



أصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

الدين والظماً
الأنطولوجي

◆ ندوات:

محمد إقبال
وجهوده في
الإصلاح والتجديد
الفكري

◆ مالك بن نبي ناقداً لإقبال

◆ فلسفة الدين عند إقبال.. الأصول والمرجعيات

◆ محورية الإنسان في حركة التاريخ عند مالك بن نبي

◆ التفسير السُّنني وتجربة التأصيل عند محمد باقر الصدر

◆ الجمال والجمالية في التجربة الصوفية.. دراسة تحليلية

لبعض أنواع الإبداع الصوفي

◆ الاستشراق في أدبيات التقريب.. تجربة الرواد نموذجاً

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

أحمد شهاب
إدريس هاني
حسن آل حمادة
ذاكر آل حبيب
محمد دكير

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
أ. حسن العوامي
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن
د. عبدالحميد أبو سليمان
ش. محمد علي التسخيري

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

KUWAIT - P.O. Box: 941 - Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113



قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجديد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبلات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتعطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net



الكلمة الأولى

■ مالك بن نبي ناقدًا لإقبال / زكي الميلاد ٥

دراسات وأبحاث

■ فلسفة الدين عند إقبال.. الأصول والمرجعيات / الدكتورة نعيمة إدريس ٢٠

■ محورية الإنسان في حركة التاريخ عند مالك بن نبي / الدكتور عبدالعزيز بوالشعير ٤٥

■ التفسير السُّنِّي وتجربة التأصيل عند محمد باقر الصدر / الدكتور إسماعيل نقاز ٦٨

■ تلقي النص القرآني والمكوّن الجمالي.. قراءة في التجليات - في ظلال القرآن أنموذجًا /
الدكتور بهلول شعبان ٨٣

■ الجمال والجمالية في التجربة الصوفية.. دراسة تحليلية لبعض أنواع الإبداع الصوفي / الدكتور
ميلود حميدات ١٠٥

■ الشَّمْسُ المتوهّجة.. قولٌ في كونية العقل الصوفي / الدكتور عبدالرزاق بلعقروز - نصر
الدين بن سراي ١٢٣

■ الحوار برؤية إسلامية / أحمد فيصل أحمد ١٣٨

رأى ونقاش

■ الاستشراق في أدبيات التقريب.. تجربة الروّاد نموذجًا / الدكتور علي بن مبارك ١٤٨

كتب - مراجعة ونقد

■ الدين والظماً الأنطولوجي / حسين منصور الشيخ ١٧٦

ندوات

■ مؤتمر: محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري / محمد تهايمي دكير ١٨٢

رسائل جامعية

■ الحداثة والاجتهاد عند زكي الميلاد / الدكتور براهيم أحمد ١٨٩

■ إصدارات حديثة / إعداد: محمد دكير ١٩٢

يشكّل التراث حصيلة معرفية وسلطة رمزية ومضموناً اجتماعي، لذلك حينما التفت إليه المثقفون، حاول كل طرف من أطراف المشهد الثقافي الاستيلاء على التراث، والتعامل معه، بوصف قيمه هي المعادل الموضوعي للقيم ذاتها التي يحملها هذا الطرف أو ذاك.. وهذه الممارسة وغيرها تؤكد حقيقة أن التراث يُشكّل مادة عابرة لحقل التاريخ، وبإمكان الجميع الاستزادة من التراث وتوظيف بعض محطاته وعناصره لخدمة اللحظة الراهنة.

وبعض مواد هذا العدد هي محاولة للتعرف على بعض التجارب العلمية والفكرية، واستنطاقها بما يخدم مشروعات وتوجّهات اللحظة الراهنة. فالسيد رئيس التحرير كتب الكلمة الأولى «مالك بن نبي ناقداً لإقبال»، وهي محاولة فكرية جديدة في قراءة الفكر الإصلاحى لإقبال من قبل أحد أعلام الفكر والإصلاح الأستاذ مالك بن نبي.

وجاءت الدراسات التي بعدها في هذا السياق، فكتب الدكتور عبد العزيز بو الشعير عن «محمورية الإنسان في حركة التاريخ عند مالك بن نبي»، وكتبت الدكتورة نعيمة إدريس عن «فلسفة الدين عند إقبال.. الأصول والمرجعيات»، والدكتور إسماعيل نقاز عن «التفسير السنني وتجربة التأصيل عند محمد باقر الصدر»، والدكتور علي بن مبارك بلور رؤية جديدة لمعالجة مشكلة الجفاء والخصومة بين المدارس الفقهية الإسلامية في دراسته الموسومة بـ«الاستشراق في أدبيات التقريب».

وغيرها من الدراسات والأبحاث التي توزّعت على أبواب المجلة الثابتة.

نرجو أن يكون هذا العدد مليئاً لطموحات قراء المجلة الكرام.

ونسأل الله التوفيق والسداد..





مالك بن نبي ناقد الإقبال

زكي الميلاد

- ١ -

مقاربة.. الأهمية والقيمة

في ربيع ١٩٩٣م نشرتُ مقالة موسَّعة في مجلة منبر الحوار الفصلية الفكرية الصادرة آنذاك في بيروت، بعنوان: (مقاربات في الفكر والمنهج بين محمد إقبال ومالك بن نبي)، وأعدتُ نشرها لاحقاً في الطبعة الثانية من كتاب (مالك بن نبي ومشكلات الحضارة)، الصادر عن دار الفكر بدمشق سنة ١٩٩٨م.

وأهمية هذه المقالة تكمن في أنها لفتت الانتباه إلى مثل هذه المقاربة الفكرية المهمة بين محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ / ١٨٧٧-١٩٣٨م)، ومالك بن نبي (١٣٢٢-١٣٩٣هـ / ١٩٠٥-١٩٧٣م)، خاصة وأن هذه المقاربة لم تكن مطروقة في ذلك الوقت، لا أقل هذا ما وجدته آنذاك.

ولاحقاً وبعد ما يزيد على عقدين من الزمن، تنبَّهت إلى أنني وقفت على مقاربة مهمة وجادة، وليس من السهولة بالنسبة لي في ذلك الوقت التنبُّه لها، والاقتراب منها، والاشتغال عليها، والخوض فيها.

وحينما شرعت في إعداد هذا العمل، فإن أول خطوة قمت بها هي أنني جمعت من مكتبتي مجموع المؤلفات التي كتبت عن مالك بن نبي وهي اثني عشر كتاباً، منها كتاب يحتوي على توثيق بليوغرافي حول ما نشر عن ابن نبي من مقالات ومؤلفات ورسائل جامعية، هو كتاب (مالك بن نبي حياته وآثاره) من إعداد الباحث الجزائري الدكتور مولود عويمر، وقصدت النظر في مجموع هذه المؤلفات، لمعرفة مدى مستوى الاقتراب من تلك المقاربة، وقياس درجة التطور والتراكم في شأن هذه المسألة.

والقدر الذي وجدته يعد ضئيلاً جداً، وجاء متباعدًا، ولم يكن متصلًا، ولا يعبر -على ما أظن- عن حالة من التراكم، ولعل كل أو معظم من اقترب من هذه المقاربة على قلّتهم، لم يتنبّه إلى كتابات الآخرين في هذا الشأن.

والقدر الذي وقفت عليه حتى هذه اللحظة، يتحدّد في ثلاثة أوراق مقدمة لندوات ومؤتمرات، وكتاب واحد، بالنسبة إلى الأوراق اثنتان منها كتبنا باللغة الإنجليزية، وهما من إعداد الباحثة الباكستانية مترجمة مؤلفات ابن نبي الدكتورة أسماء الرشيد، وهاتان الورقتان هما: الورقة الأولى تناولت مقارنة الفكر الاقتصادي بين محمد إقبال ومالك بن نبي، قدّمت في الندوة الدولية حول فكر مالك بن نبي المنعقدة في العاصمة الماليزية كوالالامبور بتاريخ ٢-٤ سبتمبر ١٩٩١م، نظّمها معهد البحوث السياسية وقسم التاريخ والفلسفة في جامعة ملايا بالتعاون مع قسم الفلسفة والعلوم في جامعة العلوم هناك.

والورقة الثانية حملت عنوان: (الرؤية العالمية الإسلامية إلى التاريخ.. الثقافة والحضارة عند محمد إقبال ومالك بن نبي)، قدمت في الملتقى الدولي حول فكر مالك بن نبي، المنعقد في العاصمة الجزائرية بتاريخ ١٨-٢٠ أكتوبر ٢٠٠٣م، نظّمه المجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر.

أما الورقة الثالثة فهي من إعداد الباحث المغربي الدكتور سعيد شبار وحملت عنوان: (المنظور التكاملي والتفاعلي في أعمال محمد إقبال ومالك بن نبي وفتح الله كولن) قدمت لندوة (الأفق الإنساني وقيم التدافع والتعارف في مشاريع الإصلاح)، عقدت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة بني ملال المغربية، بتاريخ ١٠-١١ أبريل ٢٠١٤م.

وبالنسبة إلى الكتاب الوحيد، فهو من تأليف الباحث الجزائري الدكتور بوبكر جيلالي بعنوان: (الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي.. بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي) صدر في الجزائر سنة ٢٠١١م.

هذا القدر الضئيل يكشف عن أن المقاربة بوجوهها المختلفة بين إقبال وابن نبي ما زالت خارج دائرة التذكّر، ولم يتم الاقتراب منها بالقدر الكافي، وبالمستوى اللائق

بها، وظلت بهذا الحال حتى مع الطفرة الكبيرة في الكتابات حول مالك بن نبي (مقالات ومؤلفات ورسائل جامعية)، التي بدأت في العقد الأخير من القرن العشرين، وتصادت في العقد الأول من القرن الحالي، وما زالت في حالة تصاعد ولم تتراجع أو تتوقف، الطفرة التي كان يفترض منها أن تلفت الانتباه إلى الأبعاد الغائبة وغير المطروقة، سعيًا وتجنبًا لآفات التكرار والاجترار، ومنعًا من الإصابة بالرتابة والجمود.

ومن الواضح أن أهمية هذه المقاربة تكمن في أهمية هذين الرجلين، وذلك من الناحيتين الفكرية والزمنية، فمن الناحية الفكرية فإن إقبال وابن نبي هما من ألمع رجالات الفكر الإسلامي المعاصر عطاءً وتجددًا، فإقبال قدّم أجود محاولة في نقد الثقافة الأوروبية من جهة، وفي تأكيد العلاقة بين الإسلام والعالم الحديث من جهة أخرى، وقدّم ابن نبي أجود محاولة في تحليل فكرة الحضارة والبحث عن مشكلات الحضارة من جهة، وفي تأكيد علاقة المسلمين بشروط النهضة من جهة أخرى.

ومن الناحية الزمنية، فلا شك، فإن هناك حاجة ملحة لاستعادة خطاب هذين المفكرين والربط بينهما في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بعد التراجعات الخطيرة على مستوى الأبعاد كافة، وقد ظهرنا فيها وكأننا نتشبه بحال العصور الوسطى المظلمة في أوروبا، مع تفجّر وانبعث نزعات التعصب والتطرف والتحجّر التي غيّرت وقلبت صورة العالم العربي ناظرًا ومنظورًا إليه.

أمام هذا الانحدار المفرع والخطير، تتأكد الحاجة لاستعادة الخطاب النهضوي الحضاري الذي يمكن أن يُعيد للأمة عافيتها المفقودة، وتماسكها المهدور، وعلى أمل أن نخرج من هذه العصور المظلمة، وينبعث في الأمة روح العقلانية والتسامح والتآخي، ويضعها على طريق الأمان، ويُنير لها درب التقدم والنهوض، ولا جدال في أن إقبال وابن نبي هما من ألمع رموز هذا الخطاب النهضوي الحضاري.

- ٢ -

نقد ابن نبي .. صورته ووضعيته

تركّزت مناقشة ابن نبي لإقبال وتحدّدت في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) الصادر سنة ١٩٥٤م، الذي حضر فيه إقبال بصور متعددة، وعند النظر في طبيعة هذه الصور يمكن الكشف عن ثلاثة مواقف هي:

أولاً: الموقف الاعتباري، ونعني به الموقف الذي أظهر فيه ابن نبي منزلة إقبال وصفته

الاعتبارية، وتحدّدت هذه الصفة في كونه مفكراً من جهة، ومصلحاً من جهة أخرى، الأمر الذي يعني أن ابن نبي أعطى إقبلاً الصفة الاعتبارية التي يستحقها، ونظر له وتعامل معه وناقشه بهذه الصفة الاعتبارية.

ومن وجه آخر، فإن هذه الصفة تناظر صفة ابن نبي، فهو مفكر من جهة، ومصلح من جهة أخرى، لكنه ليس شاعراً مثل إقبال الذي كان شاعراً موهوباً ومؤثراً ومن طراز رفيع، عرف بشعره وعبر به إلى العالم.

صفة المفكر أشار إليها ابن نبي في موردين، المورد الأول حين ناقش إقبال حول موضوع المرأة، وحينما جاء على ذكره قال عنه أنه أحد كبار الفكرين^(١)، المورد الثاني حين تحدث ابن نبي عن المآل الروحي لعالم الإسلام وجاء على ذكر إقبال ووصفه بالمفكر الشاعر^(٢).

وعن صفة المصلح، فقد أشار إليها ابن نبي في موارد عدة، تارة عند الحديث عن رجال الإصلاح ويأتي على ذكر إقبال، وتارة عند الحديث عن المدرسة الإصلاحية والحركة الإصلاحية ويأتي على ذكر إقبال.

وفي نطاق هذا الموقف تتكشف أحد ملامح أهمية هذه المناقشة، فهي مناقشة مفكر لمفكر، ومصلح لمصلح، وجرت بين مفكر عرف وبرز دوره وتأثيره في النصف الأول من القرن العشرين، وبين مفكر عرف وبرز دوره وتأثيره في النصف الثاني من القرن العشرين.

ثانياً: الموقف الاستنادي، ونعني به الموقف الذي استند فيه ابن نبي إلى إقبال تأييداً وتوافقاً، تأكيداً وتعاضداً، وتمثّل هذا الموقف في موارد عدة، اتصل بقضايا وسياقات متعدّدة، وتحدّد في الموارد الآتية:

المورد الأول: عند الحديث عن الجانب الروحي في الإنسان الذي يظهر فيه إنساناً متديناً، تطرق ابن نبي إلى العنصر الديني الذي يرى فيه أنه يتدخل مباشرة في الطريقة التي يتبعها لاستبطان ذاته، باعتباره أساساً لضمير يبحث عن نفسه ويكون مرتبطاً بالوعي الاجتماعي، ربطاً لا يمكن معه أن ينفصل أحدهما عن الآخر، الأمر الذي يجعل من الإصلاح الديني ضرورياً باعتباره نقطة في كل تغيير اجتماعي، ويعقب ابن نبي على هذا الكلام ويتساءل: ولكن كيف نصوغ المشكلة في الإطار الخاص بالعالم الإسلامي الحديث؟ أمام هذا التساؤل رأى ابن نبي أن المدرسة الإصلاحية قد صاغت تلك المشكلة

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٧٧.

(٢) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

بلغة علم الكلام، وهنا يصل ابن نبي إلى إقبال مستندًا إلى رأيه لكونه صاغ تلك المشكلة في مصطلحات أخرى «حين نبّه على أن المطلوب ليس العلم بالله، ولكنه في أوسع وأدق معانيه الاتصال بالله، ليس المطلوب مفهومًا كلاميًا، ولكنه انكشاف للحقيقة الخالدة، وبحسب تعبيره هو تجلي هذه الذات العلوية»^(٣).

المورد الثاني: عند الحديث عن الحركة الإصلاحية، رأى ابن نبي أن هذه الحركة في عمومها لم تعد تملك ما ظفرت به في بدايتها من نفثة روحية وانتفاضة تصوفية، فضلت تعاليم تهدف إلى تكوين متخصصين بارعين، أكثر مما تتجه إلى خلق مخلصين، وحين يعقب ابن نبي على هذا الكلام مقتربًا من الإشارة إلى إقبال يقول: فيبدو أن تلك الحالة تتخلّى عن مكانها ليحل محلها اتجاه جديد أكثر انطباقًا مع ما دعا إليه إقبال، فقد ظهرت جماعات دينية تلمس فيها الضمير المسلم طريقه من جديد، وكان لاحدى هذه الجماعات دون أن يسميها حظًا وافرًا، معتبرًا أنها تمثل استجابة حقة لما دعا إليه الاتجاه الجديد في آراء إقبال^(٤).

المورد الثالث: عند الحديث عن ربط نهضة العالم الإسلامي بالأهداف الإنسانية العامة، وتجاوز المستوى المادي للحضارة الراهنة، استند ابن نبي إلى إقبال قائلاً: «لقد سبق لإقبال وهو يخطط للعالم الإسلامي طريق نهضته الروحية، أن طالبه بصيغة في التفكير تمكنه من النظر إلى الأشياء والتنظيمات لا من حيث نفعها أو ضررها الاجتماعي الذي تعود به على بلد أو آخر، بل من حيث الأهداف العظمى التي يسعى إليها مجموع الإنسانية، فهذا النوع من الفكر الميتافيزيقي الذي قال به إقبال قد يصطدم بالأذهان ذات النزعة العقلية، تلك التي ترى أن كل ما لا يدخل في نطاق المادة لا يدخل في نطاق العقل، فالمشكلة على هذا تستوجب المواجهة، إذ هي تتصل بموقف الإنسان في العالم الجديد، كما تتصل بمستقبل الحضارة... فهناك -حسب تعبير إقبال- خطة للمجموع هي التي تكشف عن اتجاه التاريخ، وعلى أساس هذه الخطة العامة للإنسانية ولحضارتها، ندرك المعنى الكامل أو المغزى الميتافيزيقي للأحداث»^(٥).

المورد الرابع: عند الحديث عن اتصال الطبقة المثقفة في العالم الإسلامي الآسيوي بالأديان الأخرى، الذين يعيشون في جو صوفي ملتهب حسب وصف ابن نبي، فالإنسان المسلم الذي يشهد هذه الحياة الدينية العجيبة، قد يهز أعماقه انقلاب هائل، وهنا يقترب ابن نبي من إقبال متخذًا منه مصداقًا لكلامه، فالانقلاب الهائل الذي يمكن أن يهز أعماق

(٣) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٤) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٥) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٧٢-١٧٧.

الإنسان المسلم في تلك البيئة الهندية قد أصاب إقبال، وحسب قول ابن نبي: «هو انقلاب أصاب من قبله إقبال حين كان يشهد تقاليدهم، ويعيش في جوهم، فنضج بذلك ضميره الديني، مما اكسب المفكر الشاعر ذاتية غنية، اتصف بها ضمير يتمتع بالعقل والعاطفة، أي بميزة الفهم وميزة الانفعال، هذا الحوار بين القلب والفكر هو الذي ينقص إنسان ما بعد الموحدين، والذي يبدو أنه لم يتحرك بعد داخل نفسه على شاطئ البحر الأبيض، وهو من أعظم ما يتعلمه العالم الإسلامي في رحلته نحو آسيا»^(٦).

هذه الموارد التي استند فيها ابن نبي إلى إقبال، يظهر عليها أنها تتأطر في مجموعها الكلي بالجانب الروحي، الذي اعتنى به إقبال وتميَّز، وأصبح مكوناً جوهرياً وأساسياً في فلسفته وخطابه الفكري والديني.

ثالثاً: الموقف النقدي، ونعني به الموقف الذي ظهر فيه ابن نبي ناقداً لإقبال، في خطوة مبكرة ترجع إلى مطلع خمسينات القرن العشرين، ولعله أسبق موقف نقدي لإقبال في المجال العربي، ويمكن أن يؤرخ له من هذه الجهة، ويسجل فكرياً لصالح ابن نبي.

ولا شك أن النقد الذي يأتي من ابن نبي ويتَّجه إلى إقبال، هو نقد له أهميته الكبيرة، وقيمتها العالية، لأنه نقد مفكر لمفكر، ونقد قطب لقطب، فكل واحد منهما له منزلته وموقعيته المميزة والكبيرة وبلا منازع في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

وعند التبصر في هذا الموقف النقدي، يمكن ضبطه وتحديدده وتعاقبه في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: وتتصل بالموقف تجاه الغرب الحديث في عالم الإسلام، فعند حديث ابن نبي عن الحركة الحديثة توقف أمام نص شهير لإقبال يقول فيه: «إن أجدر ظاهرة بالملاحظة في التاريخ الحديث، هي السرعة الهائلة التي يتحرك بها عالم الإسلام في جانبه الروحي نحو الغرب»، بعد هذا النص تساءل ابن نبي مناقشاً وناقداً: هل الأمر هو كذلك حقاً؟

هذه القضية ناقشها ابن نبي مرتين، مرة في مكانها، ومرة في مكان آخر، ويمكن ضبط هذه المناقشة وتحديددها في ثلاثة أمور هي:

الأمر الأول: ليكون الحق مع إقبال كان ينبغي في نظر ابن نبي أن تكون أوروبا قد آتت عالم الإسلام روحها وحضارتها، أو أن يكون عالم الإسلام قد سعى فعلاً ليكتشفها في مواطنها، وهذا ما لا يراه ابن نبي من الطرفين، فلا أوروبا في رأيه تعاملت بطريقة أن تؤتي روحها وحضارتها إلى عالم الإسلام، لأن الأوروبي لم يفتد إلى الشرق بوصفه ممدناً بل بوصفه

(٦) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

مستعمراً، ولا العالم الإسلامي تعامل بطريقة البحث عن روح الحضارة في أوروبا، فالشباب المسلم في تصور ابن نبي لم يذهب إلى أوروبا إلا لكي يحصل على لقب جامعي أو لكي يشبع فضوله السطحي التافه حسب وصفه.

هذه الملاحظة يرى فيها ابن نبي أنها تبين بجلاء كيف يتصور المجتمع الإسلامي دور الطالب الذي يسافر إلى أوروبا، فالهدف الوحيد أن يدرس لغة أو يتعلّم حرفة، لا أن يكتشف ثقافة، فكل ما يهيمه هو المنفعة العاجلة.

ويستدرك ابن نبي القول: لكن لا ينبغي أن نعزو هذا الاتجاه إلى عدم اكتراث المسلم بحضارة الغرب فحسب، بل إن المدرسة الاستعمارية قد أسهمت في خلق هذا الوضع، إذ لم تكن تهتم بنشر عناصر الثقافة الأوروبية، بقدر ما تحرص على توزيع نفاياتها^(٧).

الأمر الثاني: حين رجع ابن نبي إلى هذه القضية مرة أخرى، تنبّه إلى أن إقبال حين تحدّث عن السرعة الهائلة التي يتحرّك بها عالم الإسلام في جانبه الروحي نحو الغرب، لم يذكر سوى ذلك الجانب الخاص، أما الجانب العام فقد سبق أن أدركه ابن خلدون من قبل حين قال: «إن الغالب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»، الظاهرة التي يطلق عليها في الاصطلاح الحديث - حسب قول ابن نبي - قانون التكيف^(٨).

الأمر الثالث: يرى ابن نبي أن صورة الغرب الحديث قد تغيّرت وانقلبت، وحسب قوله: لم يعد له ما كان يتمتع به من تأثير ساحر، وجاذبية غالبة ظفر بها على عهد مصطفى كمال وعهد إقبال، فالعالم الغربي في نظر ابن نبي قد أصبح حافلاً بمشاهد أخرى من الفوضى، لا يجد فيه الفكر الإسلامي الباحث عن النظام نموذجاً يحتذيه، ومنبع إلهام خارجي يهدي مساره التقدمي، حتى لقد أوشك أن يرجع إلى قيمته الخاصة، وبات الشباب المسلم يعلم أن الغرب لا يسعه أن يقدم له كل ما يتطلب من حلول كما كان الشأن أيام أتاتورك^(٩).

المسألة الثانية: وتتّصل بالموقف تجاه مشكلة المرأة، والتنازع ما بين المحافظة عند المسلمين والتحرّر عند الأوروبيين، فعندما نظر ابن نبي إلى موقف إقبال في هذه المسألة، وجد أنه يرى أن حل مشكلة المرأة لا يمكن أن يكون في وضعها الراهن المؤسسي، كما أنه ليس فيما درجت إليه أختها الأوروبية، الرأي الذي يرى فيه ابن نبي أن إقبالاً لم يقترح حلاً وسطاً

(٧) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٤.

(٨) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٩) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

بين هذين القطبين.

في هذا الموقف استند ابن نبي إلى بيت من الشعر، اعتبر إقبالاً قد استودع فيه قلقه الحزين المتردد في نهاية حياته تجاه مشكلة المرأة في مجتمعات المسلمين، وأشار ابن نبي إلى هذا البيت الذي نظمه إقبال بقوله: «شد ما يجزني اضطهاد المرأة، ولكن مشكلتها معقدة، لا أرى لها حلاً».

هذا الموقف لم يتقبله ابن نبي وأعطاه صفة الاضطراب، دالاً في نظره على اضطراب فكر إقبال في هذه المسألة، وأشار ابن نبي إلى هذه الصفة مرتين في موردين لهما علاقة بقضية المرأة، والمختلف في هذين الموردين هو في علاقة الدال والمدلول من جهة التقديم والتأخير.

في المورد الأول أشار ابن نبي إلى موقف إقبال ومن ثم أعطاه صفة الاضطراب، واعتبره صدى لاضطراب عام يسود التفكير الإسلامي، فبعد أن تحدث عن رأي إقبال عقب عليه بقوله: «فلم يكن اضطراب فكره إلا صدى لذلك الاضطراب العام الذي يسود التفكير الإسلامي، بعد قرابة نصف قرن من الإصلاح ومحاوله التكيف مع الأسلوب الغربي، فشكل النهضة الإسلامية الراهن هو خليط من الأذواق، ومن المحاولات ومن التذبذب ومن مواقف التدين أيضاً»^(١٠).

في المورد الثاني أشار ابن نبي إلى صفة الاضطراب عند إقبال ودلّل عليها بموقفه تجاه مشكلة المرأة، واعتبره كذلك شاهداً على اضطراب عام أصاب الضمير المسلم الحديث، ونص كلامه: «لقد لاحظنا أن إقبالاً كان دائماً يضطرب عندما يقتضيه الأمر تحديد موقفه، كما هي حاله في مشكلة المرأة، فرأيناه يتردد بين عوائد الشرق التي تفصل المرأة عن دنيا الناس بحجاب تخفي به وجهها، ومشربية ترى منها الناس ولا يراها أحد، وبين فكرة الغرب عن تحرير المرأة دون قيد أو شرط، فتلقي لها الحبل على الغارب في دنيا الناس، هذا الموقف شاهد على الاضطراب العام الذي أصاب الضمير المسلم الحديث، التائه بين حلين يبدو كلاهما لعينه باعثاً على الأسى»^(١١).

المسألة الثالثة: وتتصل بتقويم الأثر، وتحديدًا أثر الأفكار وصدائها ومدى اتساعها، وذلك في سياق المقارنة بين ثلاثة أشخاص ينتمون إلى اتجاهين رئيسيين اعتنى ابن نبي بدراستهما، هما اتجاه الحركة الإصلاحية، واتجاه الحركة الحديثة، وهؤلاء الأشخاص الثلاثة هم: الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ / ١٨٤٩-١٩٠٥م) معبراً عن الوجهة

(١٠) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١١) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

الإصلاحية، والدكتور طه حسين (١٣٠٦-١٣٩٣هـ / ١٨٨٩-١٩٧٣م) معبرًا عن الوجهة الحديثة، والثالث هو إقبال الذي أشار إلى اسمه وأعطى تقويمًا لأثره من دون أن يساويه مع الرجلين من جهة الشرح والتوضيح.

ففي تقويمه لحركة الشيخ محمد عبده، يرى ابن نبي أن التجديد الذي استتبعته حركته في العالم الإسلامي كان «تجديدًا أدبيًا في جوهره، ولهذا لم يتحرّر الفكر الإسلامي من ربة القواعد التقليدية الخائفة، فهو من الوجهة الإصلاحية ظل منعقدًا على تلك الموضوعات القديمة: كعلم التوحيد وفلسفة الكلام والفقه الإسلامي وفقه اللغة، وهو في كل هذا لم يتعدّ المعالم التي خطها أساتذة الإصلاح».

وعن تقويمه لأثر الدكتور طه حسين يرى ابن نبي «أما من الوجهة الحديثة، فإنه قد انطلق أكثر من ذلك على يد الدكتور طه حسين، ومؤلفات هذا الكاتب لا تعدّ نظرية تتفرع عنها اتجاهات جديدة، ولكنها قد خلقت بطرافتها وصورتها الأدبية ضجّة من الأفكار جديدة بالدرس والمناقشة، ومن هنا جدّت حركة في التفكير، ولكن هذه الحركة قد ظلّت مجزأة لا تربطها مفاصل... ومن هنا حق لنا أن نقول: إن عمل الدكتور طه حسين لم يزد على أن مسّ الأوساط الأدبية في شمال إفريقيا مسًّا رفيعًا».

بعد هذا الكلام انتقل ابن نبي للحديث عن إقبال، والقدر الذي أشار إليه في هذا السياق، تحدّد في جملة قصيرة بقوله: «وإن عمل الدكتور إقبال لم يكن له أيضًا أدنى صدى»^(١٢).

هذه لعلها هي صورة إقبال في الخطاب الفكري لابن نبي وملاحظاته النقدية عليه، كما تحدّدت بصورة رئيسة في كتابه (وجهة العالم الإسلامي).

- ٣ -

تقويم النقد والصورة

عند النظر في نقد ابن نبي لإقبال، وبعد الفحص والتبصر يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً: إن صورة إقبال في خطاب ابن نبي بالقدر الذي تحدث عنها وصفًا وتحليلًا ونقدًا لا تقدم صورة مكتملة عن إقبال، وإنما تقدم صورة يمكن وصفها بالاجتزاء والاختزال والنقصان، فهي صورة ناقصة احتوت على بعض اللمحات والإشارات المفككة والمتقطعة،

(١٢) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٨٧.

وفقدت من هذه الجهة عنصري التركيب والاتصال.

وتصدق هذه الملاحظة، حتى لو اعتبرنا أن ابن نبي لم يكن بصدد تقديم صورة مكتملة عن إقبال، لكون أن الحديث عنه جاء من باب التمثيل والتصديق وليس من باب البحث عن اكتمال الصورة، مع ذلك تصدق هذه الملاحظة، لأن المواقف والإشارات التي تطرق إليها ابن نبي لا تعبر كذلك عن اكتمال الرؤية عند إقبال.

فحين توقّف ابن نبي عند مقولة إقبال حول السرعة الهائلة التي يتحرك بها عالم الإسلام في جانبه الروحي نحو الغرب، ناقش ابن نبي هذه المقولة مختلفاً وناقداً من دون الإحاطة بكامل رؤية إقبال في هذا الشأن، فهذه المقولة كانت لها تنمة مهمة لم يشر إليها ابن نبي، ومن دونها لا تتوازن رؤية إقبال وتكتمل، وأنها اتّصلت بسياق جاء كاشفاً لها ومفسراً، ومن دونها لا تتوازن كذلك رؤية إقبال وتكتمل.

والنص الكامل لهذه المقولة يتحدّد بقول إقبال: «ظل التفكير الديني في الإسلام راکداً خلال القرون الخمسة الأخيرة، وقد أتى على الفكر الأوروبي زمن تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلامي، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب، ولا غبار على هذا المنزع فإن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام، وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها، وكانت أوروبا خلال جميع القرون التي أصبنا فيها بجمود الحركة الفكرية، تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عني بها فلاسفة الإسلام وعلماؤه عناية عظيمة، ومنذ العصور الوسطى، وعندما كانت مدارس المتكلمين في الإسلام قد اكتملت، حدث تقدم لا حدّ له في مجال الفكر والتجربة، وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة، أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوّقه على القوى التي تتألف منها بيئته، فظهرت وجهات نظر جديدة»^(١٣).

هذا النص بحقله الدلالي المكثف والمتعدّد الأبعاد، يكشف عن أن مناقشة ابن نبي له كانت مجتزأة وناقصة ولم تكن مكتملة.

وهكذا الحال يصدق على الموقف بشأن المرأة، حين النظر لهذا الموقف في الإطار العام من جهة رؤية إقبال لتجديد التفكير الديني في الإسلام، وفي الإطار الخاص حين ناقش

(١٣) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ص ١٤.

واختلف مع الشاعر التركي ضيا كوك ألب حول موضوع المرأة في الإسلام.

وأما بالنسبة لتقويم أثر إقبال، فإذا كان التقويم الذي أشار إليه ابن نبي يصدق على وقته في مطلع خمسينات القرن العشرين، فإنه لا يصدق بالتأكيد بعد ذلك الوقت الذي سجّل فيه إقبال حضورًا واسعًا ومتناميًا في العالمين العربي والإسلامي، وامتدّ أثره ووصل إلى بعض المجتمعات الأوروبية مثل ألمانيا.

ثانيًا: ظهر عندي أن ابن نبي تعرف على إقبال وأفكاره من خلال المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب (١٨٩٥-١٩٧١ م) وعبر كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) الصادر باللغة الإنجليزية سنة ١٩٤٧ م، وهو الكتاب الذي أشار إليه ابن نبي في مدخل كتابه (وجهة العالم الإسلامي)، وامتدحه وبالح في الثناء عليه، وأعلن التوافق معه، وعدّه مرشدًا ثمينًا لكتابه، ورأى أنه يستحق اهتمام كل مسلم يريد أن يخطّ بعض المعالم لأفكاره، وأظهر قدرًا ضئيلاً من الاختلاف معه حدّده في أمرين لا غير.

هذه الإشارات وردت في مدخل كتاب ابن نبي، المدخل الذي خصّصه بأكمله للحديث عن جيب وكتابه السالف الذكر، فقد افتتحه بقوله: «كنت قد فرغت من تخطيط هذه الدراسة، عندما جاءني أحد أصدقائي، وقد كان على علم بمشروعي، فأطلعني على المؤلف القيم الذي وضعه الأستاذ جيب بعنوان «الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي»، فوجدت أن موقف المؤلف الكبير يشبه في مواطن كثيرة، موقعي الذي حاولت مع قصر باعي أن أجלוّه»^(١٤).

واختتم ابن نبي المدخل بقوله: «أعود فأكرر القول: إن كتاب المستشرق الإنجليزي يعدّ مرشدًا ثمينًا لكتابي هذا في دراسة الأمراض شبه الصيبانية في العالم الإسلامي، ولكم أتمنى أن يتأمّل موضوعاته كثيرون من المسلمين كما تأمّلتها، وأن يقدرُوا فيه نزاهته التي سمت على كل مركب عقيدي أو سياسي»^(١٥).

هذا الموقف من ابن نبي لفت انتباهي كثيرًا، وتعجّبت كيف يصدر مثل هذا الكلام منه، وهو صاحب الحساسية المفرطة تجاه كل ما له علاقة بالاستعمار والمستعمر والمعامل الاستعمارية، والمسكون بها جس الصراع الفكري مع المستعمر، وقد هندس لنا هذه النظرية، وعرف بها في كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة)، وهو أول كتاب له أصدره باللغة العربية بخط يده بعد انتقاله من فرنسا إلى مصر سنة ١٩٥٦ م.

(١٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ١٧.

(١٥) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢١.

ويزداد هذا الموقف تعجباً واستغراباً عند العودة إلى محاضرة ابن نبي التي خصّصها لنقد الاستشراق وذمّه، المحاضرة المنشورة والمعروفة بعنوان: (إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث)، إذ اعتبر ابن نبي أن الاستشراق كان شرّاً بكلاً نوعيه الإيجابي والسلبي، وحسب قوله: إن «الإنتاج الاستشراقي بكلاً نوعيه كان شرّاً على المجتمع الإسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان، سواء في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر، وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا، بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار»^(١٦).

والذي لا شك فيه، أن كتاب جيب (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، هو كتاب استشراقي بامتياز، ويقدم معرفة استشراقية، نابعة من خبرة استشراقية، ويصدق عليه كل ما يصدق على المعرفة الاستشراقية من أحكام وتقديرات وانطباعات، فليس هناك تناسب بين موقف ابن نبي من الاستشراق، والذي اتّصف بالتشكيك والرفض والممانعة، وموقفه من جيب وكتابه، إلا أن نقول: إن موقفه من جيب، يعدّ سابقاً على موقفه من الاستشراق الذي جاء تالياً.

ولا أدري لماذا اعتبر ابن نبي تشابه موقفه، بموقف جيب في كتابه، مع ما بينهما من تباين واختلاف جوهرى عميق، من جهة الروح العامة التي حكمت طبيعة العاملين، ومنطلقاتها الذهنية، ووجهتها العامة. فجيب كان محكوماً بذهنية الاستشراق، وتسري في داخله روح الاستشراق، بخلاف ابن نبي الذي هو ابن المستعمرات، وكان محكوماً بذهنية المفكر الذي يسعى لخلاص أمته من سيطرة المستعمر، وتسري في داخله روح المقاومة والممانعة.

وفي حين كان جيب ينطلق من عقل بارد، ليقدم معرفة باردة، كان ابن نبي ينطلق من عقل ساخن، ليقدم معرفة ساخنة، نابعة من واقع الأمة المرّ والمتهب.

مع ذلك فهذا لا يمنع بشكل مطلق حصول تشابه في بعض الأفكار، وبعض النتائج، مثل التوافق في تقدير محدودية تقدّم وانتشار الحركات الفكرية الحديثة في المجتمعات الإسلامية.

في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) اعتنى جيب بدراسة أفكار إقبال وتحليلها بالعودة إلى كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وبدالي أن مصدر هذه العناية بالنسبة لجيب ترجع إلى ثلاثة أمور متعاضدة، الأول أن جيب كان معنياً بدراسة بنية وبناء التفكير

(١٦) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ١٩٩١م، ص ١٨١.

الإسلامي وعلاقته بالروح العصرية، ومن هذه الجهة تمثل الهند في نظر جيب المركز الحيوي للتفكير الإسلامي بعد مصر والعالم العربي، لكونها أكثر قربًا للروح العصرية، وكانت أشد تأثيرًا بالأفكار الغربية.

الأمر الثاني: أن إقبالاً - في تصوّر جيب - يشكّل أهم صورة للطائفة الإسلامية الحديثة، **والأمر الثالث:** يرى جيب أن إقبالاً في محاضراته الست حول إعادة بناء التفكير الإسلامي مثل أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي.

أما ما يؤكد أن ابن نبي تعرف على إقبال وأفكاره من خلال جيب وكتابه الاتجاهات الحديثة، فيتحدّد في الملاحظات والقرائن الآتية:

الملاحظة الأولى: إن مجموع المواقف التي أشار إليها ابن نبي حول إقبال وردت في كتاب جيب، وتوقف جيب عندها ونبّه إليها.

ومن المفارقات الدالة، أن القضية التي افتتح بها ابن نبي الحديث عن إقبال في كتابه (وجهة العالم الإسلامي)، هي القضية نفسها التي افتتح بها جيب كتابه الاتجاهات الحديثة، وهي قضية السرعة الهائلة التي يتحرك بها عالم الإسلام في جانبه الروحي نحو الغرب.

مع ملاحظة أن جيب أشار إلى ذكر إقبال قبل هذه القضية، لكنها إشارات جاءت متفرقة، وأنصّلت بسياقات مختلفة، وحينما توقّف عنده لدراسة أفكاره افتتح الحديث عنه بالإشارة إلى تلك القضية، لافتنا الانتباه إلى النص الذي ذكره ابن نبي^(١٧).

ومن المفارقات الأخرى التي تدرج في دائرة القرائن، أن ابن نبي عند حديثه عن رأي إقبال حول مشكلة المرأة، استند إلى بيت من الشعر منسوب لإقبال، هذا البيت ورد بتمامه وبحدوده في كتاب جيب، بشكل يظهر وكأن ابن نبي تعرّف على هذا البيت في كتاب جيب واقتبسه منه، لأن كلاهما اكتفيا بالإشارة إلى هذا البيت من دون العودة إلى البيت الذي قبله أو البيت الذي بعده.

ومن المفارقات المندرجة في دائرة القرائن، تطابق الموقف في تقويم أثر إقبال، فقد رأى ابن نبي بنص كلامه «إن عمل الدكتور إقبال لم يكن له أدنى صدى»^(١٨)، وهذا يطابق ما أشار إليه جيب بقوله: «فأنا لا أرى أن أعماله قد لاقت رواجاً خارج الهند»^(١٩).

(١٧) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص ١٠٩.

(١٨) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٨٧.

(١٩) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، مصدر سابق، ص ٨٩.

الملاحظة الثانية: إن معظم أو جميع الموارد التي تحدّث عنها ابن نبي حول إقبال لها علاقة بكتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، لكن المفارقة اللافتة أن ابن نبي لم يأت على ذكر هذا الكتاب قطّ، ليس عند الحديث عن تلك الموارد فحسب وإنما في عموم الكتاب، ولا شك أن هذه الملاحظة تستدعي النظر والتساؤل والبحث!

الذي أراه لو أن ابن نبي استقى تلك الموارد من كتاب إقبال لذكر عنوانه لا أقل مرة واحدة، وهذا يعني أن ابن نبي استقى تلك الموارد من مصدر آخر، وليس هناك مصدر آخر إلا كتاب جيب الذي عدّه ابن نبي بنص كلامه مرشداً ثميناً لكتابه، ومتخذاً منه سنداً يؤيّد رأيه، سنداً له وزن كبير عنده.

وما يقرب تأكيد هذه الملاحظة، أن جيب الذي ناقش أفكار إقبال بالعودة إلى كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، لم يذكر اسم هذا الكتاب، وظل يعرفه بعنوان المحاضرات الست حول إعادة التفكير الديني في الإسلام، باعتبار أن الكتاب في الأصل يتكوّن من ست محاضرات، فمع أول ذكر لإقبال قال عنه جيب: «ففي محاضراته الست عن إعادة بناء التفكير الإسلامي، يتطرق محمد إقبال إلى موضوع صياغة الأفكار الرئيسية للإسلام في قالب موحد للاهوت الإسلامي»^(٢٠).

وعندما أراد جيب مناقشة أفكار إقبال ذكره بالقول: «إنه صوت السيد محمد إقبال في محاضراته الست حول إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام»^(٢١).

وحين يتنقل جيب في مناقشة أفكار إقبال، فإنه لا يعرف عن الكتاب إنما يعرف عن المحاضرات بأرقامها، بعنوان المحاضرة الأولى والمحاضرة الثانية حتى المحاضرة السادسة، ويذكر في المحاضرة الأولى شرح إقبال القضية الفلانية، وفي المحاضرة الثانية تحدّث عن القضية الفلانية، وهكذا في باقي المحاضرات الست.

والذي يرجع إلى كتاب جيب، لا يعرف منه على وجه الدقة والتحديد عنوان كتاب إقبال، لا أقل هذا ما وجدته في الترجمة العربية لكتاب جيب، ولا أعلم بشأن هذه الملاحظة في الطبعة الإنجليزية من الكتاب.

ثالثاً: وصف ابن نبي فكر إقبال بالاضطراب، وتكرّر هذا الوصف مرتين في موردين لهما علاقة بموضوع واحد هو الموقف من قضية المرأة، وهذان الموردان هما:

(٢٠) هاملتون جيب، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢١) هاملتون جيب، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

في المورد الأول أشار ابن نبي قائلاً: «إقبال يرى أن حل مشكلة المرأة، لا يمكن أن يكون في وضعها الراهن المؤسي، كما أنه ليس فيما درجت إليه أختها الأوروبية، ومع ذلك فإنه لم يقترح لنا حلاً وسطاً بين هذين القطبين، فلم يكن اضطراب فكره إلا صدى لذلك الاضطراب العام الذي يسود التفكير الإسلامي، بعد قرابة نصف قرن من الإصلاح ومحاولة التكيف مع الأسلوب الغربي»^(٢٢).

في المورد الثاني أشار ابن نبي قائلاً: «لقد لاحظنا أن إقبالاً كان دائماً يضطرب عندما يقتضيه الأمر تحديد موقفه، كما هي حاله في مشكلة المرأة»^(٢٣).

هذا الوصف ما كان ابن نبي في حاجة إلى الإشارة إليه، لأنه جاء قاسياً من جهة، ولأنه ليس ثابتاً ويُمكّن النقاش فيه من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة فإن هذا الوصف يكاد يجاري أو يطابق أو يماثل الوصف الذي أطلقه جيب بحق إقبال حين وصفه تارة بالتناقض، وتارة بالتشوش، وتارة بالبلبلية الفكرية.

واللافت في هذه الملاحظة، أن جيب وصف موقف إقبال بالتناقض في سياق حديثه عن قضية المرأة، وهو السياق نفسه الذي أشار إليه ابن نبي ووصف فيه إقبال بالاضطراب، فعن هذا الوصف قال جيب: «إن إقبالاً اعترف في النهاية بخطئه بشأن النساء... فهل من القساوة أن نعتبر هذا الفشل يختصر موقف المجددين؟ إن هذا الموقف المتناقض، مهما بدا صحيحاً بالنسبة للطبقات المتوسطة في مصر وفي الهند، تلك الطبقات التي نشأت على النمط الأوروبي، فإنه لا ينطبق على مجمل المجتمع الإسلامي»^(٢٤).

وفي النقاش بصورة عامة، وهكذا في المحاججة والمجادلة يفضل الإشارة إلى الآراء والأفكار ووجهات النظر، بعيداً عن إطلاق الأوصاف التي تحمل أحياناً صفة الأحكام، والراجع أن ليس من غاية النقاش إطلاق الأحكام، ولا يحق لأي طرف في النقاش أن يُعطي نفسه حق إطلاق الأحكام على الطرف الآخر، فإطلاق ابن نبي صفة الاضطراب على فكر إقبال، هذا الموقف يندرج في دائرة الأحكام، ولا يندرج في دائرة النقاش.

هذه مناقشة لمناقشة ابن نبي مع إقبال، المناقشة التي ظهر فيها ابن نبي ناقداً لإقبال.

(٢٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٧٨.

(٢٣) مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٤) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ١٤١.



فلسفة الدين عند إقبال..

الأصول والمرجعيات

الدكتورة نعيمة إدريس*

□ مدخل

عُرف الدين والسلوك المتدين منذ وجود الإنسان ألواناً وطقوساً مختلفة، لهذا اعتبره علماء الاجتماع ظاهرة اجتماعية لازمت الإنسان منذ وجوده إلى يومنا هذا. فاتجاه النفس إلى الاعتقاد في الله أو في أي شيء آخر على أنه خارق له قدرات غير محدودة أمر معروف في تاريخ الإنسان وعلاقته بالأديان الوضعية أو السماوية؛ إذ الإيمان بهذه القوة وردّ الحوادث الطبيعية والبشرية إليها، أمر طبيعي عند معظم البشر.

والمثالي في تاريخ الفكر الفلسفي عامة، وفي جانبه الديني خاصة، يجد بأن الفلسفة قد خصّصت ومنذ نشأتها فكرة أو مبحث الألوهية بالاهتمام الأكبر خاصة مسألة البحث في العلة الأولى، وكل ما يتعلق بها من قسم الإلهيات لكونه يبحث عن علة العلل التي هي مصدر هذا الوجود.

ولم يتوقف البحث في هذه المسألة عند الفكر اليوناني بل توسّعت وتعمّقت دائرة البحث في العصور الوسطى مسيحية كانت أم إسلامية، وليس

* كاتبة وباحثة من الجزائر، البريد الإلكتروني: Dris_naima@yahoo.fr

عصر الفلسفة الحديثة استثناء على الرغم مما يعرف به، من كونه عصرًا تحوّل فيه الفكر الإنساني من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعة والإنسان. على النقيض من ذلك ظلّ ومازال الدين مسألة جوهرية موجهة لتفكير الفلاسفة المحدثين من بيكون، ديكارت، هوبز، مروّراً بباسكال، واسبينوزا، باركلي، هيوم، وكانط.

الاستقراء المتأني لنصوص هؤلاء الفلاسفة يكشف أن اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة وتحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة أدّت إلى ظهور «فلسفة الدين» بما تحويه من أسئلة ومضامين، تُسائل وتُحلّل وتنتقد كل ممنوع ومقدّس، فهي بحث عقلي غير مقيّد بالمسلّمات الدينية على نحو قبلي، بحث لا يتحرّك نحو هدف مرسوم مسبقاً، وإنّما يجتهد عبر المقارنات والنقد إلى تأويل يشبع العقل ويحل إشكالات الواقع الراهن.

والمتفق عليه أن «فلسفة الدين» برزت كمبحث فلسفي ونسقي منظم مع كانط في كتابه «الدين في حدود العقل»، ولا شك في أنّ لهذا المبحث إرهابات قبل ذلك حيث كان للفلاسفة السابقين نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، لكنّها لا ترقى لتشكّل فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان، ومحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي، وهو بالضبط ما فعله كانط مع فلسفة الدين، لا سيما أنّه فحص الحقائق الدينية فحصاً عقلياً حرّاً وحلّل نقدياً الدين من حيث هو دين وتجنّب طرق اللاهوت وأغراضه.

هذه المحاولة الرائدة نجد ما يباثلها منهجاً وجدةً وابتكاراً وشمولية في عالمنا الإسلامي وتحديدًا في القرن العشرين مع الفيلسوف محمد إقبال والذي أثار في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» بفصوله الستة الكثير من المسائل الدينية بمنهجية جديدة، حيث ناقش إشكالية تجديد التفكير الديني التي تعد قضية ملحة وعاجلة في عالمنا الإسلامي، معتمداً على أفكار فلسفية جد متخصصة في محاولة منه محاربة الجمود على القديم في الدين لأنّه ضار في كل شيء ولأنّه يسد منافذ الإقدام الروحاني، وبالتالي الجمود لا يخدم الدين الذي هو في أرفع مراتبه ليس إلّا سعيًا وراء حياة أعظم كما يقول. هذا الكلام يتقاطع مع فلسفة الدين في نقاشها وتحليلها ونقدها لكل ما يتصل بالقضايا الدينية.

من جهة أخرى إن الثقافة المعاصرة الغربية الطابع والتي يطغى عليها التحليل العلمي والمادي، الذي كثيرًا ما يسبّب الحرج في طرح مسائل ذات صلة بالدين، الأمر الذي يفرض علينا أن نعجل في معالجة مثل هذه المسائل خاصة في الشرق الإسلامي، الذي تأدّى كثيرًا من الثقافة الغربية المفتقدة للإيمان بالله، ففيلسوفنا محمد إقبال يعوّل كثيرًا على دور الدين في

إعادة توازن شخصية الإنسان المعاصر، بل وشفاء علل الإنسانية اليايسة، وأكد يعول عليه في إحياء أمتنا الإسلامية، لكن الدين الذي لا يختزل في الشعائر أو الكهنوت، وإنما الدين الذي يسعى إلى التجربة الروحية التي تسمو بصاحبها نحو حياة أرفع وأعظم.

محاولة إقبال الرائدة التي قدّمتها في القرن العشرين في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» عالج من خلالها الكثير من المسائل الدينية بمنهجية لا يمكن وصفها إلا بالمنهجية الفلسفية بكل امتياز، الأمر الذي يخول لنا أن نعدّ هذا الكتاب من أمهات المصنفات في فلسفة الدين أو الفلسفة الدينية.

وفي بحثنا هذا نحاول التطرّق لأهم القضايا التي تتطرّق إليها عادة فلسفة الدين، وعلى رأسها الألوهية والنبوة، في محاولة لكشف الجديد الذي قدمه محمد إقبال بعيداً عن التقليد، لكن المؤكد أن إقبال يستلهم موقفه وفهمه هذه القضايا من فهمه الشخصي للقرآن الكريم.

□ أولاً: القرآن عند إقبال

وُلد محمد إقبال في ٩ نوفمبر ١٨٧٧ في سيالكوت، الواقعة في ولاية البنجاب بالهند، الوالد التقي هو المعلم الأول لمحمد إقبال، ربّاه تربية إسلامية، ثم ذهب به إلى مكتب تحفيظ القرآن في سيالكوت حيث يبقى جالساً حتى يستقبل الفجر فيصلي خلف أبيه، ثم يتلو القرآن. وقد حرص أبوه^(١) على ألا تكون قراءة إقبال كلمات تُلقى وآيات تُتلى، فقال له: «يا بني، اقرأ القرآن كأنه نزل عليك»، وفي ذلك يقول إقبال: «ومنذ ذلك اليوم بدأت أفهم القرآن وأقبل عليه، فكان من أنواره ما اقتبست، ومن بحره ما نظمت»، وما يلاحظ هنا أن النشأة الفكرية لمحمد إقبال ارتبطت بكتاب الله.

يشكّل حضور الدين وكل المسائل ذات الصلة حضوراً محورياً في فكر إقبال، لذا نجده خصّ كل القضايا التي لها علاقة بالدين بالتحليل والنقاش، وبديهي أنه أفرد اهتماماً خاصاً للإسلام، لذا نجده يصدر مقدمة كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني» بالحديث عن القرآن الكريم في أول جملة وأول سطر، وفي هذا دلالة على جوهرية الدين عنده.

يقول إقبال: «القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالرأي»^(٢)، وهذا من الأهداف التي سعى إقبال إلى توضيحها وتمنى تحقيقها في حياة المسلمين، حتى يتنقلوا من

(١) نجيب الكيلاني، إقبال الشاعر الثائر، بيروت: مؤسسة الحياة، ط ٣، ١٩٨٠، ص ١٥.

(٢) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية: ط ٢، ٢٠٠٠، أول المقدمة، ص ٣.

حضارة الرأي أو القول بلغة طه عبد الرحمن إلى حضارة الفعل، لكن كما أشار بنفسه أن هذا يصعب تحقيقه؛ لأن هناك أناس بحكم مزاجهم من العسير عليهم أن يتمثلوا عالمًا جديدًا ليستأنفوا الحياة على نسق يستلهم الرياضة الباطنية التي هي الهدف الأسمى للدين^(٣).

ومن الأحداث اللافتة في حياة إقبال وعلاقته بالقرآن، التي من خلالها رسم رؤيته للإسلام وللدين، هذا الموقف الذي عاشه ويذكره قائلاً: «تعودت أن أقرأ القرآن بعد صلاة الصبح كل يوم فكان أبي يراني فيسألني ماذا أصنع؟ فأقول: أقرأ القرآن، وظلّ على ذلك ثلاث سنوات متتاليات يسألني سؤاله فأجيبه جوابي، وذات يوم قلت له: ما بالك يا أبي تسألني نفس السؤال وأجيبك جواباً واحداً، ثم لا يمنعك عن إعادة السؤال من غد؟ فقال: إنما أردت أن أقول لك يا ولدي: أقرأ القرآن كأننا أنزل عليك، ومنذ ذلك اليوم بدأت أتفهم القرآن وأقبل عليه، فكان من أنواره ما اقتبست، ومن درره ما نظمت»^(٤).

هذا الحدث أكثر ما لفت انتباهي في سيرة محمد إقبال، منه قد ندرك تشكّل الدافع القوي لتأليفه «تجديد التفكير الديني»، فهذا الحوار الذي ظلّ يدور بين أب وابنه لمدة ثلاث سنوات، ليس بالحوار العادي، مدلولاته بعيدة وعميقة، فلو قرأنا القرآن كما لو أنه أنزل علينا لاختلف أمرنا كثيراً.

قراءة إقبال المتميزة أثبت الزمن فاعليتها، الزمن الذي كشف عن شخص فاعل، مجدّد، جاء بنظرة جديدة للدين ودوره في حياة الإنسان، نظرة تأسست على فهم ذاتي، وعلى الاستلهم من الرياضة الدينية الشخصية باعتبارها معيار صدق، فكان المفكر المجدّد في زمن كانت الأمة الإسلامية تعيش ظروفًا صعبة على كل المستويات، ظروف يشحّ فيها الإبداع والتجديد إلا عند إقبال وأمثاله.

القرآن ليس كلاماً يتلى فقط، وإنما يجب أن يفجر طاقات متعدّدة، وعلاقات متنوّعة، أو بما أسماه إقبال «الرياضة الدينية». إن الهدف الرئيس للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متعدّدة، لقد كان هذا المنزع التعليمي للقرآن هو الذي جعل غير المسلمين أمثال الشاعر جوته يصفون الدين الإسلامي بوصفه قوة مهذبة مؤدّبة^(٥).

تأملات إقبال في القرآن الكريم جعلته يقف على عديد الحقائق التي مكّنته من الكشف عن عمق وشمولية النظرة القرآنية، الأمر الذي جعله يُقارن بالإسلام بأديان أخرى

(٣) المصدر نفسه، ص ٣.

(٤) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، روائع إقبال، دمشق: دار ابن كثير، ط م، ٢٠٠٦م، ص ٥٢.

(٥) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٧.

كالمسيحية، ليقف على فاعلية الدين الإسلامي التي تنبع من الذات، ولكن دون أن تفصل هذه الذات عن عالم الطبيعة أو المادة.

يقول إقبال: «لقد واجهت النصرانية في أول عهدها المعضلة نفسها - (يقصد معضلة علاقة الدين بالحضارة المادية) - فكانت أعظم ما عنيت به أن تبحث عن مستقر للحياة الروحية قائم بنفسه... والإسلام يقرّ هذه النظرة تمامًا، ويكملها بنظرة أخرى هي أن النور يضيء هذا العالم الجديد المتجلي ليس غريبًا عن المادة بل هو متغلغل في أعماقه»^(٦).

والذي يفهم من هذا أن الإسلام رغم سعيه نحو الروح إلا أن السعي لا يتحقق إلا بالتعامل مع المادة، وهما في الأصل ليسا متناقضين وهو السعي نفسه الذي قامت به المسيحية لكن رأت الحل في إقصاء ونفي المادة وهنا نقطة الاختلاف.

القرآن الكريم يحمل معنى التجدد، ويُبصّرنا بحقيقة التغيّر الذي ينشده إقبال، والذي غاب عن المسلمين ففضلوا النظر العقلي على العملي مفضلين اجترار ما قاله السلف، دون أن يساهموا بدورهم في الحضارة الراهنة وتركوا الأمر لغيرهم ليقودوا حضارة اليوم التي تفتقد للإيمان؛ لذا يؤكد إقبال أن «الجمود على القديم ضار في الدين كما هو ضار في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني، فهو يقضي على حرية الذات المبدعة ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني، وهذا هو السبب في عجز الطرق التي أنتجها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار على كشف الحق»^(٧).

في إشارة إقبال لعجز الطرق الصوفية على الدفع بالمسلم قدمًا نحو الإبداع رغم ما للصوفي من مجاهدة روحية أو رياضة دينية لتمثّل الحقيقة، إلا أن التقليد والجمود حالًا دون ذلك، معظم صوفية العصور الوسطى في عالمنا الإسلامي كرسوا الاستسلام إلى الواقع السلبي والسكون فيه مبتعدين عن المجتمع، مفضلين التضرّع والدعاء لله لينقذ المسلمين مما يعانون من فتن وضعف أطمع الأعداء فيهم.

لكن لا يفهم من هذا الكلام رفض إقبال للتصوف فهذا موقف نقدي فقط، لأن تقديره للتصوف معروف، بل إن إقبالًا يعول كثيرًا على ما يسميه الرياضة الدينية التي بإمكانها عمل الكثير شريطة أن تلتحم بالواقع ومتطلباته، لأن «الدين وهو في جوهره الحياة الواقعة فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث في الحقيقة، والدين بوصفه نوعًا من رياضة عالية رفيعة يصحّ أفكارنا في فلسفة الإلهيات أو يجعلنا على الأقل نشك في الحركة العقلية

(٦) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

البحثة التي تكون هذه الأفكار»^(٨).

إن الإسلام بفضل عقيدة التوحيد، تمكّن من أن يوحد بين طرق المعرفة ويخلق تكاملاً بينها، الطريق العقلي مهم وضروري لكن لا يجب أن ننشأ في الحركة العقلية ثقة عمياء كما تفعل الحضارة الغربية، مصادرنا الدينية بإمكانها فعل الكثير، خاصة في إدراك مباحث الميتافيزيقا أو فلسفة الإلهيات.

إقبال يعوّل كثيراً على الدين كمنهج يوصله إلى الحقيقة، لكن بشرط أن يتم الالتفات إلى الاتجاه التجريبي للقرآن، أو كما يقول: «وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المراتب بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق»^(٩).

والذي يعنيه إقبال بالاتجاه التجريبي للقرآن، العلوم التجريبية التي قامت على دعوة القرآن العملية التجريبية التي خدمت المسلمين، وكانت سبباً في النهضة الأوروبية لاحقاً، بعد أن تراجع المسلمون عن فهم القرآن كما يجب واستدرك العالم المسيحي خطأه في رفض العالم الحسي.

الجانب العملي للدين يترجم الهدف الأسمى منه، الذي هو تحقيق صلاح الإنسان وهدايته وتدريبه لنفسه وتكيفه مع معاشه ومع غيره، مرام أساسية للدين لتحقيق حفظ الإنسان من كل النواحي، وبديبي لن تتحقق هذه المقاصد إلا إذا تضمنها الدين نفسه وبيّن السبل إلى تجسيدها. يقول إقبال: «وإذا كانت غاية الدين وهدفه الأسمى في تكيف الإنسان وهدايته في تديره لنفسه، وفي صلاته بغيره، فقد أصبح من الجلي أن الحقائق التي يشتمل عليها الدين ينبغي ألا تبقى غير مقررة، فما من أحد من الناس يُقامر بالإقدام على عمل ما على أساس مبدأ خلقي مشكوك في قيمته»^(١٠).

