب أو ميوعة في الفكر. (227)

وقد لا تكون الإشارة إلى ما هو ليس أقل أهمية خارجة عن الموضوع، أن أحكام الاتساع الجارفة التي نسمع عنها كثيرا تتطلب بداهة، من مطلقها أن يكون على قدر كاف من سعة الاطلاع على غير العربية من اللغات، حتى تكون أحكامه ذات قيمة علمية حقيقية. ولكن للأسف الشديد بعض أصحاب تلك الأحكام الجرئية لا يعرف أية لغة سوى العربية.

إننا نرى أن القضية ليست بين محمد عمارة ونصر أبو زيد، وإنما المسألة كانت مسألة التحدي من قبل سلطة الدولة، والعقلانية المستوردة من خارج الدولة العربية، وذلك التحدي كان سببا للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين أهل الحديث والفقهاء من جهة أخرى في القديم، كذلك ظهر التحدي الذي "كان يمارسه الخطاب الأوروبي، الذي كان يحمل الإسلام مسئولية التخلف الذي مكنه من السيطرة على معظم بلدان العالم الإسلامي، نرى ذلك ماثلا في كتابات (هانوتو) و(آرنست رينان) وغيرهما. وكان من شأن الموقف الدفاعي عن الإسلام أن يخلق تيارين:_التيار الأول يرد أسباب تخلف المسلمين لا إلى الدين نفسه، بل إلى سوء الفهم والتفسير. وذلك هو تيار الإصلاح الديني المتمثل في خطاب الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وهو التيار الذي رأي في حسن الفهم وصواب التأويل طريقا إلى الإصلاح والتقدم على كل المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أما التيار الثاني، فهو التيار الذي يرد التخلف إلى البعد عن نهج الإسلام وطريقة السلف، وينادي بالعودة إلى الدين وسنة السلف الصالح، حتى يعود للأمة مجدها الغابر". (228)

ومن هنا تركز جهد الإصلاحيين في تقديم قراءة ذات طابع عقلاني مستنير للنصوص الدينية، هدفها الحرص على انفتاح المعنى الديني ليكون قادرا على استيعاب ما بدا لهم جديدا ونافعا في المنجز الأوروبي. في سبيل تحقيق هذا الهدف اعتمدت القراءة منهجا ذا طابع "انتقائي" إلى حد كبير، ارتكز على العناصر العقلانية في التراث، خاصة ما يتناسب منها مع مستوى الوعي الأوربي الذي استوعبه النهضيون المسلمون، مثل: رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والسيد أحمد خان، ومحمد إقبال،

وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق، وطه حسين وغيرهم. خلافا للإصلاحيين قامت الحركات السلفية في العالم الإسلامي على أساس أن الدين معطى جوهري ثابت المعنى، يمثلها كتاب مثل: محمد عمارة وفهمي هويدي ومحمد الغزالي وغيرهم. (229) ومن هنا ظهر الخلاف حول الفصل بين الدين والدولة أولا ثم الصراع بين الإسلام وفكرة العلمانية. فهذا الصراع يدور بين من يريدون "إسلاما عصريا" وبين من يريدون "أسلمة العصر". وهذا يفضي بنا إلى الفارق بين اتجاهين: إنه الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرر المستنير للإسلام، والفهم الحرفي الضيق المغلق. إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت ولاتزال مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه." (230) فهذا الصراع لايزال ممتدا من عصر المعتزلة إلى الآن، كانت القضية تعرف بقضية "خلق القرآن" من ناحية "المعنى والمضمون" في الأول، وهي تلك التي تعرف الآن بقضية "المعنى والمغزى".

فإذا أراد نصر أبو زيد أن يدرس الإسلام كما يريد أن يدرس، فحرية الدراسة والاستنتاج الفكري مكفولة في الإسلام. فله حق أن يكون حرا في دراسته، حتى ولو أراد أن يستخدم منهج المادية الجدلية في تفسير معاني آيات القرآن الكريم. فبدون أدنى شك أن هذا المنهج جيد للبحث العلمي لمعرفة بعض الحقائق المجهولة. وعلى الرغم من أن محمد عمارة كان يعلم ما دار بين المعتزلة وأهل السنة في قضية خلق القرآن، ولكنه لم يقل صراحة أن نصر أبو

زيد قد تأثر أولا بمنهج المعتزلة في بيان صفة الكلام الإلهي، وهم مسلمون، لم يكفرهم أحد من المذاهب الفقهية، حتى ابن تيمية المتشدد في موقفه من علماء علم الكلام، وفلاسفة الإسلام، لم يكفرهم، وإنما كفر جهم وأتباعه فحسب. (231) فأراد نصر أبو زيد أن يستخدم المنهج المعتزلي لنقد الخطاب الديني (القرآن الكريم) إلا أنه لم يحاول إسقاطه من مصادر التشريع الإسلامي، أو إلغاء أحكام الشرع الإلهي، وإنما أراد أن يطور الدراسات الإسلامية بالاستفادة من المناهج العلمية الحديثة، التي لا تتجاهل العقل. والفرق بين المعتزلة ونصر أبو زيد هو أنهم قرأوا النصوص الدينية قراءة كلاسيكية في ضوء منهج المدرسيين اليونانيين وفلسفة الرواقيين، وقد قرأ نصر أبو زيد النصوص الدينية قراءة عصرية في ضوء المناهج العلمية الحديثة، ليربط بين التراث والمعاصرة، لتصلح شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، ويجب ألا نقطع الصلة بين التراث والمعاصرة، وهذا لا يمكن إلا بربط النصوص الدينية بالواقع التاريخي، وإلا فالمصيبة أعظم، ألا وهي القطيعة مع التراث. فكان يجب ألا نشك في نيته، التي تتعلق بالبحث عن تاريخية معاني القرآن، التي استخدم فيها نظرية (المعنى والمغزى) لأن الاستفادة من هذه النظرية أمر إيجابي لمعرفة معاني القرآن. في الواقع أنني وجدته في بحثه عن تاريخية معاني القرآن متأثرا بآراء المعتزلة، ثم ابن عربي، إلا أنه حين أراد أن يدعم أقواله لم يصرح بذلك، لعله كان يعلم تماما موقف أهل السنة والجماعة من بحوث ابن عربي، والمعتزلة المحظورة في تأويل آيات القرآن الكريم، فاستند إلى آراء المفكرين المحدثين ونظرياتهم الحديثة، كما فعل طه حسين في دراسة الشعر الجاهلي.

4. الوساطة بين نصر أبو زيد ومحمد عمارة في قضية خلق القرآن

بعد أن درسنا العناصر الرئيسية للقضية فيما سبق، ونقلنا آرائهما بأمانة، جاء دورنا لتقييم موقفيهما من القضية، لنؤاخذ عليهما في ضوء ما درسناه من قبل.

أ. آراء نصر أبو زيد ومحمد عمارة

إن الدين كما هو معلوم في الاعتقاد الإسلامي، إنما هو "وضع إلهي، يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (صلى الله عليه وسلم)". (232) والعقيدة والشريعة هما جماع هذا "الوضع الإلهي" الذي أوحاه الله سبحانه وتعالى إلى رسوله، هو اعتقاد لم يختلف فيه أحد من أهل الملة والقبلة، خاصتهم وعامتهم - فإن نصر أبو زيد، إنطلاقاً من الفلسفة المادية والمنهاج الوضعي، يرى العقيدة مؤسسة، بالضرورة على كثير من التصورات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشرية، وهي لذلك، مرتبطة بمستوى الوعي، فلا ثبات فيها، كما هو الحال مع ثوابت الدين، ولذلك يهاجم نصر (الخطاب الديني الذي يتجاهل أن العقائد هي تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر). وهو يرى النصوص الدينية قد اعتمدت، بلاشك، شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها، والمعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص بالخطاب. (233)

فالنصوص الدينية - القرآن والحديث - صاغت العقائد الدينية من "المعرفي التاريخي" الذي يحيل، بالضرورة في صياغة هذه العقائد الدينية على كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة البشرية.. ولذلك فلا وجه

للحديث عن ثبات هذه العقائد المؤسسة على الأساطير، ولا منطق في قول أصحاب (الخطاب الديني): إنه لا اجتهاد في مجال العقيدة..

وإذا كانت العقيدة قد صيغت بالاستناد إلى الأساطير .. فإن الشريعة - التي يعتقد المسلمون أنها (وضع إلهي ثابت يأتي به نبي من الأنبياء). (234) هي عند نصر أبو زيد صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره كما يعلم المبتدئ من علوم القرآن." (235)

فيتساءل محمد عمارة: هل تتمثل أفكار نصر أبو زيد في هذه القضايا التي تتعلق بعقيدة المسلمين الذين يؤمنون بالله وبرسوله وباليوم الآخر، وبالقدر: خيره وشره ، والذين لا يختلفون في ألوهية القرآن الكريم وقدسيته، لأنه كلام سبحان الملك القدوس، وظاهرة النبوة والوحي مفارقة الواقع والطبيعة وقوانينها، والوضع الإلهي للعقيدة والشريعة، لأنهما جماع الدين - والوحي بهما إلى من اصطفاه الله نبياً ورسولاً. وخلود الأصول والمبادئ، والأهداف والأحكام التي وردت في النص القرآني باعتباره الوحي الخاتم للشريعة الخاتمة. الأمر الذي يجعل تاريخية أحكام النص القرآني هي وختم النبوة والرسالة وخلود الدين على طرفي نقيض - ناهيك عن كارثة القول بتاريخية العقيدة - عقيدة الألوهية أيضاً. (236)

ففي ناحية يعلن نصر أبو زيد في بيانه إلى الناس: (أنا مسلم وفخور بأنني مسلم، أومن بالله، وبالرسول، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، ويتجاوز كل الحدود التي تتعلق بعقيدة المؤمنين، ويلجأ إلى المنهاج الوضعي - المادي "الذي يقول بتاريخية النصوص الدينية، فينفي عن معانيها، ودلالاتها الأصلية أي ثبات أو استمرارية أو خلود ويصدر حكمه - في جرأة غير مسبوقة - بطي

صفحة معاني القرآن التي نزلت بها ألفاظه، قائلاً : "إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً." (237) (وليس ثم عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخى الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص..) (238)

ثم يقول "إنه لا بد من التسليم - مع (لوى آلتوسير)- بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة". (239)

فهو (نصر أبو زيد) حين يتحدث عن تاريخية المعنى (Meaning) واستمرارية المغزى (Significance) في النصوص يتحدث عن (مصادره) و(منطلقاته) المادية الجدلية التي دفعته ليقول: (إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً ..) فيقول: إن هذا هو مذهب الناقد الأمريكي (هيرش) الذي طبقه في "النصوص الأدبية" حتى جاءت (الهرمنيوطيقا الجديدة، بعد تعديلها من خلال منظور جدلى مادي) بواسطة (جادامر) فامتدت (بالتاريخية) - تاريخية المعاني من "النصوص الأدبية" إلى "النصوص الدينية" وأراد نصر أبو زيد أن يطبقها على نصوص القرآن الكريم!.. فقال: "إن (هيرش) يفرق بين المعنى (Meaning) والمغزى (Significance) ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، لكن معناه ثابت، ويرى أن هناك غايتين منفصلتين تتصلان بمجالين مختلفين، مجال النقد الأدبي، وغايته هي الوصول إلى مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور، أما نظرية التفسير، فهدفها هو الوصول إلى معنى النص الأدبي. فإن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه..) واستطرد وهو يتحدث عن (النقلة

النوعية) التي أحدثتها في هذه النظرية - نظرية ثبات المعنى وتحرك المغزى - عند المادية الجدلية، وقال: (وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند (جادامر) بهدف تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة النظر إلى علاقة المفسر بالنصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الأن.. (240) فالدكتور نصر طبق نظرية (جادامر) الجدلية المادية على تفسير القرآن، الذي أمتدت بنظرية "ثبات المعنى، القائم في ذات النص.. وتغير المغزى، القائم على علاقة القارئ بالنص من نطاق النصوص الدينية أيضاً.." من هذا المنطلق، انطلق نصر أبو زيد ليعيد النظر في التراث الإسلامي حول تفسير القرآن، منذ أقدم عصوره حتى الأن، ليقول: (إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً.. فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص الدينية: "القرآن والحديث" بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي، جوهرها الذي تكشفه في النص).

وعلى الرغم من أن نصر أبو زيد قال:" إن معنى تاريخية النصوص عنده لا يعني "أن النصوص الدينية (القرآن والسنة) لم تعد صالحة لزماننا" إلا أن ما كتب في تاريخية المعاني والأحكام التي وردت في القرآن نرى فيه أنه متبنى القول ببشرية النصوص الدينية، وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية.. وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة ليست ساكنة

ثابتة، بل تتحرك وتتطور، وتطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة والمجاز.. (241)

فمعاني القرآن الكريم ودلالات ألفاظه التي كانت (حقيقة) في عصر الوحي والتنزيل، قد أصبحت - بتاريخية النصوص- (مجازاً) عند نصر أبو زيد.. أي أن التاريخ قد طوى وتجاوز (حقائق) القرآن الكريم.. فيقول: (إن الخطاب الإلهي (القرآن) خطاب تاريخي.. لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله". إن القرآن نص ديني ثابت من حيث (منطوقه) لكنه من حيث (مفهومه) يتعرض له العقل الإنساني ويصبح "مفهوماً" يفقد صفة الثبات.. ومن الضرورى هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئا ..

إن كثيرا من الباحثين قد تأثروا بآراء المستشرقين في دراساتهم لعقيدة الإسلام ورسالته، فبعضهم أثار الشك في وجود القرآن التاريخي، وبعضهم قام بأنسنة الدين تحت شعار (التجديد) وتفريغ الإسلام من محتواه الديني، وبعضهم ذهب إلى أن يبحث في تاريخية معاني القرآن، ليعتمد على التفرقة بين المعنى والمغزى، ويفسر القرآن حسب منهاج الجدلية المادية. وكما فسر نصر أبو زيد القرآن اعتمادا على التفريق بين المعنى والمغزى.

فقال نصر أبو زيد: (إن الخطاب الإلهي (القرآن) خطاب تاريخي..لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. (242) إن القرآن نص ديني ثابت من حيث (منطوقه) لكنه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح (مفهوما) يفقد صفة الثبات..ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها

شيئا..والنص منذ لحظة نزوله الأولى، تحول من كونه نصا إلهيا، وصار (فهما إنسانيا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية). (243)

فإنما هي الطبيعة تخلقت ذاتيا، والقرآن (نص بشري..إنساني) لا ندري شيئا عن مرحلة إلهيته- فهي ميتافيزيقيا- لا علم لنا بدلالته في مرحلة قدسيته وإطلاقه على فرض أنه كان كذلك).

ويؤكد نصر أبو زيد على أن (تاريخية المعنى التي تتجاوزه وتطوى صفحته، لتحل محل المعاني الثابتة (المغزى) المتغير بتغير القراءة، والمتعدد بتعدد القراء، هو أمر مختلف عن القياس، ففي القياس امتداد الحكم المنصوص عليه إلى حالة غير منصوص عليها، مع الاحتفاظ بالحكم، وعدم تجاوز المقيس عليه.. ففيه مرونة، ولكنها لا تطوى صفحة النصوص والمعاني والأحكام والأصول.)

فاعتمادا على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى)، المعنى عند نصر أبو زيد يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها.. أما المغزى، فهو ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراء عصر غير عصر النص.. والذي يدعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى.. وضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي. (244)

يقول محمد عمارة إذا كان نصر قد دعا إلى قصر (التاريخية) على (النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد والقصص)... (245) (إنها تحرك دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز.). (246)

ب. مؤاخذة نصر أبو زيد

إن نصر أبو زيد كان شافعيا، ألف كتاباً في الإمام الشافعي (رحمه الله)، ولكنه قد أساء الأدب في شأنه العلمي الجليل، والمسألة لم تكن مسألة "العصبية القرشية" كما فهم نصر أبو زيد وأنما كانت مسألة "الشعوبية" بين العرب والفرس. لأن المسألة لم تكن بين العربية والقرشية وإنما كانت مسألة الحساسية بين بني هاشم وبني أمية، وهما من قريش. والعصبية لا وجود لها في الإسلام على وجه الإطلاق، ولو كان للعصبية القبلية اعتبار لما وجدت رخصة متمثلة في القراءات السبع. ولو كانت العصبية في الإسلام كانت تولية على بن أبي طالب فوق كل اعتبار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن الأمر كان يتعلق بدين الناس كافة، وليس دين قبيلة، وعلى بن أبي طالب كان يعي تماماً هذه الحقيقة. وفكرة "الحكم والتوريث" فكرة خاطئة وغير إسلامية دخلت في النظام الإسلامي من شيعة آل البيت، الذين كانوا يريدونه لبني هاشم وحصره في أبناء فاطمة الزهراء (رضي الله عنها) ، فلم يلتفت إليها الأغلبية من الصحابة (رضي الله عنهم) ومالوا إلى استخدام (الشورى) كنظام إسلامي مأخوذ من النأموس الإلهي.

أما "الحكم والتوريث" في العصر الأموي فكان نوع من الانحراف عن الشورى والخلافة الراشدة بدون أدنى شك. ولكن هذا النظام (نظام ولاية العهد ليزيد بن معاوية) كان يختلف عن "نظام "الحكم والتوريث" عند

الشيعة، لأن الدولة الإسلامية الفتية كانت في حاجة إلى الوحدة والاستقرار، كما قال ابن خلدون في مقدمته:

"إن معاوية عهد إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى سواهم. فلو قد عهد غيره اختلفوا عليه" ثم زاد هذا توضيحا في مكان آخر من مقدمة، فقال: "إن الذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية يؤمئذ لايرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم، فآثره بذلك دون غيره، ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء".

على أن التاريخ يقنعنا أن نظام ولاية العهد لم تقبله العقلية العربية بسهولة مع اعتماد بصحة ما ذهب إليه ابن خلدون من سبب انتصرت به فكرة ولاية العهد، وهو اعتمادها على العصبية.

نريد أن نقول ما قال صاحب كتاب "المأمون" إن نظام ولاية العهد - الذي ربما كان ضروريا لامندوحة عنه في أول عهد الدولة (الأموية)، لما بينه لنا ابن خلدون- كان في نفسه سببا يعتد به من أسباب سقوط الدولة الأموية، أو على الأقل تقدير كان لنظام ولاية العهد أخيرا أثره الكبير في ضعف سلطان بني أمية وذهاب ريحهم. (247)

فكل ما كتب نصر أبو زيد في اتهام الإمام الشافعي الجليل (رحمه الله) هو خلاف للواقع التاريخي. ونحن لا نكذبه، والواقع التاريخي الذي يؤمن به، هو الذي يكذبه فيجب أن يرجع إلى التاريخ ويفهم روح الإسلام. ولا إنكار من أن

هناك كانت حساسية بين بني هاشم وبني أمية منذ العصر الجاهلي، ولكن الإسلام برئ، لأنه فوق كل تلك الحساسيات والعصبيات، وكان هذا هو المعيار أمام أصحاب الرسول دائما.

ولكنه لم يحترم أحداً من الإمام الشافعي والغزالي - رحمهما الله- كليهما رغم أن الأول كان أصدق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع. وقد قام تلامذته من بعده ممن جمعوا بين الفقه والكلام بالعمل الأكبر في إنشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية. وكان من بينهم أبو الحسن الأشعري (ت: 324-935م) "الذي صار سجا في حلوق القدرية" وقد ساد المذهب الشافعي الفقهي كما سادت الأشعرية العالم الإسلامي حتى يومنا هذا.

وكان الإمام الشافعي فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول، وقد وضع القياس الأصولي في صورته الكاملة، وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاً. (248)

والثاني فقد كتب كما هو معروف - في الرد على الباطنة، باطنية الإسماعيلية التعليمية (الإمامية) عدة كتب أشهرها كتابه: (فضائح الباطنة)، وأراد أن يبطل آرائهم السياسية والدينية والفلسفية، ولم تكن فلسفتهم غير الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الهرمسية، ومن هنا كان هجوم الغزالي على الفلسفة، إن "تهافت الفلاسفة" كان من أجل "فضائح الباطنية"، ولم يكن أمام الغزالي سبيل إلى إبطالها إلا بطرح بديل، والبديل هو المنطق، إلا أن إلحاح الغزالي على ضرورة اصطناع المنطق منهجا وحيدا في تحصيل العلم لم يكن من أجل المنطق ذاته، بل كان ضد نظرية (التعليم) العرفانية

الإسماعيلية، وأيضاً من أجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته الداخلية التي كادت تعضف به بسبب تناقض (المقدمات العقلية) المؤسسة لعلم الكلام. وأما دعوته إلى التصوف فإن الغزالي قد أدرك أن الجانب الروحي في العرفان الشيعي عامة لا يمكن تعويضه باصطناع المنطق، فلم يبق، إذن، إلا تحريد التصوف الباطني من طابعه السياسي الذي طبعته به الشيعة الإمامية والإسماعيلية، وتوظيفه توظيفا سنيا. وقد فعل الغزالي ذلك من الباب السني (الرسمي) باب الفقه، وإذن فالأطراف الثلاثة: الدعوة إلى التصوف، مهاجمة الفلاسفة، والدعوة إلى اصطناع المنطق، تجسم فعلا تناقضا واضحا، ولكن فقط على صعيد الفكر المجرد، أما على صعيد الأيدولوجيا السياسية فقد كانت، في وقتها أسلحة ثلاثة متكاملة موجهة نحو خصم واحد (الشيعة الإسماعيلية).

(فحضور الغزالي في الفكر الإسلامي لايزال مشاهد، ليس فقط من خلال إحياء علوم الدين بل من خلال جميع كتبه). (249)

فشخصية الإمام الشافعي والإمام الغزالي (رحمهما الله) أظهر من الشمس، لن تتأثر من آراء نصر أبو زيد أبدا- وذكرنا هذه الخلفية كيعلم كيف ينظر الباحثون إلى موقفه المتحامل منهما.

ج. مؤاخذة محمد عمارة

لعل محمد عمارة لم يفهم قول نصر أبو زيد إن "العقيدة مؤسسة بالضرورة على كثير من التصورات الأسطورية قي ثقافة الجماعة البشرية، وهي لذلك، مرتبطة بمستوى الوعي، فلا ثبات فيها." إنه لا يقصد من الوعي هنا سوى العقلانية العربية الأسطورية في العصر الجاهلي والمتفتحة التي حمل لواءها

المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي، والمراد بقوله "إن العقيدة مؤسسة بالضرورة على كثير من التصورات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشؤية" هو أن العقل العربي لم يتجدد إلا على أنقاض القديم، إلا انطلاقا من شامل وعميق. ففي هذه الكلمات القليلة بيان خلفية تاريخية كاملة للعقلانية العربية ومراحل تطورها، حتى وصلت إلى لحظة أبي نصر الفارابي في الحضارة العربية بالمشرق كلحظة أرسطو في الحضارة اليونانية: لقد انتقلت الحضارة اليونانية من "**الميتوس**" (الأسطورة) إلى "**اللوجوس**" (العقل) من الديانة الشعبية المبنية على الأساطير والخرافات إلى ديانة العقل، وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية انتقلت بهم من مجتمع القبيلة، واقتصادها البدائي إلى مجتمع المدنية ثم إلى مجتمع الإمبراطورية واقتصادها البضاعي التجاري المتطور، الذي غزا العالم. وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطور مماثل في الحياة السياسية انتقل لهم من النظام العشائري إلى النظام الدولة الإمبراطورية، دولة الإسكندر المقدوني، دولة العقل والتنظيم العقلاني.

ولقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية تطورا مماثلا - مع الأخذ بعين الاعتبار جميع الفروق التاريخية والاجتماعية والجغرافية - إذ انتقلت هي الأخرى من "**الميتوس**" (الأسطورية) إلى (**اللوجوس**) من عبادة الأصنام والديانات الوثنية في الجاهلية، إلى دين التوحيد، دين الفطرة في صدر الإسلام، إلى دين العقل مع المعتزلة. وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، انتقلت بهم، هم أيضاً، من مجتمع القبيلة واقتصادها الرعوي، إلى مجتمع مكة، التجاري الديني، إلى دولة

دمشق وبغداد، ومجتمع الإمبراطورية الإسلامية، وفي الميدان السياسي حدثت نفس التطور: من النظام القبلي والتنظيم العصبي إلى النظام المدني - مكة والمدينة - إلى إلى دولة الإمبراطورية: دولة الرشيد والمأمون دولة العقل والتنظيم العقلاني. (250)

فلم يفهم محمد عمارة قوله من الأسطورة إلى العقل. ثم إن نصر أبو زيد لم يقل من عقيدة التوحيد (لا إله إلا الله) إلى قول ماركس (لا إله) وإنما قصد بقوله هذا من الحالة الجاهلية إلى التوحيد وليس العكس. ومحمد عمارة يعلم هذه الحقيقة أنه يقول إنني مسلم مؤمن بالله. فلا داعي لهذا القول. والعقيدة هي الاقتناع، والعقل خير وسيلة للإقناع والاقتناع، وهذا هو مفهوم قوله "وعي الجماعة".

وكذلك أنه لم يفهم قوله: "إن الخطاب الإلهي (القرآن) خطاب التاريخي.. لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله". (251) "إن القرآن نص ديني ثابت من حيث (منطوقه) ولكنه من حيث (مفهومه) يتعرض له العقل الإنساني ويصبح (مفهوماً)". (252)

فقد فهم محمد عمارة من قوله هذا أنه يريد أن يقول "لا القرآن كلام الله" (253) والواقع أنه لم يقل إن القرآن ليس كلام الله، وإنما يقصد من القرآن البشرى صياغة لغوية بشرية لكلام الله بلغة قريش ولا جدال فيها إن القرآن نزل بلغة النبي (صلى الله عليه وسلم) وهي لغة قريش، ألا يتعلق القرآن باللغة؟ أليست لغة القرآن نصوصاً لغوية؟ فأول كلمة وردت في عبارته (نصر) هي "الخطاب الإلهي" يعني القرآن الكريم هو خطاب إلهي.. وحقا نحن كبشر لا نعلم عن حقيقة الوحي شيئا في عالم إلهيته، نحن نفهم مما نطق به الرسول

(صلى الله عليه وسلم) بالكلمات، بلغته البشرية فاستنتاج محمد عمارة استنتاج خاطئ لا يقبله العقل ولا المنطق.

إن عالم الغيب والجنة والنار، والحساب والجزاء والثواب والعقاب، والذات والصفات الإلهية والتوحيد والخلق والملائكة.. إلخ... كل من هذه الموضوعات شغلت المعتزلة، فهناك ثابت، وهناك متغير.

فوجود الإله ثابت، لأن الإله لم يتغير ولن يتغير بذاته وصفاته الأزلية القديمة. والعالم يعلم أن مفهوم الإله قد تغير من زمن إلى زمن، ومن مذهب إلى مذهب حسب وعي الجماعة.

فليس معنى "المغزى" هو الحركة من إله إلى لا إله، وإنما هو تصور الإله من خلال الصفات الإلهية المذكورة في الخطاب الديني قد تغير من الأساطير والعقائد الوثنية الخرافية إلى الإله الواحد المعبود الحقيقي رب العالمين الرحمن الرحيم.

فهناك عالم الإله وهناك عالم الإنسان، وعالم الإله من الأمور الغيبية، لا يفهم إلا من خلال آخر ما وصل من الرسالات السماوية. فباعتبار الإسلام خاتم الأديان وخاتمة الرسالات، قد قدم أفضل وأجمل صورة للعقيدة، وهو عقيدة التوحيد، وكان من الطبيعي أن يتناول علم الكلام الإسلامي هذه الموضوعات، لأنها مدار الدين كله، وهذه الموضوعات قد تناولها الفقهاء وعلماء الكلام حسب عقلية ذلك العصر، لأن ذلك العصر بقضاياه كان يطلب منهم شرح تلك الموضوعات في ضوء المفاهيم المستجدة، والمتغيرات السياسية المستحدثة، ومن المعلوم أن العلقلية العربية الإسلامية قد تغيرت وتجددت من العصر الأموي إلى العباسي إلى عصر الانحطاط.

فليس المراد من "المغزى" الذي يتغير حسب وعي الجماعة إلغاء الثوابت وقطع صلة المغزي بالدين، أو الدين بمصدره الإلهي. وإنما "المغزى" هو تفسير جديد، بدلاً من استخدام التفسير القديم الذي كان مفسراً من الإنسان الذي كان، والآن قد أصبح خبر كان، ولكن العالم لايزال يتجدد ويتطور بتجدد الفكر وتطوره.

والمراد من "المغزى" ليس هو إلغاء النصوص الدينية، وإنما هو شرح جديد بلغة العصر، وليس المراد منه عدم خلود المبادئ والقواعد والمقاصد والأحكام التي ذكرت في النصوص الدينية بحكم كون الوحي الخاتم للشريعة الخاتمة، فلا شريعة بعد شريعة الإسلام، ولا نبوة بعد نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم).

ولا جدال في "الوحي الإلهي" الذي لا يفهمه إلا النبي المصطفي، والجدال في شرح صياغة الوحي الإلهي بلغة من اللغات البشرية، وإدراك النصوص وشرحها قد يختلف من إنسان إلى إنسان حسب قدراته المدركة، والأذواق التي تختلف من إنسان إلى إنسان. كما يقول الأستاذ الدكتور طه مصطفي أبو كريشة: (الذوق الأدبي ليس صورة واحدة لا يختلف من إنسان إلى إنسان، إنه يختلف بين الناس لعوامل متعددة، بعضها يرجع إلى أصل الاستعداد والموهبة، والبعض الآخر يرجع إلى العوامل المحيطة من بيئة وثقافة، وهذا الاختلاف هو الذي يجعلنا لا نضيق ذرعا بتعدد الآراء التي تقابلنا في التفسير الأدبي، وأن نتقبل بصدر رحب ما يستنبط من النصوص على اختلاف في الرأي، إذ أن كل متذوق يقترب من النص على قدر حظه من صفاء الروح وصفافية النفس، وتوقد الذهن، وكم من آراء نظنها فصل

الخطاب، ويتبين لنا بعد حين غير ما بدا لنا في سابق العهد، وما آمن به العقل من قبل؟) (254)

فإنه (نصر أبو زيد) قد فرق بين "المعني والمغزى" والذي يفهم من كلامه أنه يجعل (المعنى) ثابتاً، "والمغزى" صالحاً للتطور حسب التطور الزمني ومتغيرات المفاهيم والأعراف الاجتماعية. أقصد أنه لا يريد أن يسقط "القرآن" من مصادر التشريع الإسلامي، وإنما يريد تطور الشريعة. فنحن نترك المغزى ونمتسك (اللفظ) و(المعنى).