هذه الرؤية الإيجابية الفاعلة للدين وللدين الإسلامي تحديداً التي تشبّع بها إقبال ونافح عنها، لم تأت صدفة، فالفضل كل الفضل يُردّ إلى مدرسة الإيمان التي كانت مربية له ومرشداً، بل هي مصدر قوّته ومنبع حكمته، إيمان إقبال ليس مجرد عقيدة أو تصديق بسيط، بل هو مزيج اعتقاد وحب، فقد كان شديد الإيمان بالإسلام ورسالته، مقتنعاً أن الإسلام هو الدين الخالد، بل إن إقبالاً يرجع الفضل في تكوين شخصيته وتماسكه أمام مغريات الحضارة الغربية، وتماسكه أمام المادة لاتصاله بالنبي ﷺ والذي ينحصر الحديث عنه عندما يتعرّض للنسبة بالنقاش والتحليل.

لقد كان محمد إقبال شديد الاعتداد بهذا الإيمان، كثير الاعتماد عليه، يعتقد أنه هو

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

قوّته وميزته، وأنه أعظم قدرًا من العلم والعقل، كذلك المعلومات والمحفوظات لا تساوي هذا الإيمان البسيط، فهو يقول: «لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يُبهرني ويُغشي بصيرتي وذلك لأنني اكتحلت بإثمد المدنية»^(١١).

ولم يزل محمد إقبال إلى آخر عهده بالدنيا، يغوص في بحر القرآن، فيخرج بعلم جديد وإيمان جديد، وكلما تفتّحت دراسته ازداد إيمانًا بأن القرآن الكريم هو الكتاب الخالد الأزلي والعلم الأبدي وأساس السعادة.

إيمان إقبال وحبه للإسلام كانا مصدرًا للشعر الرقيق، والعلم العميق، والحكمة الرائعة، والشخصية الفذة، أي الدين الذي يدفع بصاحبه قدمًا، يقول: «وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكسب الفرد شخصية حرة لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره»^(١٢).

وانطلاقًا من هذه المبادئ فهم إقبال القرآن الكريم، وأقبل على دراسته والاهتداء به في حل مشكلات العصر.

□ ثانيًا: الله (الذات) والصفات في فلسفة إقبال

هذا فيما يخص علاقة إقبال بالقرآن الكريم، لكن أيّ دين وأيّ كتاب مقدس لا بد أن يدور ويتمحور حول إله يعبد، فما هو تصوّر إقبال لله؟ إقبال نهل من الدرس القرآني الكثير كما سبقت الإشارة، لكن كان لدرس الفلسفة حضورًا قويًا أيضًا عنده.

يطلق إقبال اسم «الذات» على «الله»، فما تعليله لذلك، ومن أين استقى هذه الفكرة، هل استوحاها من مصادره الإسلامية القرآن خاصة، أم تعود إلى دراسته للفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية؟

كما نعلم (الله والصفات) مبحث أخذ حيّزًا كبيرًا من المناقشات في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وأفضى إلى جدال عميق بين الفرق الكلامية والفلاسفة وعلماء الدين. وبإيجاز نجم عن هذا الجدل التعطيل والتجسيد لذات الله، وكلاهما يرفضه إقبال؛ لأن فكرة التجسيد تجعل من الله شيئًا من الأشياء، كما أنه لا يستسيغ تلك المفاهيم المعنوية التي بلورها الفلاسفة المثاليون التي تجعل الذات الإلهية فكرة مجردة غير مستقرة في الذهن.

(١١) أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٧٥، ص ٢٩-٣١.

(١٢) تجديد التفكير الديني، ص ٢١٤.

ولهذا نجد إقبال يطلق على «الله» اسم «الذات الأولى» ليتخذ موقفاً يجعل من الذات الإلهية تسمو على التجسيد والتجريد في آن واحد، مؤكداً على وجود الله، الذي له صفة الكمال ويعلو على كل عقل.

وجد إقبال في كلمة الذات ما يمكنه من تحقيق أهدافه الفلسفية التجديدية. ولكي يقرب أفكاره إلى فهم الناس قال بإمكانية تصوّر الذات الإلهية على نحو الذات الإنسانية، ويظهر ذلك صراحة في قوله: «وإذا كانت حياتنا الشعورية في الوقت نفسه هي نقطة البدء الوحيدة لكل معرفة، فإننا لا نستطيع أن نتجنب القصور في فهم الحقائق على ضوء تجربتنا الداخلية ذاتها، وتصور الذات الإلهية كالذات البشرية أمر لا مفر منه، وبخاصة في فهم الحياة؛ لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل النفس»^(١٣).

وهنا نرى إقبالاً يخرج عما كان مألوفاً في التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي، كما يبدو تأثره ببعض الفلاسفة الغربيين، بإطلاق اسم الذات على الله وتصورها على أنها تتصف بصفات البشر، أراد منه أن يقرب مفهوم الذات الإلهية من الأذهان، وهذا التصوّر للذات الإلهية ينبغي فهمه على أنه يعبر عن أن الوجود الإلهي وهو وجود روحي، حيث يتّصف بالدوام والبقاء والخلق، وبهذا النوع من التفسير فإن محمد إقبال يتجاوز النظرة السلبية للوجود الإلهي التي قدّمها التفسيرات العقلية والتي تصف الذات وصفاً تعطيلاً جامداً^(١٤).

يضرِب إقبال لنا عديد الأمثلة من الفلسفة الإسلامية التي اكتفت بالتجربة الشعورية الظاهرة بدل الباطنية، فراحت تسلب الذات الإلهية الصفات التي توجد في البشر، من ذلك تصوّر حياة الله على مثال حياة البشر «الذي حدا بابن حزم الأندلسي المسلم، إلى التردد في نسبة الحياة إلى الله، فقال في براعة لبقّة: «إن الله ينبغي أن يسمّى حيّاً، لا لأنه حي بحياة كباقي البشر، بل لأن القرآن وصفه بذلك»^(١٥). هذا كان المخرج لابن حزم لأنه لم يغص في أعماق التجربة الدينية واكتفى بالظاهر.

كذلك بالنسبة لصفة التغيّر، الفلاسفة اعتبروها صفة نقص بالنسبة للذات الإلهية مما أدّى إلى أن تُتصور الذات الإلهية «على أنها جمود مطلق، وحيدة راكدة، مجردة من البواعث، وعدم مطلق. لكن التغيّر بالنسبة للذات الخالقة لا يمكن أن يكون معناه النقص، وكمال الذات الخالقة ليس في أنها ركود نتصوره آلياً على النحو الذي يكون ابن حزم قد تأثر فيه

(١٣) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ٧١.

(١٤) زيتوني الشريف، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠١٠، د.ط، ص ٧٠.

(١٥) تجديد التفكير الديني، ص ٧٤.

بأرسطو، وإنما كمال الذات في الأصول الشاملة، لقوتها الخالقة وبصيرتها المبدعة التي لا حد لمداها»^(١٦)، أي الله المحرك الذي لا يتحرك بالمعنى الأرسطي، هو الذي حجب عن المسلمين صفة التغير بالمعنى الذي لا يمس الكمال الإلهي.

والكلام نفسه يُقال عن صفة النهائية للذات الإلهية، فإن إقبالاً يقرّ بأن هذه الذات لا يمكن تصورها متناهية بمعنى التناهي المكاني، لأن طبيعتها غير قابلة للتقدير الكمي كالذات الإنسانية المحدودة بالبدن، ولكن لا نهائية الذات تبدو في لا نهائية إمكاناتها، وهي قدرتها على كل شيء كالقدرة على الخلق مثلاً فتلك لا نهائية في الكيف لا في الكم^(١٧)، هذا يقودنا للحديث عن أهم الصفات الإلهية عند إقبال.

١ - وحدانية الله (صفة الوجدانية)

يتضح رأي محمد إقبال في وحدانية الله بصورة لا جدال فيها، في ذلك التمييز الذي وضعه بين صفات الذات الإلهية وصفات الذات الإنسانية والعلاقة بينهما، فيما يخص وحدانية الله ينطلق إقبال من الإسلام، حيث يرى أن القرآن لكي يؤكد وحدانية الذات الأولى يطلق عليها اسم الله، وقد استدل على ذلك بسورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

ومن هذه السورة يعتبر أن الفرد الكامل هو يختلف عما سواه بوصفه ذاتاً فريدة لا نظير لها، ويجب أن نتصوره بريئاً من الميل إلى التوالد المضاد له، وهذه الخاصية من خصائص الذات الكاملة التي هي عنصر من أهم العناصر اللازمة في مفهوم الذات الإلهية كما صورها القرآن^(١٨).

إن شرح إقبال لهذه السورة يطابق شرح المفسرين، حيث اعتبر سورة الإخلاص هي سورة فقه التوحيد التي يبدو من خلالها أن الله هو الواحد المقصود بالحوائج والمصمود إليه فيها ليقضيها وفق حكمته، وأنه هو الواحد الذي لا نظير له ولا شبيه له في تصور أحد.

ويربط إقبال فكرة الوجدانية بمعنى الفرد، فإذا كان الإقرار بالوجدانية لا جدال فيه، فإن تأمل معنى الفرد وفهم المعنى التام الذي يحمله لفظ الفرد يثير صعوبة كبيرة في أذهان الناس. وتحليل إقبال للمعنى الفرد يستخدم فيه مقاربات أخرى بهدف المقارنة والنقد.

من ذلك ذكره للفيلسوف الفرنسي برغسون في كتابه «التطور المبدع» الذي يقول: «يمكن أن يقال في الفردية: إنه بينما نجد الميل إلى تحقيق الفردية ماثلاً في كل شيء في الوجود

(١٦) تجديد التفكير الديني، ٧٥.

(١٧) زيتوني الشريف، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص ٧٥.

(١٨) تجديد التفكير الديني، ص ٧٩.

ونجد الميل إلى التوالد يعارضها دائماً، فلكي تكون الفردية كاملة يجب ألا يمكن لأي جزء منفصل بجسم من أي يعيش مفترقاً عنه، ولكن هذا يجعل التوالد أمراً مستحيلًا، فأبي معنى للتوالد سوى بناء جسم عضوي جديد بواسطة جزء انفصل عن جسم عضو قديم؟! (١٩).

الفردية البرغسونية نجدها توحى بأنها متجددة وذلك بحسب عامل التوالد الذي ينشأ عنه شيء آخر منافٍ للأصل ومتغير عنه، ولكن هذا يتعارض مع وصف الذات الكاملة أن تكون ذاتها وخارج ذاتها كقولين متعارضين ومتناقضين، وهو وصف يقف ضد صفة الكمال المطلق.

من هنا يرى إقبال أن صفة الفرد لا يجب أن تفهم في سياق ما نعيشه في الواقع؛ لأن تجسيد صفة الفردية يمنحها ضعفاً، بل تعدد الآراء يجعلها متباعدة حسب تصورات الناس، ولأن المحسوس درجة من درجات التجلي الإلهي، نجد لها تشبيهاً حسياً واقعياً يجعلها بارزة أكثر، وهذا أقوى دليل على أن الإحساس أحد مسالك المعرفة المتعددة الموصلة للحقيقة المطلقة (٢٠).

٢- العلم الإلهي

يضع إقبال تمييزاً بين العلم الإنساني والعلم الإلهي حيث اتجه إلى القول: إن العلم الإنساني نسبي مرتبط بملكات الإنسان، والتي مهما بلغت من قوة على إدراك الأشياء ومعرفتها فإنها ستظل متناهية؛ وذلك لأن العلم الإنساني يقوم على أمرين اثنين هما: الذات العارفة من جهة والموضوع المعروف من جهة أخرى.

ولذلك فإن الذات الإنسانية تواجه الموضوع المدرك كحد متميز عن الذات العارفة، التي تعلمه بالقياس إلى الموضوع المدرك الذي يواجه الذات العارفة، وعليه فإن العلم الإنساني علم نسبي، وهذا العلم لا ينصب على العلم الإلهي المطلق والمحيط بكل شيء من حيث هو فعل من أفعال الإدراك مقرر غير قابل للتجزئة، فيه يحيط الله مباشرة في «آن» من «آنات» الزمن مجرد التاريخ كله على اعتباره نظاماً لحوادث معينة (٢١).

وقد بدا ذلك واضحاً في قوله: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (٢٢).

ويختلف محمد إقبال عن الفلاسفة الذين سبقوه حول قضية العلم الإلهي المطلق،

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٩-٧٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٦-٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٢) سورة يونس: ٦١.

إذ كان موقفهم منها يوحي بأن العالم عالم مغلق وأن المستقبل أمر مقرر وتقدير سابق غير قابل للتغيير لنمط معين من الحوادث، فهو يشبه قضاء وقدرًا أعلى، هذا الفهم لا يقبله إقبال ويرفضه؛ لأن العلم الإلهي عنده قوة حية مبدعة، وينبغي تصور ذلك لتفسير خلق الله المستمر للأشياء وعلاقته بمخلوقاته.

٣- الإرادة الإلهية

يرجع إقبال ويطلق صفة المطلقية على الإرادة الإلهية ويرى عدم محدوديتها، وذلك جلي واضح في استشهاده دائماً من القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢٣)، وهنا نرى أن الروح القرآنية توضح دائماً وتؤكد بصورة قاطعة على القدرة الإلهية ومطلقيتها.

هذا ما دفع بإقبال إلى القول بأن القرآن يصور الطبيعة تصويراً واضحاً بوصفه علماً يتألف من قوى يتعلّق بعضها ببعض، وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الإلهية، كما يرى أن قدرة الله غير المتناهية لا تتجلى في وصف ما هو متعسّف صادر عن الهوى وإنما في التواتر المطّرد، مبيّناً أن قدرة الله المطلقة وصلتها الوطيدة بحكمته وإرادته التي شاءت أن يكون الكون تابِعاً لنظام مدبر محكوم بقوانين دقيقة، جاءت مفصلة في القرآن^(٢٤).

وتتّصف الذات الإلهية بصفات عقلية أخرى بحتة مثل الخلق والقدرة والقدم والخلق معاً في تصوّر واحد، فالعالم حادث والله ليس كذلك. كما يميل إقبال إلى القول بفكرة الخلق المتصل التي حاول الأشاعرة إثباتها، وذلك لسببين هما: إنها أقرب إلى روح القرآن وإلى العلم الحديث. وأما صفة القدم فإنها تستدعي القول بحدود الزمان والمكان، وهذا ما استدعى انتباه الصوفية والمتكلمين في آن واحد، وهو ما تؤيده الآيات القرآنية أيضاً.

الملاحظ فيما تقدّم من رؤية إقبال التجديدية للدين من خلال فهمه الذاتي للقرآن، والذي ترجمه في تقديم رؤيته لله والصفات، حاد عن المؤلف في التراث الفلسفي. إقبال يثبت الصفات للذات الإلهية التي هي نفسها موجودة عند الإنسان، ويعطي تبريراً أو تفسيراً خاصاً به، تفسيراً تأثر فيه بفهمه الخاص إلى جانب ما عثر عليه من مؤيّدات في قراءته للفلسفة الغربية التي تدعم تجربته الشخصية في الرياضة الدينية.

(٢٣) سورة الحديد: ٢٩.

(٢٤) الشريف الزيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص ٨١.

□ ثالثاً: أدلة وجود الله

لإثبات الذات الكلية يعود إقبال إلى التاريخ وإلى ماضي الفلسفة وحاضرها، ليناقد مضمون الأدلة وقيمتها حتى يوصلنا إلى المسلك الطبيعي والحقيقي الذي على أساسه لا يترك أي شك في قيمتها^(٢٥)، وهذه الأدلة لا ينقدها مباشرة، بل يعرضها للتحليل المنطقي ليتخذ منها موقفاً وهي من الفلسفة المدرسية.

الدليل الكوني:

ويُعرف كذلك بالدليل الطبيعي وهذا طبعاً لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٢٦)، ويقوم هذا الدليل الكوني على العلية، وهو معروف عند الفلاسفة والقدماء، وهو عند إقبال - كما عند غيره تماماً - قائم على أساس النظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول (مخلوق) متناهٍ وأن لكل معلول علّة، ولما كانت العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية إذن: لا بدّ الانتهاء إلى علّة أولى^(٢٧).

لكن هذا الدليل يرفضه إقبال، ويبرّر ذلك بأنه كلما كانت العلة والمعلول متضايقين فتناهي المعلول بالضرورة لا يُعطينا إلّا علة متناهية أو سلسلة غير متناهية من علل متناهية، ثم نجد أن الوقوف عند هذه السلسلة عند حد معين، وكذا الارتفاع بعلّة من العلل إلى مقام علة أولى هو إهدار لقانون العلة نفسه، ولا يمكن أن يقال في العلة التي يُحيل إليها الدليل أنها واجبة الوجود؛ لأنه في علاقة العلة بالمعلول لا بدّ أن يكون كل من الطرفين واجباً بالنسبة إلى الآخر، فهذا الدليل يقوم على أساس الانتقال من المعلول المتناهي إلى علّة غير متناهية.

الدليل الغائي

يرى إقبال أن هذا الدليل ليس أفضل من سابقه، فهو يقوم على تقصّي الموجودات وما يوجد بينهما من تنظيم وإحكام، والذي يستنتج منه وجود موجود عالم بنفسه لا نهائية لعقله وقدرته. وهذا الدليل عند إقبال يزوّدنا في أحسن صورة بوجود مخترع لا بوجود خالق. وحتى لو افترضنا أن هذا الدليل يوصلنا إلى خالق للمادة، فهذا الخالق يكابد المتاعب في تشكيله للمادة.

وهذا شبيه تماماً بما يعمل عليه الصانع من البشر، وليكن الفنان مثلاً، وهذا ما يؤدّي إلى القول بتماثل غاية الفن مع غاية الطبيعة. إقبال ينفي هذا التماثل لأن الصانع من البشر

(٢٥) أحمد فؤاد عبد الرحمن، المثالية الإسلامية في شعر إقبال، مجلة الأمة، العدد ٣، ص ٤١.

(٢٦) سورة فصلت: ٥٣.

(٢٧) حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، بيروت: دار المدار الإسلامي الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ٤٩٢.

لا يستطيع أن يتم صنعه إلا إذا انتقى مواد صنعه وعزلها عن مواضعها وعن علاقتها، أما الطبيعة فهي تُؤلف نظاماً من أجزاء يتوقف بعضها على بعض^(٢٨). قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾^(٢٩).

الدليل الوجودي

يُعتبر هذا الدليل من أشهر الأدلة في الفلسفة الوسيطة ينسب إلى القديس آنسلم، استعاره عديد الفلاسفة وطوّروه، ويعرضه إقبال على النحو الذي عرضه ديكرت قائلاً: «إن القول بأن صفة ما تنحل في طبيعة شيء أو في مفهومه يُساوي القول بأن هذه الصفة تصدق على هذا الشيء، وأنه يُمكن أن تُوطد وجودها فيه، ووجوب الوجود داخل في ماهية الله أو في مفهومه وعلى هذا يمكن بحق أن تُؤكّد صفة الوجود الواجب لله وأن الله موجود». هذا دليل يقيم الحقيقة انطلاقاً من التصوّر الذهني لأسبعية الماهية على الوجود.

ويُضيف ديكرت إلى هذا الدليل دليل الكمال كما يعلق إقبال: «إذن يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من القدم... إذن لا بد أن تكون أُلقيت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر جمالاً. والذي يعنيه هذا الدليل هو أن العقل الإنساني يتمثل فكرة الكمال التي جاء بها ديكرت، التي لا بد لها ما يقابلها في الوجود الخارجي، ولذلك فوجودها في الذهن له ما يبررها في الخارج، وهذا ما يجعلنا نؤمن بوجود الكائن الكامل وهو الله»^(٣٠).

إن موقف إقبال هو الرفض لجميع هذه الأدلة العقلية، وهو موقف الفيلسوف كانط نفسه الذي أشاد به إقبال في معرض حديثه. ويهدف إقبال إلى وضع العقل وبرايمه في دائرة المحدود الذي لا يرقى إلى معرفة الحقيقة النهائية، وفي الوقت نفسه تقديم البديل الذي يرى فيه المسلك الصحيح لإدراك الحقيقة، وهي التجربة الدينية أو الصوفية، ويظهر ذلك في فلسفته التي تأخذ بمبدأ التأويل الروحي للحقيقة، فمعارضة إقبال للأدلة على وجود الله إنما تكشف مرة أخرى علة مسار فلسفته وطبيعة الحقيقة التي يسعى إليها.

□ رابعاً: النبوة عند محمد إقبال

تحدث إقبال عن الله والصفات، لكن نجد لمبحث النبوة عنده أهمية، فالإسلام يقوم على القرآن وعلى عقيدة التوحيد ولكن على النبي محمد عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء

(٢٨) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ٣٧.

(٢٩) سورة الملك: ٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

أيضاً، وهذا يعني ختم الرسالة، وفهم هذه الفكرة حسب إقبال يجعلها تحمل بُعداً جوهرياً، أي قطعية الإنسان بكل إمكانية لتجدد الوحي، وكيف ينعكس ذلك على وعي الإنسان كدافع إلى السعي إلى الكمال، ووضع قدراته العقلية في اتصال عملي، وخلق المنهج البديل للسيطرة عليه بدل انتظار وحي جديد، إذن ما معنى النبوة عند محمد إقبال؟

تناول محمد إقبال النبوة في محاضرة بعنوان «روح الثقافة الإسلامية» حيث استهلها بقول لولي صالح عبدالقدوس الجنجوهي إذ يقول: «صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلى ثم رجع إلى الأرض، قسماً بري لو أني بلغت هذا المقام! لما عدت أبداً».

إقبال يدرج النبوة ضمن التجربة الدينية، لكنه يبرز الاختلاف بين «الوعي النبوي» و«الوعي الصوفي»، يقول: «لعله من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الفرق بين الوعي النبوي والوعي الصوفي، فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود وحتى حين يرجع منه -ولا بد أن يفعل- فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة، أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة، إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالماً من المثل العليا جديداً»^(٣١).

من خلال هذا القول نجد أن إقبالاً يبرز الهدف النهائي لكل من الوعي الصوفي القائم على الوحي، ويسعى إلى التغير وإبداع حياة جديدة بقيم سامية، وينطلق منه لتبرز غايات محدّدة ليست متعلقة بالإنسان كفرد وإنما كتوجه مسار الإنسان والتاريخ من خلال وضع نقاط ارتكاز جديدة ثابتة لا يمكنها أن تتغير؛ لأنها تعبر عن الحقيقة المطلقة الثابتة.

أما الوعي الصوفي فهو ينشده لكي يصل إليه، وعمل الصوفي يبقى فردياً، في حين أن عمل النبي ينتقل إلى المجتمع، كما يؤكد هذا في قوله: «فمقام الشهود عند الصوفي غاية تقصد لذاتها، لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهز الكون هزاً، وقد قدّر لها أن تغير نظام العالم الإسلامي تغييراً تاماً».

يعرف محمد إقبال النبوة على أنها «ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصّله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً وتشكيلها في صورة مستحدثة، فالمرکز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغواراً لا نهائية، ليطفو بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات جديدة للحياة»^(٣٢).

يوضح إقبال طبيعة الوحي باعتباره الصلة القائمة بين الله والنبي، ويرى أنه ظاهرة

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٣٢) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٨.

عامة من ظواهر الوجود، فالظواهر البيولوجية والفسيولوجية في عالمي الحيوان والنبات إنما تستمد اتجاهها من الإلهام الذي يوجّه الحياة كلها في اتجاهها الخلاق. والقرآن نفسه يستعمل الوحي لعوالم مختلفة، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^(٣٣).

مما سبق نجد أن إقبالاً يعتبر النبوة ظاهرة طبيعية أملت المراحل التطورية للبشرية، ففي طفولة البشرية كانت القوى الروحانية تتطور أحياناً إلى ذروة الوحي النبوي لتوجيه الناس وتحقيق مصالحهم. فالنبوة -التي هي ثمرة القوى الروحانية الفطرية- كانت وسيلة للاقتصاد في التفكير وتمييز النافع من الضار، وذلك خلال مرحلة مبكرة من مراحل تطور الإنسانية احتكم فيها الإنسان إلى العاطفة والغريزة، لكن حدثت نقلة في حياة الإنسانية مع مولد العقل الاستدلالي وظهور ملكة النقد والتمحيص.

ولقد كان مولد هذه الملكة مع مبعث نبي الإسلام، فهو يقول: «إن نبي الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها»^(٣٤).

ورسول الإسلام ﷺ، صلة وصل بين الطورين أو العالمين، عالم الفطرة وعالم العقل. فهو من عالم الفطرة باعتبار مصدر رسالته وهو الوحي، وهو من العالم الحديث، عالم العقل، باعتبار مضمون رسالته، يعني ما احتوته رسالة الإسلام والنص القرآني دعوة صريحة إلى استعمال العقل، وحث على النظر في الكون. ويقول -تحت عنوان «إن حسن سيرة الأمة المسلمة من التأدب بالآداب المحمدية»-:

أنت كم في فروع المصطفى ففتح في ربيع المصطفى
فنظرة من روضه فالتمس وسنا من خلقه فاقبس
لعظيم الخلق من شق القمر رحمة عمت ونور للبشر^(٣٥)

أما عن فهم إقبال للنبوة فهو يتعلّق في إحدى جوانبه بما قدّمه «الفارابي» من قبل، وذلك محاولة منه للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، حيث يرى الفارابي بأن الإنسان مهما بلغ من درجة الكمال في تفكيره واستخدام قوة المتخيلة فهو يقبل في يقظته عن العقل الفعال جميع الجزئيات الحاضرة والمستقبلية وما يحاكيها من المحسوسات، كما يقبل بدوره جميع

(٣٣) سورة النحل: ٦٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٣٥) محمد إقبال، الأسرار والرموز، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة د. ط، ٢٠١٢، ص ٩٦.

المعقولات المفارقة وسائر الموجودات، فيكون له بما قبله من الأشياء المعقولة نبوة بالأشياء الإلهية، فهذه هي المرتبة النهائية الكاملة والتي يمكن للإنسان بلوغها بقوة المتخيلة^(٣٦).

من هنا نجد تشابهاً بين الفارابي وإقبال، كلاهما يجعل النبي شخصاً يختلف عن غيره، هذا الاختلاف عند الفارابي نتيجة تفاوت القوة المتخيلة، أما عند إقبال نتيجة تفاوت المستوى الذي تبلغه التجربة الدينية، والفارابي يُقيي باب النبوة مفتوحاً لأنه مكتسب، في حين نجد إقبالاً يركز على ختم النبوة.

إن عقيدة محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين تحمل: انتهاء الوصاية على الإنسان في قيادته، وليس معنى ذلك إحلال العقل محل الرسالة، بل معناه أن وقت الخوارق قد انتهى أمره، وأن على الإنسان أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة، مع التأكيد على حاجة المسلمين إلى التمسك بتعاليم السنة^(٣٧).

يقول إقبال في «رموز اللاذاتية» تحت عنوان «الرسالة»:

بالرسالات	بدا	تكويننا	شرعنا	منها	ومنها	ديننا
ذاك من هدي	إليه	من يريد	حلقة	منها	حوالنا	يشيد
فالنبي الروح	فيها	والعصب	شرعه	حبل	وريد	الأمة ^(٣٨)

قيمة ختم النبوة

إن تناول إقبال لفكرة النبوة لم يكن تناولاً فلسفياً بقدر ما أراد تأكيد الأبعاد الثقافية والعملية لها، يقول مبرزاً الهدف من تحليل فكرة النبوة: «بل بالأحرى إني أريد أن أركز انتباهكم في بعض الآراء السياسية في ثقافة الإسلام لنرى ما في ثناياها من حركة فكرية، ولنلمح بصيصاً من الروح التي عبّرت عنها هذه الأفكار»^(٣٩).

إقبال على هذا المستوى لا يريد أن يكون لفكرة النبوة معنى نظري يمكن الوصول إليه بالطريقة الاستدلالية، لأنه يؤدّي بنا إلى اعتبارها مسألة مجردة عن الواقع، بل يريد لها أن تكون أساساً لبناء وعي فردي وجماعي؛ لأن أبعادها الفكرية وقيمتها تغرس في الأفراد،

(٣٦) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ط ٥، ١٩٨٥، ص ١١٥.

(٣٧) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٤، ١٩٧١، ص ٤٥٥-٤٥٤.

(٣٨) محمد إقبال، الأسرار والرموز، ص ١١٩-١٢٠.

(٣٩) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٤٨.

فالنبوة والإيمان مرتبطان بحقيقة الألوهية، فلا معنى للكلام عن أحدهما في غياب الآخر.

وقيمة ختم النبوة عند إقبال تظهر في فسخ المجال للعقل الاستدلالي، وهنا يشير إقبال إلى أهم معاني ختم النبوة حين يؤكد أن «مولد الإسلام - كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتاً تطمئنون به - هو مولد العقل الاستدلالي»^(٤٠)، حيث إن مبعث نبي الإسلام كان إيذاناً بمولد العقل الاستدلالي، وكذا بانقضاء مرحلة التعويل على وسائل المعرفة التي لا تعتمد الإدراك الحسي مرجعاً لها، فالنبوة في حياة البشرية لم يعد لها أي دور، فكل أدوارها أدلة في المرحلة السابقة، حين قادت الإنسان وهيئاته إلى مرحلة لا تعود فيها الحاجة إلى نبي، فالنبوة الجديدة أدركت الحاجة إلى إلغاء النبوة ذاتها^(٤١).

وهكذا ينص إقبال على أن النبوة في الإسلام تبلغ كما لها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على زمام يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو، وأن مخاطبة القرآن للعقل وحثه على التجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة.

وكان من نتاج مولد العقل الاستدلالي مع مبعث نبي الإسلام أن اتجه الإنسان صوب الواقع المحسوس، وتحلّى عن النظر إلى السماء، وهي السمة الغالبة على الثقافات القديمة التي كانت مزيجاً من بعض الآراء الدينية وبعض الأفكار الفلسفية، ويرى إقبال أننا إذا ما تتبعنا بعض ما خلفه روح القرآن في المسلمين سنرى يقظة شاملة كان من نتائجها تنشيط الحركة العلمية التي امتدت إلى أماكن مختلفة من العالم الإسلامي.

كما لاحظ إقبال الآثار السلبية التي خلفتها الفلسفة اليونانية على المسلمين لكنهم ثاروا عليها في نقدهم منهج التفكير اليوناني القائم في أغلبه على المنطق الصوري^(٤٢).

إذن على ضوء ما تقدّم نجد تأكيد إقبال على ختم النبوة الأمر الذي حرّر العقل الإنساني وفسح أمامه المجال.

ختم النبوة وتكريم النوع الإنساني

من أبرز ثمار فكرة ختم النبوة - كما يؤكد لنا إقبال - أنها تولّد فينا اعتقاداً بأن أي سلطة شخصية تدّعي لنفسها الاتصال بمصدر فوق الطبيعة قد انتهى عهدها من تاريخ

(٤٠) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٤٩.

(٤١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٤٩.

(٤٢) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٥٢-١٥٣.

البشرية إلى الأبد. فلا نبي، ولا بابا، ولا دجال، ولا بهاء. لا أحد يستطيع أن يدّعي لنفسه سلطة روحية مستمدة من صلة خفية بالله بعد ختام النبوة بمحمد ﷺ. فختام النبوة معناه من الناحية العملية لم يعد هناك فرصة لشخص ما أن يخدع الناس بأنه نبي جديد، ولا أن يؤول الختام بأنه الخاتم، ليفسح لنفسه مكاناً مزيّفاً بين الأنبياء والمرسلين.

فعقيدة ختم النبوة أعطت للإنسان مكانة كبيرة، حين فسحت أمامه مجالاً للبحث وأرشدته إلى مصادر المعرفة.

ختم النبوة والقضاء على فكرة المخلص

إن الهدف أيضاً من ختم النبوة القضاء على فكرة ظهور أبناء زاردشت الذين لم يظهروا بعد، وهي فكرة في العقيدة المسيحية ترى في عودة المسيح أمراً يؤكده الإنجيل الرابع.

هنا نقف على مبدأ من مبادئ الإسلام وهو مبدأ الحرية الإنسانية في متابعة النظر والكشف عن أسرار الكون لأن عهد المعجزات قد ولى، يقول زكي نجيب محمود: «لقد كان للشاعر الفيلسوف محمد إقبال ملاحظة جديرة بالنظر، أوردها في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام، مؤداها أن محمد ﷺ كان لا بد أن يكون خاتم الأنبياء وأن تكون رسالته آخر الرسالات»^(٤٣).

إن نظرية ختم النبوة بالنسبة لإقبال تحمل دلالات عدة، من حيث إنها دعوة إلى إعمال العقل والتأمل والنظر والإيمان بقدرة الإنسان للوصول إلى الحقيقة، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تكريم الإنسان والرفع من مكانته، كذلك التنبيه إلى الأباطيل والأكاذيب التي تقول برجعة أبناء زاردشت الموجودة في الديانات القديمة والقضاء على فكرة المخلص.

إن الحديث عن الله والصفات وختم النبوة يقودنا حتماً للحديث عن التجربة الدينية عند إقبال والتي أفضت به إلى الاهتمام بالمسائل الدينية السابقة كما أفضت بداهة إلى مشروعه في تجديد التفكير الديني في عالمنا الإسلامي.

□ خامساً: الرياضة الدينية عند إقبال

إن البحث في الرياضة الدينية بوصفها مصدراً للعلم الإلهي أسبق في التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية، والقرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية، فإنه يسوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة.

(٤٣) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ط ٩، ١٩٩٣، ص ٣١٠.

فعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئاً أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمتّ بصلة للطبيعة، وهذه الصلة وسيلة للتحكم في قوى الطبيعة، ينبغي أن تستخدم لغرض أنبل يؤدي إلى تحرّر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها لا بمجرد رغبة في التحكم، ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكاً كاملاً ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بالفؤاد أو القلب.

والقلب نوع من علم الباطن أو البدهة يصفه الشاعر الرومي في عبارة: «إنه يتغذى بأشعة الشمس، ويصل بيننا وبين الحقيقة، غير تلك الوجوب المتأخرة لإدراك الحواس».

والقلب قوي ثري، هو مما يتحدث به لا يكذب أبداً، ولا ينبغي أن نعهده قوة خاصة خفية فما هو إلا أسلوب من أساليب الحقيقة ليس للحس أي دخل فيه، وهو مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب آخر من ضروب التجربة، وإن وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو أنها من خوارق الطبيعة، ووضع تفسيرات لها ضرورة فرضتها الحياة.

وهناك دلالة على أن الرياضة الدينية الإنسانية كانت منذ أقدم العصور، وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية إلى حدّ يجعل من العسير علينا أن نعهدها مجرد وهم لا غير.

من جهة أخرى تناول الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها، فالإسلام كان أول من تناول الظواهر الروحية بالنظر النقدي^(٤٤).

إذن مما تقدّم يتّضح أنه ليس هناك أسباب تجعلنا نقبل المستوى العادي للتجربة الإنسانية على أنه حقيقة ونرفض غيره باعتباره غامضاً، فحقائق الرياضة الدينية حقائق كغيرها من حقائق التجربة الإنسانية، وكل هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة، وفي هذا يقول إقبال: «إن أول مسلم أدرك معنى تصوّف النبي ﷺ هو ابن خلدون الذي تناول بالنظر النقدي الظواهر الروحية»^(٤٥).

كذلك يؤكد إقبال أن أول ما يلاحظ على هذه التجربة أنها رياضة تصل إلى النفس مباشرة، فهي لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية التي تمدنا بالمعرفة، كذلك أن هذه الرياضة لا تقبل التحليل لأنها تمثل حالة الصوفية لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية تفنى فيها الحياة الشخصية الخاصة^(٤٦)، هي أشبه بالشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي من تفسير لفحوى شعوره الديني يبلغ إلى الناس على شكل صور أو قضايا^(٤٧).

(٤٤) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ٢٤ - ٢٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

وما يمكن قوله أن التجربة الصوفية هي تجربة فريدة وخاصة بالنبى، لا يمكن نقل شعور الصوفي إلى الناس بل يمكن أن يبلغ فكره لهذه التجربة بشرحها، ومحتويات الشعور الديني لا يمكن الاطلاع عليها، وعلى هذا يرى محمد إقبال أن الدين وإن كان يبدأ بالشعور لما يحدث في تاريخه أن اعتبر نفسه أمرًا شعوريًا لا غير، بل كان يبذل جهدًا موصولًا في عالم الفلسفة العقلية.

إقبال لا يُغفل الحديث عن التصوف المسيحي، حيث كانت مشكلة التمييز بين مثل هذه الرسالات والتجارب التي ربما كانت من قبيل المعجزات الإلهية حقًا وبين غيرها مما استطاع الشيطان بخبثه أن يُزيّفها، ومشكلة التصوف المسيحي - كما يقول - هي مشكلة كل تصوف^(٤٨).

على ضوء ما قيل يمكن أن نخلص إلى أن الحالة الصوفية باعتبارها متفردة تظل متصلة بالتجربة العامة لكن سرعان ما تتلاشى، وإن كانت تخلق في النفس إحساسًا عميقًا، فالصوفي والنبى كل منهما يعود إلى مستوى التجربة وإن كانت العودة مختلفة، كذلك إن مجال التجربة الصوفية من حيث إنه السبيل إلى المعرفة لا يقل عن أي مجال من مجالات التجربة الأخرى.

□ سادسًا: تناغم العقل والإيمان في فلسفة إقبال

إن النقاش في المسائل الدينية أثار عديد القضايا في محاضرات إقبال التي فرضت نفسها فرضًا، منها هل الدين يقوم على التسليم فقط أي الإيمان، أم لآليات الاستدلال الفلسفي حضور في المسائل الدينية؟

من هنا حاول فيلسوفنا أن يقدّم وجهة نظره حول علاقة الفلسفة بالدين أو موقع الإيمان من العقل، وهي الإشكالية التقليدية التي تطرّقت إليها كل الفلسفات الدينية، أو كما اصطلح عليها المتكلمون بعلاقة العقل بالنقل.

كان إقبال من أكثر مفكري المسلمين إحاطة، ومن أشدهم ابتكارًا، في الوقت نفسه كان واسع المعرفة بمذاهب الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية، كما كان على دراية بالمبادئ الأساسية في العلوم الطبيعية والبيولوجيا والعلوم الاجتماعية، فأمدته هذه المعرفة بمادة خصبة صاغها بعبريته فلسفة صافية جمعت بين النظرة العلمية وما تتسم به من دقة وضبط وتحديد وارتباط وثيق بالواقع، وتركيز على التخصّص الدقيق، جعلته عظيمًا عبقرًا بمقدار العطاء والإنجاز الذي أثمرته موهبته هذه من نظريات واكتشافات أسهمت في تغيير الحياة

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٤.

المادية والفكرية في العالم الإسلامي المعاصر، إلى جانب النظرة الإيمانية الروحية الصوفية، بما تتضمنه من انطلاق وإفراح لآفاق النفس، وتحليق في عالم المطلق^(٤٩). وبالجمع بينهما في تلاحم فعال ظهرت عبقرية محمد إقبال الفذة، وعظمته الحقيقية، وبرز في الميدانين: ميدان العقل وميدان الوجدان، ميدان العلم وميدان الإيمان^(٥٠).

مبدئياً نقول: تُعد فلسفة محمد إقبال من الفلسفات الحية المفتوحة، فهي ليست من طراز الفلسفات الساكنة المغلقة على نفسها، وهذا واضح من خلال انتماؤه إلى ثلاثة أحياء روحية تمثل بحق منابع آثاره العظيمة، وهي حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي. فهو مسلم كشميري الأصل مثقف بالقرآن، وبالفيثا، وبالتصوف العربي والفارسي، وفي الوقت نفسه متضلع في الفلسفة الغربية، مطلع على مشاكلها المعقدة. قرأ وفهم كانط وبرجسون ونيشيه وغيرهم، ونحت ممراته الخاصة التي قادته شيئاً فشيئاً إلى أرضه الفلسفية الروحية التي لا تشبهها أرض أخرى^(٥١).

لقد عمل إقبال على إعادة التوازن المفقود في زماننا بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة، وكان القصد من وراء ذلك إصلاح الفكر الديني في العصر الحديث فنقطة البداية في دعوته التجديدية تعلن وتعبّر عن الإيمان، من هنا كانت فلسفته إسلامية تتضمن دعوة لبعث جديد للأمة الإسلامية في أرجاء العالم كله، من مشرقه إلى مغربه، وهذه الفلسفة الإسلامية بالأساس منطلقة من الفكر الإسلامي الأصل الذي يعبر عن أبعاد لا نهاية لها. أبعاد قابلة للثراء بحيث يستطيع هذا الفكر الإسلامي أن يستوعب كل الثقافات والحضارات على مر العصور.

إن أهم مبادئ هذه الفلسفة الجديدة اعتمادها على المصادر الإسلامية الأصلية والتصوف الإسلامي، وهو المفهوم الذي يُطلق عليه خودي = Ego = «الأنا» أو «الذاتية» الإلهية والإنسانية.

ولا يطعن في هذه الفلسفة تأكيدها على وجود الذات والشخصية والفردية كما يظن البعض. إذ إن هذا التأكيد لا يعني دعوة للأناية بقدر ما يعني أن الذاتية تعبير عن الروح

(٤٩) عثمان أمين، رسالة محمد إقبال، مجلة إقباليات، العدد الرابع ٢٠٠٤، ص ٤١.

(٥٠) محمد كمال جعفر، النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال، ضمن كتاب (محمد إقبال: قصائد مختارة ودراسات)، إعداد وتقديم: د. خالد عباس أسدي، الناشر: القاهرة مكتبة مدبولي، د. ط، د. س، ص: ٣٧.

(٥١) مانويل فاشر، محمد إقبال وعلاقته بالثقافة الغربية، مجلة: فكر وفن، العدد ٣٢ خاص بإقبال، ١٩٧٩م، ص: ٥٠.

المنشئ الخلاق الذي أودعه الله تعالى في الإنسان.

فكرة الذاتية عند إقبال لا تعني الأنانية أبداً، والدليل على ذلك هو أنه بالرغم من تأكيده على وجود الشخصية والذاتية لكل فرد، يؤكد باستمرار في كتاباته الفكرية والشعرية على أنه يوجد نوع من التناسق والانسجام والتناغم والتوافق بين هذه الوحدات أو الفرديات، فكل فرد يُعدّ قطعة في بناء الوجود الكبير الشامل، يدخل فيه ويتعاون مع مكوناته، فهو منفصل ومتّصل في آن واحد، منفصل إذا نظرنا إليه في حد ذاته، ومتّصل إذا نظرنا إليه في علاقته بالآخرين كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد، أو كما يُمثّل له إقبال بـ «شَمْعُ الحُفْلِ» الذي هو وحيدٌ ورفيقٌ في الوقت نفس (٥٢).

إن فلسفة إقبال باعتراف كبار المستشرقين أنفسهم قد أسهمت في تيار الفلسفة العالمية بكثير من الآراء القيّمة، وأهم هذه الآراء في الذاتية، حيث قضى بواسطتها على الانشقاق والازدواج اللذين كانا يوجدان في الأذهان والمبادئ الفلسفية وخاصة الإسلامية منها ما بين الجسد والروح، ذلك الانشقاق الذي تعدّى المناقشات في المجالس والندوات الفكرية إلى صميم الحياة الإسلامية وفرّق القوم إلى شيع (٥٣).

من هنا نجد محمد إقبال قد ثابر في فلسفته وجهاده مدة ثلاثين سنة متتابة، شاهد خلالها بأعينه ثمرات أعماله ونتائج دعوته، مئات من المثقفين الجدد ممن تخرجوا في أوروبا كادوا يزيغون عن جادة الصواب ويضلون عن سواء السبيل لولا فلسفة إقبال وشعره وافتتاحهم بحكمة تلك الفلسفة، فالذين لم يؤثّر فيهم وعظ المشايخ ومقالات المحققين من العلماء، والذين ما كانوا ليلتفتوا إلى دعوة المصلحين من الزعماء لاغترارهم بأباطيل الغرب وولوعهم بزخارفه تأثروا بآرائه وأفكاره من حيث لا يشعرون.

وربما يعود هذا النجاح لخطاب إقبال التجديدي لتنوّع مصادر معرفته، فكما رأينا أن إقبالاً نهل من منابع الدين والفلسفة والشعر الكثير، هذه ثلاثية ترسم ملامح إقبال المفكر المسلم الشاعر والفيلسوف.

من جهته يؤكد على وجود مباحث مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر، لكن هذا الأخير تجربة شخصية مجازية مبهمة وغير محدّدة، ولا يمكن اتخاذه منهجاً أو متكاً معرفياً رغم أهميته، والدين معروف عنه القول بالإيمان والتسليم، وأنه يفوق الشعر وقدرات العقل.

(٥٢) عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: دار قباء، د. ط، ١٩٩٨، ص ٣٥.

(٥٣) عثمان أمين، رسالة محمد إقبال، مجلة إقباليات، العدد الرابع، ص ٤٤.

ومع ذلك يتساءل إقبال: «فهل من الممكن إذن أن نستخدم في مباحث الدين المنهج العقلي البحت للفلسفة؟ إن روح الفلسفة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع شك، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن إدراك كنه الحقيقة القصوى، أما جوهر الدين فهو الإيمان، والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل»^(٥٤).

هل يستنتج من كلام إقبال استغناء البحث في الدين عن المنهج العقلي، بما أن الإيمان يخلق بصاحبه كالطائر ويجد طريقه دونما حاجة إلى مرشد حتى وإن كان هذا المرشد هو العقل، بما أن هذا الأخير كثيراً ما يقر بعجزه عن اكتناه الحقيقة القصوى؟

إقبال يؤكد أن الدين أكثر من مجرد الشعور؛ لأن هذا الأخير يجب أن يكون مشبعاً برضا النفس، والنفس لا ترضى حتى تقنع، أي إيمانها يجب أن يستند إلى علم ومعرفة، أي العقل حاضر في المعرفة الدينية والتاريخ يثبت ذلك، الفرق الدينية والكلامية والمتصوفة يحضر عندها العقل حضوراً جوهرياً بمسافات بين القرب الشديد والبعد النسبي وما إلى ذلك^(٥٥).

من هنا كانت محاولة إعادة بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً محاولة تجمع بين المأثور وجديد المعرفة الإنسانية، يقول إقبال: «ولقد حاولت في هذه المحاضرات التي أعدتها بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة. واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا»^(٥٦).

كلام منطقي ينم عن خبرة ومعرفة لا يُقصي مصادر المعرفة التي تثري الخبرة الإنسانية، وهذا ما يذكره القرآن نفسه، النظرة الشمولية المتكاملة مكّنت إقبال من أن ينوع من مصادره ووسائله، فلا يتحرّج في أن يلجأ إلى فيلسوف أو صوفي أو عالم أو شاعر، فالمقام له ضرورته.

وفيما يخص علاقة الدين بالفلسفة يؤكد إقبال أن الدين ليس أمراً جزئياً، وليس فكراً مجرداً فحسب، ولا شعوراً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كله، ولهذا يجب على الفلسفة

(٥٤) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ٤.

عند تقديرها للدين أن تعترف بوضعه الأساسي، ولا مناص لها من التسليم بأن له شأنًا جوهريًا في التأليف بين ذلك كله تأليفًا يقوم على التفكير^(٥٧).

أما عن الفلسفة اليونانية فإنه يقول: «إن الفلسفة اليونانية -على ما نعرف جميعًا- كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي: أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن»^(٥٨).

كما ينبّه إقبال إلى مسألة غاية في الأهمية، كانت قراءة بعض علماء الإسلام للقرآن بعد أن نهلوا من الفلسفة اليونانية وانبهروا بها، فجاءت قراءتهم قاصرة، من ذلك أنهم حصروا المعرفة في أداة العقل رغم أن القرآن يعد السمع والبصر من أجل نعم الله على عباده، بل يسألهم الله في الآخرة عمّا فعلوا في الدنيا، وهذه النظرة التي تقدر المعرفة الحسية غابت عن فلاسفتنا المتأثرين باليونان الذي احتقروا عالم التجربة الحسية والنوافذ المؤدية إليه.

□ خاتمة

من الصعب أن يضع الباحث خاتمة تخصّ فلسفة الدين عند إقبال، وهو يشعر أن البحث يخطو خطواته الأولى في ظل تشعب وعمق ما كتب إقبال، لإعادة التفكير في الدين أو إعادة بنائه إذا لزم الأمر - كما ذكر إقبال بنفسه^(٥٩) - ليس بالأمر الهين وسط التحديات المتعددة للدين وخاصة الدين الإسلامي.

وقد شهد إقبال محاربة الإسلام في قارته ومحاربة الدين عمومًا تمهيدًا لبسط نفوذ الإلحاد، كما شهد انبهار الشباب المسلم ونزوعه ونحو الحضارة الغربية، الأمر الذي حذر من عواقبه، رغم أنه لا ينكر أنه استفاد من هذه الحضارة خاصة على مستوى الدراسات الدينية وفلسفة الدين تحديدًا.

من جهة أخرى إقبال كان يدرك حجم التحديات وثقل المسؤولية، لكنه لم يستسلم كما فعل صوفية العصور الوسطى، بل اجتهد وقدم مشروعًا لقي من الأصدقاء والنجاح الكثير كما لقي من النقد.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٩) انظر: تجديد التفكير الديني، ص ١٥.

ودون الدخول في تفاصيل أخرى نقول: إن إقبالاً فيلسوف مجدّد بما تحمله لفظة التجديد من دلالة أنها تعني إعادة القديم الأصيل الذي وجده في القرآن الكريم، والذي اجتهد في فهمه ونهل من نوره كثيراً، مقدماً رؤى وتفسيرات جديدة لم تكن مألوفة، وهذا ما قصد به عندما شدّد على التغيير والابتعاد عن الجمود الضار.

فلسفة الدين عند إقبال تقوم على العقل والموضوعية في التفكير الديني والاستلهام من الرياضة الدينية، ومن نفحات الشعر الصوفي، هذه التوليفة التي تميّز إقبال دون غيره، والتي قلما تتوفر في شخص أو فرد أو ذات واحدة اجتمعت في إقبال بشكل متناغم، يصعب إدراكه خاصة على غير المطلع على مشارب المعرفة عنده من علوم الدين والفلسفة والشعر والآداب والتصوف واللغات وغيرها.

فلسفة الدين لإقبال نهلت من الأصل الإسلامي ونافحت عن القرآن وعن خاتم الأنبياء، فهي فلسفة إسلامية بالدرجة الأولى، لكن كان للمرجعية الفلسفية الغربية الحضور دون تبعية لها.

وفوق ذلك يشدّد إقبال على أن دور الدين يفوق دور الفلسفة، الدين الذي ليس عقيدة أو كهنوتاً أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خُلُقياً، يؤهّله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن تلك النزعة من الإيمان تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والاحتفاظ بها في دار البقاء^(٦٠).

المؤكد أن محمد إقبال ناقش إشكالية تجديد التفكير الديني التي كانت ولا زالت قضية ملحة وعاجلة في عالمنا الإسلامي في عهد إقبال وحتى يومنا هذا، قدّم إقبال محاولته معتمداً على أفكار فلسفية جدّ متخصصة، في محاولة منه محاربة الجمود على القديم في الدين لأنه ضار في كل شيء ولأنه يسد منافذ الإقدام الروحاني، وبالتالي الجمود لا يخدم الدين - كما قال - الذي هو في أرفع مراتبه ليس إلا سعيّاً وراء حياة أعظم.

ولكي تتضح أفكار إقبال أكثر يفضل إجراء دراسات تأصيلية له، وأخرى مقارنة خاصة مع الشخصيات التي تأثر بها كثيراً سواء الإسلامية أو الغربية والتي وردت في ثنايا مؤلفاته كنصوص يدعم بها موقفه أو يعرضها بهدف نقدها وتجاوزها، المنهج المقارن سيكشف الكثير من المقاربات والحقائق التي ستكشف مدى أصالة وعبقريّة إقبال.

محورية الإنسان في حركة التاريخ

عند مالك بن نبي

الدكتور عبدالعزيز بوالشعير*

«...كل شعب يجب أن يصنع تاريخه
بوسائله الخاصة، وبأيديه ذاتها».

مالك بن نبي

□ تمهيد

ثمة جملة من الأسئلة ينبغي طرحها أثناء الحديث عن موقع الإنسان في
حركة التاريخ، وتتلخص في الآتي:

ما موقع الإنسان في حركة التاريخ؟

ما الرؤية الكونية التي تحكم حركة التاريخ؟

كيف تؤثر الرؤية الكونية في صناعة التاريخ وتوجيه حركته؟

كيف يؤثر الإنسان في تركيب التاريخ؟

هل يمكن أن يصنع التاريخ من دون شبكة علاقات اجتماعية متينة وقوية؟

* أستاذ محاضر في فلسفة العلوم، قسم الفلسفة، جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢، ومدير
مخبر المجتمع الجزائري المعاصر، البريد الإلكتروني: bouch_abde01@yahoo.fr.

كيف يمكن الانتقال بالإنسان من كونه فردًا إلى كونه شخصًا مندمجًا في الحركة الاجتماعية ومتفاعلاً معها؟

ما موقع الرؤية الحضارية في صناعة الإنسان أولاً وفي صناعة التاريخ ثانياً؟ وكيف يُسهم الفعل التربوي في تحديد ملمح الإنسان الرسالي الفاعل في التاريخ والمحقق لمشروع الشهود الحضاري الذي حدّته الرؤية الكونية الحضارية؟ إلى أي مدى يستلهم الإنسان وظيفته التاريخية ورسالته الحضارية الاستخلافية من النص القرآني ومن السنة النبوية الشريفة؟ كيف يرتبط الفعل التاريخي بالفعل التغييري والإصلاحي؟ وما هي منطلقاته ومراحل وشروطه؟ وكيف تتحدّد مقاصده وأبعاده؟

ما هي ملامح الوظيفة الوجودية للإنسان؟ وماهي مضامينها وغاياتها؟ ما هي معالم مشروع بناء الإنسان الذي يحضر في التاريخ ويكون شاهداً عليه وعلى الناس؟ كيف يُسهم الفعل التربوي في تحقيق النهضة الحضارية؟ كيف نفسّر الفكرة القائلة بأحادية التقدّم التاريخي وأن الحضارة الغربية تشكّل نهاية مراحل التقدّم، وأنه لا رؤية مجال للحديث عن توجّه جديد للتاريخ والحضارة طالما أننا نعيش مرحلة نهاية التاريخ كما يقول فرانسيس فوكوياما في كتابه: نهاية التاريخ والإنسان الأخير؟ هناك مجموعة من الدوائر تحدّد معالم وبنية الموضوع وتتمثّل فيما يلي: دائرة الإنسان، دائرة الرؤية الحضارية، دائرة الفعل التاريخي، دائرة النهوض والشهود، دائرة الفعل التربوي والثقافي، دائرة الحضارة والاستخلاف، يقول مالك بن نبي: «إننا نجد في القرآن الكريم النصّ المبدئي للتاريخ التكويني (bio-histoire) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(١)، وينبغي ألاّ نقرّر هذا المبدأ حسب إيماننا به فقط، بل يجب أن يكون تقريره في ضوء التاريخ»^(٢).

□ أولاً: موقع الإنسان في حركة التاريخ

يرى مالك بن نبي أن غياب إنسان الحضارة عن التاريخ ومشاركته الفاعلة في صنع أحداثه وتوجيهها الوجهة التي أرادها الإسلام منه، يعدّ خروجاً عن الإطار الصحيح

(١) سورة الرعد، الآية ١١.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر الجزائر، ط ٤، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٥٤.

الذي ينبغي أن يسير عليه، ومن دون ذلك يعتبر غربة عما ينبغي أن يقوم به، وعن ديناميكية التاريخ الإنساني، باعتباره إنساناً لم يعد مؤهلاً لأداء دوره ورسالته في التاريخ^(٣)، لذلك كانت الرغبة في الاندماج من جديد في حركة التاريخ وسيورتها تقتضي منه بالضرورة إعادة بناء الإنسان وتأهيله بما يمكنه الانخراط مرة أخرى في صنع وتوجيه حركة التاريخ.

نطلق في حديثنا عن موقع الإنسان في حركة التاريخ من رسالة الإنسان في الحياة ووظيفته في الوجود، بمعنى أن الإنسان المسلم صاحب رسالة خلق من أجلها، وعليه أن يعمل جاهداً على بلوغها وفق الأطر التي حددها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لذلك عندما يتحدث مالك بن نبي عن موقع الإنسان في حركة التاريخ إنما يعود إلى هذه النصوص من جهة، ومن جهة ثانية إلى التجربة التاريخية للأمة من خلال مسارها في الزمان والمكان، وهو المسار الذي صنعتها نصوص البيان التي جاءت من أجل بناء وترشيد وتوجيه حركة الإنسان في الفكر والحياة.

وعليه حين يحلل بن نبي هذه المنطلقات ومسار حركة التاريخ للأفراد والجماعات في الأمة الإسلامية، يصل في تحليله للتطور التاريخي الذي سارت عليه الحضارة الإسلامية، ووصلت إلى أزمتها الحالية إلى مركزية العامل الإنساني في هذه الأزمة، على الرغم من تعدد وتنوع أسباب وأعراض هذه الأزمة.

يرى بن نبي بأن «... النقائص التي تعانيها النهضة الآن، يعود وزرها إلى ذلك الرجل الذي لم يعد في طليعة التاريخ، فنحن ندين له بموارثنا الاجتماعية، وبطرائقنا التقليدية التي جرينا عليها في نشاطنا الاجتماعي»^(٤).

بمعنى أن الإنسان المسلم لم يعد قائداً للتاريخ وصانعاً له، وذلك بسبب انسحابه من دائرة الفعل الحضاري المؤثر والفاعل، فطرائق تفكيره وأشكال علاقاته الاجتماعية وأنماط سلوكياته في الحياة الفردية والجماعية للأفراد، إلا دليلاً على ذلك النقص الذي يسم حركة النهوض منذ إنسان ما بعد الموحدين.

الإنسان الذي أصبح في مرحلة الضعف والهوان والسلبية والانتكالية على الغير، الإنسان الفاقد لبوصلة الفكر والفعل والحياة، ولم يعد قادراً على تحديد نقطة الانطلاق نحو التغيير والبناء. يقول مالك بن نبي عن هذا الإنسان: «إنسان ما بعد الموحدين المتخلف هو في الحقيقة تجسيد للقابلية للاستعمار، والوجه النموذجي للعهد الاستعماري والبهلوان

(٣) انظر: مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٣٧. نقلاً عن: عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي.. نحو نظرية تربوية جديدة للعالم الإسلامي المعاصر، الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ط ١، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م، ص ٣٤.

الذي أسند إليه المستعمر القيام بدور المستعمر، وهو أهل لأن يقوم بجميع الأدوار، حتى ولو اقتضاه الأمر أن يقوم بدور إمبراطور^(٥).

فالأزمة الحضارية الشاملة التي تعيشها الأمة الإسلامية منذ سقوط حضارتها وخروجها عن قطار التاريخ، إنما يعود إلى خلل في الإنسان باعتباره مركزاً في الأزمة الحضارية ومحوراً لحلها وشرطاً للنهوض والإقلاع بها. فالأزمة التي تخنق أنفاس العالم الإسلامي برمتها ولا تزال هي تعبير واضح عن الاختلال الذي حدث في الإنسان على المستويين الفكري والشخصي، أو كما يسميه مالك بن نبي مستوى عالم الأفكار ومستوى عالم الأشخاص، لهذا اعتقد ابن نبي أن نقطة الانطلاق لاستئناف دورة حضارية إسلامية جديدة إنما تنطلق من بناء الإنسان ذاته^(٦).

يقول مالك بن نبي موضعاً أهمية بناء الإنسان في استئناف الدورة الحضارية الجديدة للأمة انطلاقاً من إدراكه ووعيه العميقين بالوظيفة الوجودية للإنسان التي حدّدها نصوص الوحي قرآناً وسنة التي رسمت معالم الإنسان الرسالي الجديد، وضبطت معالم الحضارة الإنسانية الراشدة، التي انتقلت بالأفراد في شبه الجزيرة العربية من حالة التيه والفرقة والصراع والقتال إلى حالة من الوحدة والفعالية والرسالية والانسجام والقوة والحضور في التاريخ، والشهود على الناس كما أخبرتنا به الآية الكريمة في سورة البقرة: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٧).

من هنا تأتي الحاجة إلى ضرورة إعادة بناء الإنسان الأول الذي دخل في مرحلة جديدة من التاريخ، ومستوى أرقى من الوعي والفهم وأشكال أكمل من الفعل والسلوك، ولإعادة تحقيق ذلك يقول مالك بن نبي: «... فحاجتنا الأولى هي الإنسان الجديد، الإنسان المتحضّر، الإنسان الذي يعود إلى التاريخ الذي خرجت منه حضارتنا»^(٨).

فإذا كان الغرب في حاجة إلى مؤسسات، فإننا في العالم الإسلامي نحتاج إلى رجال، «... فمن الرجل تنبع المشكلة الإسلامية بأكملها وخاصة في الجزائر، فالمسألة هي أنه يجب أولاً أن نصنع رجالاً يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى»^(٩).

(٥) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٣٨.

(٦) عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي، ص ٣٥.

(٧) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٨) مالك بن نبي، تأملات، ص ١٩٠. نقلاً عن: مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي «نحو نظرية تربوية جديدة للعالم الإسلامي المعاصر»، ص ٣٥.

(٩) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، الجزائر، دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ص ٨٢.

فالأمر إذن وفق هذا النص يتحدّد في العناصر الأربع الآتية:

* صناعة رجال يمشون في التاريخ.

* الاستخدام الأمثل للتراب.

* الاستغلال الجيد للوقت.

* بناء المواهب الإنسانية.

* تحديد الأهداف الكبرى والعمل على تحقيقها.

فالعناصر المذكورة فيها إشارة إلى أهميّة الإنسان في صناعة التاريخ أولاً، وفيه إشارة إلى ضرورة استغلال وتسخير عاملي التراب والوقت في عملية صناعة التاريخ، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال بناء المواهب القادرة والمؤهلة لتحقيق ذلك في الواقع.