5. الرد على المعتزلة في قضية "خلق القرآن"

إن نصر أبو زيد يتصور أن النبوة نوع من قدرات المخيلة، كما ذهب إليه أبو نصر الفارابي والإمام الغزالي وابن خلدون رحمهم الله. ولكنه لم يدرس الخيال وأنواعه بجدية تامة، فعليه أن يدرس من علماء المسلمين القدماء أو من بعض الرومانتيكيين في العصر الحديث مثل (كنط) الذي فرق بين الخيال والخيال. والخيال هنا ليس هو الوهم أو الظن، وإنما هو الخيال المصور، الذي يؤلف الصور، والصور من وسائل تجسيم المشاعر والأفكار.

فالخيال عند الفيلسوف الألماني الرومانتيكي (كنط) ذو صلة بالحواس التي تصدر منها معارفنا الدنيا، ولكن الخيال يستقل عن هذه الحواس في أنه يستطيع وحده أن يكون صورا دون مثول الأشياء الحية أمامه، والخيال عنده إذا اقتصر على توليد ما مر بالحس - قبل- من مرئيات فهو الخيال العام. أما إذا تجاوز ذلك إلى خلق صور ممكنة تستمد عناصرها من المرئيات السابقة، وهي في ذاتها أصيلة لاعهد للمرئيات الواقعية بها، فهو الخيال الإنتاجي. وعلاقته بالحساسية والإدراك ليست علاقة خارجية. ولكنها علاقة التنظيم والتكوين

والتوحيد، لأنه يوحد بين المعرفة في أدنى درجاتها عن طريق الحواس، والمعرفة في أعلى درجاتها بالإدراك. ولا تتيسر المعرفة للإنسان بدونه. ويضيف (كنط) إلى ذلك قوله: (قلما يعي الناس قدر الخيال وخطره) ومثل: (كوليردج) الذي قسم الخيال إلى نوعين، الأول الخيال الإنتاجي كما سماه (كنط) وهو ضروري لكل إدراك علمي، ثم الخيال الثانوي، وهو الخيال الجمالي، ويتخذ مادة عمله مما يصدر عن الخيال السابق من مدركات، فيحولها إلى تعبير بمثابة الجسم للأفكار التجريدية والخواطر النفسية والطبيعية - كما يراها الشاعر- رموز الحياة الفكرية التي يمارسها المرؤ أو يشارك فيها. أو من الفيلسوف الألماني (هيجل 1770- 1831) الذي يعد امتدادا لفلسفة (كنط) فيما يخص معادلة الشكل الجمالي بالمضمون. ويهمنا هنا أنه يرى أن الكمال الفني في تعادل الشكل بالمضمون على أتم صورة. (255)

فبعد هذه الخلفية لمخيلة الإنسان نقول لنصر أبو زيد لا فرق بين الشكل الفني المعجز للقرآن الكريم ومضمونه الإلهي (الوحي) يجب تقديسهما معاً. يعني الشكل والمضمون، بل نتجاوز خطوة ونقول إن النبوة ليست خيالا يملك مشاعر البشر وإنما هي إصطفاء من الله سبحانه وتعالى. حتى أبي نصر الفارابي قد فرق بين النبي والفيلسوف في فلسفته (المدنية الفاضلة) والإمام الغزالي أيضا قد فرق بين درجات النبي والصوفي والشاعر، لم نجد أي تفريق من هذا القبيل عند - نصر أبو زيد-

وإنما المأثور من علماء المسلمين القدامي هو أن الكلام يشير إلى معنيين النفسي القائم بالله وهو قديم، والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فأي المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله،

ولتأكيد نسبته إلى الله لابد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام النفسي، "فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ - مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة - إلا على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظي، ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي، ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام وأجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، وأنه الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد إن وصف كلام الله بالقدم". (256)

أما المعتزلة الذين اعتمدوا على عقلهم وقالوا: وجود بشيء واحد في مكانين في وقت واحد محال" يعني القرآن الأصلي قد حفظ في "اللوح المحفوظ" ونزل به جبريل منه إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، فما هو في اللوح المحفوظ هو الأصل، وما هو في دنيانا هو صورته. وهناك فرق بين الأصل والصورة.

فبعد أن ثبت أن النبوة ليست مخيلة الإنسان وإنما هي اصطفاء من الله، نقول: نعم هناك فرق بين الأصل والصورة، ولكن هذا الفرق اعتباري فحسب، ويجب ألا ننسى أن وجود الصورة لا يمكن تصوره من غير وجود الأصل، ويجب ألا ننسى أن المصور ليس هو النبي (صلى الله عليه وسلم) وإنما هو صاحب الصورة، وهو الله المصور المهيمن، فكلامه تعالى هو كلامه الذاتي وليس كلام النبي صلى الله عليه وسلم، كما ذهب إليه نصر أبو زيد لإثبات بشرية القرآن. حين قال: "من الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لاندري عنها شيئا... والنص منذ لحظة نزوله الأولى،

تحول من كونه (نصا إلهيا)، وصار فهما (نصا إنسانيا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص بمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري. (257)

ومادامت هذه الصورة في دنيانا هي الصورة الأولى والأخيرة، ولا وجود لسواها فهي الأصل، ولم يكن الوحي إلا البيان، والبيان لا يخلو من اللغة، فالبيان هو هذا البيان (الوحي) من عند الله وليس من عند الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فقدسية البيان ثابتة من قداسة الوحي الإلهي بدون جدال. فلغة القرآن الكريم مقدسة، لأنها معبرة عن كلام الله سبحانه وتعالى، واللغة العربية عامة لها أفضلية، لأن الله سبحانه وتعالى اصطفاها دون غيرها من اللغات لتكون هي لغة معبرة عن كلامه سبحانه وتعالى. وأفضلية شيء لا تستوجب تقليل من أهمية أشياء أخرى. يعني أفضلية اللغة العربية لا تستلزم تقليل من شأن لغات أخرى.

6. أعجاز المنهج الوجداني في القرآن

فالقرآن معجز، وإعجازه لا يتصور إلا بمنهجه الوجداني، فالقرآن معجز بتأثيره الوجداني، والتأثير الوجداني في النفوس لا يمكن إلا بالصور البيانية، والصور البيانية تتألف من اللفظ والمعنى كليهما، لا من اللفظ فحسب كما ذهب إليه الجاحظ، ولا من المعنى فحسب كما ذهب إليه الشيخ الشيباني. وإنما من كليهما كما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز". فثبت أن القرآن معجز بلفظه ومعناه. وليس بعضه، وإنما كله، وكلام رب العالمين لايقاس على كلام بني آدميين.

إن القرآن الكريم تناول كثيرا من الأدلة والبراهين التي جادل بها خصومه في صورة واضحة جلية يفهمها الجميع سواء كان من الخواص أو عامة الناس، وأبطل كل شبهة فاسدة ونقضها بالمعارضة والمنع في أسلوب رائع واضح الدلالة، سليم التركيب لا يحتاج إلى إتعاب الفكر والعقل أو كثير من البحث والتمحيص.

ولم يسلك القرآن في الجدل طريقة المتكلمين المعروفة بمقدماتها ونتائجها التي اعتمدوا عليها من الاستدلال ب الكلي على الجزئي في قياس الشمول، أو الاستدلال بأحد الجزئين على الآخر في القياس بالمثل (التمثيل) أو الاستدلال بالجزئي على الكلي في قياس الاستقراء.

وفي الواقع أن الأديان كلها قبل الإسلام كانت تنادى بعقيدة التوحيد مثلما ينادى بها الدين الإسلامي الحنيف، لكنها قد وجدت من العنت والتمرد مثلما واجه الإسلام، إلا أن الإسلام يدعو إلى التوحيد الخالص والتنزيه المطلق، فواجه ولا يزال يواجه معارضة عنيفة لما استقر في النفوس من عناصر التجسيم والتشبيه في العقيدة عند متبعى الديانات كلها، وخاصة الهندوكية والبوذية والمجوسية أو المزدكية واليهودية والنصرانية وغيرها فانحرفت وتسببت في إشراك ألهة متعددة في عبادة الإله الواحد، وكانت دعوة القرآن الكريم إلى عقيدة التوحيد الخالص المجرد والمنزه من كل الشوائب التجسيم والتمثيل. ومعلوم أن موطن العقيدة هو الضمير والوجدان، وأقرب الطرق إلى الضمير هو البداهة، وأقرب الطرق إلى الوجدان هو الحس. وما الذهن في هذا المجال سوى منفذ واحد من منافذ كثيرة كما أنه ليس أوسع المنافذ ولا أصدقها ولا أقربها طريقا. (258)

وبعض الناس يبالغون من أهمية هذا الذهن في العصر الحديث بعد أن فتن الناس بآثار الذهن في المخترعات والمصنوعات والكشوف، حتى بعض رجال الدين من البسطاء الذين تبهرهم هذه الفتنة يؤمن بها ويحاول أن يدعم الدين بتطبيق نظرياته على قواعد المنطق الذهني أو التجريب العلمي.

إن هؤلاء - حسب اعتقاد سيد قطب - يرفعون الذهن إلى آفاق فوق آفاقه. فالذهن الإنسانى خليق بأن يدع للمجهول حصته، وأن يحسب له حسابه. لا يدعو إلى هذا مجرد القداسة الدينية ولكن يدعو إليه اتساع الآفاق النفسية، وتفتح منافذ المعرفة (فالمعقول) في عالم الذهن و (المحسوس) في تجارب العلم ليسا هما كل (المعروف) في عالم النفس وما العقل الإنسانى – لا الذهن وحده- إلا كوة واحدة من كوى النفس الكثيرة ولن يغلق الإنسان هذه المنافذ على نفسه، إلا وفي نفسه ضيق، وفي قواه انحسار، لا يصلح بهما للحكم في هذه الشؤون الكبار. (259)

لقد عمد القرآن دائما إلى لمس البداهة وإيقاظ الإحساس لينفذ منهما مباشرة إلى البصيرة، ويتخطاهما إلى الوجدان. وكانت مادته هي المشاهد المحسوسة والحوادث المنظورة أو المشاهد المشخصة والمصائر المصورة كما كانت مادته هي الحقائق البديهية الخالدة، التي تتفتح لها البصيرة المستنيرة، والتي تدركها الفطرة المستقيمة.

أما طريقته فكانت هي الطريقة العامة: طريقة التصوير والتشخيص بالتخييل والتجسيم بمعناها الفني لا بمعناها الديني بطبيعة الحال- إذ الإسلام هو دين عقيدة التنزيه-

كان هذا هو منهج القرآن الوجداني الذي جادل به، وناضل، وكسب المعركة في النهاية.

وفي هذا المنهج اشتركت الألفاظ المعبرة، والتعبيرات المصورة، والصور الشاخصة، والمشاهد الناطقة، والقصص الكثيرة التي يتحدث عنها القرآن. (260)

فعلينا أن نشعر بأن القرآن منزل على وجداننا وإذا فقدنا هذا الشعور الوجداني، لما أمكن لأحد من الرازي صاحب (التفسير الكبير) ولا الزمخشري صاحب (الكشاف) أن يقوم بحل المعضلات الكلامية. وهذا الإعجاز الوجداني لا يرى عند المعتزلة والأشاعرة الذين يعتمدون دائما على عقولهم، بل إدراك هذا الإعجاز لا يتأتي إلا بالوجدان، فلا بد من استخدام العقل والقلب (الوجدان) معاً، كما ذهب إليه الإمام الجليل أبو حامد الغزالي (رحمه الله). وهذا هو الطريق الأسلم والأقوم.

إنني درست كتاب محمد عمارة (التفسير الماركسي للإسلام الصادر من دار الشرق) من أوله إلى آخره وبحثت فيه أن نصر أبو زيد في آرائه كان متأثراً بآراء المعتزلة، فلم أجد ورأيت أنه ذكر حركة الاعتزال، ولكنه لم يصرح، ولا نصر أبو زيد أنه كان متأثرا بآراء المعتزلة أولا ثم بابن عربي (الشيخ الأكبر) صاحب الكتاب (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) مؤسس عقيدة وحدة الوجود أو الحلول. وهذا غريب. وكما هو معلوم أن الإسلام لا يوافق على عقيدة الحلول: حلول الخالق المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق، والإسلام يميز طبيعة كل منهما، ولهذا أنكر على المسيحية فكرة الحلول، وما

تؤديه من نقلة وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله. فإذا خشي المعتزلة من فكرة (Logos) المسيحية، فلا داعي لخشيتهم.

نحن نؤاخذ الدكتور نصر أبو زيد الذي ذكر اسم "هيرش" و"جادمر" ونقول كان عليه ألا يتجاهل التراث، لأن التراث يفيده من ناحيتين:

الأولى: قدم الحقائق الأساسية لأي علم.

الثانية: أن الكثير مما قد يتصوره ثمرة الحضارة الأروبية، قد قال به أجداده قبل أوربا بمئات السنين.

وذلك على رغم من أن العلم أضاف إليه إضافات هائلة، بل وقلب بعض مفاهيمها رأساً على عقب.

وهنا يجب ألا ننسى أن الإنسان -كما قال دكتور إبراهيم مدكور- عبارة عن نفس وعقل، إرادة وتصور. ويتبع الاعتقاد، بصفة خاصة، عالم المشاعر. وهناك الكثير من الاعتقادات العقلية بجانب الاعتقادات الشعورية. لكن الاعتقادات العقلية تحتوي، في مبدئها، على دفعة شعورية، تقويها وتزيد من فعاليتها. وكما قيل أن كلا من انفعال الشعور والاعتقاد يعتبر شيئا واحدا، فإن الشعور يمهد للاعتقاد، وهو يمده بالطاقة التي تتيح له أن يظل ثابتا وحيا. ومن جهة أخرى، فإن الاعتقاد شيء، والاستدلال عليه شيء آخر: أننا نعتقد فيما يعتقده الآباء والمجتمع، وتشتهر العادة بأنها عقل، والواقع أنه إذا تطلب كل اعتقاد استدلالا لأصبح عدد المعتقدين أقل مما هو عليه، ولأصبحت مهمة الرسل والمبشرين أكثر صعوبة. ومع ذلك فإن الاعتقاد يستخدم للتفسير، والدفاع ضد الخصوم. ويوجد إلى جانب المعتقد الأعمى الخالص، العقيدة المتبصرة التي تبحث وتستدل على الأفكار العقلية، وقد كان

من البديهي، لدى المتكلمين المسلمين أن يكون العقل من أفضل أسلحة علم الكلام. (261)

فيتجه الدين الإسلامي، مثل سائر الأديان قبل كل شيء إلى النفوس (المشاعر الوجدانية). ومهما قال (كارادي فو Cara de Vaux): في القرآن، فإنه ملئ بالآيات التي تبلغ فيها لغة القلب أوج البلاغة والقدرة على الإقناع، تلك اللغة التي أدهشت كبار الخطباء والشعراء العرب بروعتها وسرها المعجز. وقد أدى هذا تقريبا إلى أن يتهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالسحر والتنجيم أو بامتلاك قوى أخرى خفية، ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن القرآن كذلك يدعو الناس إلى التفكير والاعتبار في ظواهر الطبيعية. وهو يقدم لهم أحيانا نماذج من البرهنة على وجود الله تعالى وقدرته. لكن هذه البرهنة تعتبر بالأخرى خطابية، لأنها لا تستخدم الوسائل الفنية المعروفة في المنطق. وفضلا عن ذلك، يشتمل القرآن على أساس مذهب كلامي مكتمل للإسلام. وعلى الرغم من أن التعاليم القرآنية تكتسي بطابع خطابي، فإنها لا تحدد أساس مصوغة أو نظاما مغلقا. وبذلك يبقى على الأجيال اللاحقة أن تضع النموذج لأساس هذه العقيدة وتقيم ذلك النظام. (الفضل الأخير من كتاب (Cara de Vaux) المطبوع بالفرنسية بعنوان:

(L Organon d Aristote dans Le monde Arab, ses trauctuons, son etde et ses applications) zeme edition, Paris, Vrin, 1969)

وهنا نواخذ على محمد عمارة ونقول: لا جدال إن الحوار يدور حول الدين الإسلامي - دين الله الحق- له وضع إلهي- والعقيدة والشريعة هما جماع الدين- والوحي بهما إلى من اصطفاه الله نبيا ورسولا...

لا حاجة إلى هذا الكلام، لأن الخلاف هنا ليس في هذه الموضوعات، وإنما الخلاف يدور حول مفهوم الوحي والعقيدة والشريعة، والخلاف ليس في خلود المبادئ والقواعد والمقاصد والأحكام التي جاء بها النص القرآني بحكم كونه الوحي الخاتم للشريعة الخاتمة، وإنما الخلاف في تحديد أساس قوى متين لصياغة هذه العقيدة والشريعة، لتبقى خالدة، وهذه الموضوعات ليست جديدة لعلماء المسلمين، فقد تحدث عنها علماء المسلمين كثيرا وطويلا.

فقد تكونت أصول العقيدة الإسلامية خلال ما يقرب من ثلاثة قرون، وأثرت في تكوينها عوامل مختلفة، داخلية وخارجية، كما شاركت مدارس متنوعة في هذا العمل العظيم. فلم يكد يمضي ثلاثون عاما فقط على وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، حتى أدت ضروب النزاع السياسي إلى اختلافات مذهبية. لقد كان كل من الخوارج والمرجئة في البداية، عبارة عن مجموعات السياسية، ولكنها سرعان ما تحولت إلى طوائف دينية. وقد سيطر الإسلام، إثر فتحه العظيم، على مساحات شاسعة، وحل محل المتعتقدات قديمة وديانات عتيفة، فاعتنقه كثير من اليهود والمسيحيين، وانتشرت المزدكية والمانوية والسبئية بين المسلمين. وقد حملت معها هذه العناصر الأجنبية أفكارها ومذاهبها التي أثارت العالم الإسلامي. من بين هذه الأفكار تلك التي تتعلق بحرية الإرادة أو القضاء والقدر، والتي أدت إلى ظهور فرقتين كلاميتين معروفتين جدا هما: القدرية والجبرية.

وقد استمرت القدرية، بصفة خاصة حتى بداية مدرسة المعتزلة، التي كان لها، لأول مرة، شرف وضع الحجر الأساسي لعلم الكلام، والدفاع عن الإسلام بكل حماسة، وقد أقامت هذه المدرسة بفضل ما ظهر فيها من مواهب

وعبقريات عظيمة، مذاهب عميقة الأصالة في علم الكلام الإسلامي. ويعتبر دفاع المعتزلة ضد الزنادقة والملحدين والمشركين من المزدكية والمانوية والسبئية دفاعا شديد الحيوية، لانكاد نعرف له مثيلا قط في تاريخ الفرق الدينية. لا نريد من هذا الكلام أننا نهتم بمذهبهم وإنما نريد أن نؤكد على دور المعتزلة ومنهجهم الدفاعي في توفير الحماية لعقيدة الإسلام وشريعته من الإشراك والإلحاد والزندقة. فإن مما يسر الجميع أن الحكام والجمهور، في ذلك العصر، ناقشوا، بصورة علنية، مسائل سياسية (الشعوبية) وكلامية وفقهية. وعقدت محافل خاصة، شهدها الخلفاء أحيانا، ليدافعوا عن موضوع ما، أو ليدحضوا موضوعا آخر. فإن الجدل المعتزلي، في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (الثاني والثالث الهجريين) يقدم مسرحا يقوم شاهدا على فترة متطورة جدا من الحرية، ومادة وفيرة جدا من علوم الجدل. وتعتبر القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري من وجهة نظر تلريخ العقيدة الإسلامية نقطة تحول بين فترتين متميزتين: الأولى أن مدرسة الأشاعرة تحل مدرسة المعتزلة، والثانية يستبدل بالجدل الخطابي نوع آخر من الجدل العلمي النظم. (262)

فكما نفهم من كلام نصر أبو زيد أنه لا يريد أن ينكر ظاهرتي النبوة والوحي والقرآن والوضع الإلهي للعقيدة والشريعة وهو يتحدث عن مغزاها، وإنما يفكر في صلاحية خلودها وتطويرها مثلما فعلت المعتزلة والأشاعرة في عصرهم.

والغريب أن محمد عمارة قد تجاهل تاريخ العقيدة الإسلامية هذه، وأراد أن يحول مجرى الحوار إلى إثبات تناقض بين كلام نصر أبو زيد وخلود الدين وتاريخية العقيدة.... ففي نظرنا أن نصر أبو زيد لا يريد أن يقول إن

الإسلام هو دين (كارل ماركس) وإنما هو يؤمن بأن الإسلام هو دين الله الحق، جاء به نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)، وعقيدة الإسلام (التوحيد) هي الإيمان بالله لا شريك له، والشريعة هي شريعة الإسلام. والهدف من كلام نصر أبو زيد هو تطوير الشريعة وليس إلغاؤها. وإذا كان العكس، فأظن لا داعي إذن للكلام، فالكلام لإثبات عقيدة الإسلام وتطوير شريعته المتكاملة وليس لإلغائهما.

وقضية استخدام العقل وترجيحه على الآحاد عند المعتزلة، وذلك في حالة تناقض بين الآحاد والبداهة، هي الأساس الذي يربط نصر أبو زيد بالمعتزلة. والهدف من "المغزى" عند نصر أبو زيد هو تطوير الشريعة الإسلامية بالاستعانة بالمناهج والنظريات العلمية الحديثة.

الخاتمة

وفي النهاية نقول: إن هذا العصر عصر العولمة، الذي بدأ بنهاية الشيوعية في قلعتها: (الاتحاد السوفيتي) ثم بنهاية حلف (وارسو) من صفحة الوجود، وبقاء الحلف الأطلسي كقوة عسكرية عظمى من بين القوتين العظيمتين في العالم. وبعد انفصام عرى الاتحاد السوفيتي السابق لم يبق للحلف الأطلسي عدوا سوى الإسلام، لأن الإسلام - في نظره - هو وحده قادر على أن يقف في طريق فرض سيطرة هذا الحلف، وقبضته الحديدية على العالم كله، وخاصة الدول الإفريقية، ودول الشرق الأوسط والأدنى من آسيا.

ولا ريب أن النظام العالمي قد اختل بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وأصبحت دول العالم الثالث الضعيفة ذات السيادة في العالم في الخطر، لأن النوايا الاستعمارية للحلف الأطلسي - المتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية المتحالفة باعتبارها القوة العظمى في العالم - كانت ولاتزال واضحة في بسط سيطرتها للاستيلاء على أراضي الدول الصغيرة - دول العالم الثالث - وبالتالي بدأت تشعر الدول الإسلامية بأنها وقعت في كماشة الاستعمار مرة أخرى. فالولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول الغربية جنبها، وخاصة بريطانيا وألمانيا وفرنسا تتحارب الآن مع الإسلام في كل مكان، وذلك لفرض نظام مادي عالمي جديد يعرف باسم العولمة: (Globalization) وكان من المعلوم أن الدول الإسلامية لن تستسلم بسهولة، باعتبارها العدو الوحيد الذي يمكن أن تصمد وتقف ضد سياسات الغرب العدوانية ضد الدول

والشعوب الضعيفة. فكانت الوسيلة الوحيدة استخدام القوة على الحق والعدل، والقهر الدعائي والإعلامي، والغزو الفكري ضد الإسلام وكتابه الكريم، ونبيه العربي (صلى الله عليه وسلم) عن طريق استئجار عقول بعض المسلمين الذين باعوا ضمائرهم بثمن رخيص، لينشروا على ألسنتهم أفكارا تمهد لقبول الانسلاخ من الإسلام أو لتكون جماعات المسلمين الفقراء والبؤساء فرائس لمحاولات التنصير المخططة، كما يحدث في إندونيسيا أكبر دولة إسلامية من حيث عدد المسلمين فيها. فتصاعد في الفترة الأخيرة الهجوم على الإسلام، وتواصل الافتراء عليه في حملات إعلامية وثقافية متتابعة، تكيل التهم ضده، وتشوه مقاصده العظيمة، ومبادئه الإنسانية، وتطعن في كتابه الكريم، وتسئ إلى حامل رسالته نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)، وتعبث بسيرته وسنته الشريفة العطرة، وتشوه دعوته لتنفير الناس منها، وصرفهم عن الإسلام، الذي اختاره الله سبحانه وتعالى دينا خاتما للناس: (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا - سبأ: 28)، (وما أرسلناك إلا رحمة للناس-الأنبياء: 107) وقد تمادي هؤلاء في محاولة يائسة لصرف المسلمين عن القرآن الكريم بخاصة، فأكثروا الافتراء على سوره وآياته، وتجنوا على الكثير من أحكامه، وقدموا تفسيرات ظالمة مغايرة لمقاصده، وزادت جرأة أهل الباطل بافتراء كتاب جديد للمسلمين سموه (الفرقان الحق) ألفته إحدى اللجان المتخصصة في عداء الإسلام والمسلمين، من اثنى عشر جزءا، ليكون - حسب زعمهم – بديلا عن القرآن الكريم، وكتابا مقدسا للمسلمين في عصر العولمة.

والحرب التي دارت في أفغانستان والعراق هي أصلا لم تكن بين الإسلام والديانات الأخرى: اليهودية والنصرانية في العالم، وإنما هي شنت من

أجل بسط السيطرة والنفوذ، فهي ضد كل دين، وخاصة هي الحرب بين روحانية الشرق: (الديانات) وعلمانية العولمة (مادية الغرب) وخاصة هي شنت ضد الإسلام، لأن الإسلام هو الذي يستطيع أن يواجه هذه العاصفة للاستعمار الغربي، وسياساته العدوانية ضد الدول والشعوب الضعيفة في الوقت الحاضر.

ومن تلك الحملات العدائية ضد الإسلام مثلاً: صدر في الولايات المتحدة الأمريكية كتاب عن دار نشر (كريكيت صونغ) عنوانه: (محمد رسول الهلاك: عقيدة الإسلام الإرهابية وفقا لكلمات محمد نفسه) ألف هذا الكتاب شخص اسمه (كريغ وين) بهدف الإساءة إلى الإسلام والمسلمين جميعا، هذا الكتاب يمثل ذروة العداء المتزايد ضد الدين الإسلامي الحنيف في بعض الأوساط المسيحية الأمريكية المتعصبة، وذكر المؤلف في كتابه بعض كتب المراجع العربية مثل كتاب السيرة لابن إسحاق، والصحيح للبخاري، وتاريخ أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، وتظاهر بذكر بعض الآيات الكريمة من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة بأنه درس (عقيدة الإسلام ورسالته). وباستخدام بعض النصوص منها وصف الإسلام بكل النقائص منها: الشر والزيف والإرهاب والسرقة وسفك الدماء والخداع والتلفيق، حتى الإله المعبود الذي هو وحده لا شريك له، جدير بأن يعبد، وصفه بصفات لا تليق شأنه جل جلاله.

فبذكر هذه الأسماء للكتب العربية لا يستطيع المؤلف أن يخدع أهل العلم بأنه قد درسها حقا، لأنهم يعلمون جيدا ما بداخل هذه الكتب القيمة، لأن المسلمين وغير المسلمين أيضا يعلمون علم اليقين أن النبي (صلى الله عليه

وسلم) نزل من (حراء) من جبال مكة بتنزيل إلهي من حكيم حميد، وجاء لإصلاح أمته، وهذا الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، فوق كل الشبهات في آياته البينات، ولم يحدث فيه أي تغيير ولا تبديل ولا تحريف طوال هذه القرون التي خلت من تاريخ الإسلام المشرق.

والموضوعات التي تناولها المؤلف في كتابه هي لا تختلف عما تناوله المستشرقون الذين سبقوه، وهي كلها تدور حول الوحي والنبوة والرسالة وبشرية القرآن الكريم، ثم الموضوعات الأخرى تندرج بالتالي في الحوار والمناقشة، إلا أن المؤلف قد تجاوز حده وانحرف في موقفه من الصفات الإلهية، حين طبقها على صفات الشيطان التي ذكرت في الأناجيل المحرفة.

ولا شك أن المسلمين يؤمنون بأن هذا الكتاب الذي جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم) وحي من الله سبحانه وتعالى، فهذا الكلام لله ذاتي، لأنه من إنشائه سبحانه وتعالى، والأناجيل التي هي مقدسة عند النصارى، هي ليست من إنشائه سبحانه وتعالى، وإنما هي من وضع الأحبار.

والمسلمون يعلمون جيدا ماذا يقول ولماذا يقول؟ ومن أين يقول هذا المفتري؟ في الواقع إنه لم يدرس هذه الكتب الإسلامية التي أشار إليها على وجه الإطلاق، وإنما درس ما كتبه المستشرقون المتعصبون عن الإسلام والنبي العربي (صلى الله عليه وسلم) والقرآن الكريم باللغات الأجنبية، كما أنه لم يدرسها بالعربية ولا يستبعد أنه درس بعض هذه الموضوعات من الإسلام في الغرب، الذي ترجم حسب أهواء المترجمين الموالي للغرب، ومعلوم أن الترجمة - مهما كانت أمينة ودقيقة - غدر وخيانة للأصل المترجم عنه في مجال البحث والتحقيق. وقد يكون لمن يشك أو بالأحرى لليهود والنصارى أو لغير المسلمين أن

يوجه الطعن في صحة نسبة هذا الكتاب (القرآن المجيد) إلى الله سبحانه وتعالى. ولكنه إذا أراد أن يدرس عقيدة الإسلام ورسالة نبيه (صلى الله عليه وسلم)، فعليه أن يرجع إلى هذا الكتاب ليطالع تلك الموضوعات التي يريد أن يبحث فيها. وإذا كان الباحث من غير المسلمين، فعليه أن يفرق بين اعتقاداته واعتقادات المسلمين، فإن أراد أن يبحث عن عقيدة المسلمين فعليه أن يبحث في ضوء معتقداتهم، لا في ضوء توهماته هو.

فنحن نجد هذه الظاهرة عند المستشرقين عامة وفي جميع الموضوعات التي تناولوها بالبحث والدراسة، فهؤلاء لا يدرسون الإسلام من وجهة نظر المسلمين، وإنما يستخدمون نظارة العداء السوداء للإسلام والمسلمين أولا، ثم يدرسون ويعرضون وجهات نظرهم كأنها وجهات نظر المسلمين، ثم يستنبطون استنتاجات خاطئة.

ثم هؤلاء يعتمدون على القرآن الكريم وحده في إثبات دعواهم أو إنكار الحقائق، وهم لا يؤمنون به بوصفهم مسيحيين، فكيف يعتمدون على مرجع لا يثقون بصحته؟

ولذلك يظن الكاتب (وين) أن الهجوم على الإسلام بلسان علماء المسلمين هو أفضل طريقة لتضليل المسلمين وإبعادهم عن دينهم، واستخدم أسماء بعض المصادر والمراجع مثل القرآن الكريم، وكتاب السيرة لابن إسحاق، وتاريخ الطبري، وصحيح البخاري ليثق المسلمون بما يقوله الكاتب الضال (وين) في بحثه المضل.