جُماع هذه العناصر إنما يكون عندما يتم تحديد الأهداف الكبرى والغايات السامية لحركة الإنسان في التاريخ وهو بناء الحضارة، وتحقيق الاستخلاف في الأرض. «فقد صار من الضروري أن نضع أمامنا المشكلة بأكملها، وأن نأخذ في اعتبارنا -على الأخص- عنصرها الأساسي: الرجل، ويلزمنا أولاً أن نفهم كيف يؤثّر الإنسان في تركيب التاريخ الذي درسناه. فمستوى تحضّر الإنسان يرتبط بمدى تسخيره واستغلاله الجيد للعناصر السابقة الذكر، ومدى توفيره لأسباب العيش، وتحقيق شروط رفاهيته وأمنه. فكل موجودات الكون مسخرة لصالح الإنسان، وهو الذي يقوم بتطويرها وتحويلها بحسب ما تقتضيه مصلحته، وذلك عندما يُعمل يده وفكره وقدراته في عملية تفاعلية مع كل الموجودات، فإله أوجد الموجودات بسننها ونواميسها بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في الأرض، وأوجد فيه مجموع القدرات الذهنية والنفسية والفيزيائية للتعامل مع العمران وتتفاعل معه تفاعلاً إيجابياً، ومعادلة التحضّر ترتفع وتنخفض بارتفاع أو انخفاض مستوى التعامل والتفاعل بين قدرات الإنسان وإرادته ما أودعه الله في الكون، «فكل ما يحل بالمجتمعات من تقدّم وتأخر، وما يحل بالحضارات من تقدّم ونكوص، كل ذلك يقع وفق قواعد وسنن، ذكر القرآن منها الكثير، من أجل أن يعتبر المسلمون، فلا يسقطون في الفخ الذي سقط فيه من سبقهم...»^(١٠)؛ لذلك لا يمكن أن نتصوّر مستوى راقياً من التحضّر من دون حدوث عملية تفاعل إيجابي وفعل مع الموجودات وفق السنن التي أودعها الله فيها^(١١).

ومن الملاحظ أنه في هذا العصر يؤثّر الفرد في المجتمع بثلاث مؤثرات:

أولاً: بفكره، الذي ينوّر المجتمع ويمدّه بنموذج معرفي وقيمي يرشد حركة أفراده،

(١٠) نعمان عبد الرزاق السامرائي، في التفسير الإسلامي للتاريخ، الجزائر: دار الشهاب، (د ت)، ص ٣٤.

(١١) فؤاد السعيد وفوزي خليل، الثقافة والحضارة مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، ص ١٣٧-١٣٩.

فيكون ذلك بمثابة إطار نظري لكل فعل أو عمل، فقد ارتبطت عملية التغيير والبناء بعلماء الأمة باعتباره العالمين بالأصول الكبرى للأمة، والقادرون على إعادة تفسيرها وصياغتها في مشروع حضاري جديد قادر على تجاوز الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة^(١٢).

ثانياً: بعمله، الذي ينقل الفكرة من النظر إلى العمل، ويحاول تجسيدها في الواقع.

ثالثاً: بهاله، الذي ينفقه ويستثمره في تحقيق التوافق بين الفكرة والمبدأ، بين النظر والعمل.

وحاصل البحث أن قضية الفرد وبنائه من جديد منوطة بتوجيهه في نواح ثلاث:

أولاً: توجيه الثقافة.

ثانياً: توجيه العمل.

ثالثاً: توجيه رأس المال^(١٣).

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فإنّ مالك بن نبي توصل إلى خلاصة مفادها أننا في العالم الإسلامي لسنا نواجه تغييراً في المؤسسات السياسية، وإنما الإنسان هو الذي تغير، بحيث إنه فقد همته الحضارية، وقدرته على الفعل المنهجي الهادف والمؤثر الذي يمكنه من إحداث تركيب ديني جديد للتراث والوقت، ومؤهلاته التي ترفعه إلى مستوى القدوة والقدرة، من هنا يبدو جلياً «أنّ العلاج يكمن في إعادة صياغة شخصية هذا الإنسان وتأهيله ليدخل من جديد في حلبة التاريخ وليستأنف وظيفته فيه»^(١٤).

فأصل المشكلة الإسلامية إنّما يعود إلى الإنسان المتخلف، وأن علاج المشكلة يكون بإعادة بناء الإنسان وتأهيله وفق الدور والرسالة اللذين أنيطا به.

هناك جملة من التساؤلات ترتبط بموقع الإنسان في حركة التاريخ نوجزها كالآتي: كيف يُصنع التاريخ؟ كيف يسير؟ هل يسير على خط واحد أم يسير بخط لولبي؟ لماذا يسير التاريخ على وجهة واحدة؟ هل يعود ذلك إلى قانون يحكم سيره؟ أم نتيجة ظروف تُمل عليه؟ كيف ومتى تخرج الأمم والشعوب من التاريخ؟ وكيف تستطيع معاودة الدخول فيه؟ هل التاريخ يحكمه مبدأ الحتم أم مبدأ الإرادة الإنسانية؟ ما هي الفلسفة التي تحكم حركة التاريخ وما هي غاياته؟ ما هي قوانين النهوض وشروطه؟ وما هي عوامل الانحطاط

(١٢) انظر: أحمد داود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تعريب وتحرير ومراجعة: إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص ١٥٠ - ١٥١.

(١٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٨٣.

(١٤) عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي، ص ٣٥.

والسقوط؟^(١٥) وما موقع الإنسان من كل ذلك؟

من هنا أردنا تسليط الضوء على دور الإنسان في صناعة التاريخ وتوجيه حركته، انطلاقاً من الدور الكبير الذي يلعبه عالم الأشخاص في صناعة وتسريع الحركة التاريخية، لأن التاريخ يُبنى على أسس نفسية واجتماعية وأخلاقية تحدّد ملامح الشخصية التي تستطيع بناء الحضارة وتحقيق الاستخلاف في الواقع.

فحركة التاريخ من منظور مالك بن نبي تتكوّن من العناصر التالية: الإنسان + التراب + الوقت. مع التركيز على عنصر الإنسان باعتباره المحرك الأول للتاريخ، والدّين هو المركّب للعناصر المشكلة للحركة التاريخية، ذلك أنّ الدّين هو الذي يشحذ الفرد إيماناً ونفسياً ويمدّه بطاقة روحية قوية تعطيه الدفعة الأولى للفعل والحركة، كما أنّ يحدّد للإنسان الإطار الأخلاقي والجمالي الذي يتحرّك فيه وينضبط بتوجيهاته، مثلما أنّه يحدّد وجهة الإنسان والمجتمع نحو بلوغ مراتب عليا في الرقي الحضاري.

يرى مالك بن نبي أنّ التاريخ تتحكم فيه عوالم ثلاثة كما ذكرنا من قبل وهي: عالم الأشخاص، عالم الأفكار، وعالم الأشياء، غير أنّ هذه العوالم لا تعمل منفصلة بل تعمل وفق عمل مشترك بفضل وجود مركب هو شبكة العلاقات الاجتماعية التي من دونها لا يمكن أن نتحدّث عن عمل تاريخي، لأنّ شبكة العلاقات هي التي تعكس مستوى تحضّر ورقيّ مجتمع في التاريخ أو العكس.

يقول مالك بن نبي في كتابه: «آفاق جزائرية» ما يلي: «والتاريخ، في أي مستوى من الحضارة يتمّ إنجازه، إنّما يمثل النشاط المشترك للأشياء، والأشخاص، والأفكار المتاحة في ذلك الحين بالذات، أي في نفس الأوان الذي يواكب عملية إنجازه»^(١٦).

فكأننا هنا أمام تفاعل عناصر كيميائية تعطينا شكلاً جديداً ما كان له ليكون لولا حصول عملية التفاعل.

□ ثانياً: المجتمع والحركة التاريخية

في السياق نفسه يعتقد مالك بن نبي بأنّه لا وجود لحركة تاريخية من دون مجتمع، ولا وجود لمجتمع من دون وجود شبكة علاقات اجتماعية قوية، ولا وجود لشبكة علاقات

(١٥) انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق.

(١٦) مالك بن نبي، آفاق جزائرية للحضارة للثقافة للمفهومية، ترجمة: الطيب الشريف، الجزائر: مكتبة النهضة الجزائرية، ص ١٦١.

الاجتماعية من دون وجود عامل الدين، الذي يحدّد الإطار الأخلاقي للأفراد وضوابط حركاتهم في الزمان والمكان، والمحيط الثقافي الذي ينشؤون فيه، والغاية الكبرى من الوجود؛ إذ إنه كلما حدث إخلال بالقوانين الموجودة في المجتمع، حدث تمزق في شبكة العلاقات التي تتيح له أن يصنع تاريخه^(١٧).

وهذا ما ينعكس مباشرة على أداء الأفراد والجماعات في التاريخ، لأن عملية صناعة التاريخ إنما تتم بفعل التجانس والتفاعل والاندماج بين أفراد المجتمع، فتكون حركاتهم وأفعالهم بمثابة المحرك الذي ينطلق بالسيارة إلى الأمام في صورة مركبة من عديد العناصر والمكونات، فكذلك صناعة التاريخ.

من هنا يحدّد مالك بن نبي مجاًلاً معيناً عند دراسته للتاريخ، نلمس من خلاله حركيته وتطوّره عبر الزمن، يتمثّل هذا المجال في المجتمع. غير أنّ كلمة مجتمع التي يقصدها ابن نبي ليست بالمفهوم الشائع في استخدامات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين يعنون بالمجتمع تجمع أفراد ذوي عادات متّحدة، ويعيشون في ظل قوانين واحدة، ولهم فيها بينهم مصالح مشتركة، بل: «ينبغي أن نحدّد المجتمع في نطاق الزمن»^(١٨).

وليس خارجه، الزمن من حيث هو قيمة حضارية تعبّر عن تفاعل الإنسان معه الذي يحوّل فيه الأشياء من مادة خام إلى منتج حضاري أو مقوّم من مقومات المعادلة الحضارية، وهنا يتحوّل الوقت إلى ثروة حضارية وقيمة اجتماعية، تسهم بشكل مباشر في تحقيق الرسالة الحضارية للإنسان، ولذلك فالإنسان مسؤول عن قيمة الوقت باعتباره نعمة حضارية من شأنها أن تحوّل تجمعه إلى مجتمع حاضر وفاعل في التاريخ^(١٩).

فما أكثر التجمّعات البشرية التي لم ترقّ إلى مستوى المجتمع الذي يؤدّي وظيفته الحضارية الذي وجد من أجلها، لأنّ تجمّعات الأفراد التي لا يعدّل الزمن من علاقاتهم الداخلية، ولا تتغيّر أشكال نشاطهم خلال المدة، لا تعتبر من التجمّعات الخاصة التي يقصدها ابن نبي بمصطلح (مجتمع)، بل تبقى في شكل مجتمعات طبيعية، إذ يقول: «فإنّ كلّ جماعة لا تتطوّر ولا يعترها تغيير في حدود الزمن، يخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة (مجتمع)»^(٢٠).

وعلى أساس التغيّر والتطوّر في الجماعة الإنسانية يحدّد مالك ابن نبي لتلك الجماعة

(١٧) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الفكر، ط ٣، ١٩٨٦، ص ٥٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٩) انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة.

(٢٠) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ١٦.

كلمة ميلاد ابتداء من نقطة تطورها، وهذا الميلاد يعرفه «بوصفه حدثاً يسجل ظهور شكل من أشكال الحياة المشتركة، كما يسجل نقطة انطلاق لحركة التغيير التي تتعرض لها الحياة»^(٢١).

إن ميلاد أي جماعة في التاريخ، يعني من جهة ظهور فكرة جديدة داخل حركة المجتمع أيًا كانت طبيعة هذه الفكرة وأيًا كان مصدرها، تكون مسنودة بقيادة تغييرية تتولى عملية توجيه المجتمع وترشيد حركة أفراده، ويعني من جهة أخرى بداية ظهور حركة وجود جديد ينزع إلى تحدي الوضع القائم والسعي إلى تحقيق وضع جديد يكون أسمى وأرقى من الوضع القائم، ويسير بشكل معين لتحقيق غاياته، ومضامين عقيدته من الناحية الواقعية.

بمعنى أن الحركة الجديدة سوف تؤدي إلى بروز وليد (نموذج تربوي) لبناء إنسان جديد يتبنى الفكرة الجديدة، ويعمل من أجل تحقيقها في حياة الناس، وهذا يؤدي إلى وضع نواة مجتمع بشري يتميز بخصائص ثقافية معينة مازالت في حيز القوة.

هذه الجماعة الإنسانية تقوم وتتحرك، لأنها تشعر بضرورة حركتها وأهميتها وإلزاميتها ورسالتها في الحياة، وذلك بفرض شرائط واقع لم يعد قادراً على تقديم دوافع العيش لأفراده، ومؤسساته وأفكاره المتقدمة التي تحتاج إلى تجديد.

إن ميلاد جماعة بشرية من الوجهة الثقافية دليل على ظهور منهج جديد للسلوك الإنساني، وبروز اتجاه فكري أو رؤية جديدة للعالم، بحيث تحمل هذه الجماعة البشرية رؤيةً وقيماً تهدف إلى إعادة بناء المجتمع القائم وطبعه بطابع آخر يعبر عن تطلع نحو الأحسن، لما يتحول بعد إلى نظام ثقافي مولد للسلوك والنشاط الاجتماعيين. فعندما يصبح (ثقافة اجتماعية) فذلك إعلان بأن الجماعة قد بدأت رسالتها، ودخلت بذلك إلى ساحة العمل الحضاري^(٢٢).

يقول مالك بن نبي: «تكسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع، عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة»^(٢٣).

فلا يمكن أن نتحدث عن ميلاد جماعة إنسانية إلا إذا اقترنت بالحركة في الزمن، والسعي في المكان، وعملت على تغيير الإنسان أو تغيير نفسها على مستوى النفس والفكر والثقافة والتربية،

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٢) فؤاد السعيد - فوزي خليل، الثقافة والحضارة.. مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، تحرير: منى أبو الفضل - نادية محمود مصطفى، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ١٣١ - ١٣٢. انظر أيضاً: عبد العزيز برغوث بن المبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري، سلسلة الأمة، عدد ٤٣، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٢٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ١٨.

وشقَّت طريقها نحو بلوغ غاياتها الكبرى التي حدَّدتها الأطر المرجعية العقدية والفكرية التي انطلقت منها، إذا تم ذلك استطعنا أن نقول: إنَّ ثَمَّ ميلادًا لحضارة جديدة قد انبثقت في الزمان.

وليس أدلَّ على ذلك، ما حدث في تاريخ العرب الذين كانوا شعبًا بدويًا قبل نزول القرآن، يعيش في صحراء مجدية، وحياة جاهلة ساكنة، ليس لهم أي هدف أو مقصد يسعون إلى بلوغه أو العمل من أجل تحقيقه، وحسب وصف جعفر بن أبي طالب للنجاشي «...كنا قومًا أهل جاهلية، نعبد الأصنام ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل منَّا القوي الضعيف»، حتى إذا ما تجلَّت الروح بغار حراء، وبرز نور (اقرأ)، وثبتت القبائل العربية، منذ تلك اللحظة، على مسرح التاريخ، تحوَّل هؤلاء البسطاء ذوو الحياة الراكدة، عندما مسَّتهم شرارة الروح، إلى صنَّاع للتاريخ، دعاء للحق، تتمثل فيهم خلاصة الحضارة الجديدة، التي حملوها للعالم قرونًا طوالًا، استمروا في قيادة العالم خلالها نحو التمدن والرقى^(٢٤).

فقد حوَّل الاسلام القبائل العربية من مجتمع طبيعي إلى مجتمع تاريخي، و«...المجتمع التاريخي هو ذلكم النوع من المجتمع الذي استطاع أفرادُه أن يتجاوزوا وضعية المجتمع الطبيعي بإضفاء بُعد حضاري ودلالة تاريخية على وجودهم الكوني، من خلال إدراكهم لحقيقة الوجود البشري في هذه الحياة والوظيفة التي وجد من أجلها الإنسان»^(٢٥). فعلاَمات المجتمع التاريخي بهذا المعنى الذي قصده ابن نبي تتحدَّد في:

* تجاوز الوضعية القائمة للمجتمع التي وُصفت بالطبيعية.

* إضفاء بُعد حضاري للمجتمع الطبيعي.

* إضفاء دلالة تاريخية على الوجود الكوني للجماعة الإنسانية.

* إدراك حقيقة الوجود البشري في الحياة.

* الشروع في الحركة والقيام بعملية تغيير للنفس.

* إدراك الوظيفة التي وجدت من أجلها الجماعة الإنسانية.

□ ثالثًا: الإنسان والتاريخ

التاريخ عند مالك بن نبي هو تاريخ الحضارة، وتُشكِّل المحطَّات التي تؤثر في الحضارة نقاطًا مفصلية للتاريخ وقراءة التاريخ في ضوءها، ولهذا قال ابن نبي: «إنَّ مشكلة كل شعب في

(٢٤) فؤاد السعيد - فوزي خليل، الثقافة والحضارة...، ص ١٣٢.

انظر أيضًا: مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ص ٥١، ٥٢.

(٢٥) عمر النقيب، مقوِّمات مشروع بناء إنسان الحضارة، ص ١٧٢.

جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم ويحل مشكلته، ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها»^(٢٦).

إنه ينبغي علينا أن نعتد المقاربة الشاملة للإنسان وللحضارة، وهي المقاربة التي تربط الأسباب بالنتائج، والتي تنظر إلى الإنسان باعتباره محرك التاريخ^(٢٧) Le moteur de l'histoire.

فالتاريخ الإسلامي هو تاريخ للأدوار الحضارية التي تقلبت فيها الحضارة الإسلامية^(٢٨). والإنسان هو جوهرها الذي قامت عليه، ومرتكز كل إصلاح وتغيير، وقاعدة كل مواجهة مع الاستعمار، يقول مالك بن نبي: «أيًا كانت وجهة الأمر، فإن صناعة تاريخ العالم الإسلامي، لم تعد من مهمة المؤامرات الخارجية التي قعدت به إلى حين عن التطور والازدهار، إنما هو العمل الصامت المضني، المنبعث عن حركته الداخلية»^(٢٩).

فلكي يُعيد الإنسان المسلم صناعة تاريخه في دورة حضارية جديدة عليه أن يتخلص من عقلية المؤامرة، «ذلك المشجب الذي نجعل منه مبررًا لفشلنا، ومهربًا من مواجهة عجزنا وعِلمنا، فالتاريخ لا تصنعه الأمنيات، ولا إلقاء التبعات على الآخرين، وإنما يُصنع ببعث داخلي وحركة ذاتية، ولا يكون ذلك إلا بوقفة نقدية، من شأنها أن تحرر العقول وتطارد ظلام الأوهام بأنوار الحقائق»^(٣٠).

الإنسان بجميع أبعاده الترابية والعقلية والروحية والسلوكية هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وهو محور الفاعلية في حركة التاريخ والحضارة وهو مقصدهما، وقد عبّر عنه مالك بن نبي بعالم الأشخاص الذي يعني نموذج الإنسان الذي تتحقق فيه الشروط التي تجعله كائنًا اجتماعيًا صانعًا للتاريخ وموجهًا لحركته وسيرورته في الزمان.

وهو بهذا المعنى يُعد مكونًا من مكونات مفهوم الحضارة التي صاغها مالك بن نبي في شكل معادلة كيميائية: الإنسان + التراب + الوقت، والذي ينتهي إلى مرحلة الحضارة، وذلك عندما يدخل عنصر رابع وهو الفكرة الدينية^(٣١) التي تمد «... المجتمع بقوة دافعة للإقلاع

(٢٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٢١.

(27) Voir: Nouredine Khendoudi, La Theorie de la civilisation chez Malek Bennabi Editions EL-BORHANE, Alger, Editions TOUGUI, Paris, 1993, p35.

(٢٨) عبد الوهاب بوخلخال، قراءة في فكر مالك بن نبي، ط ١، كتاب الأمة، عدد ١٥١، السنة ٣٢، الدوحة قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذو القعدة ١٤٣٣هـ / سبتمبر أكتوبر ٢٠١٢م، ص ٩٧.

(٢٩) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ١٥.

(٣٠) عبد الوهاب بوخلخال، قراءة في فكر مالك بن نبي، ص ٩٨.

(٣١) انظر: سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٦٩ وما بعدها.

الحضاري، فيشرع في هدم ما بداخله من حدود قبلية ليؤسس عالمه الجديد من الأشخاص، ويخطط طريقه في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح له أداء دوره ووظيفته التاريخية. كما تنشأ إرادة المجتمع وتكون في أعلى درجاتها (خاصة في المرحلة الروحية) عبر عمليات إخضاع الغرائز التي تتولاها الفكرة الدينية، والتي تكبّف الفرد بما تقوم به من تنظيم لطاقته الحيوية وحتى تكون في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة، عندها يتحرّر الفرد من قانون الطبيعة المفطور في ذاته، ليخضع إلى مثيرات أكثر سموًا، حيث يصبح ذلك الفرد المكبّف والمشروط^(٣٢).

فمالك بن نبي هنا يلخص لنا عناصر العملية في الآتي:

* وجود قوة دافعة للمجتمع نحو الإقلاع الحضاري.

* الشروع في هدم ما بداخله من أفكار قبلية.

* التأسيس لعالم جديد من الأشخاص.

* خطّ طريق في بناء شبكة علاقات اجتماعية.

* أداء المجتمع لدوره ووظيفته التاريخية.

* تنشأ إرادة المجتمع وتكون في أعلى درجاتها من خلال عمليات إخضاع غرائزه بفعل تأثير وتوجيه الفكرة الدينية.

* يتكبّف الفرد داخل المجتمع نتيجة ما تقوم به الفكرة الدينية من تنظيم لطاقته الحيوية لتصبح في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة.

* والنتيجة هي تحرّر الأفراد من قانون الطبيعة الذي فطروا عليه، بحيث تمدّهم الفكرة بمثيرات أكثر سموًا، ليصبحوا بعد ذلك مكبّفين مع الفكرة ومشروطين اجتماعيًا.

* حاصل كل هذه العناصر والخطوات هو ميلاد مجتمع يتحرّك في التاريخ، ويتّجه صوب بناء حضارته الإنسانية الجديدة المعبرة عن الفكرة التي كانت له دافعًا في بداية تشكّله.

ويتم هذا التكبّف بفعل العملية التربوية التي تجعل الفرد يتمثل منظومة القيم الثقافية التي تشكّل بمجموعها النموذج التربوي المنشود لكل من الفرد والمجتمع عبر مؤسساته وفضاءاته الثقافية وعلاقاته الاجتماعية. فلا يمكن للإنسان والمجتمع أن يؤدّي

(٣٢) طاهر سعوّد، التخلّف والتنمية في فكر مالك بن نبي، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص ١٢٨ - ١٢٩.

راجع أيضًا: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ص ١٠٩.

نشاطه المشترك في التاريخ، دون أن توجد فيه شبكة العلاقات التي تؤلف عناصره المختلفة، الزمنية والنفسية، هذه العلاقة التي تعبّر في جوهرها عن قيمة ثقافية يمثلها القانون الخلقي والدستور الجمالي الخاص بالمجتمع^(٣٣).

إننا في العالم الإسلامي كما يقول مالك بن نبي «... ليست مشكلتنا منحصرة في محاولة فهم الثقافة على أساس أنها واقع موجود نريد التعامل معه من أجل التكيف النفسي والاجتماعي. إن مشكلة الثقافة عندنا تطرح على شكل مشروع نطمح إلى تحقيقه بصورة عملية»^(٣٤).

هذا المشروع الذي نطمح إلى تحقيقه يوضّحه مالك بن نبي عندما يتحدث عن دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، لكن كيف يتحدّد هذا الدور؟

يتحدّد طبقاً لهذه الظاهرة التي نرى جانبيها، جانبها الذي يتحقّق على محور (واشنطن - موسكو) والجانب الآخر الذي يتحقّق على محور ما أسماه بمحور (طنجة - جاكارتا)، فكيف يتصوّر مالك بن نبي دور المسلم؟ يتصوره كالآتي: «يجب أن يفكر المسلم كيف يسير في اتجاه التاريخ، كيف يستغل الظروف السانحة التي تنهّأ له على المحورين: المحور الذي فقد المبررات التقليدية والذي ينتظر مبررات جديدة، والمحور الذي أشار الله عز وجل إليه في الآية الكريمة ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٣٥)»^(٣٦).

التاريخ وإنسان ما بعد الموحدين

إنسان ما بعد الموحدين في مسيرة الحضارة الإسلامية، هو الإنسان الذي يعيش بعد هجرة الحضارة، أي في منطقة السكون حيث يفقد الفعل الحضاري شروطه، وتنفك الروابط التي كانت تجمع بين الروح والعقل والغريزة، ويغيب نموذج الإنسان الذي تتحقّق فيه الشروط التي تجعله إنسان الحضارة، ولذلك يعتبر مالك بن نبي أن بناء الحضارة منوط بإرادة الإنسان الحضارية، وليس مرتبطاً بالأدوات ولا الإمكانيات، فبالنسبة له إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن الإنسان سكن المجتمع والتاريخ.

وهذا الإنسان يعدّ جوهر المشكلة الإسلامية اليوم، يقول مالك بن نبي: «وإنسان ما بعد الموحدين في أي صورة كان -باشا أو عالماً مزيّفاً أو مثقفاً أو متسوّلاً- يعدّ عموماً عنصراً جوهرياً فيما يضمه العالم الإسلامي من مشكلات منذ أقول حضارته، وهو عنصر لا ينبغي أن يغيب عن

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٣٤) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عب الصبور شاهين، الجزائر: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٤م، ص ٦١.

(٣٥) سورة الصف، الآية ٩.

(٣٦) مالك بن نبي، مجالس دمشق، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص ١٧٢.

أنظارنا عندما ندرس نشأة المشكلات وحلولها التي تشغل اليوم الضمير الإسلامي...»^(٣٧).

فلا فائدة من النقاش إن لم نبدأ أولاً بجوهر المشكلة، بمعنى تحليل واقع الإنسان اليوم، والبحث بعمق في أسباب عطالته الحضارية، وهذا ما جهد ابن نبي في التنبيه إليه والتحذير من القفز فوقه. فالمشكلة -أي مشكلة- لا يمكن أن تختفي بمجرد إغماض الأعين عنها أو الرغبة في عدم الحديث عنها^(٣٨). بل بالاتجاه صوبها ومحاولة حلها قبل أن تؤثر فينا، وهو هنا يشير إلى الكثير من الجهود التي قام بها المصلحون ورجال السياسة الذي بحثوا عن مسكّنات آنية للمشكلات والأمراض ولم يستطيعوا أو بالأحرى لم يجرؤوا على الاتجاه نحو عمق المشكلات ومحاولة تقديم وصفات تقتلع أو تعالج المرض من أساسه.

ولذلك بقيت هذه الجهود محدودة كما بقيت حركة المجتمعات تراوح مكانها طيلة قرنين أو نيف من الزمن. من هنا يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة الغوص في جوهر المشكلات وليس الوقوف عند أعراضها، وهذا باعتقاده يعود إلى غياب الرؤية الواضحة للأشياء وللواقع.

□ رابعاً: الإنسان والرؤية الحضارية

إن صناعة التاريخ وبناء الحضارة عند مالك بن نبي يكون بتوفر الرؤية الواضحة لدى الإنسان، وهذه الرؤية في نظره يستمدّها من الإسلام، لأنّ الإسلام هو الإطار المرجعي الأساسي في التعامل مع مختلف المشكلات التي تواجهه، ومنها مشكلة الحضارة وصناعة التاريخ، فقد ردّد مالك بن نبي في كتاباته الدعوة إلى الرؤية الفكرية الواضحة والحاسمة في آن واحد، وسط حالة من الفوضى والتهيه والضياح والهامشية والتبعية والتخلّف.

إنّ وضوح الرؤية يعدّ بمثابة قانون ثابت أو سنة تاريخية لا يمكن التنبّك عنها مهما كانت الظروف، فهي لازمة من لوازم التفكير الإسلامي. لأنّ الوضع الحالي للأمة الإسلامية هو امتداد لوضعها التاريخي الذي تشكّلت فيه، لذلك نجده يُشير إلى ذلك في كتابه «ميلاد مجتمع» بقوله: «المشكلة التي تواجه المسلم اليوم هي تقريباً نفس المشكلة التي عبّر عنها قول الإمام مالك بن أنس: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أوّلها، ذلك أنّ ثمة رؤية قرآنية للتاريخ وكيفية صناعته، أو كما يسميها الفلاسفة برؤية العالم^(٣٩) التي تحدّد

(٣٧) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٣٨.

(٣٨) عبد الوهاب بوخلخال، قراءة في فكر مالك بن نبي، ص ١٠٧.

(٣٩) يحدّد كرين برينتون مفهومه للرؤية الكلية للعالم بقوله: «هذا النوع من الأفكار التي آمن بها العامة بشأن القضايا الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان عن الخير والحق والجمال، وعن النافع ونمط الحياة التي ينبغي على الإنسان أن ينشدها لنفسه على الأرض... إنّنا بصدد دراسة الرأي، بل الرأي العام دون الفكر بمعناه

تصور الإنسان لذاته وللكون والحياة.

التصور الذي يُعطي معنى لحركة الأفراد وأفعالهم، كما يضبط لهم مفاهيمهم وقيمهم ومضامين رسالتهم وغاياتها. ويحييهم عن الأسئلة الكلية الآتية: ما التصورات الكلية الجامعة للإنسان في علاقته بالله الخالق، والآفاق الحضارية لتلك العلاقة؟ وما هي التصورات الكلية للإنسان من حيث هو إنسان في هذا الكون، وتصور علاقته بأخيه الإنسان من جانب، وطبيعة علاقته بهذا الكون من جانب آخر؟ وما هي رؤية الإنسان الكلية للحياة والامتداد الزمني لها؟ وما هي المقاصد الحضارية الكبرى لهذه الكليات، بعبارة أخرى: ما المقاصد التي ينبغي تحقيقها في الواقع؟^(٤٠)

فالأمم والحضارات تسير وفق رؤية معينة للعالم، بحيث تكون هذه الرؤية بمثابة منهج للنظر في العالم الثقافي لأمة أو ثقافة معينة، وهو ما أشار إليه الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي (١٨٤٦ - ١٩١١ م) وسار على نهجه ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠ م)^(٤١).

فثمة رؤية قرآنية للتاريخ ومصائر الأمم والإنسان كما يقول رضوان السيد؛ بمعنى أننا عندما نعرض لظهور الإسلام باعتباره الإطار المرجعي لحركة الأفراد في التاريخ إنما نعرض للتصورات الأساسية للعقيدة ونربطها بين مبادئها وبين مبادئ المسلمين عندما شكّلوا ثقافةً ونسقاً حضارياً وجماعةً سياسيةً، وحققوا الخلافة في إطار جملة من القيم التي وضعها القرآن تحدّد كيفية نهوض الأمم، وكيف تسقط وتصل إلى مستوى الانحطاط والهلاك عند مخالفتها للرؤية التي انطلقت منها^(٤٢).

في هذه الفكرة إشارة واضحة للإطار المرجعي للأمة مهما طال بها الزمان وامتد بها التاريخ في شعبه^(٤٣). إذ لا يمكن للإنسان أن ينخرط من جديد في سيورة التاريخ والزمان

الشكلي». (انظر: كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، عدد ٨٢، أكتوبر ١٩٨٤ م، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ١٤).

كما عرّف علي زيعور في الموسوعة الفلسفية العربية النظرة العامة للعالم بقوله: «نسق من الأفكار والمواقف والمفاهيم عن العالم... ولذلك فإن المجمل لتلك الأفكار يقترب جداً من مفهوم الفلسفة... النظرة العامة إلى العالم تبحث في المجال عينه الذي هو الفلسفة، والأفكار (الأيدولوجيا) (أو علم الأفكار) وعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي». (انظر: علي زيعور: مادة عالم، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، الجزء الأول، بيروت: معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ص ٥٧٨).

(٤٠) فؤاد السعيد وفوزي خليل، الثقافة والحضارة.. مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، ص ١٧٧.

(٤١) رضوان السيد، القرآن والتاريخ.. الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات، مجلة التفاهم، العدد ٣٢، السنة التاسعة، ربيع ٢٠١١ م/ ١٤٣٢ هـ، مسقط، سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ص ٩-١٠.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٤٣) عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة، ص ٢٤٤.

من دون توقُّره على رؤية واضحة يحدّد معالمها ومسارها وغاياتها الإسلام باعتباره رؤية كونية وحضارية للعالم تقدّم تصوراً للتاريخ بعناصره الأساسية: الزمان والمكان والفكرة.

والإسلام بالنسبة لمالك بن نبي يأتينا «بهذا الضوء الذي يحوط الإنسان ويجعله محترماً في عيني أخيه الإنسان. إنه يأتي بهذا السبب السامي الذي يفرض احترامه مهما كان لونه وجنسه وقوميته واعتقاده، وهو يضع لفلسفة الإنسان هذا الأساس الميتافيزيقي»^(٤٤).

من هنا يؤكّد ابن نبي على كون الإسلام ليس مصدر إلهام للتعامل مع المشكلات فهماً وتحليلاً وتفسيراً وعلاجاً فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى بيان الأبعاد العملية لهذه القناعة فيرى أنّ «دور الإسلام باعتباره مصدر إلهام لن يكون دور دين أو مجال مساحي مجرد، وإنما دور مجتمع قائم بذاته على الأرض، فهو يتّصل حيثنّ اتصالاً نوعياً بالدور التاريخي للرجل المسلم»^(٤٥).

يقول مالك بن نبي في هذا السياق: «لكي يمكن بناء نظام تربوي اجتماعي، ينبغي أن تكون لدينا فكرة واضحة عن العلاقات والانعكاسات التي تنظم استخدام الطاقة الحيوية في مستوى الفرد وفي مستوى المجتمع»^(٤٦).

وهكذا يتبيّن لنا لزماً على أية محاولة للبناء أو إعادة بناء مجتمع ما بعد الاستقلال أن تنطلق من هذه النقطة بالذات، أي إن بناء المجتمع التاريخي ينطلق من صياغة فلسفة تربوية واضحة يتجلّى من خلالها خصائص النموذج التربوي المنشود لكل من الفرد والمجتمع^(٤٧).

فالإسلام إذن هو الإطار المرجعي الأساسي في بناء الإنسان الذي يصنع التاريخ ويوجّهه. الإسلام هو الذي يحفز الإنسان إلى استئناف دورته الحضارية من جديد، وهو الذي يحدّد له موقعه الفعّال في التاريخ.

إنّ وجود التخلف في تاريخ الأمة إنّما هي في الحقيقة تعبير عن داء خطير هو داء قصور الأداء الذي يعود إلى ضعف الحافز النفسي، والذي يعود بدوره إلى داء تشوّه الرؤية الكونية مقرونة بقصور منهج التفكير وتشوّهه، أي إنّ الأمر في أساسه يعود قبل كل شيء إلى تشوهات في تكوين الأمة المعرفي والنفسي والوجداني التي لا يمكن معالجتها دون أن نتعرّف على حقيقتها، وأن نجعلها في بؤرة وعينا بجهود الإصلاح؛ حتى يمكن للأمة أن

(٤٤) مالك بن نبي، فكرة الأفروآسيوية، ص ٢٢٩. نقلاً عن: عمر النقيب، مقوّمات مشروع بناء إنسان، ص ٢٤٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٤٦) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٧٨.

(٤٧) عمر النقيب، مقوّمات مشروع بناء إنسان الحضارة، ص ١٧٧.

تتخلص من داء غبش الرؤية وضعف الحافز وقصور الأداء^(٤٨).

فالوعي بقضية المقومات يعدّ ضرورة لأنّ «... قضية المقومات تكتسي أهمية بالغة، لأنّ الوعي بها، هو الذي يوسّع أفق الإنسان ليستوعب باهتمامه، وتجديد خبراته، وشحذ قدراته الإنجازية كل المجالات والميادين والآفاق التي تحتزن إمكانات التسخير الضرورية لتأصيل وتفعيل حركته الاستخلافية، وضمان حيوية أطرافها باستمرار»^(٤٩).

يطرح مالك بن نبي سؤالاً مفاده: ما هي رسالة المسلم؟ وقد جاء جوابه إجمالاً: إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين^(٥٠).

وينتهي في تحليله وتحديد دوره للمسلم ورسالته إلى أنّ المسلم «إذا أراد أن يقوم بدور الري بالنسبة للشعوب المتحضرة، والمجتمع المتحضر، وأراد أن يقدم المبررات الجديدة التي تنتظرها تلك الأرواح التي تتألم لفراغها وحيرتها وتيهها، إذا أراد المسلم ذلك، فيرفع مستواه بحيث يستطيع فعلاً، القيام بهذا الدور؛ إذ بمقدار ما يرتفع إلى مستوى الحضارة بمقدار ما يصبح قادراً على تعميم ذلك الفضل الذي أعطاه الله له (أعني دينه)، إذ عندها فقط يصبح قادراً أيضاً على بلوغ قمم الحقيقة الإسلامية، واكتشاف قيم الفضيلة الإسلامية، ومن ثم ينزل إلى هضاب الحضارة المتعطشة فيرويه بالحقيقة الإسلامية وبالهدى»^(٥١).

والنتيجة هي أنّ التاريخ الذي يريد الإنسان صناعته من جديد لا يمكن تصوّره خارج الإطار المرجعي الواضح الذي يحكم حركة فكره وسلوكه ومنهجه في الحياة، فالأمة تستمد قيمتها ووظيفتها الحضارية والتاريخية والإنسانية الرسالية من إطارها المرجعي المعبر في النهاية عن خصوصيتها الثقافية والحضارية التي سبق لها وأن تحقق نموذجها وتجربتها في التاريخ الذي عرفت به تحت مسمى الحضارة الإسلامية.

لقد تمّ تفعيل القيم والمفاهيم والأفكار والمبادئ في الواقع بفضل تفعيل الرؤية الحضارية للأمة، وعندما تشوّهت هذه الرؤية شلت فاعلية جميع القيم والمبادئ والأفكار، لقد حدثت عطالة للإنسان فقعد عن الفعل والحركة، وتوقفت عجلت الحضارة وخارت

(٤٨) عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، ص ٥٤ - ٥٥.

(٤٩) الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السنية، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ١٤٥.

(٥٠) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، بيروت - دمشق: دار الفكر المعاصر، ط ١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ٤٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٩.

قواه الذهنية والنفسية والسلوكية، فأصبح الإنسان المسلم كلاً على مولاه أينما توجهه لا يأتٍ بخير، وقد أثبتت تجربة الحضارة الإسلامية أن الإنسان متى ما افتقد للرؤية الكونية الحضارية فقد معها بالضرورة المحرك والقصد والهدف الذي تولده هذه الرؤية، وتدفعه نحو تحقيق أهدافه الكبرى في الوجود.

إن منزلة الرؤية من مجموع عناصرها كمنزلة أجزاء الآلة في إطارها الكلي «... مثلها في ذلك مثل أجزاء الآلة المفككة؛ فعلى الرغم من نفاسة تلك الأجزاء، لا تفيد في شيء ما لم توضع في إطار كليتها؛ لتصبح أجزاء في كل فاعل، والعكس بالعكس، فإذا كان هناك تصور نظري لآلة من الآلات، لكنه لا ينسجم في كيان وبناء مادي ملموس هو أجزاء تلك الآلة، التي تجعل التصور النظري حقيقة فاعلة، من دون تلك الأجزاء فإنه لا وجود لتلك الآلة، ولا لذلك التصور، ولا لتلك الرسوم النظرية العبثية»^(٥٢).

□ خامساً: الإنسان والتربية

يرى مالك بن نبي أن عملية إعادة تأهيل الإنسان وبنائه لا يمكن أن يُنظر إليها والتفكير في أمرها دون الحديث عن التربية؛ ذلك لأنّ الإنسان يحتل موقعاً متميزاً في عملية التربية.

والمضمون التربوي لموقع الإنسان في الوجود والتاريخ يشير إلى جملة أمور منها:

أولاً: التأكيد على أن الإنسان عنصر رئيس من عناصر فلسفة التربية الإسلامية.

ثانياً: ضرورة اشتغال المنهج التربوي المعتمد في بناء الإنسان على أهداف مهارية يتحقق بموجبها استخلاف الإنسان على الأرض ويتمكن من أداء مسؤولياته المناطة به^(٥٣).

غير أنّ مالك بن نبي لا يقصر الفعل التربوي على الفعل التعليمي فقط؛ لأنّ ذلك جزء من العملية التربوية الكلية المطلوبة، يمتد الفعل التربوي ليستوعب كل الوسائط الثقافية والاجتماعية والسياسية... التي من شأنها أن تؤثر بطريقة أو بأخرى في عملية التكييف الفكري والروحي والسلوكي للفرد والمجتمع، مع الوظيفة الوجودية للإنسان

(٥٢) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية.. المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ضمن كتاب: المنهجية الإسلامية، (تأليف جماعي)، الجزء الأول، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، و هيرندن - فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ص ٢٧١.

(٥٣) أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، الأردن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، دمشق: دار الفكر ط ١، ذي القعدة ١٤٢٢هـ / يناير ٢٠٠٢م، ص ١٧٠.

بصفة عامة، ومع الوظيفة الحضارية المتميزة للأمة بصفة خاصة^(٥٤).

إن السؤال الذي يطرح هنا هو كالاتي: «كيف نربي الإنسان تربية تجعله يعيش في مجتمعه، وينسجم مع مواطنيه في حركية شاملة أصيلة المنطلقات على جميع مستويات تكوينه في الحياة؟»^(٥٥).

كيف يمكن أن نحقق مستويات الاندماج والتكيف والتوازن والفاعلية للإنسان في حركة التاريخ والمجتمع والأمة؟

إنّ الفعل التربوي التجديدي يعدّ القاسم المشترك بين كل المنظومات والمؤسسات التي يتكوّن منها المجتمع، ويؤدّي كلّ منها دوره في تلبية حاجاته في المحافظة على توازنه وهويته وحيويته، وكل منظومة أو مؤسسة لا تؤدي دورها التربوي، تعتبر عضواً ميتاً أو مميتاً^(٥٦)، فالكيان الاجتماعي يضعف من حيوية المجتمع ويحدّ من فعاليته الحضارية؛ لذلك ينبغي أن يظلّ الفعل التربوي في عمق اهتمامات كل منظومة أو مؤسسة في المجتمع، وأن يُشكّل باستمرار المقياس الموضوعي الأوّل لمدوديتها وفعاليتها الاجتماعية^(٥٧).

(٥٤) الطيب برغوث، مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السننية تحليل لأهمية المعطى الثقافي التربوي، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع ط ١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٣٥.

(٥٥) أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، بيروت: دار النفائس، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ١٩٨.

(٥٦) فالأفكار الميتة عادة ما تسيطر على الأذهان وتتجلّى في سلوك الأفراد والمجتمعات. يقول عالم الاجتماع المعاصر إدغار موران Edgar Morin «لا يخضع الأفراد لمجتمعهم وثقافتهم بل لأهتهم وأفكارهم. وانبثقت الآلهة والأفكار... كإشعاعات جماعية من خلال الأذهان البشرية، وأصبحت كيانات مفعمة بالحياة والفردانية، تغذيها تجمعات المؤمنين بها. وبمفعولها الاسترجاعي على الأذهان، التي بدونها لا تعني شيئاً، تصبح هي كل شيء، وقد اكتسبت قوة غير معقولة تستمدّه من آمالنا، ورغباتنا، وقلقنا وخشيتنا. لقد أفرزنا نحن هذه المخلوقات الروحية، لكنها أضحت تُخضعنا وتهيمن علينا... إنّ الأفكار التي تهيمن علينا هي أفكار قوية، وأفكار أسطورية ذات قوة بشرية وإلهية. تستخدم الأفكار البشر، وتقيدهم بسلاسل، وتجمع انخراطهم في طريقها... وكما قال فيكتور هيجو: «نحن نزرع تحت رحمة هذه الآلهة، وهذه الوحوش، وهذه العالقة، ألا وهي أفكارنا، وغالباً ما تدوس هذه الأطراف المتنازعة الفظيعة أرواحنا بأقدامها». انظر: دغار موران، النهج إنسانية الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط ١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٣٢٣ - ٣٢٤).

(٥٧) المرجع نفسه، ص ٣٧.

راجع أيضاً: مالك بن نبي:

- * وجهة العالم الإسلامي.
- * مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.
- * ميلاد مجتمع.

أشرنا في العناصر السابقة إلى قول مالك بن نبي في كتابه «وجهة العالم الاسلامي»: «أننا لا نواجه تغييرًا في النظام السياسي، بل إنَّ التغيّر أصاب الإنسان ذاته، والإنسان هو الذي تغيّر، وفقد همّته الحضارية، وقدرته على الفعل المنهجي الهادف المؤثّر، الذي يمكّنه من إحداث تركيب ديني جديد للتراب والوقت، ومؤهلاته التي ترفعه إلى مستوى القدوة والقدرة. فـ«ليست التربية مجموعة من القواعد والمفاهيم النظرية التي لا سلطان لها على الواقع، على عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وليست هي من إنتاج المتعلمين وبحار العلوم، الذين يعرفون جميع كلمات المعاجم، دون، أن يلمّوا بما تترجم عنه هذه الكلمات من وقائع، خيرًا كانت أم شرًا (...) بل هي وسيلة فعّالة لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغيّر شرائط الوجود نحو الأحسن دائمًا، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ»^(٥٨).

من هنا يتبيّن لنا كيف قام مالك بن نبي بصياغة مفهوم للتربية على أنه مشروع متكامل لتحضير (من الحضارة) الإنسان وتأهيله للمساهمة في بناء المجتمع التاريخي المتحضّر، بحيث تضمّن هذا التعريف الموضوع والأداة والهدف والوجهة النهائية للمشروع التربوي والاستخلافي^(٥٩).

فالعملية التربوية هي التي تجعل الإنسان يغيّر من ذاته فيغيّر التاريخ، لأنّ التغيير سنة من السنن التاريخية والاجتماعية التي لا يمكن للإنسان أن يدخل التاريخ أو يعيد صناعته من جديد ما لم يغيّر الكثير مما استقر في نفسه بالتعبير القرآني، والذي حدّده مالك بن نبي في: الأفكار الميتة التي لم يعد لها دور وتأثير في عالمنا المعاصر فقد كان لها حضورها وتأثيرها في عالم الأنفس والآفاق في زمانها، وقد تم استهلاكها في حينها وقد آتت أكلها في الزمان والمكان الذي وجدت فيه، أو الأفكار الميتة التي تأتينا من خارج منظومتنا الفكرية والثقافية والقيمية والحضارية، ذلك أنّ الأفكار مثل النباتات لها أرضها التي تنبت فيها وتصلح للإنسان الذي صنعها أو غرسها، فإذا ما انتقلت إلى أرض غير أرضها أصبحت مميتًا لكل حي، في الوقت الذي يراد منها أن تبعث الحياة في الأفراد والمجتمعات، لكن العكس هو الذي يحدث.

فقد بينت التجربة التاريخية للعالم الإسلامي صحة هذه الفكرة التي أشار إليها مالك بن نبي في تحليلاته لمشكلات الإنسان والحضارة، لقد ظل العالم الإسلامي يراوح

(٥٨) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ١٠٠.

(٥٩) عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة، ص ٤٩.

مكانه، ولم تتحقق له الانطلاقة الحضارية المرجوة وذلك بسبب عدم قدرته على الحسم والفصل في الأفكار الميتة والمميتة التي زادت من تورم أمراض حضارته ومشكلاتها، التي انعكست على وعيه ووجدانه وسلوكه وحضوره في التاريخ.

فما لم يتجاوز الحالة النفسية التي هو عليها من الانهزامية واليأس والإحباط وعدم الثقة بالنفس، نفسية الشعور بالانهزام أو الدونية وذهاب الاستحالة التي عطّلت طاقاته وكبّلت حركاته وأوهنت قواه الذهنية والنفسية عن البروز والإبداع.

لهذا يعتقد مالك بن نبي أنّ العمل التاريخي الذي يصنع الإنسان ينبغي أن يكون موافقاً للسنن التي أودعها الخالق في الأنفس أولاً، وفي الاجتماع ثانياً، وفي التاريخ ثالثاً، وفي الهداية رابعاً، بحيث تكون حركة الإنسان في الفكر والحياة منسجمة مع مجموع السنن التي أشرنا إليها للتو.

يصف مالك بن نبي العمل التاريخي بأنه عمل هادف، عمل يرتبط بغائية معينة، بغض النظر عن طبيعة هذه الغائية صالحة أو غير صالحة. لذلك، فالحركة التاريخية التي يقوم بها هي نتاج النشاط الذهني والنفسي والسلوكي الذي يؤثر حتماً في تحريك عجلة التاريخ وتوجيهها، بمعنى أنّ كل عمل تاريخي ينبغي أن يكون له سبب يدفعه إلى الظهور، وهدف يسعى إلى بلوغه، وأرضية يتحرك فيها، إنها أرضية المجتمع والواقع، إرادة الإنسان هي التي تحرك التاريخ، وحركته إنما هي نتاج تدخل الإنسان بفكره، ودينه وأخلاقه وعمله وماله، وفق ما أوضحه ابن نبي في كتابيه: مشكلة الثقافة، وشروط النهضة.

إنها الإرادة الخاضعة للتوجيه الذي يصنع نمط تفكير الإنسان، باعتباره أولاً صاحب غاية باستطاعته تحقيقها في الزمان والمكان الدنيويين، فهو مفطور على نحو يؤهله للتكيف والتحول لتجسيد النموذج الإلهي في الحياة الدنيا، فيما لو أحسن استعمالها كأساس للتكليف الإلهي، فالإنسان مستخلف في الأرض، مطالب بحكم استخلافه بالتفاعل مع فضائه الزماني والمكاني للأخذ بالأسباب وتوجيه حركته لتحقيق العمران في الأرض وفق المنهج الإلهي^(٦٠).

وهو ثانياً صاحب قدرة على تطويع الطبيعة وتسخير ما فيها لصالحه بما يخدم أهدافه الكبرى في الحياة، ويضمن له الحياة الطيبة. مما يسمح له بتحديد طبيعة نفسيته التي تعترم تحدي الظروف التاريخية الصعبة، وهي في النهاية محصلة للعملية التربوية التي تعمل على بناء

(٦٠) السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ٤٣ - ٤٤.

الفرد في أبعاده المختلفة الذهنية والنفسية والعملية والمالية والجمالية، بحيث يعيد الإنسان الكرامة لنفسه أولاً، وأمام الآخرين ثانياً، وبذلك يرفع الإنسان نفسه إلى مستوى الحضارة.

□ خاتمة

نخلص في نهاية هذه الدراسة إلى أنّ الإنسان هو محور حركة التاريخ، فهو صانعها بإرادته وفكره وعلمه وعمله وماله. الإنسان الذي تتحكم فيه عوامل نفسية تخص الفرد بنفسه وإرادته، واجتماعية تخص المجتمع في بنيته ووظيفته بكل أفراد الذين يعملون من أجل بلوغ هدف واحد، ويحملون فكرة كلية ورؤية حضارية، في وسط جغرافي واسع يحمل قيماً اجتماعية راقية وأخلاقية نبيلة ومرامي سامية، تتدخل إرادة الإنسان في تحديد كل هذه العناصر.

فالتاريخ في منظور مالك بن نبي مركب من عوامل ثلاثة تؤثر فيه وهي كالآتي:

- ١ - تأثير عالم الأشخاص الذي يحدد الأهداف والغايات. (غاية يحددها الأشخاص).
- ٢ - تأثير عالم الأفكار الذي يُعطي الحيوية والفعالية للإنسان. (فكرة أو أيديولوجية).
- ٣ - تأثير عالم الأشياء. (وسيلة).

٤ - شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربط بين العوالم الثلاثة.

* الإنسان هو الذي يحدد حركة التاريخ التي يتسم بها المجتمع، وهو الذي يُنتج أسباب الحركة في التاريخ، وهو الذي يرسم وجهتها وآفاقها ويتطلع إلى بناء المستقبل، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع في التاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع في التاريخ^(٦١).

* حركة التاريخ التي يكون الإنسان صانعها ينبغي أن تكون محكومة بواقع وخصوصية الحياة الثقافية للمجتمع الذي يعيش فيه ويتطلع إلى بنائه؛ لأنّ نجاح أي حركة تاريخية يكون مرهوناً بمدى نجاح التركيب الثقافي لعناصر الثقافة وتفاعلها الموجه لصنع تاريخ ومستقبل الإنسان^(٦٢).

* الإنسان الذي يمتلك فعالية كبيرة، ومنهجية محكمة، ولا يتوقف عن السير في الأرض، الإنسان الذي يتبصر القوانين التي تحكم حركة التاريخ في الحياة والأحياء، ولا يكرر أخطاءه في التاريخ، ويبعث عن مواطن القصور وأسباب الضعف، ومكان الداء، وأن

(٦١) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، المكتبة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص ٥٠.

(٦٢) أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، ١٦١.

يحدّد من أين يبدأ وما هو موقعه في التاريخ وما هي رسالته في الحياة ووظيفته في الوجود كفرد، وكمجتمع وكأمة، الإنسان الذي يسعى إلى بلوغ مرتبة الشهود ويحقّق الاستخلاف والعمران والسيادة.

* الإنسان الذي يعرف نقطة بداية التاريخ، ويميّز بين مشاكل غيره بوصفها مشاكل تولّدت في إطار الدورة التاريخية الغربية، وبين مشاكله بوصفها ناتجة في إطار الدورة التاريخية الخاصة به.

* الإنسان الذي يدرك أن ميزانية التاريخ ليست رصيّدًا من الكلام، بل كتل من النشاط الإيجابي والمادي، التي تعتبر في حقيقتها ميزانيات من القيم التي تقزم على فصول الثقافة الأربعة: مبدأها الأخلاقي، وفلسفتها الجمالية، وفنها الصناعي، ومنطقها العملي.

* الإنسان الذي يبحث عن التوافق بين الفكر والعمل، المبدأ والواقع، الطموح والفعل، الفرد والمجتمع، الأصالة بالمعاصرة، الذات مع الآخر، الإسلام والحياة أو العالم.

* الإنسان الذي يعي حقيقة هامة مفادها أنّ الحضارة ليست شيئًا يأتي به سائح في حقيقته لبلد متخلف، كما يأتي بائع للمبوسات البالية. بل كلّ مجتمع في التاريخ ينبغي أن يصنع حضارته بنفسه، بإمكاناته، بأفكاره ورسالته التاريخية، بتوجيه فكره وعمله وماله وفق غاية معينة، تحدّد فلسفته في الوجود ألا وهي بناء الحضارة وتحقيق الاستخلاف.

* الإنسان الذي يؤمن بأنّ التنمية في أي مجتمع لا تكون راسخة الأركان، عميقة الجذور، وفائضة المردود، ما لم تكن نابعة من ذاتية المجتمع، متطابقة مع تصوراته وفلسفته في الحياة، متماشية مع متطلبات حياته واحتياجاتها؛ لأنّ التنمية لا تخدم مجتمعًا ما لم تتم داخل إطارها الاجتماعي المحدّد، الذي يعكس قيمه ومبادئه، وطرق عيش أبنائه وفلسفتهم في الحياة.

* الإنسان الذي يضع في حسابه أنّ التاريخ في أي مستوى من الحضارة يتم إنجازها، إنما يمثل النشاط المشترك للأشياء والأشخاص، والأفكار المتاحة. الإنسان الذي يصنع أفكاره الرئيسة بذاته. ويميّز بين المشكلة الجوهرية وأسبابها وأعراضها وآثارها. يدرك حينها أنّ جوهر المشكلة هو التغيّر الذي أصاب الإنسان المسلم الذي فقد همّته المحضرة فأعجزه فقداه عن التمثّل والإبداع، وعليه أن يصفّي الموروثات السلبية للإنسان - إنسان ما بعد الموحدين - النفسية والاجتماعية والثقافية التي أقعدته عن كل تجديد أو بناء أو تغيير وإصلاح.

التفسير السُّنِّي وتجربة التأصيل

عند محمد باقر الصدر

الدكتور إسماعيل نقاز*

□ تمهيد

إن الحديث عن منهجية النظر في القرآن المجيد، هو حديث عن الخطوات المعرفية التي مرّت بها البحوث العلمية في قراءة النص القرآني، من حيث إنه منظومة معرفية مقدّسة ومطلقة احتوت ميادين الحياة بكل مجالاتها الإنسانية، فحري بهذه المجالات أن تنال حظها في البيان القرآني الذي يعدّ الدستور الإلهي في استجلاء المقاصد الإلهية التي تغياها الشارع الحكيم في هذه الحياة.

هنا تأتي الخطوات العلمية تترا في دراسة القرآن المجيد، فظهرت في الساحة العلمية منذ القديم تفاسير متعدّدة ومتباينة في مناهجها وآلياتها، فمن التفسير بالمأثور، إلى التفسير بالرأي مروّراً بالتفسير الإشاري، إضافة إلى كثير من التفاسير المتعلقة بميادين المعرفة المختلفة، فظهر على غرار ذلك كل من التفسير الفقهي، واللعوي، والعقدي، والقصصي،... إلخ^(١).

* كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، البريد الإلكتروني:

nmaknaci@gmail.com

(١) عبد الله شحاتة، علوم التفسير، دار الشروق، ط ١: ١٤٢١ / ٢٠٠١، ص ٩٠.

وقد حفظت هذه التفاسير المدلول القرآني وبيّنت منطوقه، وكشفت عن مفهومه، وفسّرت مجمله ووضّحت مشكله، إلّا أن ذلك لا يمثل خطوة نهائية يتوقّف عندها البحث في النص القرآني، فالقرآن المجيد هذه المنظومة المقدّسة قد احتوت على مقاصد الشارع الحكيم تجاه الإنسان والكون والحياة بصفة عامة، فهي تنبض بالحياة والتجديد، والصلاحية الزمانية والمكانية.

والتفسير التجزيئي أو اللفظي أو الموضوعي^(٢)، كان تفسيراً وما زال يُعنى ببيان المعنى الجملي للآيات دون التوسّع في جمع الآيات القرآنية في الموضوع الواحد، والوقوف على المقاصد الإلهية الكبرى في الإنسان والآفاق والحياة العامة، وقد نطقت بذلك الآية الكريمة التي لخصّت لنا النظر في هذه المقاصد الإلهية العلية، فقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٣).

إن هذه الآية الكريمة قد أعطت للنص القرآني عمقاً لا بد من الناظر فيه أن يزيده بياناً وتنقيباً وبحثاً عن هذه الآيات سواء في الأنفس أو الآفاق، وهو ما رأيناه في الاصطلاح بالتفسير السُّنني، وبهذا يكون التفسير السُّنني امتداداً للتفسير التجزيئي، وأهم مورد ينهل من معينه الذي لا ينضب.

أمام هذه المدارس التفسيرية المختلفة، القديمة والجديدة، ظهرت في العصر الحديث والمعاصر، وجهات نظر مختلفة حول تجديد الخطاب التفسيري للقرآن المجيد وتوسيع الآليات المعرفية والمنهجية في دراسة النص القرآني، فظهر ما يسمى بالتفسير الموضوعي على يد كثير من الباحثين في التفسير والفكر الإسلامي، إما إشارة أو تأصيلاً، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، محمد عبدالله دراز، ومالك بن نبي، محمد الغزالي، محمد باقر الصدر... إلخ.

وإذا كان التفسير الموضوعي لعدد من الباحثين يختلف من حيث موضوعاته أو حتى النظرة الوصفية أو التأسيسية له، فإن تركيزنا في هذا البحث سيتمثل في دراسة إحدى هذه التجارب الفذة في تجديد الخطاب التفسيري للنص القرآني، ويتمثل ذلك في تجربة السيد محمد باقر الصدر التأصيلية في التفسير السُّنني.

إنها خطوة ملموسة في استجلاء معنى التفسير السُّنني، ولماذا هذا المصطلح دون

(٢) كما اصطلاح الشيخ محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور للقرآن الكريم، دار الشروق، ط ٤: ١٤٢٠/٢٠٠٠م، ص ٥٥.

(٣) فصلت: ٥٣.

مصطلح التفسير الموضوعي؟ هل يرجع ذلك إلى آليات النظر المنهجية المختلفة عن التفسير الموضوعي؟ أم هو امتداد له، وطريق نحو المزيد من تعميق النص القرآني في استجلاء المقاصد الإلهية السُّننية في الآفاق والأنفس؟

ثم الحديث بعد ذلك عن تجربة التأصيل عند محمد باقر الصدر ودراسة سماتها والتنقيب عن منهجية النظر التي أفضاها على النص القرآني؛ من حيث التناول ومن حيث الموضوعات والآليات التي تدخلت أساساً في مضمونه.

بعد ذلك حديث في الخاتمة عن بؤادر التجديد والتطلعات المستشرقة في البحث القرآني من حيث منهجية النظر وآلياته في تناول النص القرآني بوصفه دستوراً سماوياً حاوياً لمقاصده الإلهية في النفس والاجتماع.

أمام هذه التساؤلات والإشكالات سيأتي بحثنا مبيناً لها في مبحثين:
أولاً: الإطار المفهومي للتفسير السُّنني وعلاقته بالتفسير الموضوعي.
ثانياً: تجربة التأصيل للتفسير السُّنني عند محمد باقر الصدر.