وهنا يقف الباحث موقف المتأمل من أن المؤلف لم يقرأ كتاب ابن إسحاق ولا تاريخ الطبري، فلماذا اختار شخصية هذين الرجلين العظيمين على

وجه التحديد، رغم أن هناك مئات من الكتب في السيرة النبوية، وتاريخ الإسلام كتبها كثير من المفكرين المسلمين والمستشرقين أيضا؟ ولماذا لم يعتمد على كتب أساتذته المستشرقين؟ فهنا يظهر الخبث في نيئته بشكل واضح. وأنه في الواقع درس آراء المستشرقين، ولكنه لا يريد أن يعترف بهذه الحقيقة أمام المسلمين، لأن الهدف من تأليف هذا الكتاب المضل هو أن يقرأ المسلمون كتابه هذا، وهو يعلم تماما أن المسلمين لا يسمعون كلام المستشرقين أبدا، لأن آراءهم في الاسلام ورسالته معلومة، وهي تلك التي دحضها علماء المسلمين بالبراهين القاطعة حين ظهورها كل مرة.

في الواقع لا يوجد فكر جديد في محتويات هذا الكتاب -كما قلنا - وإنما هي عبارة عن تلك المحاولات المتواصلة الفاشلة للنيل من القيم الإسلامية السامية التي نسمع صداها حينا بعد حين، وهي تلك النغمات الاستعمارية القديمة التي يعاد استخدام أسطواناتها من قبل المستعمرين المحتلين الذين احتلوا ولا تزال في قلوبهم نوايا استعمار الدول العربية والإسلامية في الشرق، والذين نسمع من ألسنتهم دروس حقوق الإنسان المزيفة والمساواة المزدوجة والعدالة المنحازة والديموقراطية الفوضوية من منابر منظمة الأمم المتحدة، وهم في الواقع يمتصون دماء الأبرياء وينهشون لحوم الشعوب الضعيفة في جميع أنحاء العالم أي في المشارق والمغارب كما رأينا في البوسنة والهرسك وأفغانستان وصوماليا وفلسطين والعراق، هم يتجاهلون القوانين الدولية، ومحاولاتهم مستمرة لإبادة البشرية وخاصة الشعوب الضعيفة التي تبكي دما من جرائمهم البشعة المروعة التي أنهكت الشرق المسلم كله. وهم يعلمون علم اليقين من هو الإرهابى الأكبر؟ ولكن

ظاهرهم يختلف عن باطنهم حين يقولون إن الإرهاب نابع من الدين الإسلامي يعني القرآن الكريم.

نحن لا نجد عند مؤلف هذا الكتاب المضل أي شيء إيجابي في خانة الإيجابيات للإسلام، وهذا ليس من الإنصاف أبدا، لأن الخير والشر كلاهما يتواجدان جنبا إلى جنب في دنيا الإنسان، ومن باب الإنصاف يجب ألا ينسى هذه القاعدة: "وليست إساءة من أساء في القليل وأحسن في الكثير مسقطة إحسانه، ولو كثرت إساءته أيضا، ثم أحسن لم يقل له عند الإحسان أسأت ولا عند الصواب أخطأت".

كما لا نجد في هذا الكتاب سوى هذه الكلمات المهملة: أن الإسلام هو الإرهاب، ومحمد إرهابي، والمسلمون كلهم إرهابيون، والجهاد هو الإرهاب، فهذا الدين باطل، هذه الكلمات ليست أكثر من هذيان شخص، وراءها هو الخوف والفزع الدفين في قلوب المستعمرين من كلمة الجهاد، حقا إن الجهاد في الإسلام حق مشروع، وهو حقا عبارة عن الحرب ضد الأشرار والمفسدين في الأرض والمقاتلة مع أصحاب الشرائع المحرفة الباطلة. هم يخوفون الناس من كلمة الجهاد، مع أن الناس يعلمون تماما أن الجهاد ليس لقتل الأبرياء من غير حق، ويعلمون أيضا ماذا فعل هؤلاء المجرمون في أفغانستان والعراق، وخاصة بعد ما حدث ما حدث في مدينة نيويارك ووزارة الدفاع الأمريكية (بنتاجون) وأما الدول الإسلامية الأخرى التي هي لا تزال باقية على قائمة الإرهاب عند هؤلاء المفسدين، هي تنتظر دورها لهجمات هؤلاء المجرمين التدميرية.

ورغم أن هذا الكتاب ليس منهجيا، ودراسة صاحبه ليست دراسة موضوعية، حيث نرى فيه منحرفا عن الأساليب العلمية المعروفة عند

المستشرقين النزهاء والمتعصبين الذين سبقوه، وذلك على الرغم من أنه استقى من كتاباتهم عن الإسلام، والقارئ أيضا يشعر بفقدان الأمانة العلمية في كتابه هذا، فلا يستحق بأن نرد عليه إلا نحن نحاول أن نتناول بعض الموضوعات الأساسية منها لرفع الستار عن بعض الحقائق العلمية التي هي بمثابة مرآة، لعله سيري فيها مصير جهده الضائع.

ومعلوم أن التحديات التي يواجهها الإسلام في هذا العصر منها ما يتعلق بالجهاد الإسلامي/ الحرب المقدسة، لأن الدول الإسلامية تجد نفسها في كماشة الاستعمار مرة أخرى، ولا يمكن الخلاص منها إلا عن طريق استخدام الجهاد المقدس، ليحرر المسلمون أراضي الدول الإسلامية المغصوبة بالقوة من براثن اليهود والقوى الغربية، فالجهاد في عصر العولمة وسيلة وحيدة لاسترداد حقوق المسلمين المسلوبة. والعدو يعلم تماما، ولذلك يريد أن يقوم بدعايات كاذبة ضد الجهاد الإسلامي وأهدافه المنشودة.فنتناولنا موضوع الجهاد الإسلامي وشرحنا أبعاده، ثم قمنا بالرد على ما يوجد في دماغ الغرب من الفساد الذي يدفعهم يتهمون الإسلام بأنه وضع من أجل سرقة أموال الفرس والبيزنطيين.

ومعلوم أن الإسلام قد أذن تعدد الزوجات لمواجهة احتياجات الإنسان الاجتماعية، وفكرة تحديد النسل أو الإجهاض باسم تنظيم الأسرة فكرة غير إسلامية تماماً، وإنما هذه الفكرة ضد تعاليم النبى (صلى الله عليه وسلم) الشريفة لزيادة عدد أفراد الأمة، وهي فكرة اليهود والنصارى والملحدين. ووجود هذه الفكرة في الدول الإسلامية لا مبررله. إلا أن هناك بعض من المفكرين المحدثين المتأثرين بالغرب أو المثقفين في الغرب أو الدارسين على منح

الغرب هم يرددون أسطوانات غربية في الدول الإسلامية ويخالفون أمر إباحية تعدد الزوجات الثابت من التنزيل، إما للشهرة وإما لاسترضاء عملائهم في الغرب، إما لملأ جيوبهم من المعونات الغربية، لأنهم يتظاهرون بأنهم ماديون علمانيون، فيجب أن نقود الإسلام والمسلمين نحو النظم الغربية المادية المجردة من الديانات السماوية. فيفسرون أحياناً الآيات القرآنية بهوى النفس، وأحياناً تكون تفاسيرهم لبعض الآيات مغرضة. والإسلام برئ من هذه التأويلات المزيفة التي تبحث في التساوي بين الرجل والمرأة، والتي تتهم الإسلام بأنه عاجز عن حل قضايا المرأة أو حقوق المرأة في الإسلام مغصوبة. وبتعدد الزوجات الإنسان في مجتمعه يعاني من معاناة نفسية متنوعة، وهذا الموضوع مهم جداً ويتعلق بحضارة المسلمين المعاصرة، فنلقي الضوء على أبعاده، ثم نتناول موضوع الاستعمار الغربي ونواه باعتباره رأس الأفعى الذي يريد أن يبتلع العالم الإسلامي كله، والخطر منه وشيك الحدوث بعد تنفيذ النظام الاقتصادي الجديد باسم العولمة. وبعد ذلك نحاول أن نعالج تلك تحديات التي تواجهها حقاً حضارة الإسلام في العصر الحديث.

فقد أصدر أحد الباحثين الأمريكيين في العلوم السياسية منذ فترة قصيرة كتابا تحدث فيه عن مفهوم الجهاد في القرآن والإسلام. نرى فيه أنه يعتبر أن العنف الذي يمزق حاليا عدداً كبيراً من المجتمعات الإسلامية ليس عن أزمات داخلية حادة فحسب، وإنما يعبر أيضاً عن رد فعل هذه المجتمعات ضد ظاهرة العولمة التي تحمل في طياتها الهيمنة الغربية. ويرى أن الاحتجاجات العنيفة ضد هذه الظاهرة ليست محصورة بالمجتمعات الإسلامية، وإنما هي مشتركة لدى جميع المجتمعات البشرية بما فيها المجتمعات الغربية. إنه رد

فعل ضد القوى العمياء والكاسحة للعولمة. المقصود بالعولمة هنا: اقتصاد السوق، وهيمنة النظام المالى والمصرفي على العالم كله، وهيمنة التكنولوجيا الحديثة، ووسائل الإعلام الضخمة، والتلاعبات بنظام الصبغات الوراثية للإنسان ... إلخ إنه رد فعل ضد العنف البنيوى أو المفصلى الذي تبثه في جميع أنحاء العالم قوى غير مرئية، وغير مسؤلة، قوى تتخذ القرار من وراء الستار وتحرك العالم بآلة التحكم.

إن الشعوب المستلبة ترد على هذا العنف البنيوى غير المرئي بعنف جسدي قاتل ومرير. وترفضه رفضاً قاطعاً باسم القيم الدينية التقليدية التي لا تتورع عن استخدام أدوات الحداثة التكنولوجية من أجل بث دعاياتها. إن الجهاد الإسلامي من جهة، وظاهرة العولمة الغربية من جهة أخرى، يجيشان في طياتهما الكثير من المشاعر اللاعقلانية الهائجة والخلط الفكري والمعنوي. وهذه الأشياء تتطلب دراسة دقيقة، لأنها لم تحلل بعد بالشكل الكافي. صحيح أن موازين القوى ليست متكافئة، وإنما مختلة تماماً لصالح القوى الغربية، ولكنهما يؤديان إلى النتيجة نفسها تقريباً.

وهنا ينبغي أن نعيد النظر أيضا في الأطروحة التي دافع عنها المؤرخ البلجيكى (هنرى بيرين) في الثلاثينات من هذا القرن. ونلاحظ أن هذه الأطروحة قد عادت إلى الساحة من جديد مع ظهور الصدام الحالي بين الإسلام والغرب. من المعلوم إن هذا المؤرخ كان قد تحدث عن حصول كسر دائم في حوض المتوسط بدءاً من ظهور الإسلام الأولى في هذا الحوض، لقد حصل تشقق أو صدع حقيقي بسبب هذا الظهور وذاك التوسع. وعندما نقول (صدع) فإننا نقصد العنف، وبالتالي إرادة في القوة والهيمنة. فالعنف مرتبط بالقوة. وإرادة

القوة يدعمها أو يبررها الجهاد (كحرب مقدسة) في الأوساط الدينية، كما تبررها الحرب العادلة أو الشرعية في الأوساط العلمانية. ولكن من يتحدث عن الجهاد بالمعنى الديني يتحدث أيضا عن اللاهوت ورهانات المعنى. هكذا تتمفصل إرادة القوة مع رهانات المعنى في كلمة الجهاد. وبالتالي فالجهاد يحتوى على كلا الجانبين: المعنى والقوة.

لا شك أن الإسلام والمسيحية معنيان أكثر من غيرهما من الأديان التي لاتزال حية بمسألة الحرب المقدسة أو الجهاد. لماذا؟ لأنهما انتشرا في شتى أنحاء العالم أكثر من غيرهما (أكثر من اليهودية مثلا بكثير). ولكن من وجهة نظر الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية، فإنه لا يمكننا أن نحصر مفهوم الحرب المقدسة في الدائرة الدينية وحدها. فهي موجودة أيضا في الدائرة العلمانية. ولكنهم يتوهمون أنهم يتحاشون التلوينات الدينية، إذ يغيرون المصطلح فيتحدثون عن الحرب العادلة أو الشرعية بدلاً من الحرب المقدسة أو الجهاد. (محمد أركون: نقد العقل الديني ص: 161-165)

فنتساءل: من هو المسئول من المستعمرين الأوربيين المخربين عن الدمار والخراب الذي لحقت به الدول الإسلامية؟ يجب أن يطالع المؤلف الأمريكي التاريخ الحديث، ليعلم هذه الحقيقة أن عقيدة الإسلام ورسالته رحمة للبشرية جمعاء، ونبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) هو "رحمة للعالمين".

قال المؤلف: (إن التزييف الذي ارتكبه محمد جعل بلايين المسلمين يعيشون في حالة فقر اجتماعي واقتصادي وديني وثقافي...).

إن الفقر والبؤس الذي نراه في دول العالم الإسلامي ليس سببه هو الإسلام ولا الذي جاء به النبى (صلى الله عليه وسلم) من شرائع وأحكام نافعة. وإنما هو الاستعمار الغربي الغاصب، ثم القائمون بأمور المسلمين في بلادهم، ثم نظام البنوك والمعاملات اليهودي الإبليسي القائم على الربا، وبهذا النظام نرى يكسب واحد ويخسر الآخرون ملايين من الدولارات في لحظة واحدة.

والحمد لله الذي هو الرزاق المتين منح جميع الدول الإسلامية المصادر الطبيعية والأراضي الشاسعة للزراعة، والحدائق والبساتين وحقول الفواكه ينتج منها ما فيه الكفاية من المحاصيل للشعوب الإسلامية، ثم المعادن التي تخبئ في بطنها الثروة المعدنية: الحديد والصلب والنحاس والذهب والفضة والمجوهرات الثمينة، والبحار العميقة المليئة بالثروة السمكية. والدول الإسلامية التي لا تملك الأراضي الزراعية منحها الله سبحانه وتعالى الآبار البترولية والغازات الطبيعية مثل المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربي.

إن محمدا (صلى الله عليه وسلم) جاء بكيمياء وهو (القران الكريم) ومعلوم إن التراب الحقير يتحول إلى الذهب الخالص بالكيمياء. والبلد المبارك بوجود (أول بيت وضع للناس) بورك حوله، والحمد لله مسقط رأس النبى (صلى الله عليه وسلم) كان مكة المكرمة، وهي أحب البلاد إلى الله سبحانه وتعالى، فتغيرت أوضاع هذا البلد المبارك بطلوع الإسلام، وهذه معجزة أن الله سبحانه وتعالى بشر بقيام الحضارة الإسلامية في تلك الأراضي الصحراوية الخالية من الماء والكلأ، وكل الوسائل الخاصة بالبناء والعمران، والمملكة العربية المحروسة الآن من الدول الغنية، وهي من أكبر الدول المصدرة للبترول

في العالم، وتعيش بعض الدول الغربية بما هو على مائدتها من نعم الحياة. وكذلك إيران وإندونيسيا وماليزيا وبروناي وغيرها من الدول الإسلامية ليست دول فقيرة، والحمد لله.

في الواقع المؤلف الأمريكي يريد أن يشير إلى أن المجتمع الإسلامي معناه المجتمع الفقير، فنسأله ما علاقة الدين الإسلامي بالفقر والبؤس؟ إن المجتمع الإسلامي ليس فقيرا، و لكنه يتمتع بنعمة الاستغناء، الفقر لا يعتبر عيبا من العيوب الاجتماعية عند المسلمين، والمؤمن الفقير يعتز بفقره، وشأنه في فقره ليس أقل من شأن أي سلطان.

وحين ندرس الغرب لنرى كيف نشأ وتطور وكيف وصل إلى الذروة في القرن التاسع عشر، نرى أنه قد وصل إلى بداية نهايته، و نحن لانقول هذا الكلام، وإنما الكثير من فلاسفة الغرب الآن يقولون: ربما بدأت النهاية، (سبنلر) يتكلم عن انهيار الغرب. (هوسر) يتكلم عن إفلاس الغرب. (توينبي) عن محاكمة الغرب.(فاكسيل) يتكلم عن انقلاب القيم في الغرب. (هوسر) يتكلم عن أزمة العلوم الأوروبية. فكثير من الفلاسفة الآن يقولون إن الغرب أصبح في أزمة كبيرة. ربما نحن نشاهد نهاية العصور الحديثة. أعلن (نيتشه) أن الله قد مات، ويحيى الإنسان. وأعلن (كارل ماركس) أن الإنسان كذلك قد مات. فلا أحد يحيى في الغرب. فالغرب في النهاية. فيمكن أن نستنتج أن ظاهرة اللادينية التي هي شائعة في الغرب، قد تكون من آثار الأمراض النفسية للمجتمع الأوربي الملحد المريض الذي وصل إلى نهايته. وحالة هذا المؤلف الأمريكي قد لا تختلف عن تلك الحالات. وقد تكون حالة المؤلف هذه عبارة عن وجود هيجان في تصرفات الأوساط المسيحية المتعصبة بالإقبال المتزايد على دراسة الإسلام في

الغرب، باعتباره علاجا مناسبا لأمراضهم الاجتماعية، وحَلًّا وحيدًا لقضاياهم العصرية، و كتابه هذا قد يكون مجرد محاولة لتخويف الغرب من الاقتراب من هذه الشجرة (الإسلام) المحظورة عند الوجوديين الماديين اليائسين في الغرب.

في الواقع كلام المؤلف ليس صحيحا، بل العكس هو الصحيح. إن الدول الغربية المستعمرة أكلت ما كان في خزائنها المملوءة التي أخذتها من مستعمراتها في آسيا وإفريقيا، بعد أن تظاهرت بكل براعة ومهارة وخبرة طويلة في اللصوصية، وأباحت لنفسها أموال تلك السرقات باعتبارها غنائم الاستعمار، عن طريق النهب والسلب، وتلك الخزائن أصبحت خالية الآن، فجاءت مرة أخرى لاحتلال تلك الدول الإسلامية بالقوة، ولكنها تتظاهر بأنها الآن ليست ذلك اللص القديم البارع، وإنما هي تلتزم قوانين منظمة الأمم المتحدة التي خولتها للغزو العسكري، وتتظاهر بأنها تنقذ الشعوب الإسلامية من براثن الملوكية وكماشة الدكتاتورية للروساء العرب، لأن كل واحد منهم يتظاهر بالديموقراطية، ولكن كل منهم دكتاتور عظيم، فالدول الكبرى ذات النظام الجمهوري تتظاهر بأنها تساعد شعوب منطقة الشرق الأوسط في الخلاص من هذا النظام الجنكيزى في العالم العربي. إلا أن هذه المساعدة ليست سوى حيلة للاحتلال والاستعمار أو الاستعباد، في الواقع هذه الدول الغربية ما جاءت لتساعد الدول العربية وإنما جاءت لتستفيد من خيراتها، إنه في الواقع ذلك اللص القديم الذي له خبرة طويلة في اللصوصية، جاء إلينا الآن بهدفه السابق، و لكنه يلبس هذه المرة ملابس الثقافة العصرية، لتملأ خزائنها المستهلكة مرة أخرى. ويبدو من كلام المؤلف أنه بعيد عن النزعة

الدينية، بل أتجاوز خطوة وأقول إنه يكره كل دين بميوله المادية، وشاعر الإسلام محمد إقبال كان له حق لينوه بأساس الحضارة اللادينية، وبأنها عجنت مع الثورة على الدين، فهي في خصومة دائمة مع الدين والأخلاق، وأنها عاكفة على عبادة آلهة المادة وتؤس لها معبدا جديدا، يقول:

"ولكن إياك إياك والحضارة اللادينية التي هي صراع دائم مع أهل القلوب (يقصد أصحاب الحق والمعرفة) تجلب مفاتنها، وتقوم بإعادة اللات والعزى إلى الحرم مرة أخرى، إن القلب يعمى بتأثيرها، وإن الروح تموت عطشا في سرابها، إنها تقضى على لوعة القلب، بل تنزع القلب من القالب، إنها لص بارع وقديم، لها خبرة في اللصوصية، فتشن الغارات ليلا ونهارا، وصباحا ومساءا و علنا وجهرا،، إنها لا تدع الإنسان إلا ولا روح فيه، ولا قيمة له. (ماذا ينبغي أن نعمل يا أمم الشرق ص: 41).

ويرى أن شعار هذه الحضارة هي الغارة على الإنسانية، والفتك بأفراد النوع البشرى، وإن شغلها الدائم التجارة، إن العالم لا يسعد بالسلام والهدوء بالحب البرئ النزيه والإخلاص لله سبحانه وتعالى إلا حين تنهار هذه الحضارة الحديثة، فيقول:

"إن شعار الحضارة الحديثة الفتك ببنى آدم، الذي تقوم عليه تجارتها، وتنفق سلعتها، ليست هذه البنوك إلا وليدة دهاء اليهود الأذكياء، التي انتزعت نور الحق من صدور بنى آدم، إن العقل والحضارة والدين حلم من الأحلام مالم ينقلب هذا النظام رأسا على عقب".

يقول أيضا:

"لقد تضخم العلم وتقدمت الصناعة في أوريا، ولكن أوربا في الحقيقة بحر الظلمات، ليست فيه عين الحياة، إن مباني بنوكها تفوق مباني الكنائس في البناء والتعمير والبهاء والكمال، والإناقة والنظافة، ويبدو أن معاملاتها التجارية تجارة، ولكنها قمار في الحقيقة، يربح فيه واحد ويخسر ملايين من الناس في لحظة واحدة، إن هذا العلم، وتلك الحكمة والسياسة والحكومة التي تتبج بها أوربا هي مظاهر جوفاء (ودعايات كاذبة) ليست وراءها أية حقيقة، إن قادتها يمتصون دماء الشعوب ويتظاهرون بأنهم يقومون بتدريس الدروس في المساواة الإنسانية والعدالة الاجتماعية". (الندوي. صلاح الدين. محمد شمس الدين. (1991م). الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال. بومباي- الهند: الدر السلفية،. ص:294-295)

"إن البطالة والعرى وشرب الخمر والفقر كل هذه الأشياء متوافرة لدى الحضارة الغربية، فهل هذه كلها من غنائم فتوحاتها وانتصاراتها المدنية قليلة؟ إن الأمة التي لا نصيب لها في التوجيه السماوى والتنزيل الإلهي، وغاية نبوغها تسخير الكهرباء والبخار، إن المدنية التي تتحكم فيها الآلات و تسيطر فيها الصناعة، تموت فيها القلوب ويقتل فيها الحنان والوفاء ومعانى الإنسانية الكريمة". (ديوان جناح جبريل ص: 87)

إن التحديات التي نواجهها هي من الداخل وليس من خارج العالم الإسلامي وعلى رأسها قضية كتب "التراث" وقراءتها قراءة معاصرة.

ولا شك أن حضارة الإسلام قائمة على عقيدة الإسلام ورسالته، يعني على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

والقرآن الكريم كتاب "أحكمت آياته، ثم فصلت من لدن حكيم خبير" شرع الله فيه الأحكام، وفرق بين الحلال والحرام، وبين ما يسعد الإنسانية: دنيا ودين، فيه هدى للناس، وتطهير في قلوبهم، وفيه أصول والمبادئ الصالحة لقيام المجتمع الأفضل، والتذكير الدائم بيوم الحساب، وهو المرجع حين يوجد الخلاف، والمعجزة الصريحة التي يعتز بها العقل، والقرآن بإعجازه يضرب الأمثال للناس، وهي للعبرة والموعظة الحسنة. والقرآن معجزة خالدة دون غيره من معجزات الأنبياء التي انقرضت بانقراض عهدهم، ومبادئ القرآن عامة من حيث الاتساع والشمول، بحيث تتلاءم دائماً مع ظروف الحياة التي تتغير بتغير طبيعة الزمان والمكان.

أما السنة النبوية وهي تشمل أقوال الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأفعاله، وتقريراته، فتتجلى منزلتها في الإسلام من أن الله تعالى قد جعل لرسوله بيان ما كان من القرآن الكريم مجملاً، فتفسير ما كان منه مشكلاً، وتحقيق ما كان منه محتملاً، فصار القرآن أصلاً، والسنة بياناً، ولم يكن لأحد من مسلمين، حتى ولو كان خليفة أن يفرض على الناس غير ما فرضه الله في شريعته، والمسلمون أمام الله سواء، لا فضل لأحد إلا بالتقوى، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

آخى الدين بتعاليمه بين العرب مواخاة لم يعرفوا مثلها من قبل، وثقفهم ثقافة جعلتهم يفتدونه بالنفس وبالمال وبالأهل وبالأولاد، ومن هان عليه الموت في سبيل نشر دينه قام بما يتعذر على غيره القيام بمثله. وكان من هذا التبديل في حياة العرب الذين كانوا من قبل يتمردون على كل نظام، هو

كتاب الله العظيم، وهدى رسوله الكريم الذي تناول جميع أحوال المسلمين الدينية، والاجتماعية، والاقتصادية.

وكان من نتائج ذلك الإيمان بما يلي:

1. إن المسلمين قد آمنوا بإله واحد، بعد أن كان العرب يعبدون ما نحتته أيديهم من الأصنام والأوثان.
2. عقيجة الإسلام هذبت أخلاقهم، ونمت روح الألفة والمودة بينهم، وقضت على ما كان شائعاً فيهم من عادات سيئة من السيرة الجاهلية، والتفتوا إلى كل عمل جاد ومفيد.
3. ساوت المساواة فيهم، واعتقد الجميع ألا تفاضل بغير العمل الصالح، وحلت الوحدة الدينية بينهم محل العصبية القبلية البغيضة، وقضى هذا على ما كان بينهم من المنارعات والحروب الداخلية، واتجهوا إلى الجهاد والفتح.
4. استكثروا من ترديد آيات القرآن الكريم والاستماع إليها بما فبه من جودة السبك، وبالغ الثأثير، وصرفهم ذلك عما كانوا عاكفين عليه من قبل من التفاخر بالأنساب والتنابذ بالألقاب والتشبيب بالنساء، وبصرتهم ذلك إلى العمل على أن تكون كلمة الله هي العليا.
5. ولما كان القرآن قد نوه في أكثر من موضع بشأن العلم والعلماء، ولفت أنظار المسلمين مع هذا إلى ما في ملكوت السماوات والأرض من مظاهر القدرة والإبداع، فقد اتجه المسلمون إلى العلوم على اختلاف ألوانها يدرسون، ويستوعبون، ويستنتجون، ولم يمض عليهم وقت طويل

حتى حملوا مشعل الحضارة والعرفان في العالم طوال العصور الوسطى.

وبعد أن تمخضت العلوم الإسلامية وتنوعت، وظهرت الأحكام التي أسسها الفقهاء والأئمة فنشأ اللبس من ناحية الأحكام منذ ظهور المذاهب في القرن الثالث الهجري، ومن ظهر بعدهم من المجددين مثل ابن تيمية وابن حزم في القرن الثامن، والشوكانى في القرن الحادى عشر ومحمد عبده في القرن الرابع عشر الهجري حتى زعماء الدعوات الإسلامية المعاصرة (المودودى والندوي وحسن البنا وسيد قطب) هي الآراء التي تمثل وجهة نظر الإسلام.

فأساتذة الجامعات الدينية يرون في هؤلاء أساتذتهم العظام كما أن أساتذة الجامعات المدنية والمستشرقون يرون في هؤلاء الأئمة الممثلين الطبيعيين للفكر الإسلامي. ومن هنا اتفق الجميع على اعتبارهم المرجعية المعتمدة والمقررة للتعبير عن الإسلام.

والحقيقة أن هؤلاء جميعاً حتى المتقدمين منهم كأئمة المذاهب الأربعة خضعوا لمناخ سياسي واجتماعي وثقافي معين، وتأثروا تأثرا عميقا ببيئاتهم.

وقد تأخر تدوين السنة لمائة عام بعد هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فسمح بتأخره لأعداد هائلة من الأحاديث المكذوبة، كما أن أسلوب القرآن القائم على المجاز الفني والنظم الموسيقي، واللمسة السيكولوجية أفسح المجال للتأويل والتفسير، ودخول إسرائيليات عديدة في كتب التفسير المعتمدة، وبقدر ما كان الزمن يبعد عن العهد النبوي ويوغل في ظلمات الحكم الفردي، وسيادة الجهالة، وهيمنة الفرس والترك على الخلافة وتمزق العالم الإسلامي... بقدر ما كانت هذه المؤثرات تنعكس على كتابات وأحكام الفقهاء،

لأنه من العسير جداً على الكاتب أن يخرج عن أطر عصره، ومستوى فهم هذا العصر، وليس أدل على هذا من أنه عندما تكاثفت الظلمات قرر الفقهاء أنفسهم إغلاق باب الاجتهاد مما يصور العجز عن إعمال العقل، والتسليم بما ذهب إليه الأئمة والأسلاف، أي الإفلاس الفكري كلية.

فحتى اليوم هي تلك المذاهب الأربعة. فقد آثر الكتاب الإسلاميون، وتبعهم في هذا المستشرقون أن يأخذوا أحكامهم من الأحكام الفقهية التي وضعها الفقهاء منذ ألف عام. واعتبروها حكم الإسلام.