□ أولاً: الإطار المفهومي للتفسير السُّنني وعلاقته بالتفسير الموضوعي

لقد ظهر في العصر الحديث لون من التجديد في التفسير ألا وهو التفسير الموضوعي، ويُعنى هذا التفسير بالعملية التجميعية للآيات القرآنية في وحدة الموضوع؛ أي في موضوع واحد، ثم بعد تصنيف الآيات القرآنية تأتي مرحلة التحليل واستجلاء المواقف القرآنية والمقاصد العلية تجاه الموضوع المراد بحثه، كمن يريد أن يبحث ظاهرة النفاق مثلاً في القرآن المجيد كما فعل حبنكة الميداني، فيجمع الآيات التي ذكرت النفاق من أي ناحية، ثم بعد ذلك يصنف المحاور التي تدخل أساساً في حقيقة النفاق وما يتعلق به من مواضيع.

هذا هو التفسير الموضوعي، وقد ذكر الشيخ محمد الغزالي مفهومين أو نوعين للتفسير الموضوعي؛ الأول: «فهو يتناول السورة كلها يحاول رسم صورة لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيداً لآخرها، وآخرها تصديقاً لأولها»^(٤).

وهذا ما عمله الشيخ الغزالي في كتابه نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم؛ حيث نظر إلى أن سور القرآن المجيد تحتوي على وحدة موضوعية، فالمقطع والمطلع والمقصد

(٤) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، ص ٥.

كلها تدخل في شريان الموضوع العام للسورة، وقد أثبت ذلك من خلال إفراده لكل سورة في بحثه المشار.

أما المفهوم الثاني أو النوع الثاني فهو: «تتبع المعنى الواحد في طول القرآن وعرضه وحشده في سياق قريب، ومعالجة كثير من القضايا على هذا الأساس»^(٥).

وقد فصل الشيخ الغزالي في تأصيل هذا النوع في كتابه: المحاور الخمسة للقرآن الكريم، وكتابه نظرات في القرآن؛ حيث بيّن أن هذا النوع يتعلّق بالموضوعات التي تناولها القرآن الكريم فيقوم الناظر في كتاب الله بتجميعها، ثم بعد ذلك يصنّفها من خلال محاورها ومواضيعها، كما رأينا صنيع الميداني في ظاهرة النفاق.

إن هذا التفسير يعدّ من منجزات العصر الحديث في الرؤية الجديدة للقرآن المجيد، ويذكر الشيخ الغزالي أن محمد عبد الله دراز^(٦) هو أول من طرق هذا الباب في تأليف مستقل عندما فسّر سورة البقرة، في كتابه النبأ العظيم؛ فذكر أنه هو أول تفسير موضوعي لسورة كاملة^(٧).

من خلال هذه المقدمة التي رأيناها حول التفسير الموضوعي؛ نجد أن البحث القرآني بعد ذلك قد أخذ منطلقات عميقة تفوق البحث الموضوعي إلى البحث السُّنَّي واستجلاء المقاصد الإلهية في النفس والآفاق والكون، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه بالتفسير السُّنَّي، وهذا التفسير لا يقف انقلاباً على مفهوم التفسير الموضوعي، بقدر ما يمثل انبعاثاً جديداً في مزيد من تعميق النظر في مقاصد القرآن المجيد، وهنا نقف مع مفكر آخر تميّز في ساحة التجديد للفكر الإسلامي وهو محمد باقر الصدر^(٨).

إن هذا الأخير - كما سيأتي معنا في المبحث الثاني - لم يسمّ منهجاً في النظر إلى القرآن المجيد تفسيراً سُنَّيًّا، وإنما سمّاه تفسيراً موضوعياً، لكن من خلال المواضيع والمجالات التي طرحها في منهجه، فإن تفسيره بحق يعدّ تفسيراً سُنَّيًّا، ويمكن أن نعدّ منهجيته في

(٥) المرجع نفسه، ص ٦.

(٦) محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، قطر: دار الثقافة، ط: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ١٥٨.

(٧) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، ص ٥.

(٨) هو السيد محمد باقر بن السيد حيدر بن السيد إسماعيل الصدر الكاظمي الموسوي، ولد في مدينة الكاظمية في بغداد سنة ١٣٥٣هـ المصادف ١٩٣٥م. وقتل المرجع المفكر ودفن في مدينة النجف الأشرف، وذلك يوم الأربعاء المصادف ٩ / ٤ / ١٩٨٠م. له مؤلفات كثيرة في الفكر الإسلامي بمختلف مجالاته أهمها المدرسة القرآنية، فلسفتنا، اقتصادنا. أخذت الترجمة من كتاب: السيد الصدر، دراسة في المنهج، نزيه الحسن، بيروت: دار المعارف، ط: ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م، ص ١٦.

ذلك متفردة في جوار المباحث المتعددة للتفسير الموضوعي، فهو لا يقتصر على ضم الآيات في الموضوع الواحد المتعلقة بواقع الحياة، بقدر ما يخاطب الواقع في ذاته من خلال القرآن المجيد، فينتقل من الواقع إلى النص القرآني، وأكثر من ذلك فإن جوهرية المواضيع التي طرحها تجعلنا نقف على مواطن الإبداع والإقلاع الحضاري التي تغياها في منهاجته القرآنية الجديدة.

من خلال هذا التصور الحثيث في نظرية الصدر القرآنية، فإن مفهوم التفسير السُّنني في نظره عبارة عن «نسق معرفي جديد في تناول الموضوعات القرآنية يبحث عن السُّنن الإلهية الكونية في النفس والاجتماع».

إن هذا التعريف الذي أضفناه عن طريق متابعتنا لنظرية الصدر القرآنية؛ يأتي من خلال نظرنا في كتابه الذي يعدّ تأسيساً وتأصيلاً لمفهوم التفسير السُّنني والمحاور الكبرى التي تدخل في تشكيله، وهو كتاب «المدرسة القرآنية»^(٩)، فقد احتوى الكتاب الذي هو عبارة عن محاضرات في التفسير قدمها لطلابه، على ثلاثة محاور كبرى:

أولها: التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي في القرآن الكريم.

ثانياً: السُّنن التاريخية في القرآن الكريم.

ثالثاً: عناصر المجتمع في القرآن الكريم.

في هذا الكتاب طرح الصدر نظريته الجديدة في قراءة النص القرآني، وسيأتي معنا في المبحث الثاني حديث عن مفهوم التفسير السُّنني عند باقر الصدر تأصيلاً وتوظيفاً.

□ ثانياً: تجربة التأصيل للتفسير السُّنني عند محمد باقر الصدر

حديث تجربة التأصيل عند محمد باقر الصدر هو حديث عن جانبين من نظريته التجديدية في الخطاب القرآني؛ جانب تأصيلي وتأسيسي؛ حيث ذكر فيه المفاهيم والمسوغات التي يقوم عليها التفسير السُّنني، وجانب توظيفي ندب فيه الصدر نفسه إلى محتويات السُّنن التي لا بد من استجلائها من النص القرآني والمحاور الكبرى التي تنضوي تحتها، والمجالات المعرفية التي تدخل في إطارها.

(٩) الكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها على الطلبة، وهي تضم أربعة عشر محاضرة، الأخيرة منها وعظيمة، أما الأخرى فهي حديث عن نظريته في التفسير، وقد طبع هذا الكتاب بعد تفرغه من أشرطة تسجيل، وطبع تحت عنوان «المدرسة القرآنية»، محمد باقر الصدر، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. والظاهر أن العنوان هو من إنشاء طلبته، وهناك طبعات أخرى وردت تحت عنوان «مقدمات في التفسير الموضوعي» كذلك من إنشاء طلبته.

١ - تأصيل النظرية

قبل أن نُشير إلى محتويات التفسير السُّنَّي، لا بد أن نبين الفرق الذي ذكره الصدر بين التفسير التجزيئي الكلاسيكي وبين التفسير الموضوعي كما سماه أو التفسير السُّنَّي كما وظفه، ثم بعد ذلك حقيقة التفسير السُّنَّي ويتعلّق الأمر بمعنى السُّنة في مفهوم باقر الصدر، ثم حقيقة الربط بين السُّنة والقرآن المجيد، وأخيراً علاقة القرآن المجيد بالسُّنن التاريخية.

الفرق بين التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي - السُّنَّي

أول درس يعقده الصدر هو حديثه عن الفرق بين التفسير التجزيئي والموضوعي، فهو يقصد بالتفسير التجزيئي هو ذلك التفسير الذي عهدناه على مدار التاريخ عبر مختلف المدارس التفسيرية حيث يُعنى ببيان مدلول النص القرآني آية آية.

يرى الصدر أن هذا التفسير لا يمكن الاستغناء عنه أبداً، لكن لا يمنعنا من تعميق النظر في القرآن المجيد؛ لأن هذا التفسير في نظره لا يوصلنا في نهاية المطاف إلى نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة، لأنه يعتقد أن: «هناك تراكم عددي للمعلومات، إلّا أن الخيوط بين هذه المعلومات، أي الروابط والعلاقات التي تحوّلها إلى مركبات نظرية، ومجاميع فكرية، بالإمكان أن نحصر على أساسها نظرية القرآن لمختلف المجالات والمواضيع»^(١٠).

وهذا غير متيسر في التفسير التجزيئي، أما الاتجاه الثاني وهو التفسير الموضوعي أو السُّنَّي، فهو: «يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية فيبين ويبحث ويدرس، مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن أو يبحث عقيدة النبوة في القرآن أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن أو عن سنن التاريخ في القرآن أو عن السماوات والأرض في القرآن الكريم وهكذا. ويستهدف التفسير التوحيدي أو الموضوعي من القيام بهذه الدراسات تحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون»^(١١).

إن هذه الانطلاقة في بيان الفرق بينهما تجعل الصدر يجزم بأن مثل هذا التفسير حريّ بأن يكون مادة التفسير في هذا العصر الذي أصبح عصر النظرية، أو العقل الكلي التصوري، والفهم الشامل الذي يسحب معه العقول نحو الأيديولوجيا التي يتّخذها الناس بعد ذلك اعتقاداً وديناً يناضلون من أجله.

(١٠) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١٣.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٤.

هنا يقف القرآن المجيد بمعطياته المطلقة والإنسانية في الوقت نفسه، متمثلاً في السُّنن التاريخية التي احتواها، مجبياً في قوالب عامة كلية عن هذه السُّنن التي لا يحيد عنها المجتمع الإنساني في تكوينه وتكوينه، ولا بد له ألا يحيد عنها إذا أراد أن ينشد العدالة ومعاني الصلاح في الدنيا والدين.

بعد أن يذكر الصدر مبررات هذا الاتجاه، وأوجه المفارقة بينه وبين التجزيئي، يلمح إلى أهم الاستراتيجيات التي تقوم عليها نظريته في منهجية القراءة الجديدة للخطاب القرآني، فهو يرى أن الناظر في القرآن المجيد لا بد أن يشكل استجابة حوارية بين الواقع الذي يبدأ به ويعمق الفكرة في النظر إلى موضوعاته وإشكالاته في أي حقل من حقول الحياة الإنسانية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني من مشاكل وحلول، وما تركته من فراغات، بعدها يلوي عنان فكره إلى النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه مستمعاً أو مسجلاً فحسب؛ «بل لي طرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرقاً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص القرآني حواراً، المفسر يسأل والقرآن يجيب المفسر على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من خلال التجارب البشرية النافعة، وهو يستهدف من ذلك أن يكشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات، ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتيار التجربة البشرية لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية لتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع من مواضيع الحياة، ومن هنا أيضاً كانت عملية التفسير الموضوعي عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليست عملية استجابة سلبية بل استجابة فعّالة وتوظيفاً هادفاً للنص القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى»^(١٢).

فهذا الخيط الرفيع هو الذي يحدّد منهجية النظر في التفسير السُّنني، فهو ينظر إلى الواقع أولاً يسائله، يباشره، يصاحبه، ثم بعد ذلك يأتي إلى النص القرآني ليستجلي منه المقاصد العلية عن كل الإشكالات التي تبدّت من هذا الواقع بمختلف مجالاته.

١، ١ - معنى السُّنة في مفهوم الصدر وعلاقتها بالقرآن المجيد

ليس مقصود السُّنة هنا ذلك الاصطلاح الذي عهدته كتب علم الحديث، وإن كان من الناحية اللغوية يصب في قلبه، لكن من الناحية الوظيفية في مفهوم الصدر، فهي تخرج عن ذلك الاصطلاح الذي حدّد مفهومها في أقوال وأفعال وتقريرات النبي عليه

(١٢) المرجع نفسه، ص ١.

الصلاة والسلام، ليجتاز بذلك التصنيف الفني لمصطلح السُّنة -الذي عهده المحدثون- إلى المفهوم القرآني الذي نطقت به آياته وسوره، قوله تعالى في مواضع عديدة منها: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾^(١٣)، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١٤)، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١٥)، ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾^(١٦)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾^(١٧).

هذه أهم النصوص التي اتخذها الصدر سلمًا في البحث عن السُّنن القرآنية، يحدّد مفهوم السُّنة بأنها الناموس الذي وضعه الشارع الحكيم سبحانه، وهي الضوابط التي تتحكم في سيران التاريخ، ثم إن الإنسان لن يستطيع الوقوف على حقائق الحياة إلا إذا وقف عليها، فإذا عرفها وسار على نهجها ضمنت له بعد ذلك معرفة حقيقية بمجريات التاريخ وقانون الحياة.

فقد قاوم القرآن المجيد النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث، الإنسان الاعتيادي كان يفسر أحداث التاريخ بوصفها كومة متراكمة من الأحداث، يفسرها على أساس الصدفة تارة وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى. القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية، وقاوم هذه النظرة الاستسلامية، ونبّه العقل البشري إلى أن هذه الساحة لها سنن ولها قوانين، وأنه لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مؤثراً لا بد لك أن تكتشف هذه السُّنن^(١٨)، لا بد وأن تتعرف على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكم فيها وإلا تحكّمت هي فيك وأنت مغمض العينين.

وتتمثّل علاقة السُّنة بالقرآن المجيد، في أن هذا الكتاب قد حوى من السُّنن والنواميس الكونية ما يجعله الكتاب المقدّس الذي يعدّ المعيار الأساس في القوانين السُّننية التي وضعها الشارع الحكيم، يعبر عن ذلك الصدر بقوله: «نحن الآن نريد أن نتناول هذه المادة القرآنية من زاوية أخرى، من زاوية مقدار ما تلقي هذه المادة من أضواء على سنن التاريخ، على

(١٣) الإسراء ٧٧.

(١٤) الأحزاب ٦٢.

(١٥) الأحزاب ٣٨.

(١٦) الفتح ٢٣.

(١٧) آل عمران ١٣٧.

(١٨) النساء ٢٦.

(١٩) المدرسة القرآنية، ص ٥٩.

تلك الضوابط والقوانين والنواميس التي تتحكم في عملية التاريخ إذا كان يوجد في مفهوم القرآن شيء من هذه النواميس والضوابط والقوانين»^(٢٠).

ينتقل الصدر بعد ذلك مبيناً خصائص السنن ومحتواها أو طبيعتها من حيث علاقتها بالإنسان، ومن حيث مصدريتها وثبوتها، فيبين أنها تتميز بثلاثة مميزات لا تخرج عنها أبداً:

١- الاطراد: بمعنى أن السنة التاريخية ذات طابع موضوعي وليس عشوائي، يوضح ذلك بقوله: «بمعنى أن السنة التاريخية مضطردة ليست علاقة عشوائية، ذات طابع موضوعي لا تتخلف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون وعلى السنن العامة، وكان التأكيد على طابع الاطراد في السنة تأكيداً على الطابع العلمي للقانون التاريخي، لأن القانون العلمي أهم مميزات يميزه عن بقية المعادلات والفروض والاطراد والتتابع وعدم التخلف»^(٢١).

٢- ربانية: أي إن هذه السنن هي إرادة الله وقوانينه، وإشعار الإنسان بأن: «الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكم في هذه الساحات، ليس ذلك انغزاً عن الله سبحانه وتعالى لأن الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولأن هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون»^(٢٢).

٣- بشرية: أي مترتبة على فعل بشري، يستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٢٣)، إن هذه الآية في نظر الصدر قد جسدت لنا حقائق ثلاث هي: أنها تترتب على فعل بشري هو السلوك الإيجابي، وعلى تدخل من السماء هو تحسين أوضاعهم بناء على تغييرهم لسلوكهم نحو الإيجاب، وأن هذا الترتب والتحسين يجسد قانوناً مطرداً لا تخلف فيه.

من هنا يتبين أن خصائص السنة التاريخية في نظر الصدر تتحدد بسمات ثلاث: أولاً أن ترتبط بسبب، ثانياً أن ترتبط بهدف، ثالثاً أن تكون ذات أرضية اجتماعية^(٢٤).

(٢٠) المدرسة القرآنية، ص ٢٣.

(٢١) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٢٣) الرعد ١١.

(٢٤) عبد الإله المسلم، سنن التاريخ عند الشهيد باقر الصدر، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٢، العدد السابع ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٦٧.

١, ٢ - علاقة القرآن المجيد بالسُّنن التاريخية

رأينا من قبلُ موقع السُّنن في جوار النص القرآني، لكن باقر الصدر عندما يطرح مصطلح السُّنة يضيف إليه بعد ذلك التاريخية، فيقول السُّنن التاريخية، هنا وقفة لا بد أن نقفها؛ ذلك أن أول بحث يتعرض إليه الصدر في نظريته هو بيان السُّنن التاريخية في القرآن الكريم، يطرح إشكالات متعددة: هل للتاريخ البشري سنن؟ ما هو دور الإنسان في عملية التاريخ؟ ما هو موقع السماء أو النبوة على الساحة الاجتماعية؟ إلى غيرها من التساؤلات.

لكن ما يعدّ إشكالاً هل القرآن المجيد كله يحتوي على السُّنن التاريخية فقط، ثم هل السُّنن التاريخية شاملة لكل السُّنن التي ذكرها القرآن المجيد، بمعنى آخر: هل تقتصر السُّنن على أن تكون تاريخية، ثم لماذا تاريخية؟ ولم لم يقل: سنناً اجتماعية أو سياسية، وقال: سنناً تاريخية.

إن من خلال المرتكزات الثلاثة التي تقوم عليها السُّنن التاريخية، فإن الصدر يرى أن كل شيء يتعلق بالإنسان خاضع لهذه السُّنن، حتى الدين فهو سنة تاريخية؛ لأن «القرآن الكريم يرى أن الدين نفسه سنة من سنن التاريخ، سنة موضوعية من سنن التاريخ ليس الدين فقط تشريعاً، وإنما هو سنة من سنن التاريخ»^(٢٥).

فالساحة التاريخية يلخص فيها السُّنن القرآنية، وإن كانت هنالك إشارات في القرآن المجيد عن الساحة الفلكية، والساحة النباتية والطبيعية، إلا أن القرآن المجيد لم ينص على هذه الإشارات إلا: «بالحدود التي تؤكد على البعد الإلهي للقرآن، وبقدر ما يمكن أن يثبت العمق الرباني لهذا الكتاب الذي أحاط بالماضي والحاضر والمستقبل، والذي استطاع أن يسبق التجربة البشرية مئات السنين في مقام الكشف عن حقائق متفرقة في الميادين العلمية المتفرقة، لكن هذه الإشارات القرآنية إنما هي لأجل غرض عملي من هذا القبيل»^(٢٦).

والجانب البشري يخضع لسنن التاريخ، فلا بد إذن أن نستلهم، ولا بد إذن أن يكون للقرآن الكريم تصورات وعطاءات في هذا المجال لتكوين إطار عام للنظرة القرآنية والإسلامية عن سنن التاريخ. إن هذا لا يشبه سنن الفيزياء والكيمياء والفلك والحيوان والنبات، تلك السُّنن ليست داخلة في نطاق التأثير المباشر على عملية التاريخ.

ومن هنا فالقرآن المجيد كتاب هداية، وعملية تغيير، هذه العملية التي عبّر عنها بإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وعملية التغيير هذه فيها جانبان، فالساحة التاريخية

(٢٥) المدرسة القرآنية، ص ٩١.

(٢٦) المدرسة القرآنية، ص ٣٥.

تشمل كل ما يجري من أحداث سياسية واجتماعية وعقائدية وعسكرية، إلا أن السُّنن التاريخية لها جانبان جانب سماوي رباني وجانب تاريخي بشري.

فالجانب الأول يمثل شريعة الله تعالى التي نزلت على النبي عليه الصلاة والسلام، وتحدث بنفس نزولها عليه كل سنن التاريخ؛ لأن: «هذه الشريعة كانت أكبر من الجو الذي نزلت عليه، ومن البيئة التي حلت فيها، ومن الفرد الذي كلف بأن يقوم بأعباء تبليغها. هذا الجانب من عملية التغيير، جانب المحتوى والمضمون، جانب التشريعات والأحكام والمناهج التي تدعو إليها هذه العملية، هذا الجانب جانب رباني إلهي»^(٢٧).

فحينما تؤخذ العملية التغييرية بوصفها تجسيداً بشرياً على الساحة التاريخية، فعندها تكون بشرية، ويكون الناس سواسية تحكمهم سنن التاريخ، فعملية التغيير التي مارسها القرآن ومارسها النبي عليه الصلاة والسلام لها جانبان من حيث صلتها بالشريعة والوحي فهي ربانية، وفوق التاريخ، ولكن من حيث كونها عملاً قائماً على الساحة التاريخية، فتكون عملاً تاريخياً تتحكم فيه السُّنن التاريخية التي وضعها الباري سبحانه لتنظيم ظواهر الكون.

بعد هذا التأصيل في بيان حقيقة التفسير السُّنني وعلاقته القرآن المجيد، ثم حديث التأسيس بعد ذلك، يأتي المطلب الثاني ليكون البساط الذي أفرش فيه الصدر نظريته في الجانب الوظيفي.

٢- توظيف النظرية

لقد رأينا أن أول بحث استهل به الصدر حديثه عن تأصيل التفسير السُّنني ذكره للسُّنن التاريخية في القرآن المجيد، وقد قلنا: إن الصدر يعتقد أن كل الظواهر الإنسانية التي ذكرها القرآن المجيد هي من قبيل السُّنن التاريخية، فحتى التدين بوصفه ظاهرة تجمع بين نوازع السماء واستجابة البشر هو ظاهرة تدخل ضمن الساحة التاريخية التي حوت السُّنن القرآنية.

٢، ١- أشكال السُّنن التاريخية:

عندما يقف الصدر مبيّناً طبيعة السُّنن التاريخية وعلاقتها بالإنسان في حديثه عن فلسفة النصر والهزيمة كما ذكرها القرآن المجيد وموقف الإنسان منها ووظيفته، يجعل ديباجة الولوج إلى هذا الموضوع أن السُّنن التاريخية لها ثلاثة أشكال، ولن نستطيع أن نفك الشفرة عن كثير من السُّنن والمعطيات القرآنية إلا إذا ميزنا بين هذه الأشكال:

(٢٧) المدرسة القرآنية، ص ٣٩.

الشكل الأول: شكل القضية الشرطية.

الشكل الثاني: شكل القضية الفعلية.

الشكل الثالث: شكل القضية الاتجاهية.

أما الأولى فهي القضية التي يتحقق جزاؤها متى ما تحقق شرطها، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، فالأولى جزء والثانية شرط لتحقيقه.

أما الثانية فهي شكل القضية الفعلية، والمقصود بها الناجزة الوجودية المحققة، فهذه القضايا المحققة لا يملك الإنسان تجاهها أن يغير من ظروفها أو يعدل من شروطها؛ لأنها صيغت بلغة التنجيز والتحقيق بلحاظ زمن معين^(٢٨).

ويشير الصدر إلى أن هذا الشكل هو الذي كان مدخلاً أوحى به الشك في الفكر الأوروبي أن هنالك تعارضاً بين فكرة سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان؛ «نشأ هذا التوهم الخاطئ الذي يقول بأن فكرة سنن التاريخ لا يمكن أن تجتمع إلى جانب فكرة اختيار الإنسان؛ لأن سنن التاريخ هي التي تنظم مسار الإنسان وحياة الإنسان؛ إذن ماذا يبقى لإرادة الإنسان؟ هذا التوهم أدى إلى أن بعض المفكرين يذهب إلى أن الإنسان له دور سلبي فقط حفاظاً على سنن التاريخ وعلى موضوعية هذه السنن، ضحى باختيار الإنسان من أجل الحفاظ على سنن التاريخ فقال بأن الإنسان دوره دور سلبي وليس دوراً إيجابياً، يتحرك كما تتحرك الآلة وفقاً لظروفها الموضوعية»^(٢٩).

هذا التعارض غير وارد إذا فهمنا بأن هنالك سنناً لا تحيد فيبقى الإنسان يتعامل على وترها، ولا يمكن أن يتحرر من بوتقتها؛ لأن نواميس الخلق كانت على ذلك النحو، مثل العالم الفلكي حينما يصدر حكماً علمياً على ضوء قوانين مسارات الفلك بأن الشمس سوف تنكسف في اليوم الفلاني، أو أن القمر سوف ينخسف في اليوم الفلاني هذا قانون علمي وقضية علمية، إلا أنها قضية وجودية ناجزة، وليست قضية شرطية، لا يملك الإنسان اتجاه هذه القضية أن يغير من ظروفها وأن يعدل من شروطها.

أما الثالثة وهي المستهدفة في بحثه، حيث عبّر عنها القرآن المجيد كثيراً، وهي: «أن السنة التاريخية المصاغة على صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ لا على صورة قانون صارم حدّي»، ويعني بها السنة التكوينية التي تُقرن بالمرونة بحيث يمكن أن يتحدثها الإنسان، «ولكن المتحدّي يتحطّم على يد سنن التاريخ نفسها»، بمعنى أنه يمكن أن يتحدثها على

(٢٨) المدرسة القرآنية، ص ٩٠.

(٢٩) المدرسة القرآنية، ص ٩١.

مدى الشوط القصير. ولتوضيح ذلك قدم الصدر مثال قوم لوط عندما استحلوا فاحشة اللواط، أمكنهم أن يتحدوا مؤقتًا، إلا أنهم تحطّموا نتيجة ذلك.

ينطلق الصدر من هذا الشكل ليبيّن مسألة في غاية الأهمية ليتحدّث عن الظاهرة الدينية، قائلًا: «وأهم مصداق يعرضه القرآن الكريم لهذا الشكل من السنن هو الدين، القرآن الكريم يرى أن الدين نفسه سنة من سنن التاريخ، سنة موضوعية من سنن التاريخ ليس الدين فقط تشريعًا، وإنما هو سنة من سنن التاريخ، ولهذا يعرض الدين على شكلين: تارة يعرضه بوصفه تشريعًا كما يقول علم الأصول: بوصفه إرادة تشريعية»، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾^(٣٠).

هنا يبيّن الدين كتشريع كقرار كأمر، لكن في مجال آخر: «يبينه سنة من سنن التاريخ وقانون داخل في صميم تركيب الإنسان وفطرة الإنسان»^(٣١).

وفي هذا السياق يفسر الصدر حقيقة العذاب الجماعي الذي كان مصير الأمم السابقة، أن سببه هو تحدي هؤلاء للسنن الإلهية التي لا يمكن أن تتحدى على المدى البعيد، فالشرك والكفر كلها معانٍ تناقض سنة تاريخية فطرية في الإنسان لا تبدل ولا يمكن أن تبدل.

٢, ٢- عناصر المجتمع في القرآن المجيد

يعدّ هذا الجانب من نظرية الصدر الوظيفية والعملية بمثابة المسرح الذي أسس عليه نظريته، فهو يعتقد أن السنن التاريخية لا يوجد لها حيّز تتحرّك وتحيا فيه إلا المجتمع الإنساني فما هي عناصر هذا المجتمع؟ ما هو دوره بوصفه أولاً سنة تاريخية وثانيًا مسرحًا للأحداث والابتلاءات، وتجسيد السنن؟.

انطلق الصدر يحلّل عناصر المجتمع بأنها لا تخرج عن ثلاثة:

١- الإنسان.

٢- الأرض أو الطبيعة.

٣- العلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة من جانب، وبأخيه من جانب آخر.

فالصيغة إما ثلاثية (الإنسان، الطبيعة، والآخر)، تحيا بمعزل عن الله، وإما رباعية تتعامل مع الله بإضافة الباري عز وجل إلى هذه الصيغة.

(٣٠) الشورى ١٣.

(٣١) المدرسة القرآنية، ص ٩٧.

ويترتب على الصيغة الرباعية، أن تكون علاقة الإنسان مع الطبيعة ومع الآخر علاقة «أمين على أمانة استؤمن عليها» حيث «لا سيّد ولا مالك للكون والحياة إلا الله، وأن دور الإنسان في ممارسة حياته هو الاستخلاف، وليست علاقة سيادة أو مالكية»^(٣٢).

وهذه على عكس الصياغة الثلاثية التي تحيا بمنأى عن الله تعالى، حيث استتبعَت سيادة الإنسان على أخيه الإنسان، وسيادة الملكية على الأرض وثرواتها.

هنا يطرح مسألة توازن المجتمعات وعدمها، بأن ذلك متعلّق بمدى الربط بين الصيغتين الرباعية والثلاثية من خلال التفسير القرآني للظاهرة. طبعي أن علم الاجتماع قائم على إشكالية ما الذي يجعل المجتمعات متوازنة؟ دافع هذا التساؤل إما المشكلات الاجتماعية المتمثلة في شتى ألوان الانحراف، وإما الانحراف البنائي العام للمجتمعات^(٣٣).

والسؤال هنا: ما هي الخطوط التي طرحها الصدر ليستدل بها على سننية سيرونة المجتمع في الحفاظ على توازنه؟، هنا معادلة معقدة يذلل مصاعبها الصدر حين يربط بين الصيغة الثلاثية والرباعية.

يعتقد الصدر بأن حركة التاريخ تتميز بكونها هادفة تتّجه نحو المستقبل، وأن الوجود الذهني للإنسان هو المحرك لذلك، فهو يتضمن فاعلين «الأفكار»، و«الإرادة»، وهذان يصوغان المحتوى الداخلي للإنسان، والمحور الأساس لهذا المحتوى هو البحث عن «المثل الأعلى»، أي أن المثل الأعلى هو وجهة نظر الإنسان إلى الحياة، والكون في شتى مستوياته.

ينطلق الصدر من القرآن المجيد ليستخلص موقع «المثل الأعلى» في صياغة النماذج التي يسير على وفقها الإنسان ويعتقدها بعد ذلك، مستصحّباً في ذلك التجربة الشخصية التي خاضها والتجربة التاريخية عموماً، يقسم المثل الأعلى إلى ثلاثة أنماط:

١- مثل يستمد مادته من الواقع الذي يحياه الإنسان.

٢- مثل يستمد مادته من الطموح نحو المستقبل.

٣- مثل يستمد مادته من مبادئ الله تعالى.

ينزل الصدر قليلاً إلى واقع المجتمع العربي من خلال هذه المثل، حيث إن المجتمع العربي الحديث في منظّمته الاجتماعية إذا حاد عن التوفيق بين الصيغة الثلاثية والرباعية، فهو بين خيارين: إما أن تتداعى الأمة أمام الغزو الخارجي، وإما تستورد مثلاً جديداً

(٣٢) المدرسة القرآنية، ص ١٠٢.

(٣٣) عبد الإله المسلم، سنن التاريخ عند الشهيد باقر الصدر، ص ٧٣.

هو الحضارة الأوروبية، ويبقى في حال التوافق بين القوى المعيارية التي حلّ بها عناصر المجتمع، أن تتولّد في أعماق الأمة فكرة إعادة المثل الأعلى الديني، وهذا ما حدث حين ظهر رواد الفكر الإسلامي ضد الحضارة الأوروبية.

وهنا يتّخذ من المثل الثالث معياراً أساساً في توجيه المثل الأول والثاني؛ لأن أي سلوك إيجابي أو طموح نحو المستقبل قد اكتسب سمته الإيجابية بحيث استوعب كما يقول الصدر: نفحة أو شيء أو قبضة من المطلق، إنما يعود إلى إلهامية الخير والشر^(٣٤)، أي إلى المثل الثالث.

بعد تحديد هذه المثل يأتي الصدر في عملية استقرائية يبحث عن عوامل النماء والفتور التي وقعت فيها الأمة على مدار التاريخ، ويقارن ذلك بحضارة الغرب الأوروبي، كل ذلك تحت الوشائج التي تقف دونها عناصر المجتمع وهي الصيغتان الرباعية والثلاثية، وعلاقة ذلك كله بالمثل الثالث.

ولن يُسعّفنا نطاق البحث أن نواصل التجربة التي خاضها في بيان السُّنن التاريخية من القرآن المجيد، وموقفها على الساحة التاريخية ترشيحاً وإقلاصاً حضارياً، وفي هذا القدر كفاية في بيان الخطوط الرفيعة التي تربط القرآن المجيد بالتفسير السُّنني، وأثر ذلك في نظريته المنهجية تجاه هذا النص المقدس.

(٣٤) عبد الإله المسلم، سنن التاريخ عند الشهيد باقر الصدر، ص ٧٩.

تلقّي النصّ القرآني والمكوّن الجمالي..

قراءة في التجليات - في ظلال القرآن أنموذجاً

الدكتور بهلول شعبان*

□ مقدمة

المكوّن الجمالي هو ذلك النصّ الذي حاور به الدارس النصّ القرآني من ناحيته الجمالية والإعجازية، وبذلك التقى النصان «الجمال / المكتوب»؛ فأدى إلى إنشاء نصّ إبداعي، واكتشاف نظرية فنية جمالية، والمكون الجمالي نصّ فني قرأ به الأديب النصّ المكتوب بمنهج يأخذ بأهمية النشاط اللغوي في العمل الأدبي، وهو مبدأ ينتقل فيه الدارس من النظر الفلسفي والتفكير إلى التفعيل.

وقد كانت غاية النصّ الجمالي هو اكتشاف تلك الأبعاد الجمالية التي غفل عنها الكثير من الدارسين، تتلمس تلك الأبعاد في النصّ المكتوب، كما نجد آثارها في الذات المتلقية وفي النفس المتذوقة، وفي إشراقات الروح، وامتداداتها في المتعة العقلية. إن «فلسفة الجمال الفني المعاصرة على اختلاف مواقفها تلح على أن المنظور الوحيد للعمل الأدبي، هو الإدراك الجمالي الخالي من أية غاية، ومن ثم نرى أن مسألة ماهية النقد لم تطرح، بصورة جدية إلا مع أصحاب

* أستاذ محاضر، كلية الآداب، جامعة سعيدة، الجزائر.

الاتجاه الجمالي^(١).

أدرك الدارس أبعاد هذا المكون القرآني في الحياة والنفس، ذلك «أنَّ عمر الفن وتاريخ الوعي الجمالي هو عمر الإنسان وتاريخ حياته، فالإنسان هو ذلك الكائن الذي وهبه الله - عز وجل - القدرة على الإحساس بالجمال وتذوق الفنون، وبالتالي القدرة على الإبداع والخلق الفني الذي يتذوقه ويشعر به في كلِّ ما يحيط به من مظاهر الحياة الطبيعية والصناعية من حوله»^(٢).

وقد أيقن الدارس أنَّ قيمة الكلمة الجمالية ومدى فعاليتها في التركيب اللغوي، هي السبيل الوحيد والأوحد التي تمتلك مفاتيح النفوس والولوج إلى عالمها، وإضاءة كهوفها بالكلمة الجميلة، وملامسة جدرانها بالعبارات الندية والإيجات الشفافة، ويشير في هذا الصدد إلى قضية جوهرية؛ هي أن الجمال لا يكون على حالته وهو في ذلك ديمومة متغيرة.

ولذلك فالنص القرآني لا تنتهي عجائبه الجمالية، فهو يتَّجه من الكمال إلى الكمال، والجمال لا يكون على وجه واحد، وتجديد آليات التلقي والاستعداد التام هما اللذان يجددان مظاهر الجمال وأحواله؛ ذلك أنَّ «الأنواع تتقدم وتجمل ولا تبقى على حال واحدة»^(٣).

هذه القيمة الجمالية التي خبت في نفس القارئ المعاصر، هي التي يعمل الدارس من خلال نصه؛ القارئ الجمالي على إحيائها وبعثها، فقد أصبح المتلقي يقرأ النص القرآني بروح جامدة وشعور باهت، أو من باب اللجوء للترويح والتبرك، هروباً من الأزمات اليومية التي تقهر هذا الإنسان البائس.

ومن ثم يبقى النص مغلقاً دائماً من هذه المقاربة؛ ذلك «أنَّ الجمال شعور، والذي يشعر بهذا الجمال هو الإنسان، وهي صفة طبيعية فيه، فهو يفهم الجمال بواسطة مشاعره، أو أنَّ الجمال صفة في الأشياء تدرك بمشاعرنا، إلا أن هذا الشعور مرن غير جامد»^(٤).

وبما أن الجمال هو صفة غير ثابتة متطورة في الشيء ذاته أولاً، وفي تغيير الشعور من لحظة إلى أخرى، وهو متعدّد من فرد إلى آخر «فإنَّ الأشياء تكون جميلة وغير جميلة في الواقع

(١) كريم رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي مصطفى ناصف نموذجاً، ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٩م، ص ٥.

(٢) راوية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٩.

(٣) عباس محمود العقاد، مراجعات في الأدب والفنون، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٨٣م، ص ٤٦.

(٤) كريم رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي، ص ١٨.

من فرد لآخر»^(٥).

يعمل الدارس من خلال نص القارئ ذو المرجعية الجمالية على لفت القراء الى هذه الطاقة النفسية، وإلى هذا الذوق وإلى تلك الملكة الفطرية؛ ذلك أن الكون وبكل موجوداته قائم على أساس جمالي، «والجمال صفة متحققة في الأشياء، وهو سمة بارزة من سمات هذا الوجود، وأنّ النفس تفتن إلى الجمال وتحسّه وتستجيب إليه، ولكن حظ هذه النفوس منه متفاوت، وهي تدركه بداهة بغير تفكير وتستقبله في فرح وسرور»^(٦).

فهو يعمل على إعانة القارئ لإدراك النواحي الجمالية حتى يجعل إدراكه هيّن سهّل، يحتاج فقط إلى يقظة وفطنة، والأصل في الجمال الفطنة «الواقع أن الجمال مرده إلى الذوق، فلا شأن له بالحجج والبراهين والأدلة. وتكون صلة الذوق بالحقيقة من حيث جمالها، لا من حيث البرهنة عليها. فالحقيقة حقيقة سواء أعجبتك أم لم تعجبك»^(٧).

فالموقف الجمالي ليس مجرد موقف ذاتي ينطوي على استجابة شخصية فحسب، وإنّما هو -أيضاً- موقف وجداني يجعلنا نربط الموضوع الجمالي بالحساسية لا بالقصور العقلي، فعلى حين آخر أنّ جانب المعرفة يبدو بشكل جلي في شتى مظاهر نشاطنا العقلي العادي كالإدراك الحسي، والفهم العقلي، والسلوك العملي.

أمّا التأمل الجمالي على النقيض من ذلك، فهو تعاطف وجداني ومظهر يتجلى بوضوح فيعيدنا إلى بداية حالة من حالات الوعي أو الشعور، يحدث فيها نوع من الإسقاط أو التقمّص الوجداني للموضوع الجمالي، يدخل الكاتب أو القارئ في شكل من الامتزاج والتداخل مع النص المكتوب أو النص الكوني، «وليس التقمّص الوجداني سوى تلك الحالة الجمالية التي تقضي على آخر حاجز يفصل بين الحياة الوجدانية عن الحياة العقلية، فلا تبقى هناك معرفة من جهة ووجدان من جهة أخرى، بل تصبح هناك معرفة متضخمة بالعاطفة، وعواطف مشبعة بالمعرفة، وعندئذ لا يلبث الإنسان المزدوج أن يخلي السبيل أمام الإنسان الواحد المتكامل، وبذلك يتم له الصلح مع نفسه، ويتهيأ له التوافق الحقيقي الذي هو سرّ كلّ سعادة»^(٨).

إنّ النص الجمالي في منهج القراءة عند المؤلف يمثل ذلك الفضاء الذي تشيع فيه

(٥) عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٣، ١٩٧٤، ص ٧٦.

(٦) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، بيروت: دار الشروق، ط ٦، عام ١٩٨٣ م، ص ٣١٠.

(٧) كريم رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي، ص ٢٠.

(٨) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الفن، دار مصر للطباعة، ج ٣، ص ١٩٠.

الذات المتأمللة حياتها، وتتبع فيه روحها ونوازعها، وتنعكس عليه رغباتها وأشواقها، وفي هذا النوع من الخلوص تستحيل الذات إلى ذلك الشيء فتعيد خلقه في تشكيل جديد وفق صورتها ورؤيتها.

وبهذه الاستحالة في الموضوع الجمالي النصي أو الكوني المتأملين ينقل إلى الذات القارئة ما في الموضوع الجمالي من انتظام وإيقاع، وما ترسمه من أطراف ومشاعر ونغمات وظلال، فإن قراءتك للنصوص الرفيعة المتفردة وقد دربت جمالياتها ولا مست آهاتها لا تكاد تبارحها حتى تنعم بكل جزئياتها الفنية وخصائصها الكلية، وكأنك في قصر عظيم تكتشف فيه بهواً بعد بهو، وغرفة خلف غرفة وقد تزينت جميعها بلوحات فنية بديعة، وتأبى الخروج منه إلا بعد أن تقف على كل لوحة، وتتفرس كل قطعة، وتلامس كل تحفة، فتسحرك الرسوم والصنائع فيتوقف عالمك في هذه اللحظات وتنحس أنفاسك وتفتت حركاتك إلا في اتجاه هذا الموضوع الجمالي.

- ١ -

أساسيات الكتابة والرؤية الجمالية

فالنص الظلالي من حيث خصائصه الأسلوبية له لمسات ومسحات جمالية، ومن خلال قلم صاحبه يجذب القراء إلى النص القرآني من المدخل الجمالي الذي افتقده القراء، وبه تتجدد العلاقة في ودّ وحب لتهديب النفوس وتربيتها بالنص الجمالي لعله يمنح الإنسان التوازن والتناغم الداخلي والخارجي مع العالم والكون، ومع فتح الآفاق الإنسانية على عالم الغيب والشهادة، وينتقل الناس من مرحلة الجفاء إلى مرحلة الجمال والتذوق، يقول المؤلف: «وعشت في ظلال القرآن أحسن التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدنا الله وحركة هذا الكون الذي أبدعه الله»^(٩)، «ومن ثم عشت في ظلال القرآن هادئ النفس مطمئن السريرة، قرير الضمير، عشت أرى يد الله في كل حادث وفي كل أمر، عشت في كنف الله ورعايته، عشت أستشعر إيجابية صفاته تعالى وفاعليتها»^(١٠).

يؤكد النص الأول من الظلال حقيقة جمالية كان يعيشها المؤلف، هو ذلك التناسق العجيب داخل النص القرآني في حركة الإنسان، وحركة الكون، وإرادة الله. ويؤكد النص الثاني نتيجة ذلك التذوق والمتعة اللتين وجدتهما في نفسه فـ«الجمال هو الذي يدخل البهجة

(٩) سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة-بيروت: دار الشروق، ط ١١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، طبعة منقحة مصوبة فيها إضافات تنشر للمرة الأولى، ج ١، ص ١١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

والسرور في النفوس عندما يري، وهو مظهر متغير للجمال الأعلى الخالد -الله- الذي هو مصدر كل جمال، وما الطبيعة إلا وجه لنفسه العظيم»^(١١).

ويعلق سيد على أصالة الجمال وفطرته في النفس، «فالجمال عنصر أصيل في هذه النظرة، زينة ركوب الخيل، وليست النعمة هي مجرد تلبية الضرورات من طعام وركوب، بل تلبية الأشواق الزائدة على الضرورات تلبية حاسة الجمال ووجدان الفرح والشعور الإنساني المرتفع على ميل الحيوان وحاجة الحيوان»^(١٢).

لقد كان العرب يجهلون قواعد الجمال ولكنهم كانوا يدركونه بحسهم وبشعورهم وذوقهم الفطري، منظر الجمال عند الراحة والسرور، ويشعرون بذلك الإحساس الذاتي، «فإذا حكمت بأن هذه الوردة جميلة فليس ذلك نتيجة قياس حتمي منطقي أو نتيجة تجربة، وإنما هو نتيجة تحكم ذاتي فردي، وكأنه أمر صادر عن وعينا الجمالي»^(١٣).

ذلك أن «الجمال شيء يقع في النفس عند المميز»^(١٤)، ويقوم هذا القارئ المميز بترجمة ذلك الأثر الجمالي في نص إبداعه.

وحينما نتبع النص الظلالي الآتي نجده ينبع من ذوق جمالي، وأثر نفسي من خلال وعي كامل بسورة طويلة متعددة الموضوعات، يجمعها في حقيقة كلية كبرى ذات أحداث تتحرك في فضاء جمالي فسيح، فسورة «النحل» كما يقول عنها المؤلف: «وفي هذا المجال الفسيح يبدو سياق السورة وكأنه حملة ضخمة للتوجيه والتأثير، واستجاشة العقل والضمير، حملة هادئة الإيقاع، ولكنها متعددة الأوتار ليست في جلجلة الأنعام والرعء، ولكنها في هدوئها تخاطب كل حاسة وكل جارحة في الكيان البشري، وتتجه إلى العقل الواعي كما تتجه إلى الوجدان الحساس إنها تخاطب العين لترى، والأذن لتسمع، واللمس ليستشعر، والوجدان ليتأثر، والعقل ليتدبر، ويحشد الكون كله؛ سماءه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره وجباله وبحاره وفجائه وأنهاره وظلاله وأكنانه نبتة وثماره وحيوانه وطيوره، كما تحشد دنياه وآخرته وأسراره وغيوبه. كلها أدوات توقع بها على أوتار الخواص والجوارح والعقول والقلوب، مختلف الإيقاعات التي لا يصمد لها، فلا يتأثر لها إلا العقل المغلق والقلب الميت

(١١) جبرائيل سليمان جبور، كيف أفهم النقد؟ نقد وردّ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٥٣.

(١٢) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٦١.

(١٣) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، بيروت: دار العودة، ١٩٨٢م، ص ٣١٠.

(١٤) جبرائيل سليمان جبور، كيف أفهم النقد؟ نقد وردّ، ص ٦٢.

والحس المطموس»^(١٥).

إنّ هذا التعبير الجميل القائم على أساليب التضاد والمقابلة يلفت كيان القارئ إلى النص المكتوب «القرآن» والنص المفتوح «الكون» ويدعوه لإدراك الجمال المكنون في النص والكون معاً، حاشداً كل طاقاته العقلية وجوارحه، داعياً إياه إلى تحريك شعوره، ليعيش لحظة التناسق والتناغم والتكامل، وفي ذلك يجتمع الحس والعقل لإدراك ماهية الجمال. ولا شك في أن الشيء الذي لا يختلف عليه أحد هو الشعور بالسعادة والانسجام والتناغم والراحة النفسية شرط أساسي للإحساس بالجمال... فالإحساس بالجمال هو تجربة نفسية في المقام الأول وليست شيئاً محدوداً أو مطلقاً»^(١٦).

يتحوّل الكاتب في كل تجربة قرائية من الفعل القرائي إلى الفعل الإبداعي ليقرب القارئ من النص القرآني عبر الجسر الجمالي، ويتحوّل النص الظلاي من الترجمة والتفسير إلى التشكيل الأدبي الرفيع، تميّزه الخصائص الفنية البديعة، وتعلوه البصمات الجميلة التي تختلف كثيراً عن الشروح والتفسيرات السابقة.

ويكتسب النص الأدبي صبغة جمالية من خلال المغايرة للمألوف فتتردّد أصداؤها في هيكله فتهبه خصائص التفرد والتنوّع، وهذا الأخير يعتبر أحد العوامل المؤثرة في شعور المتذوق بالمتعة، والتنوّع ضدّ المماثلة والمحاكاة، فهو يشعّرنّا بالاستمتاع والجمال ويلوّن مشاعرنا بتلوّنها فيكسر خط التراتب في أنفسنا ويمنحنا حياة جديدة.

فالعمل الجميل هو الذي يحدث نوعاً من الانفصال عن غيره، والأصيل هو الحدث المبتكر الذي يصدمنا بجدّته ويفاجئنا بتميّزه فيثير فينا الدهشة والذهول، ويقذف فينا الإعجاب، وينتزع منا انتزاعاً، «فالإعجاب (admiration) إن هو إلّا الإحساس الجميل بعينه، والعمل الأصيل -أيضاً-، هو ذلك الإنتاج الصادق الذي تنكشف لنا حقيقته كسر يُذيعه علينا الفنان للمرة الأولى، فنعجب كيف ظللنا نجهله كلّ هذا الزمن؟ وليس يكفي أن نقول: إنّ العمل الأصيل لا بدّ أن يبدو لنا جديداً وكأنّنا نشهده للمرة الأولى، بل لا بدّ من أن نضيف إلى ذلك -أيضاً- أنّنا نحن أنفسنا نصبح جدداً أمام العمل الفني»^(١٧).

والجمال في خلقه إبداعات فريدة لا يمكنها أن تحلّ مكان غيرها ولا يكون غيرها مقامها، ولكن لا يكون ذلك من العدم بل هو أخذ من القديم ووعي بالجديد فيخرج لا

(١٥) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٥٨.

(١٦) نبيل راغب، مجلة الفيصل، مجلة ثقافية شهرية، ع: ٦٧ نوفمبر ١٩٨٢، ص ١٢٤.

(١٧) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الفن، دار مصر للطباعة، ج ٣، ص ١٢٨.

هذا ولا ذاك، وإنما هو الإبداع في أبهى صوره الفريدة كاللون الذي ينتج عن طريق عمليات المزج.

ونشعر من النص الظلالي ومن رهاقة ألفاظه أنها تدعو إلى الإحساس بجمال النص، وبانفتاح العقل وإحياء القلب وشفافية الحس، فالمنهج القرائي بهذا النص أو المكون الجمالي يكون قد تجاوز مقصدية؛ افعل ولا تفعل إلى عالم الجمال والإبداع والأنس والطمأنينة، ثم تأتي مرحلة افعل ولا تفعل، ولقد قالها عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقالها الوليد بن المغيرة واستشهد بقوليهما المؤلف في ذلك، فالأول قال: «لما سمعت القرآن رقّ له قلبي فبكيت، ودخلني الإسلام» وتذكر رواية أخرى أنه لما سمع القرآن قال: «ما أحسن هذا الكلام وأكرمه».

وقال الثاني عن القرآن: «إنّ لقوله لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّّه ليحطم ما تحته، وإنّّه ليعلو وما يُعلّى عليه»^(١٨).

وهذا الحكم الجمالي وهو في صورة من النقد التأثري يشبه حال القارئ المتذوق وهو يقول: «فإنّي أشعر بأنّي مع الموضوع الجمالي الذي أنا بإزائه وقد نفذت إلى صميم شعور الآخر، وإن كان الآخر هو العمل نفسه»^(١٩). لقد اندمج القارئان القديمان كلية مع النص القرآني ثم خرجا منه بهذه الأحكام الذوقية الفطرية.

وكان ذلك قبل اعتبار القرآن نصوص أمر ونهي، فإنّ الإحساس بالجمال هو الذي يحرك المتلقي نحو الحركة والعمل، وهو الذي يقود الإنسان إلى الإعجاب والمتعة والأنس ثم الاستجابة والأثر، وذلك ما يقوم به نص القارئ الجمالي في الظلال.

والعجيب أنّ القرآن يجمع بين جمال النص وجمال قائله، وهذا الجمال لا ينتهي أبداً، وتلك الأمور هي التي تحرك في نفس المتلقي استمرار ذلك بصور مختلفة غير متشابهة، «والإحساس بالجمال هو إحساس ممتع يُثير البهجة والانشراح والنشوة في النفوس، ويودّ الإنسان أن يعاوده هذا الإحساس من حين لآخر، لأنه يخفف عنه كدر الحياة ويساعده على تحمّل متاعبها ومواجهتها بصدر رحب»^(٢٠).

لقد أراد الكاتب لنصوصه بكل أشكالها أن تخاطب الحس الجمالي أولاً ثم تأتي الفكرة

(١٨) ينظر: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، بيروت - القاهرة: دار الشروق، ط ٧، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، ص ١٢-١٣.

(١٩) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الفن، ص ١٩١.

(٢٠) كريب رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي، ص ٢٣.

ثانية نحو العقل، وهي في أنصع الأثواب وغاية الجلاء وأرقّ الألفاظ وأسلس التعابير، «فالذي يحدّد العمل الأدبي ويعطيه قيمته وكيانه وشكله الفني هو الأدب نفسه بكل ما ينطوي عليه من تقاليد وقيود واتجاهات فنية»^(٢١).

ومن جهة أخرى تبرز بصمة الكاتب في تحديد الأثر الجمالي، «فالذي يحدّد قيمة العمل الفني في النهاية هو قدرة الفنان، ومدى تمكّنه من فنّه وسيطرته عليه، وإدراكه لخفايا هذه الصنعة، وإلمامه بالأعمال الفنية المعاصرة والسابقة، ومدى وعيه بها وإدراكه لها»^(٢٢).

هذا إذا علمنا أنّ سيد قطب قد جمع بين فلسفة العقاد الفكرية والأدبية وبين النظرية الجرجانية في النظم والنقد.

- ٢ -

قصديّة الفكرة بين المكون الجمالي والأثر الإيحائي

صار المكون الجمالي عند الكاتب مدخلاً أساسياً لرصد التجليات الجمالية للكون والنص، وتتبع روعة التناسق الذي يجمعهما واكتشاف غاياتهما التأثيرية والإيحائية، «إنّ معجزات هذا الكتاب أنّه يربط كل مشاهد الكون وكل خلجات النفس إلى عقيدة التوحيد. ويجوّل كل ومضة في صفحة الكون أو في ضمير الإنسان إلى دليل أو إيماء.. وهكذا يستحيل الكون بكل ما فيه معرضاً لآيات الله، تبدع فيه يد القدرة، وتتجلى آثارها في كل مشهد ومنظر، وفي كل صورة فيه وظل.. إنّهُ لا يعرض قضية الألوهية والعبودية في جدل ذهني ولا في لاهوت تجريدي ولا في فلسفة ميتافيزيقية، ذلك العرض الميت الجاف الذي لا يؤثر فيه ولا يوحى. إنّما يعرض هذه القضية في مجال المؤثرات والموجيات الواقعية من مشاهد الكون، ومجالي الخلق، ولمسات الفطرة وبدييات الإدراك. في جمال وروعة واتّساق»^(٢٣).

لقد استعان الكاتب في تبليغ التجربة الجمالية ولمساتها الشعورية عن طريق التعبير، فإذا كان موضوع العمل الفني يتّضح هو نفسه بالمعنى، فإنّ هناك هالة أخرى من المعاني والظلال والإيماءات لا تشعّ إلا من خلال جمال التعبير، وما يتّسم به الموضوع من عمق وتنوّع. فالأديب وهو يجول في عالمه الساحر بالمفهوم الأدبي يجوّل موضوعه إلى ذات ناطقة بالدلالات مشحونة بالإشراقات والفيوض الإبداعية والأبعاد الإنسانية؛ ذلك «أنّ المبدع

(٢١) محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٠م، ص ٣٨.

(٢٢) محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص ٣٨.

(٢٣) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٠٨.

يعيش موضوعه بمسحة إنسانية راقية وسيل من العواطف يغسله كلّ مرة. وكأنّ العمل الفني يملك من اللغات ما لا يحصى، فيوحي لمن شاء بما شاء بأسمى المعاني الدينية، وفي ذلك اختلاف الأذواق»^(٢٤).

تبرز نصوص الظلال في جانبها الجمالي والفني ذلك الحشد المكثف لكل الأدوات التي يدرك بها ذلك الجمال؛ من عقل ووجدان وإحساس وجوارح وذوق فطري، ذلك «أن السمع والبصر يقدمان للعقل المادة، والعقل ينفذ إلى ما في المادة من نسبة ومعنى، وعلى هذا الأساس فالجمال مدرك من مدركات العقل»^(٢٥).

وتعمل نصوص الظلال على تحريك تلك الأدوات وتنشيطها واستخراج طاقاتها وتحريرها من الغفلة والسبات، فالجمال هو الذي يصنع الحياة ويبعث الحركة في النفوس، ومادام النص القرآني يعرض ذلك المهرجان من الخلائق الكونية، وما تحوزه من مظاهر الجمال، وأنّ النفس غافلة عن تلك الكنوز، فإن النص الجمالي في الظلال يعمل على تحريك الإحساس وتوجيهه نحو تلك المدركات، فلذلك فالمؤلف يرى أنّ هناك نفوساً ميتة وعاطلة «فلا يتأثر بها إلا العقل المغلق والقلب الميت والحس المطموس»^(٢٦).

فسورة «النحل» وهي تحاطب كيان الإنسان الكامل عقلاً ووجداناً وحواسّ، وهي تعرض شريط النص الكوني والنص القرآني، فإنها تدفع القارئ نحو التدبر والتأمل، وقد أحصى الدارس تلك المظاهر الكونية مقدماً إياها في ذلك النص الإبداعي بغية إدراك الجمال المبتوث بين أطيايف النص، وهو يتفق مع الغزالي في استخدام تلك الأدوات في إدراك الجمال، يقول هذا الأخير: «يدرك الجمال الحسي بالبصر والسمع وسائر الحواس، أما الجمال الأسمى فيدرك بالعقل والقلب، أمّا إن كان الجمال يتناسب مع الخلقة وصفاء اللون فإنّه يدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة، وحسن الصفات والأخلاق، وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإفاضتها عليهم على الدوام فيدرك بحاسة القلب»^(٢٧).

فالجمال من خلال هذا التعريف هو عملية تفاعلية بين المكونات الأساسية في الإنسان؛ «العقل/ القلب/ الإحساس»، وإن كان الغزالي قد حدّد الجهات المؤثرة في المعرفة الجمالية للأشياء تفاعلاً وتصنيفاً، فإن سيد يشير إلى حركاتها وتفعيلها ولفت الانتباه إليها

(٢٤) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الفن، ص ٣٨.

(٢٥) ينظر: نبيل راغب، مجلة الفيصل، ص ١٢٦.

(٢٦) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٥٨.

(٢٧) علي شلق، الفن والجمال، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، عام ١٩٨٤م، ص ٧٤-٧٥.

في العملية القرائية أثرًا واستجابةً، وتشريح تلك العملية الجمالية من خلال تفصيل الأشياء المعروضة في النص، وحركتها في الواقع باتباع الأفق الخطي للقراءة التعااقبية لسورة النحل وشرطها الطويل كما أشار إليها الكاتب «فأما الظلال العميقة التي تلون جو السورة كله فهي الآيات الكونية تتجلى في عظمة الخلق، وعظمة النعمة، وعظمة العلم والتدبير.. كلها متداخلة.. فهذا الخلق الهائل العظيم المدبر عن علم وتقدير، ملحوظ فيه أن يكون نعمة على البشر، لا تُلبّي ضروراتهم وحدها، ولكن تلبي أشواقهم كذلك، فتسد الضرورة، وتُتخذ للزينة، وترتاح بها أبدانهم وتستروح لها نفوسهم، لعلمهم يشكرون..»^(٢٨).

يصف الدارس جوّ السورة ونصّها وصفًا جماليًا، ويعرض تفاصيل التناسق التركيبي والدلالي «كل أولئك في تناسق ملحوظ بين الصور والظلال، والعبارات والإيقاعات، والقضايا والموضوعات»^(٢٩).

ومن الوصف العام إلى إيقاظ الاستقبال الجمالي بالتوصيف الأدبي «ونعمة البحر وأحيائه تُلبّي كذلك ضرورات الإنسان وأشواقه، فمنه اللحم الطري من السمك وغيره للطعام. وإلى جواره الحلية من اللؤلؤ ومن المرجان، وغيرهما من الأصداف والقواقع التي يتحلّى بها أقوام ما يزالون حتى الآن. والتعبير كذلك عن الفلك يشي بتلبية حاسة الجمال لا بمجرد الركوب والانتقال: ﴿وَتَرَى الْفَلَكَ مَوَاجِرَ فِيهِ﴾، فهي لفحة إلى متاع الرؤية وروعتها رؤية الفلك «مواخر» تشق الماء وتفرق العباب.. ومرة أخرى نجد أنفسنا أمام التوجيه القرآني العالي إلى الجمال في مظاهر الكون، بجانب الضرورة والحاجة، لنتملّى هذا الجمال ونستمتع به، ولا نحسّ أنفسنا داخل حدود الضرورات والحاجات. كذلك يوجهنا -السياق- أمام مشهد البحر والفلك تشق عبابه إلى ابتغاء فضل الله ورزقه، وإلى شكره على ما سخر من الطعام والزينة والجمال في ذلك الملح الأجاج، ﴿وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٣٠).

فالجمال حاجة نفسية تدفع صاحبها إلى تجسيدها في عالم الوجود قائمة في عمل مبدع أو التعبير عنها في قالب فني تكون اللغة وسيلته، فالجمال غريزة فطرية، بل هو حياة الإنسان كلها، ونشاطه الدائم وصوته القائم، ويبقى «العالم هو بداية الإحساس بالجمال ورؤية الطبيعة الساحرة حولنا وهي تنبض في أبهى صورها خلال الزمان وهي تجسيد له، تدفق

(٢٨) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٥٩.

(٢٩) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٥٩.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٢١٦٣.

للسعورية في أعماقنا»^(٣١).

فالقارئ الجمالي عند سيّد يعمل في اتجاهين؛ اتجاه يلفت به انتباه الملتقي إلى الجمال المبتوث في هذا الكون، واتجاه يلفته إلى جمال النص في شكل نصوص إبداعية أو نظريات، أو قواعد، كما جاء في كتابه «التصوير الفني في القرآن»، وهو يجمع بين الوظيفة والجمال، وذلك للوصول بالقارئ إلى الجمال المطلق الجمال الإلهي، ولا يكون ذلك إلا بمعرفة الخالق من خلال صفاته وهو ما أدرك حقيقته بنفسه؛ «عشت في كنف الله ورعايته، عشت أستشعر إيجابية صفاته تعالى وفاعليتها..»^(٣٢).