الهوامش

1. سورة الروم: 41
2. فقه السيرة النبوية ص: 30 نقلاً عن الملل والنحل الشهرستاني. ص ج2. ص:86-87
3. الندوي. أبو الحسن علي. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. ص: 28
4. سورة البقرة: 198/2
5. البوطي. محمد سعيد رمضان. (بدون تاريخ). فقه السيرة. ص: 31-32
6. سورة الجمعة: 2/62
7. أبو زيد. نصر حامد. (2000م). الخطاب والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. ص: 5
8. المرجع السابق. ص: 119-120
9. المرجع السابق. ص: 173-174
10. المرجع السابق. ص: 175
11. المرجع السابق. ص: 129-131
12. محمد عمارة. (1968م). جمال الدين الأفغاني، القاهرة: دار الكاتب العربي. ص: 131-421
13. الجابري. محمد عابد. (1971م). فكر ابن خلدون "العصبية والدولة في التاريخ الإسلامي". الدار البيضاء: دار الثقافة.
14. الطبري. تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف. الطبعة الرابعة. جـ4، ص: 228
15. أبو زيد. نصر حامد. (2000م). الخطاب والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. ص: 164-165
16. المرجع السابق، ص: 171
17. المرجع السابق، ص: 156
18. أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر،عام 1964م، ص: 2-3

19. نصر. حامد. أبو زيد. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، عام 2000م، ص: 35
20. الغزالي. أبو حامد. (1964م). فضائح الباطنية. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر. ص: 176-177
21. المرجع السابق، ص: 178-179
22. المرجع السابق، ص: 169
23. الجابري. محمد عابد. التراث والحداثة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991م، ص: 225،
24. عبد الرحمن. أبو زيد. (1958م). المقدمة، تحقيق: عبد الواحد وافين. القاهرة: لجنة البيان العربي. جـ 2، ص: 556
25. المرجع السابق، جـ2، ص: 554
26. المرجع السابق، جـ2، ص: 544
27. المرجع السابق، جـ2، ص: 458
28. المرجع السابق، جـ2، ص: 518
29. المرجع السابق، جـ2، ص: 712
30. الجابري. محمد عابد. (1991م). التراث والحداثة. بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. ص: 225-227
31. المرجع السابق.ص: 24
32. المرجع السابق. ص: 25
33. المرجع السابق. ص: 26
34. جورجي زيدان. (بدون تالريخ). تاريخ آداب اللغة العربية. لبنان: دار الفكر. ج4 ص: 150
35. ابن خلدون. (1960م). المقدمة. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي. مطبعة عيسى البابي الحلبي.
36. طه ندا. (1980م). الأدب المقارن. القاهرة: دار المعارف. ص 250-251
37. الجابري. محمد. عابد. (1986م). نحن والتراث. الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي. الطبعة الخامسة. ص: 36- 37

38. المرجع السابق. ص: 66-67
39. شوقي ضيف. البحث الأدبي. ص: 81
40. المرجع السابق. ص: 82- 83
41. مجلة الثقافة عدد خاص عن ذكرى يوسف السباعي. فبراير 1979م
42. المرجع السابق نفسه.
43. محمد مندور. (بدون تاريخ). الأدب وفنونه. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ص: 6
44. من مقال إبراهيم مدكور في مجلة الثقافة عدد خاص عن يوسف السباعي فبراير 1979م
45. أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج1 ص: 274
46. ابن خلدون: المقدمة ص: 500
47. مجلة الثقافة "عدد خاص عن يوسف السباعي" فبراير 1979م
48. هلال. محمد غنيمي. الأدب المقارن ص: 17 الطبعة الثالثة مكتبة الإنجلو المصرية بالقاهرة 1962م
49. مناهج المستشرقين. ص: 23 (عصور المغرب الحالكة. ص: 7)
50. المرجع السابق. ص: 23
51. المرجع السابق. ص: 23، (أخلاق المسلمين ص: 278)
52. المرجع السابق. ص: 24)
53. المرجع السابق. ص:23-24) (أخلاق المسلمين/ ص: 7)
54. المرجع السابق. ص:24، (ريبنان: الإسلام والعلم محاضرة ألقيت بالصربونة 29 مارس 1883، ط. باريس 1883م ص: 14)
55. مناهج المستشرقين. ص: 25
56. الإسلام والعلم. ص: 15
57. مناهج المستشرقين. ص: 26
58. المرجع السابق. ص: 29
59. ظلام. سعد. (1992م). من الظواهر الفنية في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار المنار للطبع والنشر والتوزيع. ميدان الحسين. ص:16

60. مناهج المستشرقين. ص: 29) و(المقدمة ص:432)
61. المرجع السابق. ص: 29
62. المرجع السابق. ص: 30، البيروني. (1973م). الصيدلة، كاراتشي: ص: 12
63. المرجع السابق. ص: 33-34
64. مناهج المستشرقين. ص:310
65. المرجع السابق. ص: 310
66. المرجع السابق. ص: 310-311
67. المرجع السابق. ص:312
68. المرجع السابق. ص: 313
69. المرجع السابق. ص: 313
70. المرجع السابق. ص: 314-315
71. المرجع السابق. ص: 318
72. المرجع السابق. ص: 318
73. المرجع السابق. 318-319
74. المرجع السابق. ص: 323
75. المرجع السابق. ص: 324
76. الجابري. (1986م). محمد عابد. نحن والتراث. الدار البيضاء- المغرب: الطبعة الخامسة. المركز الثقافي العربي. ص: 83- 85
77. المرجع السابق. ص: 85- 86
78. ابن خلدون. (1960م). المقدمة. القاهرة: لجنة البيان العربي. طبعة علي عبد الواحد وافي. ص: 1046/ ج3
79. الغزالي. أبو حامد. (1961م). معيار العلم. مصر: دار المعارف بمصر. تحقيق: سليمان دنيا. ص: 165
80. الجابري. محمد عابد. نحن والتراث. ص: 215-217
81. في الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيقه – القاهرة: دار المعارف. ج1 ص: 15
82. المرجع السابق. ص: 20
83. المرجع السابق. ص: 16-17

84. حنا الفاخوري وخليل الجر. (1963م). "مقدمة" تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر. ص: 20
85. المرجع السابق. ص: 20
86. إبراهيم. مدكور. (1968م). في الفلسفة الإسلامية. مصر: دار المعارف. ص: 15
87. الأهواني. أحمد فؤاد. (1964م). الكندي فيلسوف العرب. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. ص: 3
88. المرجع السابق. ص: 4
89. المحمدي. فوزان مصر. (2004م). الجانب الفلسفي من الحضارة الإسلامية. جاكارتا، إندونيسيا: مطبعة الذكر الحكيم. الطبعة الأولى. ص: 92- 93
90. جميل صليبا. (1973م). تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: دار الكتاب اللبناني. ص: 11-10
91. سلام. محمد زعلول. (بدون تاريخ). أثر القرآن في تطور النقد العربي. مصر: دار المعارف. ص: 101
92. هيكل. محمد حسين. (1978م). الشرق الجديد. القاهرة: دار المعارف. ص: 115، وذلك من مقال له في الرد على هذا الاتجاه، بعنوان: (حضارة الشرق الأوسط متى تبعث من جديد؟) وهذا المقال قد نشر لأول مرة في "السياسة" الأسبوعية 1928م.
93. محمود. زكي نجيب. (1971م). تجديد الفكر العربي. بيروت: دار الشروق. ص 592
94. الندوي. صلاح الدين. محمد شمس الدين. (1991م). الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال. بومباي: الدار السلفية. ص: 223-224
95. كليات إقبال (فارسي)، أكاديمية محمد إقبال، لاهور- باكستان.
96. مجلة "ماه نو" عدد خاص عن محمد إقبال، هيئة مطبوعات باكستان، لاهور، سبتمبر، 1977م.
97. هيكل. محمد حسين. (1978م). الشرق الجديد. القاهرة: دار المعارف. ص: 115
98. زكي. نجيب محمود. (1402هـ). هذا العصر وثقافته. بيروت: دار الشروق. ص:249
99. المرجع السابق، ص: 82

100. المرجع السابق، ص: 85
101. محمد أركون. (1998م). قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتحقيق: هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى. ص:170-172
102. المرجع السابق، ص: 173
103. المرجع السابق، ص: 175
104. المرجع السابق، ص: 176- 177
105. المرجع السابق،ص: 194-195
106. المرجع السابق، ص: 195- 196
107. المرجع السابق، ص: 196
108. أبو زيد. نصر حامد. (2000م). الخطاب والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى. ص: 180
109. المرجع السابق، ص: 188- 189
110. المرجع السابق، ص: 193
111. حمدون. محمد أحمد. (1986م). نحو نظرية للأدب الإسلامي. جدة، السعودية: من إصدارات المنهل. ص: 60-61
112. الجابري. محمد عابد. (1991م). التراث والحداثة. بيروت: المركز الثقافي العربي. ص: 173
113. كمال اليازجي، وإميل معلوف. (بدون تاريخ). المنتخب من أدب المقالة، بيروت، لبنان: دار العلم للملايين. ص: 69-71
114. كليات محمد إقبال. لاهور. باكستان.
115. الجابري. محمد عابد. (1986م). نحن والتراث. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي. ص: 11- 12
116. السيوطي. جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبى بكر. (1970م). صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. القاهرة: دار النهضة. ج1. ص: 47. والجابري. محمد عابد. التراث والحداثة. ص: 149-150
117. مندور. محمد. (بدون تاريخ). الأدب وفنونه. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر. ص: 38-39
118. الجرجاني. عبد القاهر. (بدون تاريخ). دلائل إعجاز. ص: 67

119. أبو كريشة. طه مصطفي. (1976م). ميزان النقد الأدبي. القاهرة: مطبعة المليجي بالجيزة. ص: 24

120. مندور. محمد. (بدون تاريخ). الأدب وفنونه ص: 188

121. الندوي. صلاح الدين. (2009م). محاضرات في الأدب المقارن. جاكارتا: مطبعة سولو. ص: 13-14

122. هلال. محمد غنيمي. (1962م). الأدب المقارن. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية. ط. 3. ص: 24- 25

123. المرجع السابق. ص: 25

124. المرجع السابق. ص: 26

125. مندور. محمد. (بدون تاريخ). الأدب وفنونه. ص:185

126. رفاعي. أحمد فريد. (1927م). عصر المأمون. القاهرة: دار الكتب المصرية. ج1، ص: 47-49

127. المرجع السابق. ص:160-162

128. المرجع السابق. ص: 162-163

129. المرجع السابق. ص: 164

130. المرجع السابق. ص: 163

131. مندور. محمد. (بدون تاريخ). الأدب وفنونه. ص: 66-67

132. المغربي. محمد عرفة. (1998م). دراسات في الأدب الأموي والعباسي. القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية. ص: 119

133. الجابري. محمد عابد. (1991م). التراث والحداثة. بيروت: المركز الثقافي العربي. ط.1. ص: 143

134. المرجع السابق. ص: 145

135. المرجع السابق. ص: 146

136. المرجع السابق. ص: 148

137. المرجع السابق. ص: 149

138. المرجع السابق. ص: 150

139. المرجع السابق. ص: 156

140. المرجع السابق. ص: 158-159
141. ضيف. شوقي. الأدب العربي المعاصر في مصر. ص: 169
142. خميس. محمد. (2001م). دراسات في الأدب العربي الحديث. القاهرة: (مذكرة في الأدب العربي) بجامعة الأزهر.
143. مندور. محمد. (بدون تاريخ). الأدب وفنونه. ص: 174
144. المرجع السابق. ص: 66-67
145. أدهام. إسماعيل. (1938م). توفيق الحكيم. القاهرة: ص: 18
146. ضيف. شوقي. (بدون تاريخ). الفن ومذاهبه في النثر العربي. القاهرة: دار المعارف. ص: 392
147. ضيف. شوقي. الأدب العربي المعاصر في مصر. مصر: دار المعارف. الطبعة السادسة. ص: 209
148. العريني. على أحمد محمد. (بدون تاريخ). ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي. الرياض: ص: 126
149. خفاجي. محمد عبد المنعم. (1963م). دراسات في الأدب المقارن. القاهرة: دار الطباعة المحمدية بالأزهر. ص: 28
150. ضيف. شوقي. (بدون تاريخ). الأدب العربي المعاصر. القاهرة: ص: 210- 211
151. ابن خلدون: المقدمة، دار الباز مكة المكرمة، السعودية، ص: 149-152، وانظر أيضا سعد ظلام: من الظواهر الفنية في الشعر الجاهلي، دار المنار، القاهرة، ص: 15-16
152. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتب، بيروت، 1994م، جـ1، ص: 475-476، والنظر أيضا "الجانب الفلسفي من الحضارة الإسلامية للدكتور فوزان مصر المحمدي، مطبعة الذكر الحكيم، 2004م، ص: 11
153. فوزان مصر المحمدي (دكتور): الجانب الفلسفي من الحضارة الإسلامية، ص: 13
154. أحمد خلف الله أحمد: الإسلام والحضارة، وزارة الإرشاد القومي، القاهرة، ص: 455
155. محمد البهي: الدين والحضارة الإنسانية، دار الهلال، القاهرة، ص: 54-55

156. عبد المنعم ماجد: تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1978م، ص: 13

157. المرجع السابق، ص:13، انظر كتاب: الجانب الفلسفي، ص: 26

158. سيد أحمد ناصري: قضية التاريخ القديم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م، ص: 52-55

159. المرجع السابق، ص: 62-63

160. المرجع السابق، ص: 65

161. شوقي ضيف: البحث الأدبي، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1972م، ص: 88

162. محمد مندور: الأدب وفنونه، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (بدون تاريخ). ص: 65-66

163. سيد أحمد ناصري: قضية التاريخ القديم، ص: 66-67

164. المرجع السابق، ص: 111-112

165. المرجع السابق، ص: 115-116

166. سيدة سيدين حميد. (1990م). كتاب "إمام الهند أبو الكلام آزاد". دلهي الجديدة: المجلس الهندي للعلاقات الثقافية. آزاد بهاوان. الطبعة الأولى. ص: 273-266

167. محمد حسين. (1969م). الإسلام والحضارة الغربية. بيروت: دار الإرشاد. الطبعة الأولى. ص: 8-9

168. المرجع السابق. الصفحة نفسها.

169. الندوي. صلاح الدين محمد شمس الدين:(1991م)، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال. الهند: الدار السلفية بومباي، ص: 33-34

170. مجلة "جوهر" الصادرة من الدراسات العليا، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية، جاكارتا، إندونيسيا.

171. محمد إقبال. ماذا ينبغي أن نعمل يا أمم الشرق ص: 41

172. الندوي. صلاح الدين محمد شمس الدين. (1991م). الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال. بومباي، الهند: الدار السلفية. ص: 294-295

173. محمد إقبال. ديوان جناح جبريل ص: 87

174. آزاد. أبو الكلام: تبركات آزاد، "بالأردية". ص: 27-28

175. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 240

176. محمد علي الصابوني. (بدون تاريخ). روائع البيان في تفسير آيات الأحكام. مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. جـ1، ص: 235-236

177. محمد أركون. (1998م). نقد العقل الديني. بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى. ص: 161-165

178. محمد على الصابوني. (بدون تاريخ). روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، جـ1، ص: 58

179. الأفغاني. جمال الدين. (بدون تاريخ). الرد على الدهريين. القاهرة: دار الكرنك للنشر والطبع. ص: 77- 79

180. المرجع السابق، ص: 77

181. سيد قطب: السلام العالمي في الإسلام، ص: 73، وأيضاً الشيخ شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص: 197، وأيضاً الشيخ عفيف طبارة: روح الدين الإسلامي، ص: 32

182. جمال البنا. (1999م). الإسلام وحرية الفكر. القاهرة: دار الفكر الإسلامي. ص:73-74

183. أحمد مجاهد مصباح. من حضارة المسلمين، جامعة الأزهر بالقاهرة، ص: 26

184. محمد أركون. (2000م). قضايا في نقد العقل الديني. ص: 286، دار الطليعة، الطبعة الأولى (أبريل) 1998م، والطبعة الثانية (يناير).

185. الجابري. محمد عابد. (1986م). نحن والتراث. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي. الطبعة الخامسة. ص: 69-70

186. محمد أركون. (1998م). الألسنية العربية في القرن الرابع الهجري، وكتابه "قضايا في نقد العقل الديني. دار الطليعة، الطبعة الأولى. ص: 278- 279

187. محمد أركون. (2000م). الفكر الإسلامي. ص: 82، ونصر حامد أبو زيد. الخطاب والتأويل. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. هامش ص: 112.