- ٣ -

تنمية الذائقة الجمالية

يعمل الدارس على تحذير الخاصية الجمالية وامتلاكها وتنميتها من خلال التوجه إلى الكون، «والذين يتفكرون هم الذين يدركون حكمة التدبير، وهم الذين يربطون بين ظاهرة كظاهرة المطر وما يُنشئه على الأرض من حياة وشجر وزروع وثمار، وبين النواميس العليا للوجود، ودلالاتها على الخالق وعلى وحدانية ذاته ووحدانية إرادته ووحدانية تدبيره، أما الغافلون فيمرون على مثل هذه الآية في الصباح والمساء، في الصيف والشتاء، فلا توقظ تطلّعهم، ولا تُثير استطلاعهم ولا تستجيش ضمائرهم إلى البحث عن صاحب هذا النظام الفريد»^(٣٣).

فالتوجّه الواعي إلى الكتاب المفتوح واندفاع الإنسان نحو هذا الكون متأملاً ومستبصراً متذوقاً تكوينه الجمالي تنمي فيه هذه العملية الذائقة الجمالية، والإحساس بروعة الخلق، وكمال الإبداع وتفتق لديه طاقة العمل الفني وتسري فيه روح الخلق والابتكار والنشوء، وترقى النفوس نحو التهذيب والسمو وشفافية الروح وتتوق إلى مرتقى الطهارة والصفاء.

ذلك أنّ الجمال نراه سابحاً أمام العين البصيرة في كل خلق، يصدر من كل أطراف الكون، نحسه في مظاهر العالم الطبيعي، نرى الجمال مبتوثاً في الأزهار وألوانها، وفي الأشجار وتناسقها، وفي النباتات وأشكالها، وفي الطيور وأصواتها، وفي ضياء الشمس ونور القمر وخرير المياه، وهمس النسيمات، «وهكذا يبدو الكون في أجمل صورة فيستمتع الإنسان بجمال

(٣١) راوية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، ص ٩.

(٣٢) في ظلال القرآن، ج ١، ص ١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢١٦٢.

الخالق في خلقه»^(٣٤).

تلك هي غاية النص الظلاي وقصدية القارئ الجمالي، هي إيقاظ العقل والقلب والإحساس، لتنتقل أولاً من جمال الشيء إلى جمال صاحب الشيء ومن المصنوع إلى الصانع، لمعرفة صاحب النظام الفريد، المعرفة اليقينية القلبية التي تدرك جمال صانع الأشياء من جمال الأشياء، فتكون الاستجابة لهذا البديع في أرقى شفافية، ورقة وسهولة وطاعة من منافذ الجمال الأخاذ؛ ذلك أن «القلب أشد إدراكاً من العين، فالقلب يدرك الأمور الشريفة الإلهية، وأن المثل الأعلى للجمال هو الله»^(٣٥).

يقوم القلب أثناء التجربة الحسية لعالم الشهادة بمحاولة إدراك جمال المكنونات الملفوفة في عالم الغيب «وجمال الله سبحانه أكمل الجمال»^(٣٦).

وبذلك «ندرك بوضوح أن الإدراك الأولي للجمال يتم عن طريق الحواس، فإذا ارتقى وجلّ وشرف الجمال، يدرك عن طريق القلب»^(٣٧).

ولذلك فسيّد يعمل ألا يتوقّف الناظر عند جمال الشيء وحدوده، بل يتجاوزه إلى مصدر الجمال وموجده، وتلك هي النظرة الفلسفية للجمال في الفكر الإسلامي، فالفارابي يتصور الجمال بقوله: «الجمال والبهاء والزينة في كل موجود، هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويبلغ استكماله الأخير، وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجعله إذن فائت للجمال كل ذي جمال، وكذلك زيتته وبهاؤه وجماله بجوهره وذاته، وذلك في نفسه ومما يعقله من ذاته»^(٣٨).

فالجمال الكامل المطلق الفائت لكل جمال، هو مصدر يستمد منه كل جمال، وهو الله -سبحانه وتعالى- جماله في المقام الأول والأخير وفي الدرجات الأزلية، فجعله الخالص هو فوق كل جمال موجود سواه، وهذا الإدراك هو الطريق الحقيقي إلى الله وتعليق النفوس به، وهو الذي تنعم الأرواح في ظلّه بشفافية مطلقة، «وتقرّب الإنسان من الله تقريباً يجعله يعرف الجمال الأصيل المتمثل بالجمال الأعلى، معرفة حقّة، ويكتشف أن جمال العالم المادي ما هو إلا انعكاس للجمال الإلهي»^(٣٩).

(٣٤) رواية عبد المنعم عباس، الحسن الجمالي وتاريخ الفن، ص ٦٩.

(٣٥) علي شلق، الفن والجمال، ص ٧٥.

(٣٦) علي شلق، الفن والجمال، ص ٧٤-٧٥.

(٣٧) كريب رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي.. مصطفى ناصف نموذجاً، ص ٥٧.

(٣٨) الفارابي، كتاب السياسة، تحقيق: فوزي نجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤م، ص ٤٦.

(٣٩) كريب رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي، ص ٥٩.

هذا الإدراك الذي خبا نوره في النفوس هو الذي يعمل سيّد على بعثه وإحيائه منطلقاً من الأشياء العاكسة القائدة إلى مصدر المنعكس عليه، «وعندما ينتهي استعراض آيات الخلق، وآيات النعمة، وآيات التدبير في هذا المقطع من السورة يعقب السياق عليه بما سبق هذا الاستعراض من أجله. فقد ساقه في صدد قضية التعريف بالله سبحانه وتوحيده وتنزيهه»^(٤٠).

يمتد ذلك الانتعاش الجمالي إلى لفت الانتباه إلى الطبيعة وتحليل عناصرها وظيفاً وجمالاً، «وفي مقابل الجبال الرواسي يوجّه النظر إلى الأنهار والجواري، والسبل والسواك، والأنهار ذات علاقة طبيعية في المشهد بالجبال، ففي الجبال في الغالب تكون منابع الأنهار، حيث مساقط الأمطار، والسبل ذات علاقة بالجبال والأنهار، وذات علاقة كذلك بجو الأنعام والأحمال والانتقال، وإلى جوار ذلك معالم الطرق التي يهتدي بها السالكون في الأرض من جبال ومرفعات ومنفراجات، وفي السماء من النجم الذي يهدي السالكين في البحر والبر سواء»^(٤١).

نجد ذلك القارئ الجمالي يتحرّك كثيرًا عارضاً نصّه الجمالي وهو بصدد التعقيب على قوله تعالى في سورة غافر: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُودٌ﴾ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٤٢﴾.

تبدأ القراءة الجمالية منطلقاً من البنيات النصية التي توجّه القارئ توجيهاً جمالياً تذوقياً، وتكرارها يُشير إلى مركزية القراءة الجمالية ومقصدتها ﴿مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا﴾، ثلاث مرات، هذا التكرار هو الذي يحدّد جوهر وماهية القراءة ومركزية النظر (الاختلاف/ الألوان).

وهي البنيات التي جعلت المؤلف يتناولها تناولاً جمالياً فيعقب على ذلك؛ «إنها لفئة كونية عجيبة من اللفات الدالة على مصدر هذا الكتاب، لفئة تطوف في الأرض كلها تتبع فيها الألوان والأصباغ في كل عوالمها في الثمرات وفي الجبال، وفي الناموس، وفي الدواب والأنعام، لفئة تجمع في كلمات قلائل، بين الأحياء وغير الأحياء في هذه الأرض جميعاً، وتدع القلب مأخوذاً بذلك المعرض الإلهي الجميل الرائع الكبير الذي يشمل الأرض جميعاً»^(٤٣).

(٤٠) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٦٤.

(٤١) المصدر السابق، ص، ن.

(٤٢) سورة فاطر، الآية: ٢٧-٢٨.

(٤٣) في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٢٩٤٢.

- ٤ -

البنى اللفظية والتركييبية في تشكيل النص الجمالي

ينفتح الفضاء الفني لتحليل العناصر الجمالية، ويتتبع المؤلف الصورة المشهدية شارحاً تفاصيلها الإبداعية ليلقي في روع المتلقي اللوحة الفنية، ويوقظ الخبرة الذاتية لتساهم في تشكيل الصورة بامتداد أجزائها وأثرها في النفس، وهي وظيفة يقوم بها المتلقي، «وألوان الثمار معرض بديع للألوان يعجز عن إبداع جانب منه جميع الرسامين في جميع الأجيال، فما من نوع من الثمار يماثل لونه لون نوع آخر، بل ما من ثمرة واحدة يماثل لونها لون أخواتها من النوع الواحد، فعند التدقيق في أي ثمرة أختين يبدو شيء من اختلاف اللون»^(٤٤)

وتبقى بنية اللفظ تسيطر على توجيه الفعل القرائي في جدول تداولي بين النص المكتوب ونص القارئ، «ويتنقل من ألوان الثمار إلى ألوان الجبال نقلة عجيبة في ظاهرها ولكنها من ناحية دراسة الألوان تبدو طبيعية، ففي ألوان الصخور شبه عجيب بألوان الثمار وتنوعها وتعددتها، بل إن فيها أحياناً ما يكون على شكل بعض الثمار وحجمها كذلك حتى ما تكاد تفرق من الثمار صغيرها وكبيرها»^(٤٥).

تتجه هذه القراءة إلى الأشياء وتقليبها للكشف عن خصائصها الجمالية، وذلك التدوير والتثوير للألفاظ الذي يمارسه النص الجمالي ما هو في نهاية المطاف إلا تحريك للقلب نحو الجمال والإبداع، ونقل الانطباع الأدبي التأثيري إلى «النفس عن طريق ما تحمله مهمة الفن والأدب من قيم موضوعية وقيم جمالية»^(٤٦).

«واللفتة إلى ألوان الصخور وتعددتها وتنوعها داخل اللون الواحد بعد ذكرها إلى جانب ألوان الثمار تهز القلب هزاً، وتوقظ فيه حاسة الذوق الجمالي العالي، التي تنظر إلى الجمال نظرة تجريدية، فتراه في الصخرة كما تراه في الثمرة على بعد ما بين طبيعة الصخرة وطبيعة الثمرة، وعلى بعد ما بين وظيفتها في تقدير الإنسان، ولكن النظرة الجمالية المجردة ترى الجمال وحده عنصراً مشتركاً بين ذلك وهذه وتلك. يستحق النظر والالتفاف»^(٤٧).

تنشق من هذا النص الرؤية الجمالية عند سيد قطب التي تجرد الجمال من المنفعة والوظيفة، بل تراه عنصراً متحرراً وخاصة في كل الأشياء التي أوجدها صاحب الجمال

(٤٤) المصدر السابق، ص ٢٩٤٢.

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٦) محمد مندور، الأدب وفنونه، القاهرة: نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٤م، ص ١٧٣.

(٤٧) في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٢٩٤٢.

المطلق الكامل، وبذلك فالجمال عنده غير مرتبط بالوظيفة والأخلاق وإنما يرتبط بحقيقة الشيء، فهو لا يخضع لمعايير الخير والشر، والوظيفة، وإنما هو «علاقة تثير الشعور بالارتياح بين عوامل ثلاثة؛ هي الموضوع الخارجي المتناسق، والبيئة المحيطة، والنفس المدركة، ولا يفوتنا ما ورد في هذا الاستنتاج من علاقة بين الموضوع والذات، أو الرابطة بينهما والمتمثلة في صفة من صفات الجمال وهي التناسق، إن الفن يهتم أساساً بالتناسق البديع، بين جزئيات العمل الفني نفسه، ومن خلال هذا التناسق يشعر المتذوق بالراحة النفسية، التي يسببها التناسق الذي يحدث داخله»^(٤٨).

يستطرد المؤلف في فتح مجال واسع للنص الجمالي «هذا الكتاب الكوني الجميل الصفحات، العجيب التكوين والتلوين، يفتحه القرآن ويقلب صفحاته ويقول: إن العلماء الذين يتلونه ويدركونه ويتدبرونه هم الذين يخشون الله ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾»^(٤٩)، وهذه الصفحات التي قلبها في هذا الكتاب هي بعض صفحاته، والعلماء هم الذين يتدبرون هذا الكتاب العجيب، ومن ثم يعرفون الله معرفة حقيقية، يعرفونه بآثار صنعته، ويدركونه بآثار قدرته، ويستشعرون حقيقة عظمتة برؤية حقيقة إبداعه، ومن ثمة يخشونه حقاً ويتقونه حقاً، ويعبدونه حقاً، لا بالشعور الغامض الذي يجده القلب أمام روعة الكون، ولكن بالمعرفة الدقيقة والعلم المباشر.. وهذه الصفحات نموذج من الكتاب.. والألوان والأصباغ نموذج من بدائع التكوين الأخرى وبدائع التنسيق التي لا يدركها إلا العلماء بهذا الكتاب، العلماء به علماً واصلاً. علماً يستشعره القلب، ويتحرك به، ويرى به يد الله المبدعة للألوان والأصباغ والتكوين والتنسيق في ذلك الكون الجميل»^(٥٠).

يقود المؤلف القارئ إلى الإيمان عن طريق الجمال للوصول إلى الحقيقة الإلهية، وكأنني به في هذا الموضع يمارس وظيفة الناقد الذي يأخذ بيد القارئ إلى معرفة النص ومعرفة الطبيعة في بعديها الجمالي، «إن مقصود الجمال يبدو مقصوداً قصداً في تصميم هذا الكون وتنسيقه، ومن كمال هذا الجمال أن وظائف الأشياء تؤدي عن طريق جمالها، هذه الألوان العجيبة الأزهار تجذب النحل والفراش مع الرائحة الخاصة التي تفوح، ووظيفة النحل والفراش بالقياس إلى الزهرة هي القيام بنقل اللقاح، لتنشأ الثمار، وهكذا تؤدي الزهرة وظيفتها عن طريق جمالها. والجمال في الجنس هو الوسيلة لجذب الجنس الآخر إليه، لأداء الوظيفة التي تقوم بها الجينات، وهكذا تتم الوظيفة عن طريق الجمال. فالجمال عنصر مقصود قصداً في

(٤٨) كريب رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي، ص ٦٠.

(٤٩) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(٥٠) في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٢٩٧٣.

تصميم هذا الكون وتنسيقه، ومن ثم هذه اللفات في كتاب الله المنزل إلى الجمل في كتاب الله المعروف»^(٥١).

تعمل ريشة سيّد في الظلال من خلال القارئ الجمالي على تحريك القلب والعقل والحواس نحو هذه الخلائق المبنوثة في الكون، ذلك أنّ «الطبيعة هي العمل الفني لله.. وأنّ الجمال مطروح في هذا الوجود، وأنّه واقع في بنية الأشياء والعالم، وبذلك فالجمال صفة من صفات هذا الوجود»^(٥٢).

نشعر ونحن نقرأ هذه النصوص الظلالية أنّ بصمة الناقد المبصر قد تجلّت ملامحها في ذلك الاستطراد، وهي محاولة لمساعدة القارئ للذهاب بعيداً في هذا الاتجاه التذوقي، ولذلك فهو يتفطن للتذوق الفطري الذي يستشعره في ذاته، «فالنقد الجمالي لا يقصي عملية التذوق بصفة مطلقة، ولا الإحساسات الناتجة عن الذوق الرفيع المذهب بالممارسة والخبرة التي تفيد القارئ العادي الذي لا يستطيع إدراك ما في العمل الأدبي من جمال ومتعة دون أن يأخذ بيده الناقد ويدبره على التذوق»^(٥٣).

يكاد المنحى التأثيري من السبك الأدبي يتجلّى عند المؤلف للكشف عن الجمال في الكتاب المفتوح والكتاب المقروء، ذلك «أنّ فكرة التأثير فكرة إنسانية متغلغلة في القدم، فقد تنبه الناس منذ العصور القديمة إلى أنّ الأدب نوع من الإبانة، وآلة للتوصيل الفكري، وأنّ نجاحه يكون على قدر نفاذه إلى عقول سامعيه أو متلقيه»^(٥٤).

وقد استفاد الكاتب في منهجه النقدي والتأثيري من تلك الأصول والقواعد الموضوعية التي تدرجت من كتابه «النقد الأدبي مناهجه وأصوله»، إلى نصوصه الإبداعية والفكرية والدينية.

فإذا كان المؤلف قد تعامل مع آيات الكون تعاملًا جماليًا، فإنّ المكون الجمالي في دراسة آيات النص القرآني يعدّ مطلبًا خالصًا باعتباره نصًّا لغويًّا في غاية الإعجاز والتماسك والتناسق الفني، وقد صار المدخل الجمالي مشروعًا بالنسبة لصاحب الظلال، وهو «أنّ تبرز فيه -القرآن الكريم- الناحية الفنية، وتستخلص خصائصه الأدبية، وتنبيه المشاعر إلى مكامن الجمال فيه، وذلك هو عملي الأساسي في مكتبة القرآن»^(٥٥)، «ذلك الهدف البعيد، هو

(٥١) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٩٤٣.

(٥٢) ينظر: كريب رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي ص ٦٠.

(٥٣) ينظر: سيّد قطب، القاهرة - بيروت: النقد الأدبي أصوله ومنهجه، دار الشروق، ط ٢٠٠٣، ص ١١٧.

(٥٤) كريب رمضان، فلسفة الجمال في النقد الأدبي، ص ٧٥.

(٥٥) سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن، بيروت - القاهرة: دار الشروق، ط ٧، (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)،

إعادة عرض القرآن، واستحياء الجمال الفني الخالص فيه، فهدفي هنا فني خالص محض، لا أتأثر فيه إلاّ بحاسة الناقد الفني المستقل^(٥٦).

- ٥ -

آليات القراءة الجمالية

يتجلّى ذلك المنحى الجمالي في طريقة القراءة والكتابة معاً، وفي اكتشاف جمال التناسق في النص القرآني والتعبير عنه، من خلال ريشة الناقد الجمالي، ففي تعقيبه على قوله تعالى في الآيات «٢٦١-٢٧٤» من سورة «البقرة»، والتي أفرد لها مقطعاً خاصاً، وهو يعقب على كل مشاهد المقطع وتناسقها «وبعد، فإن التناسق الجميل الملحوظ في تركيب كل مشهد على حدة، وفي طريقة عرضه وتنسيقه، هذا التناسق لا يقف عند المشاهد فرادى، بل إنه ليمد رواقه فيشمل المشاهد متجمعة من بدئها في هذا الدرس إلى منتهاها.. إنها جميعاً تعرض في محيط متجانس محيط زراعي! حبة أنبت سبع سنابل، صنوان عليه تراب فأصابه وابل، جنة بربرة فأتت أكلها ضعفين، حبة من نخيل وأعنان، حتى السوائل والظل والإعصار التي تكمل محيط الزراعة لم يخل منها محيط العرض الفني المثير^(٥٧)، ويمثل التناسق منفذاً واسعاً للمدخل الجمالي عند المؤلف فهو «ألوان ودرجات»^(٥٨).

يلخص المؤلف صور ذلك التناسق بعد الدراسة بقوله: «وهكذا تتكشف للناظر في القرآن آفاق وراء آفاق، من التناسق والاتساق: فمن نظم فصيح، إلى سرد عذب، إلى معنى مترابط، إلى نسق متسلسل، إلى لفظ معبر، إلى تعبير مصور، إلى تصوير مشخص، إلى تخيل مجسم، إلى موسيقى منغمة، إلى اتساق في الأجزاء، إلى تناسق في الإطار، إلى توافق في الموسيقى، إلى افتتان في الإخراج.. وبهذا كله يتم الإبداع، ويتحقق الإعجاز»^(٥٩).

تمثّل تلك الأدوات آليات وتقنيات جمالية، وعناصر للتحليل من زاوية التناسق، وخاصة حين يكشف عن التناسق العجيب في نفس الآيات بين الإنسان والأرض، «وهي الحقيقة الكبيرة وراء العرض الفني المثير، حقيقة الصلة بين النفس البشرية والتربة الأرضية، حقيقة الأصل الواحد، وحقيقة الطبيعة الواحدة، وحقيقة الحياة النابتة في النفس وفي التربة

ص ٩.

(٥٦) سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن، ص ١٢.

(٥٧) في ظلال القرآن، ج ١، ص ٣١٠.

(٥٨) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ٨٧.

(٥٩) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ١٤٢.

على السواء، وحقيقة المحقّ الذي يصيب هذه الحياة في النفس وفي التربة على السواء، إنه القرآن.. كلمة الحق الجميلة، من لدن حكيم خبير»^(٦٠).

يتفطن سيّد قطب بحس الناقد إلى ذلك التناسق الفني بين البنيات النصية وإلى ذلك التكامل الرائع بين المشاهد التي تعرض حقائق النفوس والحياة، فيجتمع الموضوع والجمال، واللغة والفن والعرض المتجانس، وهو يعقب في نفس المقطع على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا﴾^(٦١)، فهو «مشهد كامل مؤلف من منظرين متقابلين شكلاً ووضعاً وثمرَةً، وفي كل منظر جزئيات، ينسق بعضها مع بعض من ناحية فن الرسم وفن العرض، ويتسق كذلك مع ما يماثله من المشاعر والمعاني التي رسم المنظر كله بتمثيلها وتشخيصها وإحيائها. نحن في المنظر الأول أمام قلب صلد.. فهو لا يستشعر نداوة الإيمان وبشاشته ولكنه يُغطي هذه الصلادة بغشاء من الرياء، هذا القلب الصلد المغشى بالرياء ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ حجر لا خصب فيه ولا ليونة، يغطيه تراب خفيف يحجب صلابته عن العين، كما أنّ الرياء يحجب صلادة القلب الخالي من الإيمان، وذهب المطر الغزير بالتراب القليل! فانكشف الحجر بجذبة ولم ينبت زرعه ولم يثمر ثمرة، كذلك القلب الذي أنفق ماله رياء الناس، فلم يثمر خيراً ولم يعقب مثوبة»^(٦٢).

ينتقل الدارس من الشرح والتفسير إلى التصوير ورسم الحركات والحلقات والأوضاع، فبدا المشهد متحرّكاً معبراً عن ذاته حاضراً بشخصه كاشفاً عنها وعن بنيانها موظفاً رؤية كلية، تجمع بين المشاهد المتقابلة في موضوع واحد، «أما المنظر الثاني المقابل له في المشهد فقلب عامر بالإيمان، ندي بشاشة، ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ رُبُوعَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ﴾»^(٦٣)، ينفق ماله ابتغاء مرضاة الله، وينفقه عن ثقة ثابتة في الخير نابعة من الإيمان، عميقة الجذور في الضمير، وإذا كان القلب الصلد وعليه ستار من الرياء يمثل صلفاً عليه غشاء من التراب. القلب المؤمن تمثله جنة خصبة عميقة التربة في مقابلة حفنة التراب على الصفوان، جنة تقوم على ربوة في مقابل الحجر الذي تقوم عليه حفنة التراب! ليكون المنظر متناسق الأشكال،

(٦٠) في ظلال القرآن، ج ١، ص ٣١٠.

(٦١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٣.

(٦٢) في ظلال القرآن، ج ١، ص ٣٠٩.

(٦٣) سورة البقرة، الآية: ٢٦٤.

فإذا جاء الوابل لم يذهب بالتربة الخصبة هنا كما ذهب بغشاء التراب هناك، بل أحيائها وأنماها»^(٦٤).

يعقب على ذلك التناسق العجيب والتعبير الجميل، بتحليل عناصر التراكيب وإيجاءاته في ظل الحياة، «في جوّ الصورة وتمائل جزئياتها، وفي توزيع هذه الجزئيات على الرقعة فيها، حيث يكون الصفوان تغشيه طبقة خفيفة من التراب، مثلاً للنفس المؤذية تغشيهما الصدقة تبذل رياء - والرياء ستار رقيق يخفي القلب الغليظ -، وحيث توضع الجنة فوق ربوة، في مقابل الحفنة من التراب فوق الصفوان»^(٦٥).

يعمل الدارس على تحريك البصر وتقليب النظر بالمدخل الجمالي لتحقيق نوع من الحركة في عالم الواقع، وحركة في القلب وفي النفس، ومن ثم في الواقع وفي عالم الناس، وذلك يمثل قارئاً حركياً، «إنه المشهد الكامل المتقابل المناظر، المستق الجزئيات، المعروض بطريقة معجزة التناسق والأداء الممثل بمناظره الشاخصة لكل خالجة في القلب وكل خاطرة، المصور للمشاعر والوجدانات بما يقابلها من الحالات والمحسوسات، الموحى للقلب باختيار الطريق في يسر عجيب»^(٦٦).

يبرز النص السابق الآليات المستخدمة في تحليل النصوص كالتقابل، والاتساق والتناسق والتصوير، فالتقابل يعين الدارس على التقاط الصور المتضادة والخطوط المتعارضة، «حيث يرسم كل خطّ لوحته كاملة بكل عناصرها، فتتجاوز اللوحتان في تعارض شديد وحوار صامت عنيف، فيزداد القارئ معرفة بجوهر الأشياء»^(٦٧).

ويزيد التقابل الأشياء وضوحاً وتمائزاً وانكشافاً، فهو «أمر أساسي للمعرفة الإنسانية فيه تقع الاختلافات، ولولا ذلك لوجدنا أنفسنا أمام أشياء تتوالى على نحو عشوائي، ولا تكون قابلة للإدراك»^(٦٨).

أما من الوجهة الأسلوبية فإنّ هذه الخاصية تساهم في استثمار الصور المتباينة، «ربما كانت مزية التقابل وفضله في إنتاج أدبية النص وشعريته أقوى وأظهر في كل العناصر

(٦٤) في ظلال القرآن، ج ١، ص ٣٠٩.

(٦٥) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ٤٠.

(٦٦) في ظلال القرآن، ج ١، ص ٣٠٩.

(٦٧) بهلول شعبان، جمالية التنويع الأسلوبية، رسالة ماجستير، مرقونة، (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، ص ١٢٨.

(٦٨) السيد إبراهيم، نظرية الرواية، دراسة المناهج، النقد الأدبي في معالجة فنّ القصة، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م ص ٢٥.

الأسلوبية الأخرى التي لها نفس الوظيفة»^(٦٩).

يعرض الكاتب الصور المتقابلة على طريقة القرآن الكريم ويتجلى التأثير واضحاً بهذا الأسلوب، «والصورة الأدبية في القرآن عُنيت عناية كبيرة بهذه المقابلة الواضحة القوية، وهذه المقارنة العميقة الدقيقة، التي تنتقل من الجزئيات إلى الكلّيات، حتى تتم الصورة كاملة الوضوح، بارزة المعالم، قوية التأثير»^(٧٠).

ذلك أنّ ميزة التقابل الجمالية تكمن في رصف التراكيب المتضادة، وفي تجاوز المعاني المتقابلة والظلال والإيحاءات المتوازية، وهي تتداول فيما بينها في انتظام عجيب، وفي «نسق خاص، وبما فيها من إيقاع موسيقي، وانفعال نفسي، وبين ما يقابلها في صورة كلية أخرى، وهي على النقيض تماماً على سابقتها»^(٧١).

أما الاتّساق فهو تلك الآلية التي استعان بها الباحث لينظر في العلاقات القبلية والبعدية بين المتواليات، وليبيّن أهم الوسائل اللغوية التي تساهم في ترابط النص وتحقيق وحدته الشاملة، ففي قراءته للآيتين فقد كشف فيهما عن بنيتين: داخلية وخارجية، فالأولى تمثّل في روابط الإحالة والحذف والوصل، أمّا الثانية فتمثّل في المقام أو المحيط الزراعي، وعلاقة الإنسان بالأرض وصورة الإنبات بينهما، «وتتمثّل البنية الداخلية في اعتماد الوسائل اللغوية التي تربط أواصر مقطع ما، وتكمن الخارجية في مراعاة المقام، أي أنّ المتلقي يضع في اعتباره كل ما يعرفه عن المحيط»^(٧٢).

والاتّساق كآلية دراسية تشمل جملة من العناصر النحوية والبلاغية والمعجمية وطرق التعبير والعرض والصوت، والمكونات الدلالية التي تحقق وحدة النص، ويتوقّف «الاتساق داخل نص ما، على شيء آخر غير البنية، بمعنى أنّ هناك علاقات معينة، إذا توافرت في نص ما، تجعل أجزاءه متآخذة مشكلة بذلك كلاً موحّداً. تعدّ طبيعة هذه العلاقات دلالية»^(٧٣).

لقد قامت الكتابة عند الأديب سيد قطب على مركّزات محورية شكّلت في النهاية

(٦٩) مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، (الرؤيا والتشكيل)، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص ١٤٩.

(٧٠) الدكتور صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، -لونجمان- القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر ط ١، ١٩٩٥م، ص ١٣٥.

(٧١) الدكتور صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، ص ١٣٥.

(٧٢) محمد خطابي، لسانيات النص.. مدخل إلى انسجام الخطاب، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ١٤.

(٧٣) محمد خطابي، لسانيات النص، ص ١٦.

قاعدة هرمية ثلاثية الأبعاد يتموقع في زواياها أطراف أساسية هي: «المبدع/ العمل/ القارئ» وبها يكتمل الخطاب وتتمّ عمليات التواصل والتأثير والاستجابة الجمالية، ويتداول من خلالها انعكاسية الأثر، فالمبدع هو معلّم ماهر قادر على الاستقبال والاستجابة، وله ذائقة فنية قادرة على معايشة المواقف المتجدّدة وتصويرها في نسج لغوية في غاية الروعة والجمال، وبطريقة تمكّنه من توصيل تجربته الجديدة المؤطرة بالتشكيل الفني والقادرة على الحفر في أعماق المتلقين الذين لا يملكون في نهاية القراءة إلا إظهار الإعجاب وحال كل واحد منهم يقول: هذا الذي وجدته في نفسي، وهذا الذي كان يشغل فكري واستولى على فؤادي وأرقّ مضجعي، بل إنّ تجربة الكاتب الجمالية قد تفتح للقراء أفق تجارب جديدة مع موضوع الجمال.

فالعمل الأدبي الراقي هو ذلك الذي يلتفت حوله عدد كثير من القراء معجبين بالعمل الفني ومشاركين في صنع تجارب فنية، وبذلك الأثر الجمالي المبثوث في ثنايا الخطاب والقائم في فضاء النص تتمحي الحواجز وينساب الأثر جامعا شتات النفوس فاتحاً مغاليقها، ولا يكون ذلك إلا بفضل فنان قادر على التعمق في التجربة.

ف«الفنان هو الذي يرى الوجود من خلال ذاته يحاول إدراكه وتغييره، والتعبير عنه، والوجود هنا بكل نواحيه طبيعية كانت أو اجتماعية أو نفسية أو فكرية»^(٧٤)، ولقد كان هدف الأديب سيد قطب أن يجدّد مناهج قراءة النص القرآني، وعمليات التلقي بطرق مداخل الأبواب الجمالية.

فالموضوع الجمالي له القدرة المدهشة على صرف اهتمامنا وإدراكنا وحصرهما في جوهره، وهو يحجب عنا كل ما يشغلنا عن ماهية الجمال، كما أنه يدمجنا داخل الأثر الفني وخصائصه، ونكون بهذا الصرف أمام الموضوع الجمالي في نوع من المشاهدة المركزة، والمواجهة الجمالية، فنعاين عالم النص وعالم الخلق، وكأنا في جزيرة الإبداع، ونحن في درجة عالية من التذوق والتوحد بموضوع الجمال.

وقد طوقنا الاندهاش والإعجاب في حالة من الاستغراق وتوقف النشاط الذاتي والإرادي، فالجمال من حيث أثاره النفسية «إنّه الإحساس الذي يسري في نفوسنا متى استمتعنا بمشاهدة الجمال يتجسّد في حياتنا يغمرها في جميع مظاهرها وألوانها الطبيعية أو الصناعية»^(٧٥).

(٧٤) محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص ٣٨.

(٧٥) راوية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، ص ٦.

يمثل المكون الجمالي أحد مقومات المنهج القرائي في النص الظلالي، ويعتبر من أهم الآليات القرائية لتحريك فاعلية الأثر والاستجابة واكتشاف الأبعاد الفنية والأدبية في النص. وبه وبغيره من المكونات الأخرى جسّد إنجازاً قرائياً منفرداً جاء لملء تلك الفجوة التي أحدثها العامل الزماني، والمصطلح القديم بين النص والمتلقي، ومن ثم يمثل هذا العمل الحلقة التواصلية لسد تلك الثغرة الخطيرة، وإعادة القارئ إلى الفاعلية والاستجابة.

النص الظلالي نص منفتح قابل للقراءة المنتجة وتجديد التجربة الإبداعية، فالنص الإبداعي هو الذي يُغري قارئه، فهو عالم جديد يستدعي من خلال منهجه وآلياته عوالم قابلة للإنشاء، وهذه إحدى الخصائص التي تميّز الظلال عن غيره من القراءات السابقة بخاصيته الأدبية والجمالية.

ومن ثم كانت تلك الدعوة الواضحة والصريحة من المؤلف نفسه لمعيشة التجربة الظلالية ثم مجاوزتها إلى الصفة الأخرى، النص الأصل «القرآن الكريم»، ولذلك يتجاوز المنهج القرائي المعادل اللغوي والمقابل الديني إلى الأثر الذي ينشئه النص في عالم النفس والحياة إلى تجلية المقاصد التي تتحقق في محيط الإنسان، وهي من أقوى العوامل المؤثرة في المتلقي وفي منظومته الفكرية والتصورية وحاسته الجمالية، والقادرة على التوجيه والتربية والاستجابة.

يفعل هذا المكون القرائي من خلال الاتجاه التأثري الانطباعي المعطيات النصية في اتجاهاتها الإيجابية والدلالية لتحقيق قدر كبير من الأثر والاستجابة والفاعلية، وهو تحول مما يقوله النص إلى ما يحدثه النص، وما ينشره في النفس ومحيطها من الدلالات الغائبة عن المتلقي التي يقوم الظلال بترجمتها، ولا يتأتى ذلك إلا باستنطاق البنى النصية وتقصي دلالتها الخفية.

فالقراءة عند هذا المؤلف نوع من الاستغراق النصّي والحديثي، والتوحد بهما إلى درجة الرحلة العابرة للمكان والزمان لتحقيق نوع من التواصل الوجداني والشعوري، لإثراء التجربة الروحية، والعودة برصيد كبير من الفيوضات الربانية، وإغناء التشكيل الإبداعي الجمالي بالإيماءات التي تصنع وعي القارئ وتوسّع دائرة الخيال المؤثرة في استجابته، وتكون قد عبّدت جسور التواصل الجمالية بالنص والمتكلم في مواقف متجددة لتشكيل فضاءات إبداعية لا حتواء التجربة.

الجمال والجمالية في التجربة الصوفية..

دراسة تحليلية لبعض أنواع الإبداع الصوفي

الدكتور ميلود حميدات*

□ مقدمة: معالم الجمالية في التجربة الصوفية

التجربة الصوفية غنيّة في مبناها، عميقة في معناها، ثريّة في نتائجها، متنوعة في مجالاتها، جريئة في موضوعاتها. وفي هذا البحث نحاول أن نقوم بمقاربة جمالية تتناول التجربة الصوفية في منهجها وفي إنتاجها، دون أن ندخل في متاهة محاكمة هذه التجربة الجميلة من ناحية الصواب والخطأ؛ إذ لسنا مؤهلين لذلك من جهة، ومن جهة أخرى إنها تجربة واقعية أثّرت وأثّرت دون شك في الموروث الثقافي الإسلامي منذ قرون، وتراكم إنتاجها فصار جزءاً لا يتجزأ من الفكر الفلسفي في الإسلام خصوصاً، وفي الثقافة الإسلامية عموماً، وكما يقول (جوزيف شاخ J.Chakht ت ١٩٦٩): «عندما نتكلم عن التصوف أو مذهب الصوفية، ندخل في ناحية من أروع نواحي الفكر الإسلامي بل الحضارة الإسلامية»^(١).

* باحث من الجزائر، البريد الإلكتروني: hfarouk18@hotmail.fr

(١) جوزيف شاخ وآخرون، تراث الإسلام ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: عالم المعرفة، عدد ١٢، ج ٢، ١٩٧٨، ص ٥٤.

وعليه ستكون المعالجة من زاوية التصوف كمنتج للجمالية، وخاصة ثورة البيان، فلعلنا لا نبالغ إذا اعتبرنا أن أجراً فريق على اللغة حين قام بترميزها، وتغييرها سواء في مبانيها أو تأويل معانيها، أو في صناعة الكلام هم المتصوفة، إذ تميّزت نصوصهم عموماً بصعوبة في إدراك معانيها، وفك رموزها، ولوج ميادينها العميقة، حتى أطلق على بعض تلك الأقوال والأحوال شطحات الصوفية، لما استغلقت على الأفهام.

ومع ذلك شكّلت تلك النصوص إضافات على مستوى الإبداع البياني شكلاً ومضموناً؛ إذ أثّرت مضامين اللغة بالمعاني تأويلاً وتعليلاً وتبديلاً، من خلال المجاز والتأويل، وثرء التعليل، والرموز الجديدة، وصور الخيال العديدة. وعلى كثرة النصوص وضخامة ذلك التراث الممتد تاريخياً وجغرافياً، فإننا نكتفي بتحليل جمالية بعض النماذج للتدليل على المطلوب.

□ أولاً: مفهوم الجمال والجمالية

ما هو الجمال؟ من السهل أن تصف شيئاً أو موضوعاً بأنه جميل لأن العين تستمتع به، أو الأذن تستلذه أو العقل يستحسنه، ولكن من الصعب تعريف الجمال في حد ذاته، وإنما تقاربه فقط من موضوعاته، فيعرف الجمال من الجميل، والحسن من الحسن، واللذة من اللذيذ، والطيبة من الطيب وهكذا..

«إن مفهوم الجمال قريب متداول يفهمه الجميع، ويتعاملون معه ولكن التعريف به بعيد المنال، وهذا ما دفع بعض الكتّاب والفنانين إلى التصريح بصعوبة ذلك، وبعده عن الإمكان»^(٢).

ما دام موضوع الجمال من الوجدانيات فإننا ندركه بالحدس أي بالمعرفة المباشرة، وبالتالي يصعب إخضاعه للتعريف، وإنما الجمال تجربة ذوقية تُعرف بشكل مباشر كالأحوال الشعورية والتجارب النفسية والمدرجات المعنوية، فالنفس تتعرّف على الجمال كما تسعد بالحب وتتألم من الحزن، وتسعى إلى الخير، وتنفر من الشر، وتدرك الحق والصواب، وتبتعد عن الباطل والخطأ.

وعليه أدرك الصوفية ذلك، فالجمال عند الغزالي هو ما يُحرك النفس ويثير المشاعر ويُسعدّها ويغبطها لما يحسّه الإنسان بجوارحه، أو يدركه بقلبه، والجمال فيه لذة وحُسن،

(٢) صالح أحمد الشامي، الظاهرة الجمالية في الإسلام، بيروت - دمشق: المكتب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٦، ج ١.

والحُسن تحقيق الشيء لكمال صورته الظاهرة أو الباطنة^(٣).

ومنه فالجمال حسي ومعنوي، يدرك بالحواس والعقل أو بالذوق والقلب، والجمال الداخلي أو الباطني أعظم من الجمال الخارجي الظاهري، ويتدرج الناس في إدراكهم للجمال؛ لاختلاف قدراتهم واهتماماتهم، فكل ميسر لما خُلق له.

كما اختلف الفلاسفة في طبيعة الجمال إلى اتجاهين، اتجاه ذاتي يجعل من الجمال تقدير تطلقه الذات على الموضوع، وبالتالي فالجمال ذوق ذاتي وموقف إنساني من الأشياء، واتجاه موضوعي يجعل من الجمال صفات تتوفر في الشيء الجميل، وأن الموضوع الجميل يفرض نفسه على الذات بما يتوفر عليه من معطيات الجمال^(٤).

إذن الشعور بالجمال شعور إنساني راقٍ، يعبر عن حاجة من الحاجات الإنسانية الأساسية كالحاجة إلى الهواء للتنفس والماء والأكل للحياة وغيرها من الحاجات، وكذلك الشعور بالحُسن يغبط النفس ويسعدها، فالإحساس بالجمال يحقق للنفس السعادة، والنفوس الزكية تطلب الجمال في الأشياء وتسعى إلى الأشياء التي تتوفر فيها معالم الجمال.

إذ يُلتمس الجمال في الوجود المادي والمعنوي، في الطبيعة والإنسان وجمال الموجودات إلى مصدر الجمال وأصله وواهب الوجود، وإلى ما ينتجه الإنسان من قول وفعل وحركات وما فيها من تناسق وانسجام وجماليات، وقديماً قال أرسطو بأن إنتاج الجمال يأتي من محاكاة الطبيعة وما فيها من جمال طبيعي.

ومنه نستنتج أن الجمال نوعان: جمال طبيعي (إلهي) ليس للإنسان يد فيه، وجمال اصطناعي إنساني من إنتاج الإنسان وإبداعه وهو مادي ومعنوي. والفرق واضح بين الأصل والتقليد، فالجمال الطبيعي جمال مبدع من عدم وهو جمال إلهي خالص لا يجاريه ولا يوازيه ولا يماثله أي جمال، أما الجمال الاصطناعي أو الفني فيأخذ مادته من الجمال الطبيعي أو الإلهي ويركب في جمالية جديدة.

أما العلاقة بين التصوّف والجمال فعلاقة متأصلة، لأن التصوّف يربط علاقته بأصل الجمال ومبدع الوجود علاقة العبد بالمعبود، وترقياً في العبادة والمحبة والسجود، ليتحقق له ما يبتغيه من فيض محبة الله ورضاه، فيلتقي الجلال والجمال في واهب الوجود.

والتصوف يعمل على الاتصال بأصل مبدع الجلال، وخالق الجمال، إذ يلتقي الجمال

(٣) ينظر: الغزالي، الإحياء، عالم الكتب، دمشق، ج ٤، ب ت، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٤) ينظر: صالح أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٦.

والجلال في ذاته وصفاته، ومخلوقاته وآياته، إذ نلمس الجلال والرهبة في قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٥).

ويتجلى الجمال والرحمة في قوله: ﴿وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٦). ويجتمع الجلال والجمال، الترغيب والترهيب، الخوف والرجاء في قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٧).

والتصوف كما قلنا تعلق وحب لأصل الجمال، ومنبع الكمال، ومصدر الجلال، لذلك يصنع ما ينتجه من أقوال وأفعال وأحوال بصيغة الجمال، فالتصوف قدّم نفسه دائماً أنه طريق وسلوك نحو الجمال، وينطبق عليه كن جميلاً وتصرف جميلاً لا ترى الوجود جميلاً فحسب وإنما تصير جميلاً وتصل إلى أصل الجمال.

فالصوفي يُسَبِّح باستمرار بجمال وجلال الله، سواء في الذكر أو في الصلاة، ويسعى إلى ذلك بإخلاص العبادة، والمعرفة المباشرة، وهذا سرّ ذوقي عندهم، «فإنك إذا ذكرت الرحمن، أو سمعته من غيرك، وجدت وذقت منه مجموع صفات الجلال، من الكبرياء والعظمة والقدرة والعزة والتعالي وشدة البطش والقوة؛ وإذا ذكرت الرحيم أو سمعته من غيرك، وجدت وذقت منه مجموع صفات الجمال، من الرحمة والكرم والعطف والسلام والنعمة»^(٨).

لقد قدّم لنا التراث الصوفي نصوصاً ومواقف غاية في الإبداع والجمالية، فالجمالية متأتية من صدق التجربة الروحية، وفيض المحبة الإلهية، حين يلتقي الجمال والجلال، الرغبة والرهبة، من رحم المعاناة التي يكابدها الصوفي فينتج نسجاً من أعماقه ومشاعره، إبداعاً وإمتاعاً مسّ جوانب متعددة من مجالات الفنون نثرًا وشعرًا، وحكمةً وخطابةً، وأحوالاً وأهوالاً، وهي كثيرة بحيث يتعذر حصرها وإنما سنأخذ نماذج منها للتمثيل بها على ما أردنا إثباته، وقد سميناهم معالم لأنها مجرد إشارات واضحة، أو ومضات مضيئة، أو درر نادرة في بحر واسع يصعب احتواء مكنوناته لذلك نأخذ نماذج للتمثيل.

منها أن إبداع الموضوع في حدّ ذاته، أي التصوف ومشروعيته، ثم صار علماً له

((٥)) سورة غافر، آية ٢٢.

((٦)) سورة التوبة، آية ٢٢.

((٧)) سورة فصلت، آية ٥٣.

((٨)) نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفوائح الجلال، تحقيق ودراسة: يوسف زيدان، الكويت، القاهرة: دار سعاد الصباح، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٠١.

مسائل خاصة به نكتفي بذكر بعضها ألا وهي أولاً: الموضوع وهو الباطن، ثانياً: المنهج وهو التجربة الصوفية، ثالثاً: قضايا التصوف ونكتفي بذكر المقامات والأحوال باعتبارها من أهم مسائل التصوف والتي تدل على الإبداع في الموضوع والمنهج.

□ ثانياً: إبداع موضوع التصوف وإنتاج الجمال.. (جمالية الذوق الصوفي)

تُنتج التجربة الصوفية معاني ذوقية قوامها الاجتهاد في الطاعات، والترقي في المقامات، وتطهير الباطن من الشهوات، وتصفية النفس من النزوات، ومحاربة الشيطان والنزغات، ليصير القلب مستعداً لتلقي أنوار الرحمة الربانية، ونفحات المحبة الإلهية، مصداقاً لقول الحق: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^(٩).

وهي نِعْمٌ وهباتٌ ربانية، ينالها المريد في طريقه التعبدي، وذلك يزيده شوقاً وزهداً للترقي في مراتب التقرب من الله، نظراً إلى إشارات الرضا الرباني، والأنس بمناجاة الخالق، والتعلق بمواهب الرازق، وهو أساس تحقق الذوق الصوفي.

إن هذه المعاني الراقية، والحقائق الذوقية العالية، هي التي تُعطي قيمة للسلوك التعبدي بالنسبة للمريد، حيث تصبح العبادة شوقاً وتقرباً إلى الله، وسعيّاً إلى التواصل المستمر بالخالق، وليس مجرد حركات وطقوس لا روح لها، بل العبادة ممارسة ثرية بالأفضال الإلهية من نيل الطمأنينة والاستقرار والرضا الرباني.

هذه المعاني التي يستشفها الصوفي، ويعيشها واقعاً ملموساً، هي نتيجة الالتزام بالعبادات المشروعة، ومداومة الذكر للترقي إلى مقامات الجمال الإلهي، ومواظبة التفكير في مخلوقاته لإدراك الجلال والكمال الرباني، ومنه تنتزل الرحمت، وينال المطيع الكرامات، وتحقق الأمنيات، حين يصفو القلب من كل المغريات، ويتجنب الرذائل والموبقات، ويُعَمِّر بذكر الله والصلاة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾^(١٠).

إن الطريق الصوفي طريق ذوقي، لا يتعامل مع النصوص الشرعية تعاملًا نظريًا محضاً، بل يعتمد منهجاً متكاملًا يجمع بين الجانب النظري والجانب العملي، أي التكامل بين فهم النصوص الشرعية وبين التجربة الحية والممارسة الحقة للعبادات.

(٩) سورة لقمان، آية ٢٠.

(١٠) سورة العنكبوت، آية ٤٥.

لذلك فإن المعرفة الصوفية تنتج من تجربة وممارسة طويلة ومضنية في السلوك، لتمثل الأوامر الإلهية والعبادات الشرعية قلباً وقالباً وليس مجرد حركات وطقوس، وإنّما مواظبة على العبادات وتذوّقها بالجوارح والقلب، في كل حركاتها وسكناتها لتحقيق من خلالها ما يسعى إليه المؤمن من معانٍ وحقائق وأذواق.

المعرفة الصوفية تستخلص من التجربة الصوفية، ولا تنقل مشافهةً أو تعليمياً، وإنّما ممارسة ومعايشة للوقائع ومعاناة للمواقف، وتدرّجاً في المراتب العملية، وترقياً في الدرجات المكتسبة بالعمل والمجاهدات، وتحقيقاً للهبات والكرامات والنعم والرحمات، لأنها معرفة ذوقية خاصة طريقها التزام في العبادة وطهارة للقلب وزيادة، لذا هي تجربة لا يدركها إلا من مارسها، وعاشها وتذوّقها.

إن أساس التجربة الصوفية هي التعلّق بالله والتقرب منه بالعبادات الحقة، وتخليّة القلب من غير الله وتخليّته بالذكر والصلوات، وتصفية النفس من الرذائل والتخلّي بالفضائل، والسير على هدي النبوة.

لقد بيّنا أن التصوّف يربط علاقته بأصل ونبع الجمال، وبالتالي تصبح أفعال التصوف سعيّاً إلى الجمال وتعلّقاً به، ومنه ينتج الجمال من الأفعال والأقوال التي يصنعها التصوف.

ينسب إلى شاعر الإسلام محمد إقبال قوله: «إن الإسلام عند الصوفية يأخذ طابعاً من الجمال والكمال، والإنسانية العالية، والأخوة العالمية، لا تجده في إسلام الفقهاء والمتكلمين»^(١١).

ينظر المتصوف إلى كل الموجودات نظرة تقدير لأنها جميلة فهي من صنع الله، وتمثّل الجمال الطبيعي الذي أوجده الخالق في الطبيعة والإنسان التي هي ميادين الجمال الطبيعية، أضف إليها ما ينتجه الإنسان في تفاعله مع الطبيعة أو ما يسمى بالفن الذي هو الجمال الاصطناعي الناتج من محاكاة ومجاعة الجمال الإلهي أو الطبيعي.

بل يجعل بعض المتصوفة كابن عربي من الوجود مظهرًا للوجود الإلهي وتجليًا لجلاله وجماله وبصمته في الكون، وما جمال الإنسان الكامل إلّا تجلّ للجمال الإلهي وفيض من الألوهية على المخلوقات، والصوفي في كل أفعاله يهدف إلى رضا الله، وبالتالي يسعى أن تكون خالصة لوجه الله، وأن تكون أفعالاً جميلة لا تشوبها شائبة من رياء أو طمع.

(١١) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود وآخرون، القاهرة- بغداد: دار الكتب الحديثة، دار المثنى، ١٩٦٠، مقدمة المحقق، ص ٩.

□ ثالثاً: الإبداع الفني في التراث الصوفي (النثر والشعر، الرمزية والتأويل والخط)

ليس النص الصوفي عند الصوفية نصّاً أدبياً عادياً، وإنما يحمل بذور القداسة من ناحيتين:

أولاً: لأن الصوفية يقدّسون الحروف ويجعلون منها ذواتاً تحمل أسراراً إلهية.

ثانياً: لأنه يتقاطع مع النص الديني المقدّس، كلام الله، والحديث النبوي، ويتعامل معه تعليلاً وتأويلاً، ولكن تعاملًا جديداً فيه من الجرأة الكثير.

ولذلك عمل المتصوفة على تحطيم كثير من المقدسات والتابوهات وتناولوا موضوعات كانت من الممنوعات، والخوض فيها بذاك الشكل من المحرمات، فطالها التصوف على مستوى الموضوع، وتناولها على مستوى المعالجة بطرق جديدة وغير مألوفة، فحطّموا قيود القمع، وتحرّروا من أشكال المنع، وتطرقوا بجرأة لا نظير لها إلى قضايا الدين والحب الإلهي، مثل مسائل الألوهية والكون والوجود والاتحاد والحلول والفيض كرموز للجلال والرهبة، والحب والغزل والاتصال والوصال والعشق والمرأة والخصوبة والشكر كرموز للجمال والرغبة.

وأبدعوا اصطلاحاتهم الخاصة، ومفردات علوم المكاشفة، وألفاظ عالم التصوف، نذكر منها على سبيل التمثيل لا التحليل، الظاهر والباطن، الأحوال والمقامات، والمشاهدة والمكاشفة، والشرعية والحقيقة، والذوق والوجد.. وغيرها من الاصطلاحات التي لا يتسع المقام لذكرها، وهي ماثورة في أمهات كتب التصوف^(١٢).

أولاً: في النثر والشعر الصوفي

لقد خلف التصوف نصوصاً كثيرة تنوّعت من النثر إلى الشعر وامتازت بغزارة الإنتاج وتنوّع أغراضه ومجالاته، واحتوت تلك النصوص على كنوز من الحكم والأمثال والعبر والدروس ولوامع الدرر، لأنها كانت في أغلبها حصيلة تجارب روحية ومعاناة نفسية وخبرات حقيقية عاشها أصحابها في الزهد والعبادة.

وقد امتازت اللغة الصوفية بأنها لغة خاصة فهي ليست لغة فقهية ولا لغة دينية محضة، بل لغة عرفانية إن صح التعبير، إذ تميّزت بمعالجة رمزية لموضوعاتها، واتّخذت من الإشارة أداة، والتأويل وسيلة والتجديد في المصطلح، فعلى سبيل المثال امتازت اللغة

(١٢) ينظر في ذلك: الرسالة للقسيري، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، والإحياء للغزالي.

الصوفية الشعرية، بأنها حصيلة تجربة روحية عالية، وليست حصيلة رؤية فنية محضة، لذلك كان الإبداع متأثراً من صدق التجربة، وأنتجت أعمالاً رائعة.

وامتازت هذه الأعمال بخصائص إبداعية مهمة مسّت الشكل والمضمون، وهي: التجديد والإبداع، الرمزية والتأويل.

نماذج من الإبداع الفني

التجربة الصوفية إبداع وممارسة حقّة، وكما وصفها الغزالي: «وحصّلت ما يمكن أن يُحصّل من طريقهم بالتعلّم والسماع، فظهر لي أن أخصّ خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات... فعملت يقيناً أنهم (أي المتصوفة) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال»^(١٣).

ترك المتصوفة إبداعاً أدبياً جديراً بالتنويه، حيث وضع -مثلاً- الصوفي الفارسي الكبير (جلال الدين الرومي ٦٠٥ / ٧١١ هـ) عبقرية الشعرية في ديوان ضخم بالفارسية هو (مثنوي ومعنوي) الذي ضمّ ٢٥٦٣٢ بيتاً من الشعر، وقد بدأ تأليفه سنة ٦٦٠ هـ واستمر في نظمه إلى وفاته^(١٤).

وقد استعمل فيه الحكايات والأساطير والتأملات والمجازات والأمثال، وكلها في محبة الله والسعي إلى ذلك الحب. ورموزه وأوصافه تفيض بالوحي الشعري، ومفعمة بنغمات الشوق والحنين المريرة أحياناً، وبالمرح أحياناً أخرى^(١٥).

وهو من أروع ما ألّف في الشعر الصوفي بالفارسية، وقد تضمّن تعاليم طيبة وروحية لعلاج الأمراض العضوية والنفسية^(١٦)، ولشهرته وإبداعه ترجم إلى عدة لغات.

سنأخذ بعض الأبيات المترجمة إلى العربية منها: قصيدة لجلال الدين الرومي ترجمة زهير سالم عن الفارسية بتصرّف، وهي أنين الناي:

* أنصت إلى الناي يحكي حكايته..

* ومن ألم الفراق يبث شكايته..

(١٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٦٥ و ٦٦.

(١٤) ينظر: ندى حسون، الطب والمتعلقات به في مثنوي مولانا جلال الدين محمد مولوي، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٧، العدد ٢+١، ٢٠١١، ص ١٤١-١٧٤، ص ١٤٧.

(١٥) جوزيف شاخت، مرجع سابق، ص ٧٠.

(١٦) ينظر: ندى حسون، مرجع سابق، ١٧١.

- * ومذ قطعت من الغاب، والرجال والنساء لأنني يكون
 - * أريد صدرًا مَرَقًا مَرَقًا بَرَّحه الفراق
 - * لأبوح له بألم الاشتياق..
 - * فكل من قطع عن أصله
 - * دائماً يحن إلى زمان وصله..
 - * وهكذا غدوت مطرباً في المحافل
 - * أشدو للسعداء، وأنوح للبائسين
 - * وكلُّ يظن أنني له رفيق
 - * ولكن أيًّا منهم (السعداء والبائسين) لم يدرك حقيقة ما أنا فيه!!
 - * لم يكن سري بعيداً عن نواحي، ولكن
 - * أين هي الأذن الواعية، والعين المبصرة؟!؟
 - * فالجسم مشتبك بالروح، والروح متغلغلة في الجسم..
 - * ولكن أني لإنسان أن يصير تلك الروح؟
 - * أنين الناي نار لا هواء..
 - * فلا كان من لم تضطرب في قلبه النار..
 - * نار الناي هي سورة الخمر، وحميا العشق
 - * وهكذا كان الناي صديق من بان
 - * وهكذا مزقت ألحانه الحجب عن أعيننا..
 - * فمن رأى مثل الناي سماً وترياقاً؟!؟
 - * ومن رأى مثل الناي خليلاً مشتاقاً؟!؟
 - * إنه يقص علينا حكايات الطريق التي خضبتها الدماء
 - * ويروي لنا أحاديث عشق المجنون
 - * الحكمة التي يرويها، محرمة على الذين لا يعقلون،
 - * إذ لا يشتري عذب الحديث غير الأذن الواعية^(١٧)
- وهو شعر مفعم بالرمزية والشوق الى الله، إذ «تدور فكرة القصيدة حول ذلك

(١٧) <https://ar.wikipedia.org/wiki> جلال الدين الرومي.

الانجذاب الذي يتولّد لدى الإنسان عندما يُطهر نفسه ويصقل قلبه، فيصبح كالمرآة الصافية، فيغدو انعكاسًا لكل ما هو جميل، ومن اللافت أن هذه القصيدة الرائعة تحكي نتائج الوصول، وما تؤوّل إليه حال العارف عندما يقوم العقل والوجدان بتلك العملية التشاركية التي ترقى بالإنسان إلى موقع القدرة على إطلاق الحكم وفق معايير دقيقة وقيم مضافة»^(١٨).

وقد اختير الناي كأداة لأن أنينه يشبه أنين المحرومين والعاشقين والمساكين، إنَّ اللّوعة والحرقة التي تصدر من أنين الناي هي خير تعبير عمّا يعانیه هؤلاء الناس من هموم مختلفة^(١٩).

كما استخدم الصوفية الشعر الغزلي والخمريات للدلالة على أن «الصوفي يستعير من المقروء الشعري الخمري الخمرة، وما تُثيره من نشوة لدى شاربها للتعبير عن نور الشهود، ونشوة الوصال بالكينونة الأزلية، وتحقيق الوثبة من الوجود الخاضع لشروط الزمان والمكان.. وفي هذا السياق يرمز الساقى إلى المرشد الذي يأخذ بأيدي السالكين والمريدين إلى حضرة العلو»^(٢٠).

وتتحوّل عند الصوفي مدلولات الشعر الغزلي والخمري الحسية، إلى معاني روحية متعالية فيتحوّل الحب والغزل، إلى شوق وعبادة وعمل، والسُّكر والمُدّام، إلى الشكر والمقام، والساقى والسُّكرة، إلى المرشد إلى الحضرة. وغُيِّب العقل في نشوة المدّام، إلى غُيْبَةِ الحال في لحظة الوصال، إنها استعارة المحسوسات للدلالة على المعقولات، واللذائذ المادية للتعبير عن المسرّات الروحية، وذلك بتبسيط القول والتمثيل بالمحسوس، لتقريب المعاني إلى النفوس، وإدراك المقصود.

حيث تقول -مثلاً- رابعة العدوية في أبيات بسيطة ورائعة:

راحتي يا أخوتي في خلوتي	وحبيبي دائماً في حضرتي
لم أجد لي عن هواه عوضاً	وهواه في البرايا محنتي
حين كنت أشاهد حسنه	فهو محرابي إليه قبلتي
إن أمت وجدًا وما ثمَّ رُضًا	وا عنائي في الورى وا شقوتي

(١٨) ألما المحمد، نار العشق في جلال الدين الرومي، مجلة ثقافتنا، المجلد ٦، العدد ٢٣، (الصفحات ١٧٧، ١٩٤)، طهران، ٢٠١٠، ص ١٨٨.

(١٩) ينظر المرجع نفسه، ص ١٨٨.

(٢٠) خديجه توفيق، التلقي في الشعر الصوفي، مجله علامات محور العدد: ٢٨ الخطاب ومحدداته، (ص ٦٤، ٧٠)، مكناس، ٢٠٠٧، ص ٦٩.

يا طيب القلب يا كل المنى جد بوصل منك يشفي مهجتي
يا سروري وحياتي دائماً نشأتني منك وأيضاً نشوتي
قد هجرت الخلق جمعاً أرتجي منك وصلاً فهو أقصى منيتي^(٢١)

ويقول السهروردي في أبيات من قصيدته المشهورة التي يمتزج فيها الغزل بالسُكر، والحب بالفكر، والرمز بالعبرة، والتلميح بالإشارة:

أبدًا تحنُّ إليكم الأرواح ووصالكم ريجانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشواقكم وإلى لذيذ لقاءكم ترتاح
وا رحمة للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضّاح
بالسر إن باحوا تباح دماءهم وكذا دماء العاشقين تباح
ركبوا على سفن الوفا ودموعهم بحر وشدة شوقهم ملاح
عودوا بنور الوصل من غسق الجفا فالهجر ليل والوصال صباح
وتمتعوا فالوقت طاب بقربكم راق الشراب وراقت الأقداح
لا يطربون لغير ذكر حبيبهم أبدًا فكل زمانهم أفراح
قم يا نديم إلى المدام فهاها في كأسها قد دارت الأقداح
من كرم إكرام بدن ديانة لا خمرة قد داسها الفلاح^(٢٢)

لذلك ينهل التصوّف من معين الشعر الغزلي والخمري، ويستعير تلك الرموز ويُعطيها مفاهيم متعالية، ويؤوّل المعاني في تجربة صوفية روحية، وكأنه يهذب العبارات المستهجنة، إلى معانٍ مستحسنة، ويسمو بالألفاظ الحسية الرقيقة، إلى الآفاق الروحية الرفيعة.