188. أبو زيد. نصر حامد. (1992م). نقد الخطاب الديني. القاهرة: ص: 99-211. أبو زيد. نصر حامد. (1990م). مفهوم النص. (دراسة فى علوم القرآن). القاهرة: ص: 27-30

189. محمد عبده. (1994م). "رسالة التوحيد" ص: 81، القاهرة: دراسة وتحقيق: محمد عمارة.
190. أبو زيد. نصر حامد. (1990م). مفهوم النص. القاهرة: ص: 56
191. المرجع السابق ص: 59
192. المرجع السابق ص: 38
193. المرجع السابق، ص: 67-68
194. التعريفات للجرجاني. (1938م). مادة (الدين). القاهرة.
195. مجلة - القاهرة، إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الديني، يناير سنة 1993م.
196. أبو البقاء: "الكليات" مادة "الشريعة".
197. أبو زيد. نصر حامد. (1990م). مفهوم النص. القاهرة: ص: 17
198. محمد عمارة. (1996م). التفسير الماركسى للإسلام. القاهرة: دار الشروق. ص: 73-74
199. مجلة - القاهرة - مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق. أكتوبر سنة 1992م.
200. أبو زيد. نصر حامد. (1992م). نقد الخطاب الديني. القاهرة: ص: 83
201. أبو زيد. نصر حامد. (1992م). إشكاليات القراءة وآليات التأويل. بيروت: ص: 228
202. المرجع السابق ص: 48
203. أبو زيد. نصر حامد. (1992م). نقد الخطاب الديني. القاهرة: ص 128-197
204. مجلة - القاهرة: مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق. أكتوبر 1992م.
205. أبو زيد. نصر حامد. (1992م). نقد الخطاب الديني. القاهرة: ص: 93-94
206. المرجع السابق ص: 106
207. المرجع السابق ص: 83
208. المرجع السابق ص: 198
209. Culliaume. London 1963. P.P. 130-131
210. القاضي. عبد الجبار. خلق القرآن. ص: 91. وشرح الأصول. ص: 528. والراوي. عبد الستار عز الدين. فلسفة العقل. ص: 26-27 (سلسلة: 356) منشورات وزارة الثقافة والإعلام- الجمهورية العراقية.

211. الراوي. عبد الستار. العقل والحرية (مخطوط) ورقة 293، وما يليها (بتفصيل).

212. الشهرستاني. (بدون تاريخ). الملل والنحل. جـ1 ص: 69

213. الخياط. (بدون تاريخ). الانتصار. ص: 27-28

214. الباقلاني. أبو بكر محمد بن الطيب. (1991م). إعجاز القرآن. مؤسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى. ص: 99

215. صبحي. أحمد محمود. (1985م). في علم الكلام. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. الطبعة الخامسة. جـ2 (الأشاعرة).

216. Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 6 p.717 Art Logos

217. Ibid. p. 718

218. النشار. علي سامي. (بدون تاريخ). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف. الطبعة التاسعة. جـ1، ص: 236

219. أبو زيد. نصر حامد. (2000م). الخطاب والتأويل. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي. ص:182

220. محمد مندور. (بدون تاريخ). الأدب وفنونه. القاهرة: نهضة مصر. ص: 188-189

221. الجابري. محمد عابد. (1986م). نحن والتراث. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي. الطبعة الخامسة. ص: 125

222. صبحي. أحمد محمود. (1985م). في علم الكلام. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. جـ2 (الأشاعرة). ص: 198

223. الجابري. محمد عابد. (1986م). نحن والتراث. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي. الطبعة الخامسة. ص: 75

224. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 26-27-29

225. الزمخشري: الكشاف، جـ3، ص: 508، والفخر الرازي: التفسير الكبير، جـ9، ص: 569-570

226. سعيد. إحسان صادق. (2000م). علم البلاغة عند العرب والفرس. دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية. الطبعة الأولى. ص: 34-37

227. المرجع السابق ص: 183-184
228. المرجع السابق ص: 10-11
229. المرجع السابق ص: 188-189
230. المرجع السابق ص: 196-197
231. هراش. محمد خليل. (1405ه). ابن تيمية السلفي. طنطا-مصر: مكتبة الصحابة. الطبعة الثانية. ص: 103
232. التعريفات للجرجانى، مادة (الدين)، القاهرة، سنة 1938م.
233. مجلة- القاهرة، إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الديني، يناير سنة 1993م.
234. أبو البقاء: "الكليات" مادة "الشريعة "
235. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص : 17، القاهرة، سنة 1990م.
236. محمد عمارة: التفسير الماركسى للإسلام، ص: 73-74، دار الشروق، القاهرة، 1996م.
237. مجلة - القاهرة - مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر سنة 1992م.
238. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 83، القاهرة، سنة 1992م.
239. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 228، بيروت، سنة 1992م.
240. المرجع السابق ص: 48
241. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى، ص: 197،128، القاهرة، سنة 1992م.
242. مجلة- القاهرة: مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر 1992م.
243. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 93-94، القاهرة، سنة 1992م.
244. المرجع السابق ص: 106
245. المرجع السابق ص: 83
246. المرجع السابق ص: 198
247. رفاعي. أحمد فريد. (1927م). عصر المأمون. القاهرة: الطبعة الثانية- مطبعة دار الكتب المصرية. جـ1 ص: 38-39

248. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ1. ص: 246- 247 الطبعة التاسعة - دار المعارف بالقاهرة.

249. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص: 173- 173 المركز الثقافي العربي- بيروت 1991م.

250. نحن والتراث/ محمد عابد الجابري ص: 66

251. مجلة (القاهرة): مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق - أكتوبر 1992م.

252. نقد الخطاب الديني ص: 93- 94

253. الإسلام الماركسي ص: 66

254. طه مصطفى أبو كريشة ميزان النقد الأدبي ص: 6-7 مطبعة المليجي بالجيزة – القاهرة 1976م.

255. الأدب المقارن/ محمد غنيمي هلال ص: 386-387 / ط3 مكتبة الإنجلو 1962م.

256. في علم الكلام جـ2 الأشاعرة تأليف/ د، أحمد محمود صبحي الطبعة الخامسة النهضة العربية للطباعة والنشر- بيروت- 1985م.

257. نقد الخطاب الديني ص: 93-94

258. التصوير الفنى في القرآن. ص: 227- 228.

259. المرجع السابق. ص: 228) بتصرف.

260. المرجع السابق. ص: 235

261. إبراهيم مدكور: "المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام" (مقال) ترجمة حامد طاهر، مجلة الثقافة عدد 65 فبراير 1979م - وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة لكتاب - القاهرة ص: 34

262. الفضل الأخير من كتاب (Carra de Vaux) المطبوع بالفرنسية بعنوان:

L Organon d Aristote dans Le monde Arab, ses trauctuons, son etde et ses applications zeme edition, Paris, Vrin, 1969

فهرس المحتويات

المواضيع..... رقم الصفحة

المقدمة..... أ

الفصل الأول: ضلالات الأمم والشعوب قبل الإسلام وقضية الخلافة أو الإمامة 1

1. الحكمة الإلهية في اختيار الجزيرة العربية لبعثة نبي الإسلام..... 6
2. آراء متناقضة في مسألة الخلافة بعد وفاة نبي الإسلام ﷺ 9

1. قضية تحليل الخطاب الديني..... 10
2. قضية تحليل الخطاب أو تأويل النصوص 11

أ. قراءة التراث الديني وتأويله 12

ب. التأويل والتفسير للنصوص الدينية 12

3. النص الديني والنص السياسي 14
4. قضية الخلافة في التراث الإسلامي 17
5. الخلاصة 24

الفصل الثاني: أصالة التراث العربي الإسلامي وصلته بالعلوم والآداب اليونانية 31

أ. التراث عند اللغويين العرب 31

ب. كلمة التراث في القرآن الكريم 31

ج. التراث عند فقهاء الإسلام 32

د. التراث في معناه المعاصر 32

1. دراسة التراث العربي الإسلامي من قبل المستشرقين 36
2. دوافع ترجمة المنطق الأرسطي عند العرب المسلمين 41
3. أهمية المنطق الأرسطي للعلوم والآداب الإسلامية 46

أ. علم الكلام وصلته بالمنهج الأرسطي 48
ب. العلوم البلاغية وصلتها بالمنطق الأرسطي 54
4. آراء المستشرقين في العلوم والفلسفة الإسلامية 58
5. أصالة الفلسفة العربية الإسلامية عند مصطفي عبد الرازق 67
6. أصالة الفلسفة العربية الإسلامية عند إبراهيم مدكور 70
7. تعقيب الجابري على مأخذ كل من "التمهيد" و"منهج وتطبيق" 72
8. أصالة الفلسفة العربية الإسلامية عند الجابري 76
9. بطلان دعاوي عدم وجود فلسفة إسلامية أو عربية 83
10. الخلاصة 86
الفصل الثالث: قضية تجديد التراث العربي الإسلامي في العالم المعاصر 95
1. قضية إحياء التراث العربي الإسلامي 96
2. جهود المصلحين المفكرين المسلمين لتطوير التراث الإسلامي 99
أ. محمد إقبال 99
ب. محمد حسين هيكل 106
ج. زكي نجيب محمود 107
د. محمد أركون 108
هـ. نصر أبو زيد 115
3. الخلاصة 120
الفصل الرابع: أثر الترجمة في تطوير العلوم والآداب الإنسانية 131
1. الترجمة 132
أ. الصور البيانية والرمزية 133
ب. الكلمات 134
جـ. المترادفات 136
د. المعاجم 137
2. أثر الترجمة والمحاكاة في تطوير العلوم والفنون 138

3. أثر الترجمة في تطوير المعارف في العصر الأموي 140
4. أثر الترجمة في تطوير المعارف في العصر العباسي 143
5. تأثير ترجمة المنطق الأرسطي في العلوم العربية الإسلامية إيجابًا وسلبًا 146
6. تأثير الترجمة في تطوير المعارف والآداب في العصر الحديث 150
أ. فن المقالة 151
ب. فن المسرح 152
ج. فن القصة 152
د. الخلاصة 153
الفصل الخامس: مساهمة الباحثين المسلمين في التصدي للصراع الحضاري..... 155
1. خلفية تاريخية لحضارات بشرية 156
2. حضارة الغرب المادية 167
أ. الاستعمار الغربي 167
ب. مزايا حضارة الإنسان الغربي 169
3. حضارة الشرق الروحية 172
أ. التعريف بمزايا تتميز بها حضارة الإسلام 172
ب. عقيدة التوحيد 176
ج. الجهاد أو الحرب المقدسة في الإسلام 178
د. الجزية في الإسلام 182
هـ. التساوي بين الرجل والمرأة من غير تفريق مزدكية 184
و. تعدد الزوجات في الإسلام 185
ز. الكراهية بين المسلمين وأهل الكتاب 188
الفصل السادس: قضية خلق القرآن بين المعتزلة ونصر أبو زيد 189
1. الجدل بين محمد عمارة ونصر أبو زيد في بشرية القرآن 194
2. قضية خلق القرآن عند المعتزلة 201
3. التفسير المادي الجدلي 206

4. الوساطة بين أبو زيد ومحمد عمارة في قضية خلق القرآن 215
أ. آراء نصر أبو زيد ومحمد عمارة 215
ب. مؤاخذة نصر أبو زيد 221
ج. مؤاخذة محمد عمارة 224
5. الرد على المعتزلة في قضية "خلق القرآن" 229
6. أعجاز المنهج الوجداني في القرآن 232
الخاتمة 241
الهوامش 261
فهرس المحتويات.....275
عن المؤلفين 279

عن المؤلفين

أ. بيانات شخصية

الاسم: أ. د. صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي الأزهري

جهة العمل: جامعة درماونجسا، ميدان – جمهورية إندونيسيا.

ب. مؤهلات علمية

1. شهادة الدكتوراه في الأدب والنقد من شعبة (الأدب والنقد) كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر-القاهرة عام 1987م.
2. شهادة الماجستير في الأدب والنقد من شعبة (الأدب والنقد) كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر -القاهرة عام 1982م.
3. شهادة الفضيلة (الليسانس) في الدراسات الإسلامية والعربية من كلية دار العلوم ندوة العلماء -لكناؤ- الهند عام 1972.
4. دبلوم "عالم" في اللغة العربية وآدابها من هيئة الامتحانات العربية والفارسية الحكومية لولاية أوترا برادش. الهند.
5. دبلوم "كامل" في اللغة الفارسية وآدابها من هيئة الامتحانات العربية والفارسية الحكومية لولاية أوترا برادش. الهند.
6. دبلوم "أديب ماهر" في اللغة الأوردية وآدابها من جامعة أوردو على جرة (U. P.) الهند.
7. له كتب ومقالات كثيرة منشورة في لغات مختلفة من المطابع الدولية في الأدب العربي والإسلامي والأدب المقارن والنقد الأدبي.

أ. بيانات شخصية

الاسم: الأستاذ المشارك الدكتور زمخشري بن حسب الله طيب

جهة العمل: جامعة درماونجسا، ميدان – جمهورية إندونيسيا.

ب. مؤهلات علمية

1. شهادة الدكتوراه في التفسير والدراسات القرآنية كلية معارف الوحي الإسلامي والتراث، بالجامعة الإسلامية العالمية-كوالا لمبور عام 2012م. ورسالته بعنوان: الغزو الفكري وأثره على منهج سعيد النورسي في تفسيره للآيات القرآن الكريم.
2. شهادة الماجستير في التفسير والدراسات القرآنية كلية معارف الوحي الإسلامي والتراث، بالجامعة الإسلامية العالمية-كوالا لمبور عام 2007م. ورسالته بعنوت: البناء الحضاري من منظور قرآني: دراسة موضوعية في ضوء قصتي داوود وسليمان في القرآن الكريم.
3. شهادة البكالوريوس في الشريعة والدراسات الإسلامية مسار التفسير وعلوم القرآن من جامعة الإمارات العربية المتحدة -العين- دولة الإمارات العربية المتحدة عام 2004م.
4. تخرج من الثانوية العامة من المعهد الديني الثانوي بالدوحة، دولة قطر عام 2003م، وكان ترتيبه الأول على مستوى الدولة في القسم الأدبي.
5. له كتب ومقالات كثيرة منشورة في لغات مختلفة في مجال التفسير، والدراسات الإسلامية.
6. تقلد حالياً منصب رئبس جامعة درماونحسا بمدينة ميدان، مقاطعة سومطرة الشمالية، جمهورية أندونيسيا

أ. بيانات شخصية

الاسم: الدكتور تونانج حسن لوبس الأندونيسي

جهة العمل: محاضر بجامعة الإسلامية الحكومية، و(STIQ) هداية الله بميدان – جمهورية إندونيسيا.

ب. مؤهلات علمية

1. شهادة الدكتوراه في الحديث وعلومه من كلية الدرسات العليا بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية – الخرطوم السودان عام 2017م.
2. شهادة الماجستير في السنة وعلوم الحديث ،كلية أصول الدين بجامعة أم درمان الإسلامية -الخرطوم السودان عام 2013م.
3. شهادة بكلاريوس في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة إفريقيا العالمية -الخرطوم السودان عام 2010م.
4. له كتاب ومقالات منشورة الدولية كحياة النبي صلى الله عليه وسلم في مكة والمدينة ورسالته العالمية. العصابية البغيضة في القرآن والسنة، الاستعارة والكناية في الأربعين حديثا للنووي، تربية الأطفال في السنة النبوية.