كما نأخذ للتمثيل على جمال المعنى، وصدق العاطفة، ونبل الموضوع، في هذا النص الصوفي المنسوب للجنيد وهو دعاء من كتاب المناجاة: «اللهم إني أسألك يا خير السامعين، وبجودك ومجدك يا أكرم الأكرمين، وبكرمك وفضلك يا أسمح السامحين، وبإحسانك ورأفتك يا خير المعطين، أسألك سؤال خاضع خاشع متذل متواضع ضارع اشتدت إليه فاقته، وأنزل بك على قدر الضرورة، وعظمت فيما عندك رغبته، وعلم ألا يكون شيء إلا مشيئتك، ولا يشفع شافع إليك إلا من بعد إذنك، فكم من قبيح قد سترته، وكم من بلاء قد صرفته، وكم من عثرة قد أفلتها، وكم من زلة قد سهلت بها، وكم من مكروه قد رفعته، وكم من ثناء قد نشرته، أسألك يا سامع أصوات المستغيثين، وعالم خفيّ إضمار الصامتين، ومُطلع في الخلوات على أفعال المتحرّكين، وناظر إلى ما دقّ وجل من آثار الساعين، أسألك

(٢١) عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨، ص ٥٤، ٥٥.

(٢٢) سامي الكيالي، السهروردي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦، ص ١٠٢.

ألا تحجب - بسوء فعلي - عنك صوتي، ولا تفضحني بخفي ما أطلعت عليه من سري.. إلهي وسيدي وسندي أنا بك عائد لائذ مستغيث مستجير من تكاثف مخاوف علل سري ومن لزوم ذلك ضميري وقلبي، وأرزقني من طعم ذلك اللذائذ السابغة يا أكرم الأكرمين»^(٢٣).

أما الإبداع النظري والتأسيس لنظرية في التصوف كعلم قائم بذاته، فيمكن اعتبار الغزالي مؤسساً مبدعاً للتصوف السُّني منهجاً وموضوعاً، ويشهد ابن خلدون على ذلك، إذ جمع ما قاله فيه أسلافه، وبين أصول التصوف وآدابه، وحدّد مناهجه وأهدافه، إذ يقول: «كتب رجال من هذه الطريقة في طريقتهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس... (المحاسبية ت ٢٤٣هـ)؛ ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجههم... كما فعل (القشيري ت ٤٦٥هـ)، (والسهروردي ت ٥٨٧هـ) وأمثالهم، وجمع (الغزالي) - رحمه الله - بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدوّن فيه أحكام الورع والاعتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علماً مدوّناً، بعد أن كانت الطريقة، عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال»^(٢٤).

كل ذلك في مؤلّف ضخم هو إحياء علوم الدين الذي تضمّن إبداعاً فكرياً ولغوياً، كما عالج فيه أهم أفكاره في الفقه، والعقيدة والأخلاق والتربية، وعُدّ مصدراً في تلك المجالات لمن جاء بعده لقرون طويلة.

كل ذلك الإبداع الفني والأدبي لم يكن في كثير من الحالات مباشراً، وإنما غلّف بالرموز، وأحيط بالأسرار، ووظفت الإشارات والتلميحات، مما يتطلب فكّ تلك الشفرات وتوضيح تلك اللمحات وتأويل تلك المجازات ليرى الإبداع ويظهر الإمتاع، ويتذوق الجمال في تلك الأعمال، التي تعلّقت بالجلال ووصفت الكمال، لذا كان ضرورياً تحليل وتعليل وظيفة الرمزية، وتفسير استخدامات التأويل في الإبداع الصوفي.

ثانياً: وظيفة الرمزية

لقد بدأ التصوف رمزاً، فالصوف يحيل إلى الزهد والفقر، فلا عَجَب إن استخدم المتصوفة لغة خاصة مفعمة بالإشارات والتلميحات والإيحاءات والرموز، فغدت الرمزية أهم آليات الخطاب الصوفي، وهي تتطلب حتماً التأويل، فقد تكلم ابن عربي عن الرمز وذكره في القرآن، فقال: «الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له... يضرب الله الأمثال وقال: ﴿اعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾، أي تعجبوا وجوزوا واعبروا

(٢٣) الطوسي، مصدر سابق، ص ٣٢٩، ٣٣٠.

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ب ت، ص ٥١٦.

إلى ما أردته... وكذلك الإشارة والإيماء»^(٢٥).

كما قال شعراً مبرزاً مكانة الرمز في الخطاب الصوفي:

ألا إنَّ الرُّموزَ دليلٌ صدق على المعنى المغيب في الفؤاد
وأنَّ العالمين له رُموز وألغاز ليدعي بالعباد
ولولا اللغزُ كان القول كُفراً وأدّى العالمين إلى العناد
فهم بالرمز قد حسبوا فقالوا بإهراق الدماء وبالفساد
فكيف بنا لو كان الأمر يبدو بلا ستر يكون له استنادي
لقام بنا الشقاء هنا يقينا وعند البعث في يوم التنادي
ولكن الغفور أقام سترًا لیسعدنا على رغم الأعادي^(٢٦)

لقد استحبَّ الصوفية لغة الرموز ووجدوا أنها تناسب خطابهم، بعد أن برروها من القرآن، ثم فحّخوا نصوصهم بالإشارات والرموز، ليصبح فهمها كالكشف عن الكنوز، وعمدوا إلى تبنيها لغة مُفضَّلة، ووسيلة مُبجَّلة، لإخفاء أفكارهم، وحفظ أسرارهم، فقد استخدموا -مثلاً- رموزاً مستهجنة، صادمة من الشعر العربي، كالخمر والمدام والسكر، والساقى ومجلس السكرى، والمرأة والغزل والحب. وأعطوها دلالات راقية، مقبولة وهي حلقات الذكر والشكر وحصول الذهول والإغماء، والنشوة في الحضرة الإلهية، والشوق والنشوة في الحب الإلهي.

ووظّفوا اصطلاحات كثيرة كرموز منها لغة الطير، فالطير للسفر ورمز سليمان عليه السلام حاكم الأرواح لأنه يَعلم منطق الطير للحكمة والعلم اللدني، وقد بلغ الوصف الرمزي درجات الرقي الصوفي، الذي يستهدف الاتحاد بالذات الإلهية ذروته، مع جلال الدين الرومي (٦٠٥ / ٧١١هـ) في ديوانه (مثنوي ومعنوي).

وأيضاً مع فريد الدين العطار (٥١٣ / ٦٣٦هـ) في كتابه (منطق الطير)، وهو قصة جماعة من الطير انطلقت بزعامة الهدهد للبحث عن ملكهم الخفي (السي مُرخ) أو (العنقاء)، وبعد عبورها الوديان السبعة وهي: البحث، والحب، والمعرفة، والانفصال، والاتحاد، وإنكار الذات، سمح لمن نجح في الوصول -وكانت ثلاثين- بدخول حضرة (السي مُرخ) وهناك أدركوا أنهم هم (السي مُرخ)^(٢٧).

(٢٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ت، ج ١، ص ١٨٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢٧) ينظر: أرنولد نيكلسون، التصوف، مرجع سابق، ص ٣٣٩.

وهي رحلة روحية معراجية للبحث عن الكمال والحق، وقد استمد العطار من قصة سليمان عليه السلام بعض الرموز والمعالم وأعطاهما دلالات تُحيل إلى الاتحاد.

لقد وجد المتصوفة في الرموز خير معين لإخفاء أسرارهم، وتغليف علومهم بحيث لا يتيسر فهمها إلا للخير، وبذلك لا تكون في متناول العامة.

وإن كان ابن خلدون «يدعو إلى حمل ألفاظهم على القصد الجميل، لأنهم أهل غيبة عن الحس، فينطقوا بما لا يقصدونه، والتصوف المحمود عنده هو تصوف سلف الأمة الذين لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، وإنما همهم الاتباع والاقتداء بالرسول ﷺ وصحابته الأطهار»^(٢٨).

ثالثاً: استخدام التأويل

التأويل في حد ذاته عمل إبداعي لأنه يتطلب أدوات تفكيك النص وتحليله وتفسيره تفسيراً جديداً، إذ يرتبط التأويل بالنص، فالتأويل أداة من أدوات الكشف عن المعنى الباطني للنصوص عندما يتعذر الوصول إلى المعنى الظاهري لها، لأن الكلمة لها ظاهر وباطن كالحقيقة التي قد تظهر جلية مباشرة، وقد تكون مخفية وراء حجاب، وقد تتكشف بشكل غير مباشر، بعد تبديد السحب، وإزالة الحجب، وبالتعويل على التأويل الذي لا يتأتى، إلا بعد جهد وتحليل عقلي، وتمكّن ودليل لغوي، وتشبع وتعليل ثقافي.

فالتأويل نشاط نقدي يستنطق النصوص المبهمة، والمعاني المستغلقة، والكلمات المرمزة، إنه قراءة ابداعية للنص تغترف من مدلولات اللغة، والتراث الثقافي، ونشاط التأمل والخيال، لتغوص فيما يجود به النص من أسرار، وما يُحيل إليه من أخبار، وما يحقّقه من أنوار.

لقد وجد المتصوفة ضالتهم في التأويل «فاختصّوا بالتأول والغوص في الباطن أكثر من كل الفرق، فإن العرفان الصوفي، يمثل المنهج التأويلي بامتياز، فمع العرفان بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان والحدس والاستدلال، والوحي والنظر»^(٢٩).

«والحقيقة أنه ليس فهم مسائل الدين وتأويلها ما يصح أن نسّميه صادقا أو كاذبا، مادام قائما على أساس الكتاب والسنة، ومادام المتأول لا يخرج بالنص عن المعاني التي

(٢٨) ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٥١٦.

(٢٩) علي حرب، التأويل والحقيقة.. قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت: دار التنوير، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٦.

جرى بها العرف على اللسان العربي، بل أقصى ما يجب أن توصف به تأويلات المتأولين هو أنها حرفية ضيقة، أو متحررة واسعة، أو أنها أكثر عمقاً في الروحانية أو أنسب لموضوعها وهكذا^(٣٠).

والحقيقة أن ثورة التأويل التي قادها مبكراً المتصوفة تعدّ بحق موقفاً حديثاً بامتياز، لأنهم ثاروا على محتكري التأويل من المفسرين، ورأوا أن من حقهم قراءة النص المقدس دون واسطة، مستفيدين من عدم وجود رهبانية في الإسلام. والحادثة تُقرأ هنا من ناحية تجديد القراءة وتجديد الخطاب، ومن جهة أخرى تجديد في الأدوات والمضامين والمصطلحات والموضوعات.

ومع ذلك عدّ موقفهم خروجاً عن المألوف من السلطة التقليدية المتضامنة مع المفسرين الظاهريين. ولم تمرّ ثورتهم تلك دون عقاب، إذ تعرّضت محاولتهم الجريئة للتجريم والتحريم، وبرغم ذلك يُحسب للمتصوفة أنهم أول من طالب بقراءة حرّة للنص المقدس، وفتح باب الاجتهاد فيه، دون قيود مذهبية أيديولوجية كانت أو سياسية، وهو سبق معرفي وإبداع منهجي يحسب لهم دون شك.

لقد استخدم المتصوفة التأويل في قراءتهم للنصوص وخاصة المقدسة منها أي القرآن الكريم، والحديث الشريف، وبالتالي فتحوا آفاقاً جديدة لفهم متجدّد مبدع للنص الديني، ثم كتبوا وألفوا وغلّفوا نصوصهم بحيث فرضوا التأويل على غيرهم، لأنهم نسجوا نسجاً لا يفهم إلا بالتأويل، وبالتالي استخدموه وأبدعوه أداةً ومنهجاً في الوقت نفسه.

□ رابعاً: في الخط وسرّ الحروف

الخط فن إسلامي قائم بذاته، وقد تطوّر الخط بتطوّر أنواعه وأشكاله وتداخله مع فن الزخرفة للمباني والمساجد وكتابة الآيات على الجدران والسجاد ونسخ الكتب واللوحات، وتفنّن المسلمون إلى حدّ كبير في ذلك إذ تعدّدت أنواع الخط وبرز فن الأرابيسك ولم تعرف أمة من الأمم كالأمة الإسلامية قدّست لغتها وطوّرت الخط نتيجة نزول القرآن بالحرف العربي^(٣١).

تأثير التصوّف على اللغة من حيث تحطيم الحواجز والقواعد المتعارف عليها، وأيضاً

(٣٠) أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية: دار المعارف، ط ١، ١٩٦٣، ص ٥.

(٣١) ينظر: صالح أحمد الشامي، ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام، بيروت - دمشق: المكتب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٢٥٣.

في تطور الخط العربي موجود، فالخطاط يحتاج إلى لحظات عزلة واعتكاف لإنتاج لوحاته، وإبداع خطوطه، ثمائل لحظات التأمل والمناجاة التي يقوم بها المتصوف.

وقد كسب الحرف العربي قدسيته باعتباره حامل كلام الله، وقد أدرك المتصوفة ذلك فجعلوا للحروف أرواحاً وأرقاماً وأسراً، واستمدوا ذلك من قراءتهم لفواتح سور القرآن الكريم.

كما امتزجت الحروف والأرقام لديهم، وتحسّدت في حلقات الذكر، وفي طقوسهم ومربعاتهم الروحانية، وكتاباتهم وأشعارهم، إذ يجعلون للحروف مقامات، فمثلاً يقول بعضهم: «الألف سماوية والياء أرضية، وكذلك العرش سماوي والقلب أرضي. فلهذا جعلت الألف للنصب، والياء علامة الكسر، والواو علامة الرفع، لأن الرفع ما بين النصب والكسر، فإن الواو اسم الروح، والألف اسم الحق، والياء اسم الخلق»^(٣٢).

كما تُشير على سبيل التمثيل أن ابن عربي أَلَفَ كتاباً في الحروف هو كتاب الميم والواو والنون^(٣٣)، كما حفل ديوانه بذكر الحروف وأسرارها الخفية، وقد خصّص لها أكثر من ٢٩٠٠ بيتاً^(٣٤)، وهو ما يُشير أن الصوفية مارسوا طقوساً واستخدموا أسرار الحروف وطلاسم وألغازاً تُشبه السحر.

ولكن ابن خلدون يُريثهم من السحر قائلاً: «وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضاً في أحوال العالم، وليس معدوداً من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي؛ لأن طريقتهم ونحلّتهم من آثار النبوة وتوابعها.. إذا اقتدر أحدهم على أفعال الشر لا يأتيها لأنه متقيّد فيما يأتيه يذرّه لأمر الله»^(٣٥).

أما الخط فقد تفنّن الخطاطون في رسم وإبداع أشكاله وأنواعه ومجالاته، وقد شغف الأوربيون أيضاً بفنون الخط العربي، إذ «ظهر اقتباس شرقي الطابع في التهافت الكثير على الحروف العربية باستخدامها لغايات زخرفية... لتأثير الفن الإسلامي المباشر على الصنّاع المسيحيين»^(٣٦). والعجيب أن هذا التأثير مازال قائماً إلى اليوم لما فيه من إتقان وفن وجمالية.

(٣٢) نجم الدين كبرى، مصدر سابق، ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٣٣) ينظر: ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون، تحقيق وضبط عبد الرحيم مارديني، بيروت: دار المحبة، ط ١، ٢٠٠٣.

(٣٤) ينظر: ديوان ابن عربي، شرح أحمد حسن يسج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٦.

(٣٥) ينظر: ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٥٠٢.

(٣٦) توماس أرنولد، الفن الإسلامي وأثره على التصوير في أوروبا.. بحث في تراث الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

وإن كان هذا التأثير الجمالي الصوفي له تأثير في جوانب عديدة من الثقافة الأوربية، وقد استمدت منه في مجالات متعددة، فلسفية وفكرية وفنية، وهناك ما يقرون به وما لا يقرون به، ونشير «على أن المقدار المستمد عظيم جداً بدون شك، فقد يكون عجباً ألا يصل تأثير هذا المنزع إلى شخص كتوما الإكويني وإكهارت ودانتي»^(٣٧).

□ خاتمة

إن مصاحبة موضوع جمالية التصوف في سياحة فنية أمر ممتع شيق، ولكن اختصار البحث في بضع صفحات لأمر بالغ الصعوبة، ولا يمكن أن يعطي الموضوع من الدراسة والتحليل حقه، لثراء التجربة الصوفية وامتدادها التاريخي الزماني والمكاني، ولكنها محاولة تمثل إشارة وتنبهاً إلى مبحث مازال يشكل حقلاً خصباً واسعاً، يحتاج إلى كثير جهد وأن يؤلى أكبر قدر من البحث والاهتمام.

ولعلنا في هذه المحاولة أشرنا فقط إلى معالم من جمالية التصوف، ومدى أصالة مباحثه والإضافات التي يقدمها للفكر الفلسفي الإسلامي خصوصاً، والتراث العالمي عمومًا، لأن «المؤلفات الكبرى للتصوفي الإسلام العظام ستظل تستحوذ على إعجاب كل أولئك الذين تستجيب قلوبهم للجمال، ويتعطشون إلى المطلق.. أن يجدوا فيها غذاءً لتشوقهم الروحي»^(٣٨).

تلک الجمالية التي أحلنا إلى بعض معالمها، والملاحظ لتلك المعالم يُدرك أن التجربة الصوفية لم تعد ممارسة دينية تعبدية منزوية ومنعزلة عن المجتمع كما انطلقت في البداية، ولكنها بعد أن انطلقت وتحررت من عقلاها، فأبانت عن إبداع ثقافي حقيقي يمس جوانب مهمة من النشاط الفكري والثقافي للإنسان، كالشعر والنثر والقصص، والأمثال والخط والمديح والإنشاد والذكر، والسماع والموسيقى والرقص والعلاج النفسي والروحي وغيرها من الآثار، التي انتشرت وأثرت في الشرق والغرب.

كما كانت من جهة أخرى ثورة روحية سلمية على السلطة وعلى الفتنة بالرجوع واللجوء إلى الله، ونتج عن هذه الثورة جمالية في المضمون أي ثورة بيانية مسّت الخطاب الصوفي الذي أصبح خطاباً إبداعياً جديداً يتميز عن الخطاب التقليدي، في مضامينه وأدواته التي أشرنا إلى بعضها في تحليلنا.

(٣٧) أرنولد ألن نيكلسون، التصوف، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

(٣٨) جورج ش قنواقي، الفلسفة وعلم الكلام والتصوف.. بحث في تراث الإسلام مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٩.

كما نودّ أن نُنَوِّه بهذه التجربة لأنها صمدت، برغم أنها نشأت في ظروف صعبة وتعرّضت للتضييق والتعنيف وحتى التكفير، وذلك بسبب تأويل وتفسير قد لا يكون دقيقاً، أو لم يدرك حقاً كُنْه شطحات أو أحوال الصوفية، لذلك دعا العلامة ابن خلدون إلى حمل ألفاظهم على القصد الجميل^(٣٩).

ولعل استمرار وجودها مرده أن الصوفية قدّمت نفسها أنها حركة تعبّدية مسالمة معتدلة، تنبذ الصراع والتقاتل، ولم تقدّم نفسها يوماً كمذهب ديني خارج عن صحيح الإسلام، أو كحزب سياسي له طموحه للحكم والزعامة. وذلك ما عيب عليها واعتبره البعض سلبية وعدم مجابهة ودعوة إلى الاستسلام والخنوع والكسل^(٤٠).

لكن لم يكن التصوّف يوماً حالة تعبّدية منفصلة عن الواقع، وإنما عملية تركية للنفوس المريضة، التي غلب عليها تحقيق المطالب المادية، دون مراعاة للقيم الأخلاقية، ومنه كان التصوف دعوة إصلاحية، لمحاربة الأمراض الاجتماعية والنفسية، وحتى السياسية، لأنه ردّ فعل على زمن انتشرت فيه المذاهب والفتن، وعمّت فيه المفساد والمحن. وككل تجربة إنسانية لقد عرفت الصوفية فترات قوة وسمو وتجلّ، كما عانت من مواقف ضعف وتدنّ وتخلّ.

وكما ذكرنا في البداية لقد أردنا أن نثبت وجود جمالية في التجربة الصوفية، ونعتقد أننا أشرنا إليها، وقد أكدنا أننا لسنا مطالبين بمحاكمة تلك التجربة؛ لأنها تمثل في اعتقادنا اجتهداً في البحث عن الحقيقة والجمال والجلال فيها، والبحث عن الحق دوماً طريق صعب، طويل محفوف بالمخاطر، كما يبقى وارداً جداً في أي اجتهد الإصابتة أو الخطأ.

(٣٩) ينظر: ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٥١٦.

(٤٠) ينظر: زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، صيدا: المكتبة العصرية، ب ت.

الشمس المتوهجة..

قول في كونية العقل الصوفي

الدكتور عبدالرزاق بلعقروز*

نصر الدين بن سراي**

□ أولاً: فاتحة واستهلال

إن أول ما يواجهه الباحث في التصوف المقارن هو صعوبة إيجاد تعريف جامع مانع للتصوف كموقف روحي يتسم بالنشاط والتأمل، الذي تلازمه حالة وجدانية ونفسية مخصوصة، والسبب خلف كل هذا هو تنوع هذه التجربة واختلاف أشكالها وحضورها في جميع دوائر الفكر والحضارة الإنسانية، وبمعزل عن الأديان والملل التي تعتقدها، سواء كانت التوحيدية منها أم الوضعية، فالتجربة الصوفية مهما تنوعت أشكالها ظاهرة عند أغلب الأديان سواء المنزلة (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، أم الوضعية (الهندوسية، البوذية) وأيضا لدى التأملات الفلسفية (الزرادشتية مثلاً)، التي تقر إما بالتوحيد أو بوحدة الوجود.

* أستاذ محاضر، جامعة محمد لين دباغين، سطيف ٢، الجزائر.

** طالب دكتوراه، فلسفة القيم وإبستمولوجية العلوم الإنسانية، جامعة محمد لين دباغين سطيف ٢. الجزائر.

هذه الأنماط من التصوف تهدف في غاياتها إلى تحصيل الاجتهاد لمحاولة الوصول أو الاتصال بالحقيقة المطلقة أو التدرج والمشاركة في السر الإلهي، وهذا الاتصال لا يكون بالنظر والبرهنة أو الاستدلال، بل عن طريق النور الإلهي أو المعرفة الحدسية التي ترتفع عبر السبل التأويلية الباطنية، وصولاً إلى الشعور الحي بتحقيق الكلية مع ما هو جوهري إلى درجة الاتحاد معه، وبلوغ النشوة الروحية الكاملة بسبب الوصول إلى المبدأ الأعلى الذي تُحتزل معه المسافات ويتوحد فيه الجزئي بالكلي والنسبي بالمطلق.

إن هذه المرتبة عند المتصوفة وبمعزل عن مللهم ونحلهم، موقوف حصولها على رياضات نفسية وممارسات تعبدية مُجهدّة زمنياً ونفسياً وجسدياً.

وبناء على هذه الملاحظات المبدئية، أي إدراك عناصر الالتقاء أو العناصر المشتركة بين التجارب الصوفية المتنوعة طريقة، والمختلفة حضارة، فإننا سنحاول في مطالعتنا هذه، تسليط الضوء على الكليات التي تتقاطع فيها التجارب الصوفية المتنوعة، وذلك بتوظيف أدوات التحليل والقراءة التي يوفرها علم التصوف المقارن، وتوسّلاً كذلك بمكتسبات المنهج المقارن بغاية تفسير التداخل الموجود بين هذه التجارب الصوفية المتنوعة، بخاصة لدى الأديان المنزلة والوضعية التي تلتقي رغم ما بينها من اختلاف في مستوى الأسئلة الكلية والنهائية، أي بتلك المتعلقة بأسئلة المبدأ والمعاد أو المآل والمصير.

فالتجربة الصوفية كما يقول أحد المهتمين بالتصوف المقارن، خبرة معيشة تتجاوز إمكانات القول والكتابة والإدراك الفكري، ومع ذلك فهي لحظة تتسم بالعالمية في الخبرة الإنسانية العامة، ومتجذرة باستقلال في لحظة إشراق ذاتي، وهي وليدة ذاتها ليست بحاجة إلى تصديق أو تبرير من خارجها.

□ ثانيًا: في مفهوم التصوف المقارن

تجدر الإشارة قبل مباشرة أي جهد تحليلي أو تفسيري الوقوف على الأرضية المفهومية لمصطلح التصوف، سواء من وجهة نظر فلسفية بخاصة على النحو الذي تقرأ به مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة النص الصوفي، أم المفهوم الذي نجده مبثوثاً في شعب المعرفة الإسلامية الموروثة، فالتصوف *mystique* حسب أحد المعاجم الفلسفية «مذهب أو اعتقاد يتأسس على المشاعر والحدس، والمتصوفة يعتبرون أن المشاعر وحدها ترفع الأفكار إلى رتبة اللاّمتهائي... ويرى الثيولوجيون أن التصوف الحقيقي يلتمس تقنية عالية الدقة، وتحضير شديد يمنع الخلط مع أية فوضى في الشعور، ونميز بين تصوف سلبي يقود إلى عدمية الفرد

في الألوهية، وتصوف إيجابي ينادي إلى العكس، أي إلى ملء النفس بالنور الإلهي»^(١).

وإنه ل يبدو أن هذه المقاربة تستبطن المفهوم الكلي لمصطلح التصوف، فالعناصر المكونة لهذا التصور كالمشاعر، والجهد الشديد، والتقنية التربوية هي المكونات الماثورة في شعب التجارب الصوفية الإنسانية، أما المفهوم الذي شكّله الموروث الثقافي الإسلامي فيحتوي على الخصوصية الممثلة في التأطير الشرعي والبناء المقاصدي، مثال ذلك تعريف أبو حامد الغزالي للتصوف ووصف الطرق المؤدية لصالح النفس وإرضاء المولى عز وجل، فهو برأيه «تصفية القلب عن مرافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخضاع صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقة وإتباع رسول الله ﷺ في الشريعة»^(٢).

ومن هذا التعريف يتبدّى لنا الحضور الشرعي في ضبط المفهوم وتحديد العناصر الأساسية، وذلك لأنه محكوم بآداب الشريعة التي تمنحه وصف المشروعية والصلاحية، وضمن هذا المقام، يقول رونية غينون أو الشيخ عبدالواحد يحيى: «الالتزام بالشريعة هو الشرط الأول الذي يتوقّف عليه الاقتراب من التصوف؛ وفوق ذلك، لا ينبغي اعتقاد أنه يستغنى عن الشريعة بعد سلوك الطريق، مثلما أن الأسس لا يمكن إزالتها عند الانتهاء من تشييد المبنى. بل نضيف بأن الشريعة في الحقيقة بعيد عن أن تطرح جانباً، بالعكس ينبغي أن تتجوهر بمقدار مناسب للدرجة التي يبلغها السالك... والشخص الذي لا يلتزم بأي شريعة سوية، لا يمكن أن يحيا إلا حياة غفلة دنيوية بحتة»^(٣).

أما التصوف المقارن الذي هو موضوع هذه الورقة، فيتأسس على النظر إلى التصوف انطلاقاً من أنه ظاهرة دينية عالمية تسم الأديان جميعاً، ولا تتقيّد بحدود الزمان والمكان أو الدوائر الحضارية المختلفة، ومن أخص أوصافها أن الصوفي من مختلف الدوائر الحضارية والثقافية إنما يصدر من قناعة راسخة مفادها «أن الحقيقة الكلية تجاوز التجربة الإنسانية العادية والاعتيادية المستفادة من الحواس أو الخطاب بالكتابة والقول أو الاستدلال، ثم هو يعتقد بأن الوسائل البشرية المعتادة في الخطاب غير قادرة على التعبير عن الحقيقة الإلهية،

(1) Didier julia, dictionnaire de la philosophie, librairie Larousse paris, 1994 P 192.

(٢) أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، مجموعة الرسائل أبو حامد الغزالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٨.

(٣) رونية غينون، التصوف الإسلامي المقارن.. وتأثير الحضارة الإسلامية في الغرب، ترجمة عبد الباقي مفتاح، دار عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠١٣، ص ٣٣.

إذ الحقيقة الصوفية هي مما لا يمكن الإشارة إليه بالعبارات^(٤) وحتى الإيحاءات الرمزية الغامضة التي يتوسَّل بها الصوفي إلى بيان مقصوده، لا تضيف جديدًا إلى المقصود، إنها خبرة مخصصة لا يمكن فهمها إلا ممن يتذوَّقها بذاته أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه^(٥).

وهذا الوصف نجده يخترق التجارب الصوفية تتساوى في ذلك ذات الجذر الفلسفي أو الديني، هذا ما نعره عليه في القراءات المعاصرة التي تجعل من التجربة العرفانية موضوعًا لتأمُّلاتها، وتقرؤها على ضوء المكتسبات المعرفية التي يفرزها الدرس الألسني والإبستمولوجي المعاصر.

ويرى أحد المهتمين بالدرس العرفاني المعاصر وهو ميشال دوسارتو (١٩٢٥ - ١٩٨٦) Michel de sarteau، أن النص الصوفي يتكلَّم بالعبارة وعبرها، فهناك انفصالات وانزياحات لا تنضب، تُغيَّر باستمرار هذا النسيج العرفاني، وتؤسَّسه كخطاب تحتويه آليات التحليل النفسي والحفري واللغوي بحذافيرها، فما دام النص الصوفي خطابًا مثبَّتًا بالحرف وبالعبارة، فهناك دومًا إمكانية معرفية في قراءته نقدياً بمعزل عن كل إكراه دوغمائي أو اتجاه أيديولوجي... وأن التجربة العرفانية تجد تجلياتها المعرفية والقيمية في الحكاية، أي في نقل المحتوى الرمزي والدلالي والميتافيزيقي إلى العبارة، وهو ما نصطلح عليه بالاسم الثلاثي، التعبير والتفكير والتدبير (اللغة / الفكر / الواقع)^(٦).

وإذا كان التفكير يعني الإطار الأدبي والمضمون الدلالي والرمزي، فإن التدبير هو المحتوى الأخلاقي والقيمي وأشكال العلاقة مع الأفراد والمعبود أفقيًا وعموديًا، هذه المكونات تجد محتواها النظري والعملي في التعبير، ويمكن التمييز على ضوء هذا بين نمطين من أنماط التجربة الصوفية بمعناها الكلي هما:

النمط الأول: الوعي الصوفي المنفتح على الخارج (تلازمه مقولات الواحد والمتكثر، الظاهر والباطن).

(٤) حيث يقول النفري: «أوقفني وقال لي: كلما اتَّسعت الرؤية ضاقت العبارة، وقال لي: العبارة ستر فكيف ما نذبت إليه» محمد بن عبد الجبار النفري.

المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أربري، القاهرة مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١١٥.

(٥) انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، في التصوف المقارن.. ملاحظات منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، أمريكا، العدد ٣٦، ٢٠٠٤، ص ١٤.

(٦) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات.. فصول في الفكر الغربي المعاصر، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٩٠.

النمط الثاني: النمط المنكفئ على الذات، أو النظر إلى العالم وظواهره على أنه نتاج متأخر لشعورنا.

□ ثالثاً: مظاهر كونية العقل الصوفي

مرادنا في هذه المساحة من التحليل، رصد نقاط الالتقاء بين التجارب الصوفية سواء من داخل المعتقد، حيث تقف كل فرقة صوفية على شرعية تأويلية مخصوصة، أم مع الذين يقعون خارج هذه الدائرة من ملل ونحل تنتمي إلى أديان متعدّدة، ومذاهب فلسفية مبثوثة في التاريخ الإنساني فكراً وممارسة؛ لذلك سنحاول رصد المظاهر المشتركة، يمكن إجمالها في:

١. الاستعصاء على التعبير

هذا الوصف اعتبره أحد المهتمين بالتصوف المسيحي علامة مشتركة وعامة في التجربة الصوفية، وقد سمّاها الإمام الغزالي كلل اللسان، وابن عربي الخرس، وصوفية الهندوس الصمت المطلق، أو بعبارة أخرى: غلق منافذ الحواس وفتح البصيرة الجوانية.

إذ إن المنطلق هو الاشتغال بعمارة الباطن ومغالبة النفس بالمجاهدة والرياضة، وقطع العلائق وهجر العوائد وإزالة العوائق، أما الغرض من هذا كله، فهو الوصول إلى الفناء عن الغير وتعلّق القلب بالمبدأ الأعلى وحده.

وتصاحب هذه التجربة أحوالاً وجدانية ونفسية يرى المتصوفة أنه من غير الممكن وصفها أو التعبير عنها تعبيراً كلياً، فالدخول العملي والمباشر في هذه التجربة هو الطريق نحو معرفتها، لأن اللسان المطلق والقلب المطبق المملوء بالغفلة والشهوة علامة الشقاوة؛ وما لم تقتل النفس بصدق المجاهدة لن يحبي قلبك بأنوار المعرفة، وإحياء القلب بأنوار المعرفة لا يستقيم التعبير عنها باللغة أو الكلام.

أو بعبارة الغزالي: «إن بعض المسائل لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول، إن لم تبلغ تلك الحالة تعرف ما هي، وإلا فعلمها من المستحيلات لأنها ذوقية، وكل ما يكون ذوقياً لا يستقيم وصفه بالقول كحلاوة الحلو ومرارة المر لا يعرف إلا بالذوق»^(٧).

فالتجربة الصوفية كما يقول وليم جيمس في كتابه: «أشكال التجربة الدينية» varieties of religious experience تتحدى التعبير، فليس في الإمكان التعبير عن

(٧) أبو حامد الغزالي، رسالة أيما الولد المحب، مجموعة الرسائل أبو حامد الغزالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٠٦.

مضمونها في كلمات^(٨) «فالحالات الصوفية مستعصية على التعبير، فلا يمكن وصفها بغير الصور والإيجازات العادية»^(٩).

إذن فالاستعصاء على التعبير وصف ملازم للتجربة الصوفية أو «إن الصمت»^(١٠) ظاهرة مستحكمة في التجربة الصوفية، لأن الذي يعانيتها يبدأ المحاولة بغلق منافذ الحواس كليا (في الهندوسية مثلاً)، وذلك استباقاً وتمهيداً لفتح البصيرة الجوانية واستباقاً للمعرفة النورانية، التي سرعان ما تنبثق من أغوار النفس التي وصلت في معراجها الروحي إلى الحق تعالى (عند صوفية الإسلام)، أو التحدث بالنفس الكلية في التصوف الهندوسي^(١١).

٢. سيلان اللسان وانسحاب اللغة

لقد سبق الذكر في مسألة الاستعصاء على التعبير؛ أن التجربة الصوفية، تجربة ذوقية تدرك بالدخول فيها ولا يمكن معرفة كنهها بالعقل أو الفكر المجرد، وتشكل اللغة داخل هذا الفضاء حاجزاً يجب تكسيه وتجاوزه، ومن أشكال هذا التجاوز اللجوء إلى لغة الإشارة والرمز وتغيير دلالات العبارات، بتلوينها بمضمون جديد يناسب المرتبة النفسية أو المقام الروحي الذي يحياه المتصوف.

وإلى هذا المعنى أشار أبو الحسن الششتري حيث يقول:

ثم خاطبتني كما تدري	ففهمت الخطاب
ثم شاهدت وجهك البدري	عند رفع الحجاب
وسمعت الخطاب من ذاتي	من مكان قريب
يا حياتي وأنت في ذاتي	حاضر لا تغيب ^(١٢)

(٨) «ونحن نرى في الحلم بلا عيون ونسمع بلا آذان ونجري بلا سيقان... والحقائق العالية تقصر دون بلوغها الحروف والعيون والآذان، وإنما خلقت الحروف للتعبير عن أشات العالم المادي وجزئياته، وهي مجرد رموز ومصطلحات ونظائر لما نرى حولنا من شجر وحصي ورمل وبحر وتلال ووديان وجبال، أما عالمنا الداخلي وسماواتنا الداخلية، وسرائرنا العميقة، تقتصر دونها الحروف ولا تصورها كلمات» مصطفى محمود، الروح والجسد، القاهرة: دار المعارف، ط٧، ص ٧.

(٩) جيل جاستونجارجاني، العقل، ترجمة: محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٤، ص ٣٢.
(١٠) ونظائر ذلك كثير خاصة وقد اشتهر بها من المتصوفة محمد بن جبار النفري حيث يقول: «بين النطق والصمت برزخ فيه قبر العقل وفيه قبور الأشياء» محمد بن جبار النفري، كتاب النطق والصمت، تحقيق وتعليق: قاسم محمد عباس، الأردن: الأزمنة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١.

(١١) عرفان عبد الحميد فتاح، في التصوف المقارن ملاحظات منهجية، مرجع سابق، ص ٣٠.
(١٢) ديوان أبي الحسن الششتري، حققه وعلق عليه: الدكتور علي سامي النشار، القاهرة - مصر: دار المعارف، ط١، ١٩٦٠، ص ٣٢٠.

والتوسل بالإشارة دون العبارة يعكس في حقيقته ثنائية تبدو جدلية، ترى بأن «ما لا يمكن التعبير عنه» لا يمكن السكوت عنه أيضًا، إنها مفارقة عجيبة تجعل من الخطاب العرفاني في آنٍ واحدًا إمكانية التعبير، واستحالة الصمت؛ متردد بين اللامنطوق والمنطوق، «إنه بالأحرى ظاهرة قابلة للملاحظة والتجريب؛ لأنه ينبثق عن كل مكان ويتحرك في كل اتجاه فهو واقعي، تشهد آثاره ويختفي جوهره، تفحص بنياته الدينامية وتتوارى أحواله الروحية، فحركة ما هو تحتي (متوارٍ) تتجلى آثاره على السطح الواقعي... بمعنى التحام المنطوق واللامنطوق اللذين يؤسسان ظاهرة التجربة وظواهرية الخطاب»^(١٣).

إن هذه اللطيفة البعيدة القريبة تنبئنا بمدى الالتحام الحاصل بين اللغة والمستحيل النطق به، غير أن اللغة المقصودة هنا ليست هي اللغة العبارية بل اللغة الإشارية الرمزية، التي تنوب مناب الأولى وتملأ الفراغ الذي تتركه لغة العلامة، لأنها تُعطي للنص كثرة دلالية وتعددية في التأويل.

٣. التكامل بين الذوقي والمنطقي^(١٤)

قد يبدو الانطباع الأولي بالنسبة للمتأمل في هذا العنوان الجزئي أننا نجتمع بين نقيضين، إذ كيف يستقيم عقلًا أن يكون هناك جمع بين طريق المعرفة الذوقي والطريق المنطقي، لأن مدار الأولى الحدس أو المعرفة المباشرة من النور الإلهي أو النفسي، وهي معرفة يقذفها الله سبحانه وتعالى في صدر العارف دون توسط منطقي أو إعمال فكري.

في حين يكون مدار الطريق المنطقي، هو التفكير بالعقل والاستدلال واستخلاص النتائج من المقدمات للبرهنة وتأسيس القناعة، فالمعقولية شرط للاعتقاد وصفاء النفس وإدراك اللذة العقلية القصوى، غير أن هذه الحقيقة لا تقل لطافة عن سابقتها، وستجلى الأفهام، ويُزال الغموض، إذا عرفنا أن من خصائص التجربة الصوفية الجمع بين الذوق والمنطق، ومن أن كبار المناطقة، وفلاسفة التحليل، كانوا لا يقلّون شعرية ووجدانية عن نظرائهم المتصوفة بالمعنى الخالص.

هذه اللطيفة نعثر عليها في التراث المعرفي الصوفي الإسلامي، وفي غيره من تراث الفكر الإنساني، بخاصة في الفلسفة المعاصرة وقطاعها المتعلق بالتحليل المنطقي واللغوي للفلسفة، بل أكثر من ذلك أن الجمع بين التصوف والمنطق علامة على عبقرية قصوى لا

(١٣) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات.. فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٩٣.

(١٤) فلا مانع في تكامل بين الذوقي والمنطقي عند العرفاء فكلاهما بدا من الحق؛ العقل والذوق، فالكل يدل عليه مصداقًا لقول الحق: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة، الآية ١١٥.

ترقى إلى رتبها عبقرية من عرف أحدهما ولم يعرف الآخر.

يقول الفيلسوف الإنجليزي الشهير بيرتراند رسل في مقال يحمل عنوان «التصوف والمنطق»: إن أعظم الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلى العلم والتصوف معاً، إذ ظلوا في حياتهم يسعون إلى التأليف بينهما، هذا السعي الذي، وإن حقه شك مضمّن، يرى البعض أنه ينبغي دائماً أن يجعل الفلسفة أعظم من «العلم المجرد» وأعظم من «الدين المقلد»^(١٥).

ومن النماذج التي يسوقها رسل للبرهنة على موقفه أفلاطون وهيرقليطس بخاصة الأخير الذي تنخرط لغته في سياق اللغة الإشارية التي تحفي أكثر مما تعلن، شبيهه بالحكمة المضغوطة التي لا تفك رموزها من القراءة الأولى، بل تحتاج إلى من يرفعها إلى مرتبة جعلها فناً من الفنون، أو فن القراءة البطيئة^(١٦).

وغير بعيد عن الفيلسوف الإنجليزي رسل وفي أفقه القريب «واحد من أصدقائه الذين تأثروا بفلسفته الذرية في مطلع حياتهم الفكرية، لم يحل تبخره في المنطق بينه وبين الاشتغال بالتصوف، حتى إنه كان يفاجئ مستمعيه بقراءات في الشعر الصوفي أو مناقشات في قيمة التصوف حيث كانوا يترقبون منه نظرات في الفكر المنطقي أو مدارس في فائدة المنطق، وما هذا الفيلسوف إلا النمساوي لودفيج فتنجنشباين الذي نفذ تأثيره في شتى مجالات المعرفة والفكر»^(١٧).

وإذا كان هذا الوصل حاضراً بين التصوف والمنطق في فلسفة التحليل والمنطق المعاصرين؛ فهو في الفلسفة الإسلامية أشد وأقوى، فهذا أبو حامد الغزالي الذي اشتغل بالمنطق وتبحر في مسائله وأبوابه، نجده منطقياً بقدر ما هو صوفي، فلقد أدخل المنطق إلى فروع العلوم الإسلامية وعمل على تحييده علمياً وتأسيسه قرآنياً وتوظيفه فقهياً، وابتكر له أسماء من داخل المجال التداولي الإسلامي؛ نحو محك النظر ومدارك العقول والقسطاس المستقيم، حتى يصرف عنه الصبغة التجريدية، ويجعله مثمراً سواء في الإلهيات أو المنطقيات أو الفقهيات.

وهذا التمكن للمنطق والتمكّن فيه، لم يمنع الغزالي من الاشتغال على التصوف

(١٥) أورده طه عبد الرحمن في كتاب: فقه الفلسفة (القول الفلسفي - كتاب المفهوم والتأثيل)، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٩، ص ٩٦.

(١٦) للاطلاع على نماذج من شذرات هيرقليطس ينظر كتاب، فريدريك نيتشه، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: سهيل القش، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ٢، ٢٠٠٥.

(١٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (القول الفلسفي - كتاب المفهوم والتأثيل)، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٩، ص ٩٧.

مدارسه وممارسته، فهو الداعي إلى إحياء فقه القلوب، وتطهيرها من مدموم الأوصاف وخبائث النفوس، والمدافع بقوة الحماس نفسها التي دافع بها عن المنطق، ووصف من لا يلتزم بقواعده، إنه لا يوثق بعلمه، وهو القائل بالعلم اللدني الذي وضع له قواعد للوصول وأسباب للحصول، ويرسم لها مراحلها على النحو الآتي فيقول: «اعلم أن العلم اللدني وهو سريان نور الإلهام يكون بعد التسوية كما قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه:

أحدها تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها.

والثاني الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة، فإن النبي ﷺ أشار إلى هذه الحقيقة فقال: «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم»، وقال ﷺ: «من أخلص لله أربعين صباحاً أظهر الله تعالى ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».

والثالث التفكير، فإن النفس إذا تعلّمت وارتاضت بالعلم ثم تفكر في معلوماتها بشروط الفكر يفتح عليها أبواب الربح...»^(١٨).

وفي سياق الفلسفة المعاصرة تبدو لنا تجربة الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، على أنها نموذج لشكل من أشكال التصوف لا يعترف بالألوهية المفارقة، ولا يبحث عن قيمة الحياة في العوالم الأخرى، تتساوى في ذلك العوالم الميتافيزيقية، التي بشرت بها الفلسفات المثالية، أم العوالم التي تحدّثنا عنها الديانة المسيحية أو البوذية، حيث يجوز لنا أن نسمّي هذا النوع من التجربة الصوفية بالتصوف الأرضي، لأنه يمجّد الحياة على الأرض ويحتفل برحابتها، وهو تصوف لأنه يتوسل بالإشارة لتبليغ مراده، ويتأسّس على الذوق في فعل الإدراك، والعودة إلى الذات للتحرّر من المشاعر العدمية والإرادة الواهنة.

وفي هذه الفلسفة أي «فلسفة نيتشه» يعبر عن الجمع بين الذوقي والتّحليل الهادئ للفكر، بالجمع بين الغنائي والتّحليلي، وهي من أخص خصوصيات التصوف، «فهو يفضل على سلاسل الأسباب الطويلة التي كانت تفتن ديكارت كثيراً الشعر، والمثل السائر، والكلمة الجامعة، والمجاز والنشيد التقريظي، والاستعارة، والحكمة، والمحاكاة الساخرة... هذا الإلهام الشعري لدى الأعظم شأنًا لا يسيء بتأتًا إلى صرامة الفكر، الذي يخدمه على العكس»^(١٩).

(١٨) أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة الرسائل أبو حامد الغزالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٠٦.

(١٩) بيار هير سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠٠٢، ص ٣٩.

وهذه فقرات من الكتاب الذي هو قصيدة مكتوبة بأسلوب شعري، وفي الوقت نفسه منظومة فلسفية متكاملة، إنه كتاب «هكذا تكلم زرادشت»، الذي يرى نيتشه بأنه أجمل ما أهدى للبشرية، يقول في بعض فقراته: «ما الإنسان إلا حبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق، فهو الحبل المشدود فوق الهاوية.

إن في العبور للجهة المقابلة مخاطرة، وفي البقاء وسط الطريق خطرًا، وفي الالتفات إلى الوراء، وفي كل تردد وفي كل توقف خطرًا.

إن عظمة الإنسان قائمة على أنه معبر وليس هدفًا، وما يستحب فيه هو أنه سبيل وأفق غروب، فالعقل والذوق كمثّل لشمس والظل صحيح أن الظل لا يفارق الشمس، فهما مقترنان وجوداً»^(٢٠).

«... لقد آن للإنسان أن يضع هدفًا نصب عينيه، لقد آن له أن يزرع ما ينبت أسمى رغباته ما دام للأرض بقية من ذخرها، إذ سيأتي يوم ينفذ هذا الذخر منها فتجذب ويمتنع على أيه دوحة أن تنمو فوقها»^(٢١).

إلا أنه عند العرفاء أن طريق السلوك لا يمر من العقل بل القلب، «وهذا المرور يستلزم التخلي من عقل الفكر العقلي، أي التحرر من كل ملكة للاستدلال الفكري،...» إذ لا يمكن الاعتناق من الحدود المفروضة عليها بحكم نفس طبيعتها، والبصيرة القلبية هي وحدها المتحررة من هذه القيود،... فيمكن القول: إن مركز الوعي ينبغي أن يتحول حينئذٍ من الدماغ إلى القلب»^(٢٢).

ولذلك يؤكدون على جعل القلب لا العقل طريقًا في السلوك.

٤. مدارج التّرقّي ومعارية الذات في الحقيقة

يؤمن المتصوف بأن الوصول إلى المبدأ الأعلى يقتضي تدرّجًا نفسيًا وزمنيًا، يعبر عنه في التراث المعرفي الإسلامي بالمقامات والأحوال، وفي التصوف المسيحي خاصة مع كيركوغارد بالمدارج أو أنماط الحياة، أما الأحوال فهي «ما يرد على القلب من غير تأمل ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو غم أو فرح أو قبض أو بسط أو شوق أو ذوق

(٢٠) جيهان أوقويوجو، مولانا جلال الدين الرومي، مصر: دار النيل، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٨٥.

(٢١) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، بيروت، لبنان: دار القلم، الاستهلال، ص ٣٥-٣٧.

(٢٢) عبد الواحد يحيى (روني غينون)، نظرات في التربية الروحية، ترجمة وتعليق: عبد الباقي مفتاح، إربد الأردن: عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠١٤، ص ٢٠٢.

أو انزعاج أو أنس أو غير ذلك، وإن الأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود... فحاصل تسمية الحال حالاً إنها هو لتحوّله وزواله، وسمّي المقام مقاماً لإقامته واستقراره»^(٢٣).

والسالك يتدرّج في طريقه للوصول، فهو يبدأ بالتقليل من التعلّق بالأكدار والمنغصات الدنيوية، كالبدء بالتقليل من الغذاء؛ لأن مدد الوجود والظلمة من الغذاء والشيطان، وقلة المخالطة حتى لا تؤثر عليه أنفاس بني آدم؛ لأن الطبع يسرق من الطبع.

والإنسان لا يدري كما جاء في منشور الحكم، ثم لزوم الصمت وكثرة الذكر حتى يطهر القلب من دنس الوجود والظلمة، ويصير محلاً قابلاً للتفكير، ومحلاً لورود الوارد حتى يكون على الله وارداً، وبالتالي تصير الحقيقة ذاتية ترجع بالتفكير في النفس حتى ينفجر ينبوع المعرفة، وليس البحث عنها في الخارج أو في الموجودات الموضوعية.

هذا، ويعد الفيلسوف الدانماركي سورين كيركوجرد من المتصوفة المسيحيين الذين طوروا منهجاً روحياً للوصول إلى الحقيقة، وثورة في الوقت نفسه على العقل الهيجلي المجرد، الباحث عن الإنسان الكلي، الذي أفرغه المفهوم من كل روحية عليا، أو قوة في الحياة، وقد ميّز كيركيغارد في فلسفته الدينية بين ثلاثة مدارج مختلفة ومتفاضلة من حيث القيمة، هي تواليًا:

- المدرج الحسي.

- المدرج الأخلاقي.

- المدرج الروحي.

إنها أنماط من الحياة ينفي أحدهما الآخر، «فالمدرج الحسي صاحبه ذواقة الجمال الذي يحب الحاضر ويسلس قياده لهواه، ويمزاً من كل شاغل مطّرد، وهناك نصير الأخلاق الذي يختار حياته بكل الإلزامات التي يفرضها عليه المجتمع والأسرة، وهناك أخيراً الإنسان المتدين. والحس الديني عند كيركوغارد هو إحساس بهوة لا قرار لها بين الطبيعة والروح، بين الزمان والأبدية»^(٢٤)، هذه اللحظة هي لحظة الحقيقة التي تنعزل فيها النفس وتقيم في المطلق.

(٢٣) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية الكبرى والصغرى، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٠٠.

(٢٤) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، (القرن التاسع عشر)، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٥، ص ٣٠٣.

وبالرجوع إلى الفلسفة اليونانية بخاصة مع أفلاطون، فإن الوصول إلى المثل يستوجب تدريباً عقلياً ونفسياً شديدين لرؤية المعاني توسلاً في ذلك بواسطة الرياضيات والجدل، وما تقسيمه للعالم إلى قسمين، عالم المثل المتعالية، والعالم الحسي، إلاّ بوحي من إيمانه بالتفاضل بين طبيعتين مختلفتين من حيث القيمة، طبيعة موقعها متعال على المحسوسات وموصولة بالأخلاق والالتزام الديني، وطبيعة موقعها عالم الحس المتغير والمليء بالشرور والكراهية والشهوات والأخلاق، بالتالي لا يمكن أن تكون منبعاً للحقيقة أو مقياساً لها.

نحن إذن إزاء المدارج الروحية، التي يقطعها المتصوف من أجل بلوغ الحقيقة والاستقامة السلوكية التامة. تتداخل في ذلك وسائل منها إزالة العوائق وتقبل الكلفة والجهد والمشقة وغيرهما.

ومنه فإن معيار الحقيقة ليس هو التطابق مع شهادة الحواس أو الواقع، بل بالتجربة الذوقية التي تتأسس على اليقين الذي لا يقارنه شك أو يخالطه إمكان الغلط والوهم.

«المدارج موجودة طبعاً حتى في كل انحراف، غير أن لسلّم المدارج الروحية ميزة تختلف فيها عن جميع السلالم الأخرى، وهي أنه مشكّل جوهرياً من درجات في المعرفة، مع كل ما تستلزمه هذه الكلمة بمعناها الحقيقي، والمقصود من معناها الكامل في الحقيقة هو المعرفة الفعلية... وآخرون شبهوا أيضاً سلّم السلوك الروحي بهرم، يتقلّص وسّع مدارجه بمقدار الصعود انطلاقاً من القاعدة وتوجّها نحو القمة»^(٢٥).

وفضلاً على هذه العناصر المشتركة بين التجارب الصوفية فإن المستقرى والمتابع لها عبر مختلف الدوائر الحضارية والثقافية يستخلص عناصر أخرى لا تقل أهمية عما سبق ذكره، ويمكن إحصاء البعض منها في هذه الوحدات الفكرية والفلسفية.

٥- التمييز بين علوم الفكر وعلوم الذكر

وما يلفت الانتباه هنا، فكرة المفاضلة بينهما من حيث القيمة، فعلوم الذكر مقامها الوحي والوهب، أما الأفكار فمحلها الغلط والوهم، فالوجد عند المتصوفة ليس مجرد رتبة حالية روحية، إنّما هو رتبة تأملية، لها منظورها في المعرفة أيضاً، «إذ تستطيع بعض دقائق أن تعلّمنا أكثر مما نقدر على معرفته في هذا الشأن بالدراسة طوال سنوات عديدة، فالتجربة الصوفية هي إذن، بمعنى ما، بديل عن العقل، بل أكثر من ذلك، العقل هو وسيلة تتّسم بالارتجال، ومسلك طويل يُعفى منه المصطفون الذي بمقدورهم بلوغ أيسر السبل

(٢٥) عبد الواحد يحيى (روني غينون)، نظرات في التربية الروحية، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

المختصرة إلى الوجد»^(٢٦).

وإلى هذا المعنى أشار جلال الدين الرومي «العقل رائد في الطريق الموصل إلى الحبيب، فالشوق والعشق هما اللذان يوصلان إليه، العقل يقول لك: تمهّل، قف، فكّر، أشفق على نفسك... أما العشق فهو يأمرك بالموت في سبيل الحبيب»^(٢٧).

فالعشق هنا هو الوله بذكر الحبيب رمز لعلوم الذكر، فإذا كان السالك محباً للقرب وللوصال إلى الحق، فلا سبيل له إلا طريق الذكر، وإذا ضحيت بشيء لأجل المحبوب أورثك محبوبك ما لا يخطر على فكرك فكن له يكن هو لك، «وبدلاً من عقل واحد سيهب لك ألف عقل وعمراً خالداً مقابل عمر واحد»^(٢٨)، فعلوم الذكر مورثة لعلوم الفكر ومصوبة لها، إنه الفكر الملهم بالعقل المؤيد من مشكاة الحق.

٦ - السّلبية والاستعداد لما يؤمر به

المعرفة رغم الجهد والبذل ليست ثمرة هذا الجهد، بل هي معرفة متلقّاة في صورة وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يستعد بذاته ويتهيأ لاستقبال الأنوار الإلهية في صورة إلهام وكشف.

أو بعبارة أخرى: المعرفة لا تحصل بالجهد والتحصيل، أي الطرق المعهودة والمسالك المحسوسة في التعلّم الإنساني، بل هي معرفة تنفث في روع الآدمي يتلقّاها من الحضرة الإلهية أو النفس الكلية بعد الرياضة الروحية ومكابدة التّصفية. حيث يسلك جلال الدين الرومي طرقاً بديعة ومختصرة في ذكر سبل التربية، من خلال بيان عيوب النفس الشاملة لكل العيوب، وبيان الصفات القبيحة المشنعة التي تجمع شتات القبيح من الأوصاف ذاكراً ذلك في قصة لطيفة، مشبهاً تلك العيوب بالطيور، وهي عبارة عن رموز، وكل قراءة جديدة لروح القرآن تتناسب مع روحه عصره الذي عاش فيه.

فذبح الطيور الأربعة حيث أراد إبراهيم الخليل أن يبلغ «أعلى مراتب اليقين فيما يتعلّق بالمعاد فقال له الله تعالى: خذ أربعة من الطيور واذبحهن وأخلط لحومهن ببعضها بصورة جيدة، ثم قسّم ذلك الخليط عشرة أقسام، وضع كل قسم على قمة جبل ثم ادعهن بإذني، ففعل إبراهيم عليه السلام ذلك، وأخذته الدهشة حين رأى تلك الطيور الأربعة حية سالمة وهي تلتقط الحب هنا وهناك، وكانت تلك الطيور عبارة عن: البط والطاووس والغراب

(٢٦) غاستونغرانجيه، العقل، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢٧) جيهان أوقويوجو، مولانا جلال الدين الرومي، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٨٧.

والديك، وهي ترمز إلى حرص الإنسان وتكبره وطول أمله وشهرته بالترتيب، فلو جرّدت نفسك يا أخي من هذه الصفات الأربع الذميمة (الحرص، الشهوة، التكبر، وطول الأمل) سلكت طريق إبراهيم عليه السلام نحو الخلود الأبدي. إن التجرد منها لا يعني التجرد المطلق طبعاً، بل ضرورة السيطرة عليها قدر المستطاع وأن خير الأمور أوسطها، وبعبارة أخرى: يجب التعامل مع هذه الصفات الأربع بشكل آخر وتسخيرها بما فيها الخير والصلاح^(٢٩). ومراتب السلوك والتحقيق في السير تتم بعد أن يقطع السالك من نفسه الصفات الذميمة السابقة.

□ خاتمة

إن مرادنا في هذه الخاتمة هو استخلاص أهم النتائج المنهجية والمعرفية التي أفرزها موضوع هذه المقاربة، فبناء على ما سبق ذكره ورصده من عناصر الالتقاء والاشتراك بين التجارب الصوفية يمكن الإقرار بأن:

التصوف ظاهرة دينية بالمعنى الوحياني، وظاهرة إنسانية عالمية، ليست مخصوصة بدائرة حضارية دون أخرى، فهي لا تتقيّد بحدود الأديان والأجناس والأوطان. وبالتالي فالفكرة التي يراد لها أن ترسخ؛ من أن هناك تجربة واحدة أثرت في غيرها على نحو سببي؛ يتم بموجبها ربط السابق باللاحق، تبدو أنها مقاربة غير مشروعة معرفياً وتاريخياً، فهي قراءة الأجنيبي الذي يغفل ويسقط من الاعتبار تأثير العوامل الذاتية في نشأة الظاهرة وتطور معانيها.

أو هي وليدة المنهج الاستشراقي الذي هُتم التماس الأشباه والنظائر بين التجارب الإنسانية وردّ السابق إلى اللاحق. مثلما تمّ ربط نشأة الفرق والعقائد الإسلامية بعوامل خارجية وفلسفات يونانية وهندية، في حين أن الحقائق التاريخية تثبت عكس ذلك تماماً.

ثم إن نشوء التصوف سواء في التراث المعرفي الإسلامي أم في غيره، قد ظهر نتيجة تحديات وأزمات اجتماعية وسياسية جعلت المتصوفة ينأون بأنفسهم ويفرون إلى ذاتهم يصفونها وينظرون إلى إقبال الناس على الدنيا وملذاتها أنه تنصل من المجاهدة واستثقال للرياضة الروحية التي تقتضي جهداً زمنياً ونفسياً كبيرين.

وفضلاً على هذا كله، فالنص الصوفي في الفلسفات المعاصرة والآداب أيضاً يشهد

(٢٩) محمد المحمدي الشهراوي، قصص المثوي، مصر: دار الحجة البيضاء، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، ج ٣، ص ٩٠-٩١.

إعادة بعث وتنشيط^(٣٠) سواء بتوظيفه في بناء الأنساق الفلسفية كما يطوّر ذلك جاك دريدا أم في تأسيس النظريات الأخلاقية للتصدي لأزمات العقل التقني خاصة لدى الفيلسوف الفرنسي المعاصر إيمانويل ليفيناس ورواد مدرسة فرنكفورت، أم من جهة قراءة الحكاية العرفانية عن طريق تسليط العدة المنهجية والعلمية التي أفرزتها العلوم الإنسانية المعاصرة كاللّسانية لفك شفرة الخطاب الإشاري والعلوم النفسية لفهم دلالة المستبطن الشعوري للمتصوف، والعلوم الاجتماعية لقراءة الأبعاد السياسية والاجتماعية للتصوف، ويعدّ الفيلسوف الفرنسي ميشال دوسارتو المختص في التصوف المسيحي والتصوف المقارن من الذين طوّروا أدوات تحليل جديدة لقراءة النص الصوفي وسبر أغواره وممكناته.

هذه الحقائق علامات على أن الإنسان المعاصر بقدر ما استهوته الماديات واستوعبته الثقافة الاستهلاكية يحسّ أنه كائن أخلاقي قبل كل شيء، وأن همّته أقوى من الواقع القائم وأصلب من حتمية الحدث، وبأن القيمة الأخلاقية لها أسبقية زمنية وفعالية قبل غيرها من القيم، حتى يصح لنا أن نستخلص هذه الحقيقة التي مؤداها أن الهوية الإنسانية هوية أخلاقية يختص بها بوحده لا يشاركه فيه سواه.

كما أصبح التصوف رهان إيتيقي جديد يمكن أن نراهن عليه، إيبستيمياً، وسلوكاً عملياً في رأب تلك الشروخ التي طالّت، جانب القيمي والأخلاقي في الزمن المعاصر؛ لأن الخطاب الصوفي يعتبر باعثاً لاستيقاظ الروح ومُلهماً لانتفاضة القلب ضد، الصيغ اللاإنسانية التي كرسها الخطابات المادية.

فكونية الخطاب الصوفي تستمدّ وصف العالمية في كونها تجمع الضمير الأخلاقي الإنساني على المبادئ التي هي مكمّن وجُماع الجوهر الكوني الإنساني، وهو الحب والعشق الذي يجعلنا نتصالح مع أنفسنا ومع جميع العوالم، بما فيها الأرض والجماد والأشياء، ففي لغة الحب الصوفي سيحل السلام وتتصالح جميع الموجودات بعضها مع بعض حتى الماء مع النار، فلا مكان للأضداد أن تتصارع، إنها تحيا لتتكامل وتؤدي وظيفتها، فالحب في المدونة الصوفية لا يترك مجالاً للاشتغال إلا به ولا يترك الفراغ للصراع، ومنه تتحقّق السعادة في هذا الوجود.

(٣٠) انظر: مالك بن نبي، في مهب المعركة (الدراسات العصرية والتصوف الإسلامي)، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧، ص ١٦٧.

الحوار برؤية إسلامية

أحمد فيصل أحمد*

□ المقدمة

إن القرآن الكريم ذلك الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه جاء ليرسم ملامح التكامل الإنساني للبشرية على جميع الصعد، المادي منها والمعنوي، فهو الكلمة الفاصلة لكل ما يريده الباري جل وعلا وما ينهى عنه، بل هو تعبير عن الرسائل السماوية جمعاء، فكان اللسان الناطق عن تلك الديانات وكتابها الخاتم، وهو المصدر الإسلامي الأصيل لفكر الإسلام وشريعته.

وهو الوثيقة التي تنبغي مراجعتها على الدوام بأسلوب واع لنجد فيه الحوار الذي يتعلّق بكل قضايا العقيدة ابتداءً من فكرة وجود الله تبارك وتعالى ووحدانيته إلى الأحكام الشرعية.

فكان القرآن في حياة المسلمين يمثل المرجع والمدرسة التي ينطلق منها النبي ﷺ وأصحابه في الأساليب المتنوعة للحوار، وكانت آياته الشريفة تمثل الدروس العملية في تجسيد وصول الحوار إلى هدفه ومبتغاه الذي ارتضاه الحق تبارك وتعالى.

* كاتب من الكويت.

فالحوار يشكّل الأصل في الإسلام وما عداه يُعدّ طارئاً يحتاج إلى دليل عليه؛ إذ إن الدعوة إلى الله والتي كانت تشكّل المحور في حياة المسلمين في بداية انطلاق الرسالة كانت قائمة على الحوار الهادف الرصين، القائم على الحكمة والعبرة، والقرآن وهو كتاب السماء لا ينفك عن التأكيد على الحوار في العلاقات مع الآخر.

ومن خلال ملاحظة السلوك العام للمجتمعات الإسلامية يتبيّن أن السلوك الشائع بين أبناء هذه الأمة قد ابتعد عمّا رسمته الشريعة السمحاء من أساليب الحوار وغاياته؛ إذ إن التصادم وإلغاء بقية الأطراف غير المتوافقة والاستبداد بالرأي والتسلط أصبحت سمة بارزة في المجتمعات التي ترفع الإسلام شعاراً لها، ولا تختص هذه السمة بفئة مجتمعية دون أخرى، بل قد استشرت هذه الظاهرة حتى في أوساط البيئة الملتزمة دينياً وتتخذ من الإسلام هوية لها في تطبيقها له وفق فهمها الشخصي لنصوصه، في إشارة واضحة إلى عدم استيعاب السبيل الذي رسمه القرآن الكريم في الدعوة الإسلامية، أو الجهل (قصوراً أو تقصيراً) بالتطبيق العملي للمنهج القرآني في الحوار.

وفي هذا البحث المختصر سنعمل على تسليط الضوء على بعض المسارات التي رسمها القرآن الكريم حول الحوار وغاياته وأساليبه لتتضح ملامح الحوار الذي ارتضاه الإسلام وترتفع بعض الشبهات حوله ليبقى في الأفق جلياً الحوار برؤية إسلامية.

□ مفهوم الحوار والجدل

الحوار في اللغة كما ذكره ضمرة (٢٠٠٥) والحبيب (٢٠١٣) هو مأخوذ من الحور: وهو رجوع عن الشيء وإلى الشيء، ويفصل ضمرة (٢٠٠٥) في مادة حور إلى أن الحور: النقصان بعد الزيادة؛ لأنه رجوع من حال إلى حال، والمحاورة: المجاورة، والتحاور: التجاوب، والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، وحاوره محاورة وحواراً: جاوبه وجادله، وتحاوروا: تراجعوا الكلام بينهم وتجادلوا.

وأما اصطلاحاً فهو مناقشة بين طرفين -أو أطراف- بقصد تصحيح الكلام، وإظهار الحجة، وإثبات حق، ودفع شبهة، وردّ الفاسد من القول والرأي.

وقد ورد في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع:

١. في قصة أصحاب الجنة في سورة الكهف ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾^(١).

(١) سورة الكهف: ٣٤.

٢. في نفس القصة ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾^(٢).

٣. في صدر سورة المجادلة ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٣).

وأما الجدل الذي يقوم مقام الحوار، بل إنه أحد أساليب الدعوة إلى الله كما ورد في القرآن الكريم ﴿إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِثُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٤)، فقد جاءت الإشارة إليه في سبعة وعشرين موضعاً في القضايا الدينية التي تتعلق بالعقيدة والحياة، ولكن الطابع الذي يغلب على لفظ المجادلة هو الدلالة على اللدد والخصومة، والجدال والمجادلة والجدل كل ذلك ينحى منح الخصومة أو بمعنى العناد والتمسك بالرأي والتعصب له، بدليل ما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابُ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾^(٦)، أما الحوار والمحاورة فهي مراجعة الكلام والحديث بين طرفين دون أن يكون بينهما ما يدل بالضرورة على الخصومة.

والسبب في ذلك يرجع إلى الواقع الذي عاشه الإسلام من تحدٍّ ومواجهة لخصومه، حيث إنه كان يقارع حججهم مستخدماً أسلوب الجدل، وفي هذا الصدد يُشير فضل الله (١٩٨٣) إلى أن كلمة (الجدل) أخذت مدلولاً يوحى بالطريقة التي يتخذها المتناظران، أو المتجادلان ليغرقا حديثهما بالكلام العقيم الذي قد يقترب من الترف الذهني بما يثيره من قضايا جانبية تحرف مسار الفكرة لتدخلها في متاهات لا يتمكن الإنسان من الخلاص منها، وإلى ماذا يكون مآلها.

كما أنها تحوّلت إلى صناعة يقصدها الكثيرون لذاتها من أجل التدرّب على الأخذ والرد والهجوم والدفاع في مجال الصراعات الفكرية ليس بهدف إثبات الحقيقة، وإنما لإثبات الرأي وإن كان باطلاً.

ومع ذلك لا يمكن إطلاق سلبية الجدل؛ إذ إنها جزء من الحوار، والحوار أعم من الجدل، فإن كان الحوار عقيماً فليس بالضرورة أن يتحوّل إلى الجدل، وإن كان الجدل يؤدي أكله من هدفة الحوار فبذلك لا يكون الجدل سلبياً، فالإنسان فطر على مواجهة الحياة وما يواجه فيها، فلا تستقر

(٢) سورة الكهف: ٣٧.

(٣) سورة المجادلة: ١.

(٤) سورة النحل: ١٢٥.

(٥) سورة غافر: ٥.

(٦) سورة الحج: ٨.

نفسه حتى يجد ما يشفي غليل تساؤلاته ويروي ظمأه فيها، وبذلك يتخذ الأساليب المختلفة من الحوار تارة والجدال تارة أخرى حتى ينتقل من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين، وبذلك يكون الجدل وهو الحوار القائم على إقناع وإفحام الطرف المقابل بما يسلم به هو من اعتقاد.

فالحوار يتمثل في إدارة الفكرة بين طرفين مختلفين أو أطراف متنازعة، والجدال الذي يتجسد في إعطاء الحوار قوة العناد للفكرة والإصرار عليها.

وبناء على المواضع الأربعة التي ذكرت آنفاً والتي ورد فيها الجدل دون الدلالة على الخصومة واللد في الحوار، وهي كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٧)، و﴿وَجَادِثُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٨)، ومنها ما لم يقيد بالحسنى ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ (٧٤) *إِنْ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ*^(٩)، و﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ^(١٠)، يذكر ضمرة (٢٠٠٥) القواعد العامة للجدل بالتي هي أحسن ومنها:

١. طلب الحق والبعد عن التعصب، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(١١)، وهي دعوة واضحة للتخلي عن التعصب وإعلان الرغبة في طلب الحق أنى كان.

٢. التمسك بالأخلاق الفضيلة والابتعاد عن أسلوب التجريح والاستهزاء لما له من دور في اتساع رقعة الخلاف بين المتحاورين، مما يؤول إلى عدم الاتفاق، انطلاقاً من قول الباري سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١٢).

٣. الالتزام بالحوار المنطقي السليم، وتجنب الحيدة والحيل في سبيل إرغام الطرف المقابل على قبول ما يحمل المحاور من أفكار، وقد أسس العلماء قاعدة في آداب المناظرة والبحث مفادها «إن كنت ناقلاً فالصحة، أو مدّعياً فالدليل».

٤. ألا يكون في الدليل تناقض وتعارض.

من خلال ما سبق يتبين أن الهدف الأسمى الذي يرسمه الإسلام من الحوار بالصورة

(٧) سورة العنكبوت: ٤٦.

(٨) سورة النحل: ١٢٥.

(٩) سورة هود: ٧٤ - ٧٥.

(١٠) سورة المجادلة: ١.

(١١) سورة سبأ: ٢٤.

(١٢) العنكبوت: ٤٦.

العامة والجدال على وجه الخصوص هو الوصول إلى الحق واتباعه والدفاع عنه من خلال الوسائل المختلفة، وبذلك تتضح الرؤية الإسلامية الراضية للجدال بمفهومه السلبي على أساس أن يكون فناً بذاته، يتحول به الإنسان إلى شخصية جدلية، لا هم لها في المجال الفكري سوى غلبة الخصوم، وهو ما يرفضه الإسلام بسبب ما يقوم به هذا النوع من الجدال من تشويه الكيان الفكري للإنسان، بما يثيره من طريقة تفكيره من الابتعاد عن القضايا البديهية في الحياة، ويبقى بحسب تعبير فضل الله (١٩٨٣) مشدوداً إلى الافتراضات البعيدة التي تغذي الجدل وتحجب عن الإنسان رؤية الحقيقة.

ومن خصائص أسلوب الجدل:

١. اعتماده على العلم والمعرفة.
٢. إقامة الحجة على الخصم وإفحامه.
٣. تنوع بواعثه ما بين علمية ونفسية واجتماعية.

□ ما هو الحوار المطلوب؟ وما الهدف منه؟

الحوار قبل أن يكون ألفاظاً متداولة بين الأطراف هو روحية واستعداد نفسي، يرتبط بالوجدان والقيم الإسلامية التي أسست لهذا الخيار في كل جوانب الحياة وشؤونها.

يذكر المحفوظ (٢٠١٠) أن الحوار لا يستهدف شيوع حالة الفوضى في الآراء والمواقف، وإنما تضيق مساحة الخلاف، وإبراز عناصر الوحدة والائتلاف، فبالحوار تضمحل الخلافات وتزول أسباب الصراع، وتتأكد مفاهيم الوحدة.

يشير التوجيهي (٢٠١٥) إلى أن الحوار الذي يجب أن ندعو إليه وندخل فيه ونتبناه هو الذي يستمد من الإسلام روح الاعتدال، من نبذ التطرف انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(١٣)، فهي دعوة إلى الحوار الراقي والمهادن الموصل إلى الحقيقة بعيداً الصراع والخصومة، فالحوار يجب أن يحمل من السعة والشمول ما يمكن أن يوصل إلى الحقائق مادامت الهدف المنشود، مما يعود بالنفع على المجتمع في نهاية المطاف.

فضلاً عن أن الحوار ضرورة مطلوبة في ظل التصادم القائم بين الحضارات والذي

(١٣) سورة آل عمران: ٦٤.

سيستمر الصراع فيها مادام الحوار منعقدًا بين أطرافها، وسيكون المعسكر الشرقي هو الطرف الخاسر حتمًا في هذا الصراع؛ لما يمتلكه الغرب من آليات قادرة على اختراق المجتمعات الشرقية دون أن يشعر أبنائها بهذا الخطر، ومن الملاحظ أن فقدان الهوية الشرقية أحد أبرز معالم الاختراق الذي يقوم به الغرب نتيجة ضعف القدرة على الحوار مع الحضارة الأخرى، بل إن الضعف يكمن في عدم القدرة على الحوار الداخلي بين أبناء المجتمع الواحد مما أدى إلى ضعفه وتفككه، وبذلك لم يكن قادرًا على الصمود أمام الصراع الحضاري مع الغرب.

إن الضرورة الحضارية تفرض أن يكون في الأمة وعي مزدوج لعملية الحوار، وعي على مستوى الحوار الثقافي والإنساني الذي وصلت إليه المجتمعات المتقدمة بين أفرادها وتياراتها ومدارسها الفلسفية والفكرية، ووعي على مستوى الواقع الإسلامي وتلّسّس الممكنات المتوفرة لانطلاق العملية الحضارية والعقبات التي تحول دون ذلك.

إن للحوار أكثر من قيمة ودور على صعيد البناء المعرفي الفكري يستعرضها كل من الصفار (٢٠١٢) ومحموظ (٢٠١٠)، فضلًا عن أنه سبيل للبحث عن الحق، ومن هذه القيم:

١. مراجعة الرأي

يعتبر الحوار المجدّد للنشاط الفكري للإنسان والعامل على تحريك ركود الفكر لديه، فمن خلال الحوار يعمل المرء على مراجعة آرائه معرض حوارها مع الآخرين، ومواجهته لتساؤلاتهم، فيتأكد حينئذٍ من صحة رأيه وثبات دلائله، وقد يكتشف الثغرات ونقاط الضعف في وجهة نظره من خلال الحوار مع الطرف المقابل فيعمد على تغيير ذلك الرأي الباطل واعتناق الرأي الصواب.

٢. معرفة الرأي الآخر

الحوار بين البشر هو الوسيلة المثلى للتعارف بينهم، لذلك أكد القرآن على هذه القيمة، واعتبر التعدّد والاختلاف إنما هو من أجل التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل وصولًا إلى تعميق أواصر التفكير الحر والسليم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١٤)، ومن هذا المنطلق يتيح الحوار للإنسان فرصة الاطلاع على الرأي الآخر بشكل مباشر وواضح، فعادة ما يصاحب الاختلافات الفكرية صراعات ونزاعات تؤدي إلى التعتيم على رأي كل طرف من ساحة الطرف الآخر، وتشويهه، وتحريفه، ونقله مبتورًا مضطربًا.

(١٤) سورة الحجرات: ١٣.

٣. الحوار للدعوة والإقناع

إن أفضل الطرق التي يتبناها الإنسان في تعزيز موقعية الفكر الذي يتبناه، والتبشير به هو سلوك أسلوب الحوار مع الآخرين، فمن خلال هذا الحوار يكون المحاور قادراً على كسب الأطراف الأخرى وإقناعهم، أو على الأقل تحييدهم حتى لا يقفوا موقف الضد المعادي، كما يمكن أن يعطي المحاور من خلال حوارهِ الصورة الواقعية لما يعتقد بدلاً من أن تصلهم صورة مشوّهة ناقصة من جهات أخرى.

٤. حركة المعرفة

يساهم الحوار في تنشيط حركة المعرفة والثقافة في المجتمع، فقد تتكامل الآراء، وتتراكم التجارب المعرفية عبر التفاعل الحواري، فيعتبر ذلك مكسباً لساحة المعرفة والثقافة التي تنضج من خلال الحوار. فالدعوة إلى الحوار إنما هي لكسر حواجز الجهل، وتعميق عوامل المعرفة التي تعمل على تشييد أركان البناء المعرفي فتنمو وتزدهر عبر الأفراد المتحاورين في المجتمع.

٥. من أجل السلام

يؤدي الحوار وظيفة مهمة على صعيد تحقيق الاستقرار والسلم الاجتماعي، ذلك لأن قسماً كبيراً من المشاكل والأزمات في العلاقات الاجتماعية تنشأ من جهل الناس بعضهم ببعض، وتصور كل طرف الآخر على غير حقيقته وذلك بسبب التباعد والقطيعة، أو لحدوث سوء ظن أو سوء فهم، فمن خلال الحوار من الممكن تفادي الوقوع في صدام اجتماعي من خلال التلاقي والتحاور بين الأطراف، ليتم الكشف بالحوار عن حقائق الأمور ووضعها في نصابها الصحيح، أو على الأقل يساهم الحوار في تخفيف حدة التوتر والتشنج والانفعال، فالحوار يعمل على محاصرة سوء الفهم، وكذلك في المقابل يعمل على زيادة عوامل الثقة المتبادلة وأسباب التعاون والتضامن على قاعدة «رأي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب».

ومن الجدير بالاهتمام ما يذكره الصفار (٢٠١٢) من أن حالة الاستقرار السياسي والاجتماعي في المجتمعات الغربية لا يمكن إرجاعها إلى عدم وجود حالة الاختلاف في الرأي والمصلحة، بل قد يكون التعدّد والتنوّع عندهم في الأعراق والديانات والمذاهب والأحزاب يفوق ما هو موجود في الوسط الشرقي، ولكنهم ينعمون بوجود المؤسسات التي تقوم على عملية الحوار على الصعيد السياسي والاجتماعي، يعالجون من خلالها المشكلات، ويحتوون الأزمات، وبذلك كان الحوار جزءاً من نظام حياتهم في الإدارة السياسية والعمل الاجتماعي والمؤسسات العلمية ووسائل الإعلام.

□ المنطلق الإسلامي للحوار

الحوار هو المظهر الحضاري الذي يعكس تطوّر المجتمع وقياس مدى نضجه على الصعد المختلفة، كما أنه يعتبر قوة وسلاحاً من أسلحة السجال الثقافي والمعرفة الحضارية عبر توظيفه في الدفاع عن المصالح العليا للأمم، وشرح قضاياها واهتماماتها، وتبليغ رسالتها، ودرء المفاسد عنها، وبذلك يكون الرقي الحضاري هو المنشود من خلال الحوار وفق الرؤية الإسلامية على الصعيد الديني بالدرجة الأولى والصعد المختلفة بالدرجة الثانية كالاقتصادي والسياسي والثقافي... إلخ.

ولكي يؤتي الحوار ثماره كان لزاماً أن ينطلق من مناخ وبيئة تحمل من العوامل ما تساهم في أن يكون ذا طريقة علمية منتجة بعيداً عن أن يكون عملاً ضيقاً عقيباً في الشكل والمضمون.

فقد أولى الإسلام الكثير من الاهتمام في عناصر الحوار بتفاصيلها الدقيقة من خلال التخطيط العملي في بناء القاعدة الأساسية للحوار الذي قام به رسول الله ﷺ مسترشداً بالقرآن الكريم، ابتداءً من المحاور الذي يقود عملية الحوار، وشخصية الطرف المقابل من حيث الحالة النفسية التي تعتريه وهو يعيش حالة الحوار، انتهاءً بممارسة الأسلوب الذي يستطيع أن يقود الآخرين إلى الفكرة ولا ينفروهم منها.

يذكر فضل الله (١٩٨٣) أن العناصر الواجب توافرها في عملية الحوار خمسة، وهي على النحو التالي:

١. شخصية المحاور الذي يدير عملية الحوار

ينبغي على المحاور أن يراعي بعض النقاط الأساسية ليتمكن من قيادة حوار ناجح تتحقق من خلاله الأهداف المرجوة من عملية الحوار، كأن يملك الطرفان الحرية الفكرية الكاملة للتعبير عن المعتقد المعتقد الذي تلازمه الثقة بالفكرة المستقلة، دون أن يقع أحد الأطراف تحت وطأة الإرهاب الفكري فتتضاءل معه ثقته بالفكرة مما يؤدي إلى تضائل قابليته لأن يكون طرفاً في الحوار، فيفقد عندئذ قدرته على الحركة الفكرية، وبذلك يكون صدى للأفكار التي يتلقاها دونها التعبير عن مكنون أفكاره التي اهتزت بفعل الإرهاب الفكري.

٢. شخصية الطرف الآخر للحوار

على من يقوم بالوغول في عملية الحوار من الطرفين أن يستعد استعداداً نفسياً لقبول النتائج الحاسمة التي يقود إليها الحوار، وإلا تحوّل الموقف إلى جدل عقيم لا يراود منه سوى

تسجيل موقف الاعتراض واللدد، والاستعراض اللفظي التي لا طائل من ورائه سوى بناء الحواجز التي تنفّر الأفراد بعضهم عن بعض، وذلك بسبب القناعة المسبقة غير القابلة للتغيير مهما كانت الأدلة قاطعة تبعاً للدوافع الذاتية والاجتماعية التي لا ربط لها بالقناعة المرتكزة على الحجة والبرهان، وفي هذا المقام يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(١٥).

٣. خلق الجو الهادئ للتفكير المستقل

لعل أحد أكثر العناصر أهمية في الوصول إلى الهدف من عملية الحوار هو وجود الأجواء الهادئة للتفكير، والابتعاد عن الأجواء الانفعالية التي تُبعد الإنسان عن الوقوف مع نفسه وقفة تأمل وتفكير، ونتيجة لهذا الشحن الانفعالي قد يخضع الفرد لسيطرة البيئة الاجتماعية التي تكتسيها في كثير من الأحيان أجواء الحماس لفكرة معينة، أو رفض أخرى، فيستسلم لها الإنسان استسلاماً لا شعورياً، الأمر الذي يفقد فيه هذا المرء استقلاله الفكري، وبذلك يكون صدى صوت للآخرين.

وفي حال أن غرق أحد المتحاورين في التوتر أو الحماس اللاشعوري الذي يدفع باتجاه الصدام أثناء الحوار ينبغي على المحاور أن يلتفت إلى ضرورة التخفيف من وتيرة الحدة الناشئة عن الحماس والانجذاب العاطفي ليعود الحوار إلى أصل انطلاقه، وهي الفكرة وأسسها الأصيلة من جديد.

٤. معرفة المتحاورين بموضوع الحوار

لا بد للفكرة أن تكون في غاية الوضوح بالنسبة للمتحاورين، فلا يكتنفها أي غموض في طريق الإثبات أو النفي، حيث إن المعرفة تجعل المتحاورين بدرجة من الوعي لما يطرح من أفكار أثناء عملية الحوار، ويجعل الأطراف المتحاوره قادرة على تمييز نقطة البدء في الحوار، وطرق الخوض فيه، والانتهاء منه، من خلال وضوح الرؤية، وهدوء الفكر، ولطف الكلمة.

٥. أسلوب الحوار

الطريق الذي يرسمه الإسلام بالنسبة للمتحاورين في عملية الحوار هي الطريقة السليمة التي تعتمد على اللين أساساً للصراع -انطلاقاً من النظرة الإسلامية للصراع على

(١٥) سورة الأنعام: ٢٥.

أنه وبمختلف مستوياته ومجالاته إنما هو وسيلة للوصول إلى الهدف - وبما أن الإسلام هو الحق فينبغي استخدام الوسائل إلى تساهم بأن يفتح الآخرون قلوبهم وعقولهم على هذا الحق، ولا يكون ذلك إلا بالكلمة الطيبة المرنة، بعيداً عن السلبات القاسية، فكان الإسلام يرفع شعار (بالتي هي أحسن) على الدوام، وبذلك ينطق القرآن بتلك الحقيقة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٣٣) وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (٣٤) وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (١٦).

كما ينبغي أن يتحلى ببعض الصفات القادرة التي تحفظ للحوار هدوءه ومساره بعيداً عن التصادم.

□ المصادر

- ١- التويجري، عبدالعزيز بن عثمان. (٢٠١٥). الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي (ط ٢). المملكة المغربية: المنظمة الإسلامية للدراسات والعلوم والثقافة.
- ٢- الحبيب، طارق بن علي. (٢٠١٣). كيف تحاور (ط ٢). الرياض: مؤسسة قرطبة للطباعة والتوزيع والنشر.
- ٣- الصفار، حسن بن موسى. (٢٠١٢). الحوار والانفتاح على الآخر (ط ٢). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- ٤- ضمرة، معن محمود عثمان. (٢٠٠٥). الحوار في القرآن الكريم (رسالة ماجستير). جامعة النجاح الوطنية. فلسطين.
- ٥- فضل الله، محمد حسين. (١٩٨٣). الحوار في القرآن قواعد - أساليبه - معطاته (ط ٢). بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٦- محفوظ، محمد جاسم. (٢٠١٠). الحوار أولاً ودائماً. الدمام: مركز آفاق للدراسات والبحوث.



الاستشراق في أدبيات التقريب..

تجربة الرواد نموذجًا

الدكتور علي بن مبارك*

لا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأن الاستشراق أثر في الدراسات العربية الإسلامية تأثيره في الدراسات الغربية المتعلقة بقضايا المسلمين ومشاكلهم الدينية والمعرفية، وعلى هذا الأساس استطاع الاستشراق منهجًا ورؤية أن يخترق الثقافة الإسلامية في تعددها وتنوع تياراتها ومعارفها، وأن يوجه الدراسات المتعلقة بها وجهة جديدة اختلفت عن سابقتها، ولئن أدرج إدوارد سعيد^(١) هذا الاختراق ضمن مشروع مضبوط قديم حديث فإنه كشف عن أهمية البحث في أثر الاستشراق في الثقافة العربية.

ولقد دفع ارتباط الاستشراق الوثيق بالدراسات العربية الإسلامية المعاصرة عددًا من الباحثين إلى الاهتمام بهذا المشغل والنظر فيما يُسميه ساسي سالم الحاج^(٢) «الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية»، وحديثه

* باحث من تونس، جامعة قرطاج، البريد الإلكتروني: benmbarek.ali@ yahoo.fr

(١) راجع في ذلك كتابه: الاستشراق .. المعرفة، السلطة، الإنشاء، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط٦، ٢٠٠٣.

(٢) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي .. الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢.

عن الاستشراق باعتباره ظاهرة يؤكد وعيه بأهمية دراسة المسألة من منظور علمي يساعدنا على فهم هذه الظاهرة، وفهم ذواتنا من خلالها.

ولئن اهتمّ الباحثون بتجارب عربية إسلامية متعددة^(٣)، ورصدوا أثر الاستشراق فيها فإننا لا نجد من خصّ «أثر الاستشراق في أدبيات التقريب» بحث والحال أنّ هذه الأدبيات حُبلى بطيف الاستشراق وملئمة بهاجس الردّ على المستشرقين، وعرض أفكارهم، والنسج على منوالهم من حيث مناهج التحليل وكيفية عرض المعطيات ونقدها.

ولأنّ تجارب التقريب كثيرة لا يمكن حصرها في هذا المجال البحثي الضيق، فإننا ركّزنا اهتمامنا على تجربة الرواد، ولا نقصد بالريادة غير الريادة في الزمان والسبق في نقل مشاغل التقريب، وتتمثل تجربة الريادة هذه في أعمال جماعة التقريب^(٤) بالقاهرة المنشورة في المجلة الناطقة بلسان حالها «رسالة الإسلام»^(٥)، ولقد وجدنا في مقالاتها المتنوعة اهتماماً كبيراً ومتفاوتاً بالاستشراق والمستشرقين ممّا دفعنا إلى البحث في هذا الموضوع.

ولقد ارتأينا أن نلج إلى هذا المبحث من خلال ثلاثة مداخل فصلنا بينها فصلاً منهجياً، نظراً لتداخلها وتقاطعها في مواطن عديدة، ويتعلّق المدخل الأول الاستشراق بما هو مؤامرة تندرج ضمن مجموعة من المؤامرات تحاك ضد العرب والمسلمين، أمّا المدخل الثاني يتطرّق للاستشراق بما هو محفّز ثقافي ومعرفي يدفع إلى تعديل مناهج دراسة الفكر الإسلامي، ولقد خصّصنا المدخل الثالث للحديث عن الاستشراق بما هو مدرسة أثّرت بطريقة صريحة دون تردّد في أدبيات التقريب، وكأنّنا انتقلنا من خلال هذه المداخل من وضع مقاومة مارسها بعض محرري «رسالة الإسلام» ضدّ المستشرقين منهجاً ومعرفةً إلى وضع قبول نسبيّ بتلك المناهج والمعارف إلى تمثّل كلّ لها جعل من خطاب بعض رجال التقريب قريباً إلى حدّ بعيد

(٣) يندرج في هذا الإطار كتاب نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥.

(٤) تأسست «جماعة التقريب» بالقاهرة سنة ١٩٤٦، وترأسها محمد علي علوبة باشا (ت ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م)، وقادها مجموعة من العلماء من قبيل عبدالمجيد سليم (ت ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م)، ومحمد مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م)، ومصطفى عبدالرازق (ت ١٣٦٦هـ / ١٩٤٦م)، ومحمود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م)، ومحمد المدني (ت ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م)، وعلي الخفيف (ت ١٣٩٨هـ / ١٩٨١ - ١٩٧٨م)، وعبد العزيز عيسى (ت ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م)، وآية الله آغا حسين البروجردى، ومحمد تقي الدين القمي، ومحمد آل حسين آل كاشف الغطاء، والسيد عبدالحسين شرف الدين الموسوي، ومحمد جواد مغنية، وصدر الدين شرف الدين... وتولّى محمد تقي القميّ الأمانة العامة للجماعة.

(٥) أصدرت دار التقريب بالقاهرة مجلة «رسالة الإسلام» في عددها الأوّل سنة ١٩٤٩، وتوقّفت المجلة عن الصدور سنة ١٩٧٢ (العدد ٦٠).

من خطاب المستشرقين.

والطريف أننا وجدنا ما يدعم هذا التقسيم الثلاثي في نصوص «رسالة الإسلام» ذاتها، وفي هذا الإطار حاول عبد المتعال الصعيدي في مقاله «استقبال بعض علمائنا لطلائع الحضارة الأوروبية» أن يرصد ظاهرة تأثر المسلمين بالمستشرقين في بحوثهم ومؤلفاتهم وصرح بقوله: وفي هذا اختلف شعورنا اختلافاً عجيبيًا ما بين مستخفٍّ بهذه الطلائع، لاعترازه بياضه وأنه لا نقص فيه، وما بين مبهور إلى حدِّ الشعور بالعجز، وما بين معتدل في شعوره لم يُعممه التعصّب لماضيه عن النظر لمستقبله، ولم يبخس نفسه فينزل بها عن غيره»^(٦).

وكأنه بذلك يرصد ثلاثة تجليات لـ «صدمة الاستشراق» إن صحَّ اعتبارها صدمة، ولقد حاول رئيس تحرير المجلة^(٧) في عدد لاحق أن يرصد أكثر ظاهرة تأثير الاستشراق في فكر المسلمين ونفوسهم ودراساتهم ووجد في آراء محمد المبارك^(٨) خير تعبير عمّا جال بخاطره فنقلها قائلاً: «فذكر أن المسلمين في صلتهم بالمستشرقين تلقوا منهم بادئ الأمر قولهم بالتصديق والطاعة له، ثم تلت ذلك فترة أخرى هي أنهم ابتدؤوا يناقشون بعض ما يقولونه لهم، ثم جاءت المرحلة الأخيرة اليقظة، وفيها يرفض المسلمون كلام المستشرقين لأنه اتضح لهم أنه مصطنع باسم البحث والعلم، وهو غرض وهوى»^(٩).

ولئن تضمّنت آراء المبارك خلفية أيديولوجية واضحة رافضة للاستشراق، فإنّه أكّد بطريقة أو بأخرى أنّ أثر الاستشراق في النفوس والأفكار متعدّد التجليات ومتغيّر، وليس وصفه جاهزة يمكن سحبها على مختلف الأدبيات والخطابات.

□ أولاً: الاستشراق بما هو مؤامرة «الخطاب المأزوم»

يمكن لنا أن نرصد عدّة مظاهر لهذا الخطاب «المأزوم» الذي عكس أزمة حقيقية عاشها الفكر الإسلامي (وما زال يعيشها) تتعلّق بعلاقته بالآخر الذي تكلم بلسانه، وبحث في مجالات اعتقد أنها من اختصاصه دون غيره، ولقد شرع السياق التاريخي لمثل هذا التعامل مع الاستشراق، إذ ما زال الاستعمار عندها يحتلّ أغلب الدول العربية والإسلامية،

(٦) عبد المتعال الصعيدي، استقبال بعض علمائنا لطلائع الحضارة الأوروبية، مجلة رسالة الإسلام، السنة ٥، عدد ٣/ ١٩، يوليو ١٩٥٣، ذو القعدة ١٣٧٢ هـ، ص ٣٠٧.

(٧) وهو محمد محمد مدني.

(٨) عضو البرلمان السوري وأستاذ الشريعة بكلية الحقوق بالجامعة السورية عندئذ.

(٩) رئيس التحرير، أنباء وآراء، رسالة الإسلام العدد ٣٧، ص ١٠٥.

ولقد أظهر للمسلمين من سوء المعاملة ما أظهر، ممّا ولّد حقّداً انعكس على المجال الثقافي والمعرفي، فاقترن الاستشراق عند بعضهم بالاستعمار، وسنعمد في تبين ذلك مجموعة من المداخل لعلّ أهمها «الرّد على المستشرقين»، وستناول هذه المداخل وفق الترتيب التالي:

- الرّد على المستشرقين.
- الاستشراق شرّ لا حاجة له.
- الاستشراق سبب الفتن والتفكك.
- الاستشراق والتبشير.
- الاستشراق والاستغراب.
- أثر الاستشراق في الباحثين العرب الشبان.

١ - الرّد على المستشرقين

سنركّز تحليلينا في هذا المدخل على سلسلة كتبها عبد الوهاب حمودة، ونشرها متتالية في مجلة «رسالة الإسلام» وعنوان هذه السلسلة: «من زلات المستشرقين»، وقصد من خلالها -كما أوحى بذلك العنوان- تخطئة المستشرقين، وبيان هشاشة أفكارهم وسذاجة آرائهم، ممّا يجعلنا أمام خطاب سجاليّ (Discours Polémique) بامتياز، إذ إنّ الهدف من عرض آراء المستشرقين ومناهجهم ليس التعريف بهم أو التعرّف عليهم، بل التهكّم عليهم وانتقادهم انتقاداً لا دعاً يخرج أحياناً على إطار المعقول، وهذا النوع من الخطاب يتأسّس عادة على مفهوم الشجار والعراك والحرب بمفهومها الكلامي^(١٠).

ولقد حاول عبد الوهاب حمودة تتبّع تاريخية الاستشراق، مركّزاً على الخلفيات الدينية المؤسّسة له، وعمل في مقاله الأوّل من سلسلته على فضح المستشرقين، وتأكيد ارتباطهم بمشاريع الغرب ومؤامراته ضدّ الشرق، «وهم يستعينون في ذلك بشتى الطرق منها نشر المستشرقين لمؤلّفات كلها سموم وطعون في أسلوب جذاب، وثوب شفاف من التفكير الحر

(١٠) انظر للتوسع: غاليا يونوشافسكي (Yanoshevsky Galia) إذ ذهبت أنّ الخطاب السجاليّ «يتمثل في نصين على الأقل يتقابلان ويتشاجران، سواء تعلّق الأمر بـ«كتاب سجاليّ» (ouvrage polémique) أو إنتاج خطابيّ (production discursive) وربّما سجّل حضوره في هذا الخطاب أو ذاك».

«Il s'agit de deux textes au moins qui se confrontent et s'affrontent, soit, d'un "ouvrage polémique": d'une production discursive où s'inscrit le discours de l'autre (de la polémique à la politique journalistique, in Recherche et communication, n20, 2003)».

الخداع، ولنا شباب يقرأ تلك الطعون في مؤلفاتهم بلغاتهم تارة، وبما يترجم له أخرى إلى اللغة العربية وينشر بين ظهرانينا، فإذا لم نقم بتنفيذ آرائهم، وتزييف اعتراضاتهم، والكشف عن خبيثهم، عشت تلك الشبه في أفكار شبابنا فشئوا ملحدين زنادقة، يروجون لتلك الشبه وينشرون لتلك الأباطيل، وينظرون إلى الدين نظرهم إلى ثوب بالٍ رث، ويطيرون مع الأفكار الإلحادية والآراء الإباحية»^(١١).

ونكتشف من خلال كلامه موقفه الرافض للاستشراق وأهله، ولذلك سيخصّص عدّة مقالات متتالية في الردّ على بعض مواقفهم، فردّ على «نولدكه Theodor Nöldeke»^(١٢) (١٨٣٦ - ١٩٣٠) «شيخ المستشرقين الأستاذ نولدكه وهو من كبارهم وعمدتهم، وأهم مؤلفاته في الألمانية، منها تاريخ القرآن نال عليه الجائزة في الأكاديمية الفرنسية»^(١٣) لأنّه مائل بين القرآن والتوراة من حيث البنية والأسلوب.

كما ردّ في مقاله الثاني على «جولد تسيهر Goldziher» (١٨٥٠ - ١٩٢١) فيما يتعلّق بمسألة القراءات إذ ذهب إلى «أن الاختلاف في القراءات إنما كان عن هوى من القراء، لا عن توقيف ورواية»^(١٤)، من جهة أخرى ردّ عبدالوهاب حمودة على المستشرق «جوينبل Juynboll» صاحب مادة «حديث» في دائرة المعارف الإسلامية، و«جولد تسيهر» في كتابه «العقيدة والشريعة»^(١٥)، و«الفريد جيوم Alfred Guillaume» (١٨٨٨ - ١٩٦٦) في كتابه «الإسلام»، إذ ذهب كلّهم إلى أن «الأحاديث موضوعة ولا يمكن الاعتماد عليها»^(١٦).

ولقد ألمه أن «شايع المستشرقين في هذه الآراء مع الأسف نفر من الباحثين المعاصرين،

(١١) عبدالوهاب حمودة، رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، السنة ٩، يناير ١٩٥٧، جمادي الآخرة ١٣٧٦هـ، عدد ٣٣، ص ٦٤.

(١٢) وهو مستشرق ألماني، ولد في هاربورج بألمانيا، وتعلّم في عدة جامعات، وانصرف إلى اللغات السامية والتاريخ الإسلامي، فعين أستاذاً لهما في العديد من الجامعات، وكان يحسن اللغات الشرقية، فضلاً عن معرفته بلغات الغرب.

(١٣) عبدالوهاب حمودة، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٤) عبدالوهاب حمودة، من زلات المستشرقين، رسالة الإسلام، السنة ٩، عدد ٢ / ٣٤، أبريل ١٩٥٧، رمضان ١٣٧٦، ص ١٧٣.

(١٥) يقصد كتابه:

Le Dogme et la Loi de l'Islam. Paris: librairie Paul Geuthner, 1920. Traduction française par Félix Arin de l'ouvrage paru en 1910 en allemand. 315 pages.

(١٦) عبدالوهاب حمودة، من زلات المستشرقين، رسالة الإسلام، السنة ١٠، عدد ٣ / ٣٩، محرم ١٣٧٨هـ، يوليو ١٩٥٨م، ص ٣١١.

فصرّحوا في تأليفهم بأن قيمة الأحاديث في نظرهم ضئيلة ولا يصح الاعتداد بها»^(١٧).

نخلص من خلال هذا الجولة المتعجّلة في سلسلة «من زلات المستشرقين» أن الكاتب أظهر عداً للاستشراق وأهله والمتأثرين به، ولكنه في الحقيقة كشف عن وجه من وجوه التأثير بالاستشراق ومقولاته، إذ نجح الخطاب الاستشراقي في استفزاز بعض المحافظين ودفعهم إلى التفكير في حلول لما طرحه المستشرقون من إشكاليات خطيرة تتعلق بالفكر الإسلامي وتاريخ الحضارة الإسلامية، ورغم ورود هذه الردود بطريقة تقليدية أحادية الوجهة، فإنه يعكس حواراً خفياً ساكناً لا يكاد يسمع بين ذات إسلامية تحاول بناء نفسها من جديد وزائر «متطفل» سحب من تحت أقدام علماء المسلمين هم الدراسات الإسلامية فصنّف فيها وأبحر.

٢- الاستشراق شر لا حاجة إليه

يعكس هذا المدخل خوفاً مبالغاً فيه من بعض رواد التقريب الأوائل من المستشرقين واستشراقهم، ويمكن لنا أن نتحسّس هذا المنزع في مجموعة من المقالات، لعل أهمها مقال لبيب السعيد «حول دعاوي بعض المستشرقين رجاء إلى علماء المسلمين»، وفيه أثار مسألة اختلاف القراءات وتناول بالأساس آراء تيودور نولدكه (NoeIedeke) وإجناسست جولد سهير (GoIdziher Ignacz) وآرثر جفري (Athur Jeffery) (١٨٩٢-١٩٥٩)، واعتبر جولد سهير في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» «شر الثلاثة» «لأنه» «أخطأ في فهم النصوص واشتبه عليه المتواتر من القراءات بالشاذ والمشهور بالشاذ.. كان منهجه ملتوياً منحازاً، فقد كان مبلغ همه أن يجد شيئاً يستطيع به -ولو بالتدليس- أن يدلّ على أن الاختلاف في القراءات ليس عن توقيف ورواية، وإنما عن هوى من القراء»^(١٨).

كذلك انتقد آرثر جفري الذي حاول في مقدمته لكتاب «المصاحف»^(١٩) لابن أبي داود، «تحريف تاريخ القرآن عن بعض مواضعه» مستنداً إلى دعاوى نولدكه وشولي (Schwally) إذ أكد أن «القراءات تطوّرت على الأيام، ومعنى هذا أن الله لم ينزل القراءات بالشكل المتواتر عند المسلمين»^(٢٠).

(١٧) عبد الوهاب حمودة، المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(١٨) لبيب السعيد، حول دعاوي بعض المستشرقين رجاء إلى علماء المسلمين، رسالة الإسلام، عدد ٦٠.

(١٩) كتاب المصاحف لأبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، حققه: آرثر جفري وصدر في عدة طبعات.

(٢٠) آرثر جفري، مقدمة كتاب المصاحف، المصدر نفسه، ص ٦٨.

ورغم أنّ هذه الآراء لا تمثل شرّاً بل هي متداولة حتى داخل الفضاء الثقافي الإسلامي، فإنّ لبیب السعيد اعتبرها عملاً شنيعاً، إذ «المستشرقون بهذا يحاولون ضربنا في مقتل، يحاولون تشكيكنا في قاعدة الإسلام وأساسه، وأصل الأصول في حياتنا إلى يوم القيامة»^(٢١).

وعلى هذا الأساس استنفر لبیب كلّ علماء المسلمين لمقاومة هذا الخطر، ودعا إلى اتّخاذ مجموعة من الإجراءات، لخصّها في النقاط الخمس التالية:

١ - «التصدي العلمي العاجل لآراء المستشرقين.. حول القرآن والكشف عن حقيقة مقاصدهم، وفساد مناهجهم، مع دحض حججهم وإبطال دعاويهم»^(٢٢).

٢ - «تشجيع مقرئي الروايات القرآنية غير رواية حفص الذائعة في مصر»^(٢٣).

٣ - «رفض الفكرة التي يدعو إليها الآن بعض المفكرين المسلمين والتي ترمي إلى طرح الروايات القرآنية المتواترة والمشهورة غير رواية حفص عن عاصم، بقصد توحيد طريقة التلاوة»^(٢٤).

٤ - «الروايات القرآنية المتواترة والمشهورة كلّها معجزة، وكلها من عند الله ولا يجوز شرعاً المفاضلة بينها كما يحرم إهمال إحداها»^(٢٥).

٥ - «توفير عدد التواتر الشرعي من الحفاظ لكلّ رواية من تلك الروايات»^(٢٦).

ونخلص أنّ بعض روّاد التقريب تعامل مع الاستشراق من خلال عقلية استنفار وحروب، تجعلنا لا نخرج من مجال «الحروب الدينية» القائمة على الخطابات والخطابات المضادة، وتقوم هذه العقلية على سوء الظنّ بالآخر وتحريف مقولاته من خلال تأويلها تأويلاً لا يتماشى مع ما قصد إليه صاحبه، وهذه كلّها مقومات للخطاب السجالي فيها ضبط معاملة المختصون فيه والدارسون له^(٢٧).

(٢١) آرثر جفري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٢) آرثر جفري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٣) آرثر جفري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٤) آرثر جفري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٥) آرثر جفري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٦) آرثر جفري، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٧) من ذلك على سبيل المثال:

- ذهب مارينا تيتاسكي (Mariana TUTESCU, 2002) في القسم الخامس من كتابها «الحجاج: مدخل في دراسة الخطاب» إلى ضبط أركان السجال الكبرى، ورأت أنّ «الخطاب السجالي يتداخل مع

وهذا يعني أنّ هذا المدخل المؤدّي إلى إثبات مقولة «مؤامرة الاستشراق» على الإسلام اعتمد السجّال (La Polémique) أسساً له وغايةً، وكأنّ الاستشراق بهذا المعنى تحوّل إلى حافز سجالي يدفع المتقبّل على الدفاع عن ذات يخاف عليها من الزوال والانقراض، ولكنّ هذا الحوار العنيف مع الاستشراق أفاد بحوث المسلمين لأنّهم طرحوا من خلاله قضايا طالما تباحثوا طرحتها، فأجبرتهم كتب المستشرقين على اقتحامها وإثارة القضايا التاريخية العالقة بها.

٣- الاستشراق سبب الفتن والتفكك

ينظر هذا المدخل إلى «مؤامرة المستشرقين» من منظور مختلف، تصبح بموجبه حركة الاستشراق حركة سياسية دينية تهدف أساساً إلى تفريق المسلمين وإضعافهم وتشتيت جمعهم، ولقد استغلّ رئيس تحرير المجلة محمد محمد مدني فرصة انعقاد الندوة العالمية الإسلامية بـلاهور باكستان^(٢٨)، وشنّ حرباً على المشاركين فيها من مستشرقين «ما بين يهود ومسيحيين»^(٢٩)، وأكد أنّهم عملوا من خلال هذه الندوة على «تئيس المسلمين من التقارب والتفاهم كأمة واحدة»^(٣٠)، وعلى عزل الإسلام عن الحياة الاجتماعية وقتله بين أهله، وآية ذلك أنّه «كان لعقلية بعض المستشرقين من اليهود «الصهيونيين» أثرها الواضح في الاتجاهات التي ظهرت في الندوة، والتي من شأنها أن تبعد الإسلام عن صلاحيته للحياة الحاضرة في تصور غير الدارسين له»^(٣١)، وذكر في هذا الإطار مجموعة من المستشرقين العاملين على زرع بذور الفتنة بين المسلمين فتحدث عن الأستاذ «أوزان Ettingha usen» مدير متحف الفن بواشنطن، والأستاذ «قريندوم Grunedaum» مدير قسم الدراسات الإسلامية بجامعة

مجموعة من المفاهيم تتعلق بالدحض والعراك الكلامي».

L'Argumentation Introduction à l'étude du discours: Le discours polémique, aspect outrancier de l'argumentation «Le discours polémique fait intervenir les concepts de réfutation et de polémique».

<http://ebooks.unibuc.ro/lls/MarianaTutescu-Argumentation/sommaire.htm>

- وفي هذا الإطار يندرج طرح غالينا يانوشفسكي (Yanoshevsky Galia2003) في مقالها «من السجّال إلى السجّال الصحفي de la polémique à la politique journalistique إذ أكدت أنّ الخطاب السجالي ذو طبيعة خلافية بالأساس (nature paradoxale).

(٢٨) انعقدت بين ٢٩ / ١٢ / ١٩٥٧ و ٨ / ١ / ١٩٥٨.

(٢٩) محمد محمد مدني، أبناء وآراء، رسالة الإسلام، السنة ١٠ عدد ١ / ٣٧، يناير ١٩٥٨، رجب ١٣٧٧ هـ، ص ١٠٤.

(٣٠) محمد محمد مدني، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣١) محمد محمد مدني، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

كاليفورنيا بلوس أنجلوس، والأستاذ «بارات Paret» أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة تيننجن بألمانيا.

وهكذا نجد أنفسنا في هذا المدخل أمام خطاب يعمل قصارى جهده على كشف حركة الاستشراق ورجاله، ولقد حاول بعض رواد التقريب الكشف عن خطط سرية تهدف إلى إثارة الفتن بين المسلمين وزرع الشقاق بينهم، وفي هذا الإطار يندرج سرد رئيس تحرير المجلة محمد محمد مدني قصّة جاء فيها «ولن ننسى ذلك المستشرق الذي كتب يوماً عن فدك وحق السيدة فاطمة الزهراء في ميراثها عن أبيها، وأراد أن يمتن بذلك على زعيم من زعماء الشيعة الإمامية، فذكر له أنه أيد موقف الشيعة من هذه القضية بأدلة كثيرة، فما كان من هذا الزعيم الكبير إلا أن قال له في صراحة: «يا سيدي، أن الشيعة -كسائر الفرق الإسلامية- لا يمكن أن يستهويهم مثل هذا الأسلوب، ولو كان فيه دفاع عن وجهة نظرهم في قضية ما، وسيقول علماءهم ومفكروهم: نحن أولى بقضايانا، ولا نريد أن يتخذ منها أحد وقوداً جديداً لنيران أطفالها الله!»^(٣٢).

ولم يرد المستشرق نكرةً صدفة بل التنكير مقصود حقّ القصد، وهي يعني في هذا السياق الإطلاق والتعميم، وكأنّه أراد أن يقول بأنّ كلّ مستشرق يمكن له أن يثير قضية «فدك»^(٣٣) وغيرها من القضايا التي قد تثير الفتنة بين المسلمين.

ورغم الخلفية الأيديولوجية لهذا الطرح، فإنّه أكّد أثر القضايا التي طرحها المستشرقون في أدبيات منتقدي الاستشراق ذاتهم، ولا نبالغ إذا قلنا أنّ قضية من قبيل قضية «أرض فدك»^(٣٤) ما كانت لتطرح في المجال السنّي لو لم يثرها المستشرقون ولم يخصّوها بمؤلّفات، وهذا يعني أنّ الاستشراق استطاع أن يفرض على أدبيات التقريب الأولى الرافضة له محاور الدرس والقضايا التي يتوجب طرحها.

(٣٢) محمد محمد مدني، درس من غيرنا، رسالة الإسلام، عدد ٥٣-٥٤، السنة ١٤، يوليو ١٩٦٣، محرم ١٣٨٣، ص ١٥٢.

(٣٣) فدك: واحة تقع في أطراف الحجاز قرب مدينة خيبر في شبه الجزيرة العربية، تقع في يومنا هذا في المملكة العربية السعودية وتتبع إدارياً منطقة حائل، وتقع بالجزء الغربي الجنوبي لمنطقة حائل، وكانت ملكاً للرسول أهداها لابنته الزهراء، وبعد وفاة الرسول أخذها أبو بكر الصديق وأعادها لبيت مال المسلمين، حتى تولى عمر الخلافة فدفع فدكاً إلى ورثة الرسول، وبعد أن تولى الخلافة عثمان بن عفان أقطعها مروان بن الحكم.

ويقصد بمشكلة فدك في التاريخ الإسلامي ما وقع من أجلها من خلاف حاد بين أبي بكر وفاطمة. (٣٤) للتوسع في هذه القضية يمكن العودة لكتاب السيد محمد باقر الصدر: فدك في التاريخ، بيروت: الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠١م.

٤- الاستشراق والتبشير

من دلائل المؤامرة عند عدد كبير من رواد التقريب اقتران الاستشراق بالتبشير، وهذا يجعلنا نتعامل مع ظاهرة الاستشراق تعاملاً دينياً عقدياً، ويصبح المستشرق - بهذا المعنى - من درس الشرق لتيسير عملية التبشير فيه، في هذا الإطار درس الشيخ محمد جواد مغنية مجموعة من المستشرقين من قبيل المستشرق النمساوي شبرنجر Aloys Sprenger (١٨١٣ - ١٨٩٣)، والمستشرق الهولندي «سنوك هجرونييه Christiaan Snouck Hurgronje» (١٨٥٧ - ١٩٣٦)، والمستشرق الهولندي «فنسنك Arend Jan Wensinck» (١٨٨٢ - ١٩٣٩) رئيس تحرير دائرة المعارف الإسلامية، واستنتج من خلال دراسته أنّ المستشرقين «في جملتهم هم طلائع المبشرين ولا سيما القدامى منهم، وهم الذين يمهدون بذلك للمبشرين سبيل الطعن في الإسلام وفي نبيه الكريم، ويزودونهم بأنواع شتى من الشعوذة العلمية باسم الاستنتاج التحليلي، والنقد الفني، وحرية الفكر، وسرعان ما اغترّ بهم بعض الباحثين المعاصرين وروّجوا لأرائهم الفجّة، وساروا وراء انتقاداتهم المغرضة، فأوقعوا بذلك الشباب في بلبلة من عقائدهم وشك في دينهم»^(٣٥).

ونفهم من خلال هذا المدخل أنّ أثر الاستشراق اقترن عند البعض بالمشغل الديني فحسب، وتمّ التعامل معه على هذا الأساس، وهذه النظرة الجزئية لا تستوعب ظاهرة الاستشراق بطريقة ناضجة، باعتبار أنّها ظاهرة معقّدة متعدّدة الجوانب، ولا يمكن قطعاً النظر إليها من زاوية دون أخرى.

٥- الاستشراق والاستغراب

لقد ورد مفهوم «الاستغراب» في مقالات مجلة «رسالة التقريب» بمعنيين، المعنى الأوّل يتعلّق بدراسة الغرب على شاكلة الاستشراق باعتباره دراسة الشرق، وهذا المشروع صرّح به عبدالوهاب حمودة ودعا إلى إيجاد علم «الاستغراب» مقابل «الاستشراق» قائلاً: «فإذا كان المستشرقون قد أغاروا على الشرق فنقلوا إلى لغاتهم علومه وفنونه، فما أجددنا نحن بأن نستغرب كما استشرقوا، فننقل إلى لغاتهم محاسن ديننا وجمال تعاليمنا»^(٣٦).

وهذا المعنى لا يهّمنا في هذا المقام، بل يهّمنا المعنى الثاني المتعلّق باستغراب بعض الدارسين العرب والمسلمين، أي تبنيهم لنظريات أهل الغرب وأفكارهم، وهذا يعني أنّ

(٣٥) محمد جواد مغنية، الإسلام والثقة بالإنسان، رسالة الإسلام، السنة ١٠ عدد ٢ / ٣٨، أبريل ١٩٥٨، شوال ١٣٧٧هـ، ص ١٥٦.

(٣٦) عبدالوهاب حمودة، من زلات المستشرقين، رسالة الإسلام، عدد ٣٨، ص ٦٣.

المؤامرة مؤامرتان الأولى يمثلها المستشرقون بها هم طرف خارجي، والثانية داخلية تشمل كل باحث نقل ما كتبه الغربيون أو تأثر بأسلوبهم أو منهجهم في البحث.

وقد استطاع رئيس تحرير المجلة محمد مدني في ركنه «أنباء وآراء» أن يرصد ملامح المستغربين في علاقتهم بالاستشراق ورجاله، وذهب إلى أنه «لم يكن في دائرة المسلمين فحسب ولا في دائرة هذه الطائفة أو تلك من طوائفهم فقط، ولكن في دوائر المستشرقين والمستغربين أيضاً، وإذا قلنا المستشرقين فإنهم معروفون، ولهم أساليبهم الفكرية وغاياتهم سواء أكانت علمية خالصة أم كانت سياسية تبشيرية، أما المستغربون فهو وصف نستحسن إطلاقه على أولئك الباحثين الشرقيين، الذين يستهدفون في بحوثهم أغراض الغرب أو ما يرضيه ويستلهمون روحه وطرائقه من حيث يشعرون أو لا يشعرون»^(٣٧).

ولئن اكتفى محمد محمد مدني بالتلميح والتعميم فإن غيره صرحوا بأسماء بعض المستغربين وانتقدوهم، وفي هذا الإطار تناول عبدالرحمن الخير كتاب: «التعائيش الديني في الإسلام» لمحمود العزب موسى، وعلق على مباحثه وطرحه وانتقده لأنه نقل فحسب ما ذهب إليه المستشرق «مور Albert Joseph MOORE» (١٨٤١ - ١٨٩٣) في كتابه عن الخلافة بأن «المأمون كان متعصباً لفارس مسقط رأس أمه وزوجته وشديد الميل للعلويين»^(٣٨)، فأظهر الكاتب بذلك منزعاً قومياً عنصرياً لا يتماشى مع «التعائيش الديني» الذي تحدث عنه، وأكد أن كل القوميات سواسية أمام الإسلام^(٣٩).

وفي الإطار نفسه انتقد الشيخ محمد جواد مغنية «آدم متر Adam Mez» (١٨٦٩ - ١٩١٧) إذ اعتبر في كتابه «الحضارة الإسلامية»، الشيعة ورثة المعتزلة، «ورأى بعض الشباب المثقف كلام المستشرقين فأخذه على علاقته، كما هو المألوف والمعروف من ثقافة هذا الجيل الصاعد»^(٤٠)، وخصّ بالنقد من هؤلاء الشباب المستغربين عبدالرحمن الشقاوي الذي ذهب أن «الشيعة التقطوا كثيراً من أفكار المعتزلة»^(٤١)، ولقد توصل مغنية من خلال تحليله إلى الاستنتاج التالي: «وهكذا أخذ المستشرقون عن بعض القدامى دون تتبع وتمحيص، وأخذ شبابنا عن المستشرقين حتى كأنهم المصدر الذي لا يتبقى معه الشك ولا

(٣٧) محمد محمد مدني، أنباء وآراء، رسالة الإسلام، عدد ٣٨، ص ٢١٥.

(٣٨) عبدالرحمن الخير، كتاب التعائيش الديني في الإسلام، رسالة الإسلام، عدد ٤٤، ربيع الثاني - جمادى الآخرة، أكتوبر - ديسمبر، ١٣٧٩ / ١٩٥٩، ص ٤٤٣.

(٣٩) انظر: ن، م، ص ٤٤٤.

(٤٠) محمد جواد مغنية، الإمامية بين الأشاعرة والمعتزلة، رسالة الإسلام، عدد ٤٦، ص ١٣٩.

(٤١) محمد جواد مغنية، المصدر نفسه، ص ١٣٩، ونص الشقاوي اقتطفه الكاتب من مقال له صدر بمجلة الغد، عدد ٢، ١٩٥٣.

يقبل التشكيك، وماذا يكون الشأن فيمن قلّد المقلدين»^(٤٢).

وهكذا ندرك أنّ بعض رواد التقريب الأوائل أعلنوا الحرب على من اعتبروهم مستغربين منبئين عن الفضاء العربي الإسلامي يشككون في ثوابته، وخاصّة ما اعتبره التقليد الإسلامي «أصول الدين وأركانه»، ولقد شنّ عبد الوهاب حموده حرباً عشواء على منتقدي الحديث من أهل «الاستغراب»، إذ «شايع المستشرقين في هذه الآراء مع الأسف نفر من الباحثين المعاصرين فصّرّحوا في تأليفهم بأنّ قيمة الأحاديث في نظرهم ضئيلة ولا يصح الاعتداد بها»^(٤٣)، واحتجوا بآين خلدون الذي ذهب في المقدمة إلى أنّ أبا حنيفة لتشدّه في شروط الصحة لم يصح عنده إلا سبعة عشر حديثاً.

وقد انتقد حموده بشدّة من «يغترب بمناهج البحث الحديثة ويعجب بأساليب النقد الجريئة والتي جاء بها المستشرقون»^(٤٤)، من قبيل صاحب كتاب «حياة محمد»^(٤٥) الذي اشترط في صحة الحديث مطابقته للقرآن مستشهداً بالحديث «إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فمني وما خالفه فليس مني»^(٤٦)، ورأى في استشهاده بهذا الحديث دليلاً على استغرابه، كيف لا «وقد ذكر هذا الحديث نفسه «جولد تسيهر» في كتابه «العقيدة والشرعة».. وفات هؤلاء أنّ الحديث مختلف موضوع لا يصح الاعتماد عليه والاستدلال به»^(٤٧).

ونلاحظ أنّ حموده يمزج بين المستشرقين والمستغربين في أداة الإشارة «هؤلاء» وكأّتهم يمثلون مجتمعين الآخر العدو المتآمر على الثقافة الإسلامية وأصالتها، ولقد أدرج صاحب كتاب «فجر الإسلام»^(٤٨) في التوجه نفسه؛ لأنّه أكّد «مشايعاً في ذلك جولد تسيهر

(٤٢) محمد جواد مغنية، المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٠.

(٤٣) عبد الوهاب حموده، من زلّات المستشرقين، رسالة الإسلام عدد ٣٩، محرم، يوليو، ١٣٧٨ / ١٩٥٨، ص ٣١١.

(٤٤) عبد الوهاب حموده، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٤٥) الكاتب لم يذكر صاحب هذا الكتاب ولعلّه يقصد به محمد حسين هيكل (حياة محمد) ١٩٣٣، كاتب وأديب من أصول سعودية ولد سنة ١٨٦٠ بقرية حنين الخضراء بمدينة المنصورة بمحافظة الدقهلية بمصر. درس القانون في جامعة السوربون في فرنسا، وعمل في المحاماة بعد رجوعه إلى مصر، كما عمل بالصحافة. اتصل بأحمد لطفي السيد وتأثر بأفكاره، والتزم بتوجيهاته، كما تأثر بالشيخ محمد عبده وقاسم أمين وغيرهم... توفي في ٨ ديسمبر ١٩٥٦.

(٤٦) عبد الوهاب حموده، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٤٧) عبد الوهاب حموده، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٤٨) لم يذكر اسمه وهذا الكتاب لأحمد أمين.

أنه يأخذ على علماء الحديث أنهم عُنوا بنقد الإسناد أكثر ممّا عُنوا بنقد المتن»^(٤٩).

وهكذا نجد أنفسنا أمام «استشراقين» و«مؤامرتين»، حاك الاستشراق الغربي المؤامرة الأولى وأحسن التخطيط لها، بينما تورّط في الاستشراق الثاني الشرقي إعجاباً وتقليداً، وهذا يعني أنّ أثر الاستشراق تجاوز الكتابة وآلياتها ليسهم في إعادة تنظيم الأدوار وتقسيم العلماء والمثقفين وتحديد الاتجاهات الناشطة في مجال الدراسات الإسلامية.

ونخلص في ختام هذا المبحث إلى القول بأنّ مقولة «مؤامرة الاستشراق» مثّلت مكوّناً أساسياً من مكوّنات خطاب مجلة «رسالة الإسلام» المتعلّق بالاستشراق وأثره في نفوس المسلمين وأفكارهم ومناهجهم في الكتابة، ويعكس هذا التأكيد على فكرة المؤامرة رغبة في استقطاب الآخر الأدنى العرب والمسلمين من خلال مساجلة الآخر الأقصى المستشرق ومحاربته وبيان هشاشة أفكاره.

لذلك اعتبرنا نصوص هذا المبحث نصوصاً سجالية بامتياز تعدّدت أصواتها (Polyphonie) ومظاهر الحوارية (Dialogisme) فيها رغم ما أظهرته من سكونية لازمت هذا الخطاب، وهذا يعني اعتماداً على آليات تحليل الخطاب^(٥٠) أنّ هذه النصوص تفاعلت رغمًا عنها ومن حيث لا تدري بمن ساجلت وناقضت؛ لأنّ التفاعل (Interaction) وإن تفاوتت درجاته لا ينفصل البتة عن أيّ خطاب.

ولهذا اعتبرنا الفصل بين مختلف تجلّيات حضور «الاستشراق» في أدبيات التقريب فصلاً منهجياً فحسب، ممّا يدفعنا إلى الحديث عن النمط الثاني من هذه التجليات المتعلّق بالاستشراق بما هو محفّز.

(٤٩) عبد الوهاب حموده، المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٥٠) يمكن الاستفادة من كتاب «Dialogisme et polyphonie: Approches linguistiques» (2005) والكتاب في الأصل أعمال ندوة ويمكن الاستفادة خاصة من مقال جاك براس (Jacques BRES)، «معرفة فيما نتكلم» «Savoir de quoi on parle» وفيه تطرّق إلى عدّة مفاهيم تتعلّق بلسانيات والتحدث والحوار من قبيل «Dialogue» و«dialogal» و«dialogisme» و«dialogique» و«polylphonie» كذلك من روث أموسي «Ruth Amossi»

De l'apport d'une distinction: dialogisme vs polyphonie dans l'analyse argumentative وفيه تحدثت عن دور «الحوارية dialogisme» و«تعدد الأصوات» في تحليل الخطاب الحجاجي، ولا يمكن أن ننكر ما للخطاب السجالي من بعد حجاجي.

□ ثانيًا: الاستشراق بما هو محفّز معرفي - ثقافي

تحدثنا في المبحث السابق عن فهم مخصوص للاستغراب بما هو مشروع في دراسة الغرب يقابل مشروع الاستشراق في دراسة الشرق، ولقد رأينا أن هذا التوجّه يدلّ فعلاً عن رغبة في معرفة الآخر معرفة علمية، ومحاولة لاعتماد آليات الاستشراق نفسها في دراسة الآخر على مختلف المستويات، ولئن كان هذا الصوت خافتاً لا يكاد يسمع في ذلك الحين فإننا نجد من بين المعاصرين من استثمر الفكرة واقترح «مقدمة في علم الاستغراب»^(٥١) تكون مدخلاً لدراسة الغرب وثقافته، والغريب أن صاحب هذه المقدمة حسن حنفي عند حديثه عن «جذور علم الاستغراب»^(٥٢) لم يتوقّف عند محطة «رواد التقريب» على أهميتها، ولقد جرى هذا التوجّه عدّة باحثين^(٥٣) مؤيدين وناقدين مستبشرين ومتخوفين.

ولعلّ أهم ما يميّز هذا «الخطاب التقريبي» عن غيره من الخطابات التي تناولناها سابقاً، أنّه حاول تجنّب الردود السجالية الانفعالية، وأن يتعامل مع أفكار المستشرقين وفق منهج مضبوط اعتمده المستشرقون أنفسهم عندما درسوا الثقافة العربية الإسلامية.

وهذا التأثير على مستوى منهج الكتابة له عدّة دلالات، لعلّ أهمّها اقتناع نخبة من رواد التقريب أن الاستشراق ليس شراً كله وأنّه من الممكن الاستفادة منه معرفياً وثقافياً، لذلك أعلن الشيخ محمد جواد مغنية بصوت متردّد أنّه «من واجبنا أن ندرس كلّ مستشرق من جميع نواحيه في حيطة وحذر، وندرس كلّ مؤلفاته وآرائه في شكّ وارتياب، ولا سيما إذا كان ممّن يبحثون في القرآن أو في حياة الرسول محمد العظيم»^(٥٤).

ورغم تردّد مغنية وحذره، فإنّه عكس وعياً بأهمية دراسة مؤلفات المستشرقين دراسة عميقة؛ لأنّ بناء مقارنة مضادة لمقاربات المستشرقين لا تكون عن جهل بما ألفوا بل تتأسس عن معرفة حقيقية بالاستشراق، وفهماً واقعياً لتوجهاتهم المعرفية.

وعلى هذا الأساس حاول الشيخ مغنية رغم موقفه السلبي من الاستشراق

(٥١) هذا عنوان كتاب للباحث المصري حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (١٩٩٨/٢٠٠٠/٢٠٠٢).

(٥٢) القسم الأول من المبحث الرابع من الفصل الأوّل «ماذا يعني علم الاستغراب».

(٥٣) من ذلك نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- محمود ماضي، جذور علم الاستغراب، دار الدعوة الإسلامية، ١٩٩٨.

- أحمد الشيخ، حوار الاستشراق.. من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العربي للدراسات الغربية، ١٩٩٩.

(٥٤) محمد جواد مغنية، الإسلام والثقة بالإنسان، رسالة الإسلام، عدد ٣٨، ص ١٥٦.

والمستشرقين، أن يعتمد منهجاً في دراسة الاستشراق رأى أنه يؤمن الدقة والصرامة في دراسة الأفكار ونقدها، واقترح لهذا المنهج ثلاث مراحل:

١- عرض أفكار المستشرقين.

٢- تلخيص أفكارهم بطريقة تأليفية.

٣- الردّ عليها ونقدها.

وهذا المنهج التزم به مغنية فعرض أفكار كل من «شبرنجر Aloys Sprenger» و«سنوك هجرونييه Christiaan Snouck Hurgronje» و«فنسك Arend Jan Wensinck» ثمّ لخصها في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: «إنّ الإسلام في مكة غير الإسلام في المدينة بالنسبة لإبراهيم عليه السلام، فإنّ إبراهيم في مكة لم تكن له صلة بالعرب، فليس أباً لهم ولم يكن باني البيت، ولا صلة له بإسماعيل ولا بالعرب»^(٥٥).

النقطة الثانية: «أنّ النبيّ لما جاء إلى المدينة كان يحمل أكبر الآمال في أن يؤمن به اليهود ويظاهروه على أمره، ولما أخلفوه ما أمّله أراد أن يتّصل بهم عن طريق إبراهيم وعبر عن ذلك بـ«يهودية إبراهيم»^(٥٦).

وبعد العرض والتلخيص شرع مغنية في نقد طرح المستشرقين ولكنه اكتفى بمجموعة من الحجج التقليدية النصية التي لا تتماشى مع سياق الخطاب، وهذا يعني أنّ هذا النوع من «أدبيات التقريب» حاول أن يتعامل مع الاستشراق وفق منهج مضبوط ولكنه لم يستطع تطوير آليات حجاجه وطريقة البرهنة على أفكاره، ممّا يجعل التواصل متعثراً بين الاستشراق ودارسيه.

وعلى هذا الأساس كان الحوار مع الاستشراق حواراً متردّداً يتوق إلى التواصل العلمي، ولكنه خطاب خجول تعامل مع الاستشراق بخرج رغم قناعاته بأنّ للاستشراق فضلاً على الفكر الإسلامي عامة والفكر التقريبي خاصة، لأنّه أثار مجموعة من القضايا الخطيرة تتعلق بالتواصل الإسلامي - الإسلامي، وبمسألة الخلاف بين المجموعات الإسلامية المتعددة.

ولهذا لا غرابة أن نجد من بين رواد التقريب من يعترف بفضل الاستشراق

(٥٥) محمد جواد مغنية، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٥٦) محمد جواد مغنية، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

والمستشرقين، من قبيل ما نرصده عند أحمد محمد بريري في ركنه القار «قال شيخخي»^(٥٧)، إذ تعرّض لمجموعة من المستشرقين من قبيل «أناتول فرانس»^(٥٨) و«جام دار مستير»^(٥٩).. ثمّ ركّز على فضل بعض المستشرقين في تقريب الهوة بين المسلمين والحدّ من خلافهم، والتنبيه إلى المشترك بينهم.

وقد وجد أحمد بريري في المستشرق الفرنسي «دومينيك سورديل Dominique Sourdel»^(٦٠) خير مثال على ذلك، وآية ذلك أنّ الرّجل كتب كتاباً^(٦١) عن الطوائف الإسلامية، وساوى بينها جميعاً، ورأى ألاّ تفاضل بينها، وأنّ كلّ طائفة منها تمثّل وجهاً من وجوه الإسلام، فالخوارج عنده والسّنة والمسلمون كلّهم أهل القبلة^(٦٢).

وهكذا نلاحظ أنّ جزءاً من «الخطاب التقريبي»، وجد في الاستشراق صوتاً يعبر عن هاجس لم يتجرأ العلماء المسلمون على البوح به أمام هيمنة العقلية المذهبية، ووهم كلّ مجموعة دينية إسلامية بأنّها تمثّل الحقيقة المطلقة، وأنّ غيرها من المسلمين يمثل الضلال مطلقاً.

وكما استنجد أحمد بريري بدومينيك سورديل لتأكيد تعدّد وجوه الإسلام، فإنّ محمد دراز وجد عند بعض المستشرقين مواقف من القرآن تحمل على الوحدة والتقريب، من ذلك ما ذهب إليه المستشرق «ليبلو» حينما أكد أنّ «القرآن هو وحده الآن الكتاب المقدّس

(٥٧) وهي سلسلة أدبية هزلية .

(٥٨) واسمه «François-Anatole Thibault» هو كاتب ومستشرق فرنسي ولد في باريس في ١٦ أبريل ١٨٤٤ وتوفي في ١٢ أكتوبر ١٩٢٤، تحصّل على جائزة نوبل في الأدب لسنة ١٩٢١ لمجموع أعماله.

(٥٩) لم نجد تعريفاً له.

(٦٠) باحث جامعي فرنسي متخصص في التاريخ الإسلامي الوسيط، من أهمّ كتبه:

- La civilisation de l'islam classique (1968), Arthaud «Les Grandes Civilisations», 1re édition 1968 avec Janine Sourdel

- Histoire des arabes (1976), PUF, «Que sais-je?», n°1627, 2003

- L'islam médiéval (1979), PUF, 2005

- Dictionnaire historique de l'islam (1996), Paris, PUF, Quadrige Dicos poche, 2004 avec Janine Sourdel

- Vocabulaire de l'islam (2002), PUF, « Que sais-je ? » n°3653, 2002 avec Janine Sourdel

(٦١) نعتقد أنّه يقصد كتابه:

L'islam (1949), PUF, «Que sais-je?» n°355, 2002, 21e éd. mise à jour

(٦٢) أحمد محمد بريري، قال شيخخي، رسالة الإسلام، ٥٥-٥٦، المحرم، يونيو، ١٣٨٤ / ١٩٦٤، ص ٢٩٨-٣١٢.

الذي لا يوجد فيه خلافات تذكر»^(٦٣)، وكذلك ما صرح به «وليام موير William Muir» (١٨١٩-١٩٠٥) حينما اعتبر أنه «يمكن القول: لا اختلاف إطلاقاً في نسخ القرآن التي لا تحصى، والتي تتداول في العلم الإسلامي المتسع»^(٦٤)، كما وجد دراز ضالته فيما كتبه المستشرق «تولدكة جوشست» فاستدلّ به وبآرائه.

والملاحظ أنّ اختيار موضوع الوحي نزولاً وتدويناً وتفسيراً لم يكن اعتباطياً بل قصده دراز حقّ القصد، لأنّ هذا الموضوع أرقّ المسلمين، وأخذ من طاقاتهم وكتاباتهم ما أخذ، بل لا نبالغ إذا اعتبرناه من أخطر القضايا الخلافية في الإسلام، لأنّها تمسّ مباشرة نصّ التأسيس (القرآن).

وعلى هذا الأساس وجد دراز في الاستشراق إضاءات لا يمكن تجاهلها، بل لا بدّ من الإشادة بها، لأنّها تخدم بطريقة أو بأخرى الهدف الذي من أجله صُنّعت خطابات التقريب وقُدّت الأدبيات المتعلقة به.

وهكذا نلاحظ أنّ الاستشراق - من حيث قصد أو لم يقصد - تحوّل إلى محفّز من محفّزات التقريب، ممّا دفع بعض «الرواد» إلى الاستفادة الوظيفية من أدبيات المستشرقين، ويهيمن على هذه الاستفادة البعد الانتقائي الخادم لاستراتيجيات التقريب كما حدّدها أصحابها.

وما يهيمن في هذا المبحث أنّ بعض العلماء المسلمين، بما في ذلك رجال الدين اقتنعوا بضرورة ولوج عالم الاستشراق واكتشاف أسرارهِ وبيان وجوه الاستفادة منه، ومجاراته في أسلوب كتابته ومنهجه في التأليف، ولئن كانت هذه المحاولات متردّدة ومتخوفة في أغلب الأحيان فإنّها رسمت صورة أخرى للاستشراق والمستشرقين، وأعطت مؤلفاتهم أهمية تستحقّ بموجبها الاهتمام والدرس.

ولعلّ أطرف ما نرصده في هذا المشهد، اهتمام بعض الجهات العلمية الغربية بقراءات رواد التقريب للاستشراق، وهذا يعني نجاح «أدبيات التقريب» الأولى في إثارة إشكاليات الاستشراق وطرح مختلف القضايا المتعلقة به على خطورتها، وتخوّف العلماء التقليديين من التصريح بها.

وعلى هذا الأساس طلبت مؤسسة «مؤسسة فرانكلين»^(٦٥) من محمد محمد مدني

(٦٣) محمد عبدالله دراز، تعريف بالقرآن، رسالة الإسلام، عدد ٥٧، ص ٦٥.

(٦٤) محمد عبدالله دراز، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٦٥) مؤسسة أمريكية، ولعلّ تسمية المؤسسة تعود لـ «بنجامين فرانكلين» Benjamin Franklin، ولد ١٧٠٦

رئيس تحرير مجلة «رسالة الإسلام» أن يعلّق على كتاب المستشرق والمؤرخ الأمريكي «رالف لنتون Ralph Linton»^(٦٦) (١٨٩٣-١٩٥٣) «شجرة الحضارة» الذي ترجمه إلى العربية أحمد فخري، وخاصة على الفصل السابع والعشرين الذي تناول فيه «لنتون» الإسلام.

وقد قسّم محمد مدني عمله إلى قسمين: قسم تحليلي عرض فيه آراء «لنتون» وقسم نقدي. والطريف أنّ مدني أيد «لنتون» في عدّة مواقف وأكّدها من قبيل موقفه من السنة إذ يقول: «وكلام المؤلف عن سنة رسول الله ﷺ وتحمس المسلمين لجمعها، والعناية بها صحيح في الجملة»^(٦٧).

بل نجده يبيّن له صورة في خطابه تجعله أكثر موضوعية من المستشرق، ولعلّ خير دليل على ذلك تعليقه على آراء لنتون المتعلّقة بخلافة أبي بكر إذ «يذكر المؤلف أنّ النبيّ كان قد اختار أبا بكر ليتولّى شؤون الأمة من بعده، والواقع أنّه لم يخرّجه لذلك صراحة، والشيعة لا يسلّمون لأهل السنة بذلك، ويرون أنّ عليّاً هو الإمام المنصوص عليه من الرسول، اعتماداً على ما صحّ عندهم في ذلك ممّا لا يوافقهم عليه أهل السنة ولا يرون قبول نصوصهم فيه فهي مسألة خلافية»^(٦٨).

وهذا يعني أنّ مؤلّف «شجرة الحضارة» كان محدوداً في نظرتة لثقافة المسلمين، إذ اكتفى بعينة من التراث الإسلامي تتمثّل في التقليد السنّي فحسب وما أفرزه من أدبيات، والحال أنّ وجهات نظر المسلمين في مسألة الخلافة متباينة ومتعددة.

ولعلّ هذا يعود حسب مدني لقلة اطلاع لنتون على مختلف المجموعات الإسلامية وأدبياتها، وعلى هذا الأساس لم يستطع أن يفهم هذا المستشرق بنقل آراء الشيعة فيما يتعلّق بإمامة علي بن أبي طالب إذ «يقول المؤلف: إنّ الشيعة يعتقدون أن نفوذ محمد وسلطانته قد تجسّد في علي، والمؤلف وإن فسّر هذا التجسد بمعنى أنّ الخليفة فرد نقل الله إليه نفوذ محمد وسلطته، فإنه يعمم الكلام على الشيعة، والواقع أنّ الشيعة فرق كثيرة ولهم نظريات مختلفة، ومنهم طوائف قد انقرضت»^(٦٩).

وقد أدّى هذا الخلط - حسب مدني - بالمستشرق الأمريكي إلى سوء فهم تاريخية تشكّل الفرق الإسلامية وظهور الخلاف بين المسلمين، ولقد علق رئيس تحرير مجلة «رسالة

توفي - ١٧٩٠، وهو أحد من أهم وأبرز مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية.

(٦٦) باحث أمريكي عرف في مجال الأنثروبولوجيا من أشهر كتبه «The Tree of Culture» ١٩٥٥.

(٦٧) محمد محمد مدني، أنباء وآراء، رسالة الإسلام، عدد ٤٧-٤٨، يوليو - ديسمبر ١٣٨٠ / ١٩٦٠، ٤٠٥.

(٦٨) محمد محمد مدني، المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

(٦٩) محمد محمد مدني، المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

الإسلام» على قول لنتون «وبزوال الخوارج من مسرح الحوادث أصبح الفريقان الرئيسيان في العالم الإسلامي هما أهل السنة والشيعة، ويعتبر كل منهما أن الآخر لا يسير في الطريق المستقيم، بل ويرميه بالمروق... إلخ»^(٧٠) بقوله: «الواقع أن العصبية المذهبية أو الطائفية لعبت دورًا هامًا في التفريق بين السنة والشيعة، بل بين مذاهب أهل السنة فيما بينها، ومذاهب الشيعة فيما بينها أيضًا، وكان للسياسة دخل كبير في ذلك، وكان للحكام أهداف من ورائه»^(٧١).

وهكذا نلاحظ أن محمد محمد مدني بما هو رائد من رواد التقريب الأوائل استطاع أن يتمثل الاستشراق من خلال نموذج من نماذجه، وأن ينقد ما أورده «رالف لنتون» من أفكار بطريقة تختلف عن سابقيه وتقترب من تناول العلمي.

وجدير بالذكر أنه استحضر الهاجس التقريبي في تعليقه حتى كأننا أصبحنا أمام «مقاربة تقريبية» في الاستشراق، ترى الأمور من زاوية تقريب وجهات نظر المسلمين، وتثبت المشترك بينهم.

ولذلك خلص مدني في آخر مقاله إلى القول: «وربما كان حكم المؤلف على هذا الفريق أو ذاك من حيث قربه أو بعده عن الإسلام، حكمًا من غير ذي اختصاص ولا يرضى به الفريق الآخر على الأقل»^(٧٢)، وهذا يعني أن الاستشراق على أهميته قد لا يحتوي معطيات دقيقة تعكس حقيقة الإسلام في تعدده وتنوعه، وأن المستشرق رغم جهوده العلمية فإنه قد يتناول القضايا الإسلامية تناول غير المختص، مما ينتج عنه تحريف للحقيقة الإسلام.

ونخلص في ختام هذا البحث، أن عددًا من «رواد التقريب» الأوائل استطاعوا أن ينشئوا جسر تواصل مع الاستشراق، وأن يتعاملوا مع أفكار المستشرقين بجرأة غير معهودة في مجال الأدبيات الدينية، ولئن عكس الموقف الذي عرضناه في البحث الأول رفضًا للاستشراق ورغبة في تحويله إلى موضوع سجال (Objet polémique) فحسب فإن المواقف التي تناولناها في هذا البحث عكست اعترافًا مترددًا بالاستشراق وأصحابه، ورغبة في التواصل معه فكريًا ومنهجًا.

وهذا يعني أن للاستشراق أثرًا كبيرًا على مجموعة من العلماء والمثقفين المسلمين المساهمين في تحرير مقالات «رسالة الإسلام»، ولهذا الأثر انعكاسات على مقاربة أهل

(٧٠) محمد محمد مدني، المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

(٧١) محمد محمد مدني، المصدر نفسه، ص ٤٠٨.

(٧٢) محمد محمد مدني، المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

التقريب للتقريب ذاته ولوحدة المسلمين، وكما وجد بعضهم في الاستشراق مؤامرة تحاك ضدّ وحدة المسلمين فإنّ البعض الآخر وجد فيه ما يحفّز على التقريب بما هو اعتراف بمشروعية كلّ المجموعات الإسلامية مهما كانت توجهاتها العقائدية، وبأنّ الإسلام واحد ومتعدد^(٧٣) في الآن ذاته، وبأنّ «الحقيقة المذهبية» المطلقة وهم، إذ كلّ له حقيقة بتمثلها ويفهم من خلالها الإسلام.

ولئن عمل هذا الخطاب قصارى جهده على تمثّل الاستشراق وفهم أدبياته ونقده وفق منهج تقريبي مخصوص، فإنّ خطابات تقريبية أخرى اتّحدت أكثر بمنهج المستشرقين، وتجاوزت هاجس الردّ والنقد وبيان «زلات المستشرقين» العلمية والمنهجية، لتؤسّس لخطاب علمي قريب من خطاب المستشرقين ومنافس له في الآن ذاته.

□ ثالثاً: الاستشراق بما هو مدرسة

لئن اعترف بعض روّاد التقريب ممّن تعرّضنا لهم سابقاً في بعض خطاباتهم، بأهمية أدبيات الاستشراق من حيث المواضيع التي طرحتها والمناهج التي اعتمدتها في دراسة الثقافة الإسلامية، فإنّ خطابات أخرى ماثلت أو كادت تماثل الاستشراق، وبنّت لها مقاربة لا تكاد تختلف عن مقاربات المستشرقين في دراسة الإسلام وعلمومه.

وقد وجدنا في هذا المنزع تمرّداً على السائد العربي والإسلامي، وتحدياً للدراسات الاستشراقية كما ترسّخت في التقليد الجامعي الغربي، وكأنّا انتقلنا بذلك من سجال عقدي وفكري ومن حوار علمي متردد وجزئي إلى حوار معرفي وثقافي عميق وشامل، بمعنى أنّنا سنتحوّل على مستوى أدبيات التقريب التأسيسية من «خطاب نقدي» هيمن عليه الردّ، إلى «خطاب مواز» للاستشراق غلب عليه التأسيس المعرفي.

ولئن وجدنا ملامح هذا التوجّه عند مجموعة من الباحثين الأكاديميين من قبيل محمد البهي^(٧٤) وغيره، فإنّها تجلّت أيضاً عند بعض علماء الدين الذي أيقنوا أنّ التواصل مع الاستشراق أمر لا مفرّ منه، وأنّ المثقفين المسلمين الدارسين في الغرب منارات يجب الاستفادة منها والاهتداء بها.

وهذا التوجّه نلاحظه بجلاء عند الشيخ عبدالمعال الصعيدي حين قال: «وقد أخذت

(٧٣) «الإسلام واحداً ومتعددًا» عنوان سلسلة أشرف على صدورهما عبدالمجيد الشرفي أستاذ الحضارة بالجامعة التونسية، وتصدر هذه السلسلة عن دار الطليعة ببيروت.

(٧٤) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، وأحد أعضاء جماعة التقريب.

طلائع هذه الحضارة تصل إلينا في أوائل هذا القرن لتنبّه غافليننا وتوقظ نائمينا، ليعرف ما يكون من الأثر في مستقبلنا»^(٧٥).

وفي هذا الموقف من الجراءة ما يستحقّ التحليل والنظر، إذ أصبح المتآمر شريكاً في منشود الثقافة والمعرفة، وأصبح الاستشراق مصدر توعية ودفع إلى التطوير والتغيير.

وحتى يكون عملنا أكثر إيجابية، سندرس نموذجاً نعتقد أنه خير مثال على هذا التوجّه الذي اعترف بالاستشراق مدرسةً، وحاول أن ينسج خطاباً علمياً بحسب التقاليد التي ضبّطها المستشرقون، ويتمثل هذا النموذج فيما كتبه محمد عبدالله دراز^(٧٦)، وهو شيخ أزهرّي وأصل دراساته العليا بالسربون حيث تحصّل على شهادة الدكتوراه سنة ١٩٤٧ التي صدرت لاحقاً تحت عنوان: «دستور الأخلاق في القرآن»^(٧٧)، واضطلع أحمد محمد بريي بتعريب أجزاء منها ونشرها مسترسلة في مجلة «رسالة الإسلام».

لقد عمل محمد دراز منذ مقاله الأوّل على تمثّل الاستشراق منهجاً ورؤيةً، من خلال حديثه عن سيرة الرسول وأهمّ مراحل حياته، بل أظهر احتراماً وإجلالاً لأساتذة من المستشرقين تعلّم على أيديهم وتأثّر بهم، من قبيل مسيو موريس باترونديس جاندهاك الأستاذ بجامعة السربون^(٧٨)، وسيلفستردى ساسي، والمؤرخ الفرنسي كوشان دي بير سيفال.

وظهر بذلك باحثاً صارماً يعترف بفضل المستشرقين في الدراسات الإسلامية عندما يجب الاعتراف بذلك، ويتنقّد بعضهم عندما يحتمّ السياق النقد، كما هو الحال عند تعرّضه

(٧٥) عبدالمتعال الصعيدي، استقبال بعض علمائنا لطلائع الحضارة الأوروبية، رسالة الإسلام، عدد ١٩، ص ٣٠٧.

(٧٦) ولد سنة ١٨٩٤ في قرية محلة دياي بمحافظة الغربية، وانتقل إلى الإسكندرية في أوائل سنة ١٩٠٥، ثم حصل على الشهادة الثانوية سنة ١٩١٢، وحصل على الشهادة العالمية النظامية سنة ١٩١٦، ثم عيّن مدرساً بمعهد الإسكندرية عقب تخرجه، وبدأ يشتغل بدراسة اللغة الفرنسية في المدارس الليلية، وفي سنة ١٩٢٨ اختير للتدريس بالقسم العالي بالأزهر، ثم بقسم التخصص سنة ١٩٢٩، ثم بكلية أصول الفقه سنة ١٩٣٠، ثم في قسم التخصص بها، وقع عليه الاختيار ليسافر إلى فرنسا في بعثة أزهرية، والتحق بكلية الآداب بجامعة السوربون، وحصل على الليسانس سنة ١٩٤٠، ثم اشتغل بتحضير رسائل الدكتوراه، فألف رسالتين باللغة الفرنسية عن القرآن وآدابه حصل بهما على الدكتوراه برتبة الشرف العليا في أواخر سنة ١٩٤٧، وعاد إلى مصر في ١٥ مارس سنة ١٩٤٨، فندب لتدريس تاريخ الأديان بجامعة القاهرة، وحصل على عضوية جماعة كبار العلماء بالأزهر في سنة ١٩٤٩. (اعتمدنا ما جاء في رسالة الإسلام عدد ٥٥-٥٦، ص ٢٦٦).

(٧٧) حاولنا العثور على الأطروحة في لغتها الأصلية ولكننا لم نوفق في ذلك.

(٧٨) محمد دراز، تعريف بالقرآن، رسالة الإسلام، عدد ٥٥-٥٦، ص ٢٦٨.

إلى ولادة الرسول تعريجه على وجهة نظر «لامانس Henri Lammens» (١٨٦٢-١٩٣٧) حينما «أراد أن ينقص سن النبي ﷺ نحو ١٠ سنين دون أن يدعم دعواه تلك بأي دليل، سوى أنّه قد بدا له أن رجلاً تجاوز الخمسين من عمره يستحيل أن يكون له من الطاقة ما يمكنه أن يصطنع لنفسه حياة جديدة..»^(٧٩).

ولئن اهتمّ دراز في مقاله المعرّب الأوّل بحياة الرّسول، فإنّه تناول في مقاله الثاني موضوعاً خطيراً يتعلّق بجمع القرآن وما لازمه من إشكاليات وتساؤلات حول علاقة مصحف عثمان بنصّ التأسيس، ولقد اختار المترجم لهذا المقال عنوان: «جمع النصّ الموحى». وجدير بالذكر أنّ درازاً حاول في بداية عمله ضبط مفهوم شكلائيّ للقرآن كما يتداول بين الناس في العصر الحديث قائلاً: «يقدم إلينا القرآن الآن في سفر واحد يتألف في شكله الأكثر دورانياً من نحو ٥٠٠ صفحة، وفي كل منها خمسة عشر سطراً، وينقسم إلى ١١٤ سورة -أو باباً- تختلف طولاً بعد الفاتحة المؤلفة من خمسة أسطر صغيرة تأتي السور مرتبة عموماً بحسب طولها النسبي الأطول أولاً، فالمتوسط في الوسط، فالأقصر -بعضها من سطر واحد - في الآخر. ويجد المطالع ما يرشده من العلامات الصوتية والوقوفية والإملائية، وعلامات الترقيم وكل ما يرشده نطقاً ووقفاً»^(٨٠)، وهذا المدخل مفيد للإجابة عن سؤال: هل أنّ القرآن الذي بين أيدينا هو ذاته القرآن الذي كان متوفراً عند الصحابة في عهد الرسول؟

وقد كان محمد دراز جريئاً في إجابته مستحضراً خلاصة البحوث الاستشراقية، فقارن بين المرحلتين، وذهب إلى أنّه «لم يكن القرآن كذلك على عهد النبي ﷺ، وإذا كان النصّ قد بقي تماماً كما أملاه فإنّ المظهر قد تغير كثيراً»^(٨١).

ويعكس هذا الرأي تأثراً ملحوظاً بالمنهج التاريخي الذي اعتمده المستشرقون في دراسة حضارات الشرق بصفة عامّة والثقافة الإسلامية بصفة أخصّ^(٨٢).

وهذا يعني ضمناً وعي الباحث بتاريخية «القرآن» وتغيّره وتطوّر ملامحه، وهذا الكلام خطير لعدّة اعتبارات منها أنّ الرجل أزهريّ بالأساس، وأنّ الحديث عن تاريخية

(٧٩) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٢٦٩، وذلك في مقال عنوانه: (سن محمد) (الجريدة الأسبوعية مارس - أبريل ١٩١١).

(٨٠) محمد دراز، تعريف بالقرآن، رسالة الإسلام، عدد ٥٧، ص ٥٩.

(٨١) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٨٢) لقد تعرّض الباحث المغربي المكي أفلانيه لخصوصية المنهج التاريخي عند المستشرقين في مقاله: «موقف المستشرق جولدزهر من السنّة النبوية» الذي شارك به في «المؤتمر الدولي: الاستشراق والدراسات الإسلامية»، تطوان - المغرب ١٥-١٧ رجب ١٤١٧، ٢٦-٢٨ نوفمبر ١٩٩٦.

القرآن حديث محذور ممنوع في الفضاء الديني الإسلامي التقليدي، لا في زمن كتابة النصّ بل حتى في أيامنا هذه، وكم من باحث أتهم بالزندقة والكفر لقوله بتاريخية «نصّ التأسيس» وبتحوّلاته في التاريخ، ولقد لقي طه حسين ما لقي من انتقادات ومضايقات لأنّه طبّق المنهج التاريخي على «الشعر الجاهلي» فما بالك بتطبيقه على القرآن.

ونظرًا لصعوبة استساغة هذا المنهج وما يفرزه من نتائج، فإنّ درّاز ميّز بين عدّة مستويات لنصّ التأسيس مستحضرًا بطريقة أو بأخرى بقية النصوص الدينية التأسيسية، فأكد أنّ «الكتاب المقدس ليس قرآنًا فحسب، أو مجموع ما يُتلى شفاهًا بقصد حفظه عن طريق الذاكرة وحدها بل هو أيضًا كتاب، فهما مظهران متعاونان متراقبان أبدًا على التبادل»^(٨٣).

وهذا يعني أنّ الباحث كان يميّز بين القرآن والكتاب، وبين ما هو شفوي وما هو مكتوب، وبين ما يتعلّق بالذّكرات وما دوّن في آثار مضبوطة، ونصّ التأسيس الإسلامي يجمع بين مختلف هذه الأطراف، ومن الخطأ أن نحصره في جانب دون آخر.

وهذا التمييز نجده عند عدد كبير من الباحثين المعاصرين^(٨٤)، ارتبطت عندهم في «قراءات علمية» جديدة في القرآن، ولكنّها في الحقيقة ليست جديدة بل استفادت من تجارب إسلامية جريئة لم تصل إلينا، ولم تلقَ حظّها من النشر والدراسة.

وعلى هذا الأساس أكّد درّاز على أهمية مدخل «المشافهة» في دراسة القرآن، نظرًا للعلاقة الوطيدة بين ما دوّن وما كان المسلمون يتلفظون به في ذلك العصر، ولعلّ ما يبرّر هذا المدخل كثرة القراءات إذ إنّ التلفّظ بأيّ القرآن «لم يقتصر دائمًا على نطق واحد.. كلمة «ملك» يمكن أن تقرأ مالك، أي صاحب ملك وملك أي صاحب رعية، وأيضًا «فتشبتوا» يمكن أن تقرأ تشبتوا من التبيين أو تشبتوا من التشييت وكلتاها قراءة مأثورة، وما دام السامعون لم يكونوا دائمًا فئة واحدة بالضرورة فلقد ترتّب على ذلك أن نشأ عند الصحابة منذ الزمن الأول طرق مختلفة للتلاوة»^(٨٥).

(٨٣) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٨٤) يمكن أن نتحدّث عن تجربتين متباينتين:

- تجربة محمد شحرور، في كتابه «الكتاب والقرآن»، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٩٢،

حيث حاول التمييز بين مستويات مختلفة من «نصّ التأسيس» وميّز خاصة بين القرآن والكتاب

- تجربة محمد أركون الذي نبه في كتابه «قراءات القرآن»، Arkoun (Mohamed), Lectures du coran, 1982, Paris, (Islam D'hier et d'aujourd'hui)

إلى ضرورة التمييز بين ما هو شفوي وما هو مكتوب في دراسة «القرآن».

(٨٥) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٦٦.

والطريف أنّ الباحث تفتّن إلى قاعدة ذهبية يمكن أن تكون بدورها مدخلاً لقراءة نصّ التأسيس، مفادها «وإذا كان الذوق السليم يكفي أحياناً لإحساس النطق الصحيح فهو في الأغلب يقتضي توجيهاً شفوياً»^(٨٦).

وانطلاقاً ممّا ضبطه من مستويات ممكنة لنصّ التأسيس توصل دراز أنّ «الكتاب المقدّس الإسلامي» هو ما وصل إلينا، وما يحتفظ به المسلمون اليوم، كما هو حال بقية الكتب المقدسة التي شهدت بدورها تطوّرات تاريخية قبل أن تستقرّ على حالة مخصوصة.

ولذلك لا يمكن الحديث عن أكثر من «قرآن» اليوم بل أثبت دراز أنّ ما يُشاع عن مصحف شيعي مختلف عن مصحف أهل السنّة ضرب من الوهم والمغالطة، وآية ذلك أنّ كلّ علماء الشيعة نفوا وجود مثل هذا المصحف، واستدلّ فيما استدلّ بأبي جعفر القمي في «كتابه»^(٨٧) إذ قال: «عقيدتنا فيما يتعلق بالقرآن الذي أوحى به الله جلّ جلاله إلى نبيّه محمد ﷺ أنّه هو المحفوظ الآن بين الدفتين، ليقراً الناس لا أكثر، وعدد السور فيما تعرف عامة الناس ١١٤ سورة، أمّا نحن فنرى أنّ السورتين ٣٩ و ٩٤ تكونان سورة واحدة، وكذلك السورتان ١٠٥ و ١٠٦ والسورتان ٨ و ٩ والذي ينسب إلينا عقيدة أنّ القرآن أكثر من هذا إنما هو كاذب»^(٨٨).

ولا يمكن لأحد أن يغفل عن البعد التقريبي الكامن في هذا الخطاب، فالرجل أراد أن يتحرّك في مجال تقريبي باعتماد خطاب إسلامي جديد، وهذا يعني أنّه استطاع أن يتمثّل الاستشراق تمثلاً ناضجاً وأن يوجّهه الوجهة التي يريد وأن يوظّفه التوظيف الذي يراه مناسباً، ولذلك نجده يستدلّ في كلامه المتعلّق بوحدة الكتاب المقدس الإسلامي بمستشرقين من قبيل ليلو الذي أكد أنّ «القرآن هو وحده الآن الكتاب المقدس الذي لا يوجد فيه خلافات تذكر»^(٨٩)، وكذلك موير William Muir الذي ذهب أنّه «يمكن القول: لا اختلاف إطلاقاً في نسخ القرآن التي لا تحصى، والتي تتداول في العلم الإسلامي المتسع»^(٩٠).

(٨٦) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٨٧) لم يقع ذكر عنوان الكتاب في الترجمة العربية، ولا ندري إن كان مذكوراً أو لا في الأصل الفرنسي، ولعلّه يقصد ابن بابويه القمي، وهو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن مرسى الذي توفي سنة ٣٨١، المعروف بالشيخ الصدوق أو الصدوق الأول، وهو صاحب عدد كبير من المؤلفات لا يمكن الجزم بالكتاب الذي أخذ منه الشاهد النصي.

(٨٨) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٨٩) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٩٠) محمد دراز، المصدر نفسه، ص ٦٥.

ولئن عمل دراز في مقاله الثاني على نفي قصة جمع عثمان للقرآن، ورجع بهذا العمل للخليفة الراشدي الأول أبي بكر الصديق فإنه واصل الحديث في مقاله الثالث عن مصحف عثمان، وأكد أن «الوحدة بينه وبين مجموع أبي بكر تامة»^(٩١)، واحتج في رأيه كعادته بالمستشرقين وعرج خاصة على آراء شوالي Friedrich ZachariasSchwally (١٨٦٣-١٩١٩).

إن قارئ نصوص محمد دراز المعربة لا يكاد يميز بينها وبين ما كتبه المستشرقون من حيث منهج الكتابة، وكيفية عرض المعطيات ونقدها، وهذا يعني أنه وفق إلى حد كبير في تمثيل الاستشراق، كما يعني أن المستشرقين وخاصة ممن درسوه كان لهم أثر كبير على ما كتبه، ولكن تأثره بمنهج المستشرقين لم يحل دون محاولة تأسيس نمط مخصوص من الخطاب يتمثل أساساً في استحضار هاجس التقريب، فأصبح الاستشراق بهذا المعنى حافزاً لبناء خطاب جديد يتجاوز السائد، ويحقق ما عجزت الأدبيات الإسلامية التقليدية على تحقيقه في مجال تقريب وجهات نظر المسلمين، وفهم مسائل الخلاف العويصة التي تحرك الذاكرات المذهبية وتنمط خيال كل «مجموعة إسلامية».

□ خاتمة: التأليف

قد يكون من غير المؤلف الحديث عن «أثر الاستشراق في أدبيات رواد التقريب» لعدم اهتمام الباحثين بهذا المشغل، ولكننا وجدنا في نصوص مجلة «رسالة الإسلام» ما يبرر اختيارنا لهذا العمل وما يجعل الغريب مألوفاً ومقبولاً، ولا نبالغ إذا قلنا: إن ما وجدناه في مقالات هذه المجلة لا يمكن حصره في هذا المجال البحثي الضيق، بل يمكن أن يكون موضوع بحث مستقل، فالمادة كثيرة ومتعددة وهاجس الاستشراق يكاد يحضر بطريقة أو بأخرى في مختلف النصوص بنسب متفاوتة وصور متباينة.

ولئن ميزنا بين ثلاثة تجليات لـ «أثر الاستشراق في أدبيات رواد التقريب»، فقد كنا على وعي بأن هذا التقسيم لم يكن غير تقسيم منهجي اقتضته طبيعة العمل، إذ نجد من بين نصوص مجلة «رسالة الإسلام» نصوصاً تهيمن عليها فكرة المؤامرة المقترنة بالاستشراق، ونصوصاً أخرى تكشف عن الاستشراق بما هو حافز معرفي وثقافي، كما نجد صنفاً آخر من النصوص استطاع أن يتمثل الاستشراق بما هو مدرسة وأن ينتج خطاباً إسلامياً نقدياً غير مألوف.

ولكننا من جهة ثانية نجد نصوصاً تتقاطع فيها مختلف هذه التجليات أو بعضها بنسب متفاوتة وصور متعددة، ولقد دفعنا هذا الاستنتاج إلى البحث في الخيط الخفيّ الواصل بين مختلف ما رصدناه من آراء، وتبين لنا أنّ هاجس التقريب كان يحضر تصرّيحاً وتلميحاً في مختلف النصوص التي تناولناها.

ويمكن لمحلّل خطاب «الاستشراق بما هو مؤامرة» أن يلحظ منزعاً واضحاً في توظيف مقولة «خطورة العدو الخارجي» في توحيد صفوف المسلمين، خاصة أنّ الاستعمار مازال يحتلّ عدداً كبيراً من البلدان الإسلامية ويمارس ضدّ أهلها أبشع الممارسات، وبهذا المعنى يقترن الحديث عن «الذات» وتوحيدها من خلال فضح «الآخر» وبيان خطورته على الإسلام والمسلمين، ولعلّ أصحاب هذا الخطاب راهنوا على استمالة عواطف الناس قبل قلوبهم بإثارة الذاكرات الدينية والصراعات التاريخية.

ولكنّ التقريب لا يتحقّق عند رواده من خلال تضخيم «فكرة المؤامرة»، التي يحوكمها المستشرقون ضدّ المسلمين بكلّ طوائفه، بل يستفيد أيضاً من أدبيات الاستشراق من حيث المواضيع المطروحة من قبل المستشرقين والمناهج المعتمدة في البحث والتأليف.

ولعلّ ما شجّع بعض المثقفين المسلمين على اقتحام هذا المدخل، وتقبّل ما يقوله المستشرقون من آراء، رغبتهم في الاستفادة من تجارب مسيحية شبيهة بتجارب المسلمين، فالمسيحيون عاشوا بدورهم الخلاف ولكنه توصلوا إلى نوع من التفاهم تجسّد أساساً في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني^(٩٢).

ولذلك لا غرابة أن نجد أحمد محمد بريري في ركنه «قال شيخي» يعرّج على هذا المجمع المسكوني وهو يتحدث عن الاستشراق فيمتدح المسيحيين الذين «تعاونوا على البر والتقوى فتحدثوا لم يجادلوا، وتوادوا لم يناقشوا»^(٩٣).

ويبدو من خلال هذا الحديث أنّ هاجس البحث عن نموذج تقريبيّ جعل للاستشراق أثر مهمّ في مقالات «رسالة الإسلام»، ولقد قوي هذا الهاجس المتصالح مع الاستشراق في الأعداد الأخيرة من «رسالة الإسلام» وخاصة مع محمد عبد درّاز الذي

(٩٢) انعقد هذا المجمع بين سنة ١٩٦٢ و ١٩٦٥، ولقد أعلن البابا يوحنا في مطلع حبريته عن عقده بمناسبة نهاية أسبوع الصلاة من أجل الوحدة بين المسيحيين، للتعمّق في هذه المسألة يمكن العودة إلى حسن القرواشي، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، من المجمع الفاتيكاني الأول (١٨٦٩ - ١٨٧٠) إلى المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥)، مبحث البابا يوحنا XXIII والمجمع الفاتيكاني II: الاعتراف المشروط والتراجع المنقّع والإقرار بشرعية التنوّع، ص ٥١٣ - ٥٢٧.

(٩٣) أحمد محمد بريري، قال شيخي، رسالة الإسلام، عدد ٥٥ - ٥٦، ص ٣١١.

استطاع أن يتمثل «الاستشراق» منهجاً وثقافةً، وأن يقطع مع سائد لا يستجيب لحاجيات التقريب لما يتضمنه من مناهج تقليدية تقوم أساساً على الرواية والإخبار والاستصفاء والإقصاء.

ونلاحظ من خلال هذه الجولة القصير في أهم المحطات المتعلقة بـ«أثر الاستشراق في أدبيات رواد التقريب» أنّ حديث «الذات» اقترن مع الحديث عن «الآخر»، وأنّ الاستشراق كان في الحقيقة مرآة حاول من خلالها رواد التقريب النظر في أنفسهم وواقعهم ونقائصهم، ولئن كان السجل خطاباً مختزلاً لكل النصوص التي تعرّضنا إليها فإنّها لم تكن فحسب سجلاً مع ضد كما تضبط ذلك أدبيات السجل، بل كان سجلاً مع الذات، يتضمّن نوعاً من الحوارية ظاهرها التواصل مع الآخر «الاستشراقي»، وباطنها الغوص في أعماق الذات وتحسس الطريق المفقود.

والطريف أنّ أثر الاستشراق تجاوز نصوص «رسالة الإسلام» ليمسّ قارئها والباحث فيها، لأنّ هذه المدوّنة حبل بأخبار المستشرقين ومدارسهم ومؤلفاتهم مدّة زمنية طويلة، ولقد دفعنا التحقيق في أسماء المستشرقين وتواريخ وفياتهم إلى مزيد التعرّف على إنجازاتهم ومشاريعهم المعرفية، فكانت تلك النصوص التي اشتغلنا عليها موسوعة مبسّطة في الاستشراق وأهله، ولقد وضعنا جدولاً ملحقاً بهذا العمل للتعريف بمن تمكّن من التعرّف عليهم من المستشرقين الواردين في «رسالة التقريب».

ولنا أن ننّبّه في نهاية هذا العمل أنّ دراسة «أثر الاستشراق في أدبيات رواد التقريب» لا يمكن أن تستقيم دون الانفتاح على واقع الفكر الإسلامي في مختلف تجلّياته في ذلك العصر، ويبدو أنّ ما رصدناه من تجلّيات للاستشراق لم يكن معزولاً عن المشهد الثقافي الإسلامي الذي انقسم بدوره إلى رافضين للاستشراق وقابلين به بدرجات متفاوتة، ولكنهم جميعاً على اختلافهم اعترفوا بأهمية «الاستشراق» وتأثيره في مناهج دراسة الفكر الإسلامي.

وعلى هذا الأساس نرى أنّه من المفيد دراسة أثر الاستشراق في الأدبيات التقريرية على ضوء دراسة أثره في مختلف الخطابات الإسلامية الموازية، ولكنّ هذا العمل على أهميته لا يمكن معالجته في هذا الإطار البحثي الضيق، وربّما كان محطة منشودة قد نقف عندها عندما نتزوّد بما يُشدّد به الرّحال.

ثبت في قائمة المستشرقين الواردين في العمل

الاسم العربي الوارد في نصوص مجلة «رسالة الإسلام»	الاسم الأعجمي
آدم متز	Adam Mez
آرثر جفري	Athur Jeffery
أناتول فرانس	François-Anatole Thibault
أوزان	Ettingha usen
بارات	Paret
جولد تسيهر	Ignác (Isaac Yehouda) Goldziher
جوينبل	Th.Juynboll
رالف لتون	Ralph Linton
سنوك هجرونييه	Christiaan Snouck Hurgronje
سورديل دومينيك	Dominique Sourdel
شبرنجر	Aloys Sprenger
شبرنجر	Aloys Sprenger
شوالي	Friedrich ZachariasSchwally
الفريد جيوم	Alfred Guillaume
فنسنك	Arend Jan Wensinck
قريندوم	Grunedaum
لامانس	Henri Lammens
مور	Albert Joseph MOORE
نولدكه	Theodor Nöldeke
ويليام موير	William Muir



الدين والظماً الأنطولوجي

حسين منصور الشيخ*

الكتاب: الدين والظماً الأنطولوجي.

تأليف: الدكتور عبد الجبار الرفاعي.

نشر: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد ودار التنوير - بيروت.

الطبعة: الأولى ٢٠١٦م.

الصفحات: ٢٧٠ من القطع الوسط.

مع أفول الحقبة الاستعمارية انشغلت معظم الدول المستعمرة في تنظيم شؤونها الإدارية والاجتماعية لتبدأ بذلك مرحلة هي أقرب إلى الاستقلال السوري، ذلك أن معظم هذه الدول تقاسمها نظامان مركزيان تعيشا فيما بينهما في ظل حرب باردة، هما: النظام الرأسمالي الذي يتكئ على منجزات الحضارة الغربية الحديثة في جوانبها العلمية والتقنية والصناعية، والنظام الشيوعي الذي يتكئ على الفكر الماركسي ومفاعيله الأيديولوجية والثورية المناهضة لكافة أشكال الهيمنة والاستحواذ الرأسماليين.

* كاتب من السعودية.

وقد تأثرت المجتمعات الإسلامية، كما العديد من دول العالم الثالث، بالطروحات الماركسية وتمثلاتها الاشتراكية والشيوعية والبعثية، وبخاصة أن ذلك يتلاءم وحالة الرفض للنموذج الغربي الذي تركت دوله خلفها تاريخاً استعماريّاً بغضّاً مَقْتَهُ المسلمون مفضّلين عليه الخيار الماركسي ذي الطابع النضالي^(١). ومع تمكّن هذه الطروحات، يبقى للحضور الغربي تأثيره في هذه المجتمعات، ذلك أنها كانت واقعة تحت نفوذه لحقبة زمنية طويلة، ونشأت بعض الأجيال في مؤسساته التعليمية، وظهرت العديد من مظاهر التمدّن من قبل سلطاته المحلية، وكان من الصعب إيجاد البديل المحليّ دون تأثر بالتركة الاستعمارية.

وفي مقابل التوجّهات الشرقية أو تلك الغربية، صدرت أصوات إسلامية تدعو إلى أن يكون لهذه المجتمعات هويتها ذات المرجعية الدينية المعاصرة. فظهرت محاولات سعت إلى الاستفادة من المعطيات الفكرية للمدرستين الشرقية والغربية والتأصيل لها إسلاميّاً، فظهرت عناوين من قبيل: «الديموقراطية والإسلام»^(٢) و«الشيوعية والإسلام»^(٣) وغيرها من العناوين.

□ أدلجة الإسلام فكراً وممارسة

ومن الطبيعي ألا يكون التأثير بهذه التيارات على صورة واحدة أو مستوى واحد، إذ يتأثر أحد المفكرين بإحدى مفردات هذا التيار أو ذاك، فيما تتأثر حركة إسلامية بمفردة أخرى أو بمجموعة من المفردات. ومما فرض حضوره على الخطاب الإسلامي المعاصر -بفعل الحضور الماركسي- هو: أدلجة الإسلام فكراً وممارسة. ف«الأيديولوجيا» (Idéologie (F)) «Ideology (E): معنى ماركسي»^(٤)، كما يشير إلى ذلك المعجم الفلسفي.

وتأثراً بذلك، أصبح الانتماء إلى الإسلام يشير تارةً إلى مجرد التعبد الفردي بين الإنسان وخالقه، وتارةً إلى الالتزام الفكري الذي تغطّي فيه النظرة الإسلامية كافة مناحي الحياة، بما في ذلك الشأن الاجتماعي والتنظيم السياسي، وهو بهذا المعنى يقابل الأيديولوجية

(١) اقرأ حول هذه الفكرة: الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدّم، الدكتور عبد الهادي الفضلي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت، ط ١، ٢٠١٣، ص ٢٠٧ - ٢١٤.

(٢) مما صدر مبكراً في ذلك: كتاب «الديمقراطية في الإسلام» للكاتيب المصري عباس محمود العقّاد، سنة ١٩٥٢م.

(٣) مما صدر مبكراً: كتاب «الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام»، للعقّاد أيضاً، سنة ١٩٥٥. وكتاب: «اشتراكية الإسلام» للدكتور مصطفى السباعي، سنة ١٩٥٩م.

(٤) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية - القاهرة، ط ١٩٨٢م، ص ٢٩، مادة (أيديولوجيا). والمعجم الكبير، مجمع اللغة العربية - القاهرة، ط ٢٠٠٦م، ج ١ / ٦٤٥، مادة (أيديولوجيا).

الماركسية من جهة، والنظام الرأسمالي من جهة أخرى.

وكما تمثل هذه الاندفاع نحو تطبيق الإسلام جانباً إيجابياً في مقابل تبني الخيارات الفكرية الأخرى، يعدُّ الدكتور عبد الجبار الرفاعي - في كتابه موضوع القراءة - «الصياغة الأيديولوجية للدين سبباً في تخفيض طاقته المقدسة، وذلك بعد أن تهتك العالم وتُطفئ شعلة الروح التي يتلمسها الإنسان فيه، وتخفف منابع ما يولّد معنى المعنى في مداراته، فيصاب الكائن البشري بالسأم والإحباط والضجر والغثيان، بعد أن يموت كل شيء من حوله، ويفتقر إلى ما يلهمه مزيداً من الطاقة»^(٥).

وليبيّن أثر أدلجة الدين على المجتمعات، يقول الرفاعي: «ما وَضَعَ الدينَ اليوم في مآزق تاريخي: ترحيله من مجاله الأنطولوجي إلى المجال الأيديولوجي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ازدياد بعض النخب للدين واحتقارهم للتدين، إثر الفهم الساذج المبذل لحقيقة الدين في فهمهم، والصدور - في أحكامهم - عن نمط التدين الأيديولوجي الشائع» [ص ١٠].

وبديلاً عن الأدلجة، يقترح الدكتور الرفاعي تعميق الرؤية الدينية إلى المناحي الأخرى للدين، وبخاصّة الجوانب الأنطولوجية فيه؛ ذلك أنّ «دراسة الدين في بعده الأنطولوجي ينقلنا إلى أفق بديل يكشف الحضور الحقيقي للدين في كيان الكائن البشري وحاجاته الوجودية الدفينة إلى ما يروي ظمأه الأنطولوجي للمقدّس، ويفضح كل توظيف زائف للدين في صراعات المال والنفوذ والقوّة والهيمنة» [ص ١١].

إن تركيز البعد الأيديولوجي للدين في ظلّ غياب الجوانب المعنوية والروحية التي تكتنزها المعطيات الدينية وتمتلى بها نصوصه الدينية يُغيبُ في الإنسان فرادته وذاتيته التي تختلف من إنسان إلى آخر، وتُدوِّبُه في روح الجماعة وأتباع الحركة، كما أنها تغيب النزعة الإنسانية في الأديان. ولهذا افتتح الرفاعي فصول كتابه بـ «نسيان الذات»، حيث «تجاهل أدبيات الجماعات والأحزاب فردية الكائن البشري، ولا تتحدّث عن الهوية الشخصية عادةً. وهو ما يبدو ماثلاً في أدبيات الأحزاب اليسارية والقومية والجماعات الإسلامية التي تتعاطى مع الفرد بوصفه عنصراً يذوب في مركّب الجماعة، وليس بوصفه وجوداً حقيقياً مستقلاً خارج إطارها، وتشدّد في مقولاتها وشعاراتها وتربيتها على أنّ مهمّة كل شخص في الحياة: الامتثال لما يؤمر به، والتنكّر لذاته، والذوبان في المركّب» [ص ١٧].

مع أنّ «الإنسان يولد بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألّم بمفرده، ويشعر

(٥) ص ١٠ من الكتاب.

بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويلحد بمفرده. ويحتاجه بمفرده أيضًا: القلق، واليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والسوداوية، والعدمية، والجنون... إلخ» [ص ١٥ - ١٦].

وعن نواتج تركيز الأيديولوجيا على حساب الأنطولوجيا، يشير المؤلف إلى أنه «في هذه المناخات لا يستفيق وعي الناس، ولا يستطيعون مواجهة ذواتهم، ويغرقون في تنويم وذبول، ينسون فيه أنفسهم، فضلاً عن حاضرهم ومصيرهم. وينخرط الناس في أزمات ومعضلات ومتاعب المجتمع، ولا يكفون عن الاستغراق فيها كل يوم، والتورط في كل ما هو خارج ذواتهم، فيما تغيب الذات، وربما تُمحي نهائياً» [ص ٢١]، بل إن الرفاعي يشدد على أن «اكتشاف العالم يبدأ باكتشاف الذات، وأن وعي العالم يبدأ بوعي الذات... وأن من يفشل في إخماد حرائق ذاته يتعذر عليه إخماد حرائق العالم» [ص ٢٣ - ٢٤].

معللاً بعض المآزق التي نعيشها نتيجة لغياب الأنطولوجيا في البعد الديني، فيقول: «منطق الفكر الوثوقي ينشأ من شعور المرء بوجود وجه واحد للحقيقة، وطريق خاص به لاكتشافها، وهو ما يسوقه للاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة، واستباحة كل فعل عدواني ينتهك الأخلاق والدين. من هنا يصبح تأويل النصوص الدينية - في سياق رهانات العصر - ضرورة تفرضها الحاجة لإلغاء المسافة الثقافية بين الماضي والحاضر، وتحرير النصوص من الاغتراب التاريخي، ومن كل التأويلات والتفسيرات والشروح التي تطمس ما تكتنزه هذه النصوص من بؤر مضيئة ورؤى ومفاهيم سامية تنتج ألفة وانسجاماً وتناغماً بين هذه النصوص وعصرنا» [ص ٢٧ - ٢٨].

وبعد حديثه عن المفردة الأولى، وهي غياب الذات في الخطاب الإسلامي، ينتقل إلى الحديث عن غياب النزعة الإنسانية في الفصل الثاني الذي سَمَّاه: «نسيان الإنسان» الذي انطلق فيه من الحديث عن سيرته الذاتية، لتكون مدخلاً للإشارة إلى تجربته في انضمامه إلى الحركات الإسلامية، حيث تغيب في أدبيات هذه الحركات الأبعاد الدينية التي تغذي النزعة الإنسانية لدى المتدينين، حيث يدعو في هذا الفصل إلى تفسير للدين «لا يختزله في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله الروحي المعنوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر، يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين أيديولوجية سياسية صراعية، أو أيديولوجية تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.

يسعى هذا التفسير إلى اكتشاف وظيفة الدين الأصيلة في إنتاج معنى لحياة الإنسان.

وهي وظيفة عجزت معظم الجماعات الإسلامية اليوم عن إدراكها، وأغرقت نفسها ومجتمعاتها في نزاعات ومعارك يتجلى فيها كل شيء، سوى الأخلاق، وقيم التراحم والمحبة في الدين» [ص ٩٤].

ثم يشرح ما يريده من النزعة الإنسانية في الدين، فيقول: «أعني بـ(الإنسانية في الدين): تجديد الصلة بالله، وذلك يبدأ بتجديد الصلة بالإنسان، لكن الغائب الأكبر هو الإنسان في خطاب معظم الجماعات الإسلامية، وبعض المبشرين بالأديان.

أعني بـ(الإنسانية في الدين): الخلاص والتحرر من (نسيان الإنسان) في أدبيات الجماعات الإسلامية والدعوة، والاعتراف بشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تتكلم لغة المحبة وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل» [ص ٩٤ - ٩٥]. ويستمر في بيانه للمعاني الإنسانية الغائبة في الدين والتي يطالب باستحضارها في الخطاب الإسلامي المعاصر، وذلك بهدف استرجاع مكان الإنسان في هذا الخطاب.

بعدها ينتقل في الفصل الثالث للحديث عن تجربة الدكتور علي شريعتي التي يدعو فيها إلى قراءة هذه التجربة بكل موضوعية وتجرد، ذلك أنه يأخذ على هذه التجربة إيغالها في أدلجة الخطاب الإسلامي متأثرة في حينها بالأيديولوجية الماركسية، وهو ما يدعو الرفاعي إلى تجاوزه للانطلاق إلى إبراز الجوانب الأنطولوجية في الدين وما يكتنزه من معنويات عالية تسمو بالإنسان فردًا وجماعة. يقول حول تجربة شريعتي: «مع أن قراءة شريعتي الأيديولوجية تلتقي بالماركسية، غير أنه عمل على تلوينها دينيًا، فعمد إلى تفسير وتأويل النصوص والرموز والمواقف والأحداث وسلوك الشخصيات الكبيرة في الإسلام في ضوء ما يتناغم مع مضمونه في أدلجة الدين. فشخصيات، مثل: علي بن أبي طالب والحسين وزينب وأبي ذر، هي نماذج ثورية، نقدية توعوية، تغييرية، ومفاهيم: الجهاد والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي إطار المجتمع اللاطبيقي التوحيدي الذي يقوم بالقسط والعدل بين الناس» [ص ١٢٤ - ١٢٥].

كما يقول منتقدًا تجربته: «شريعتي غالبًا ما ينسى الذات، فيقفز للتفكير في المجتمع، يفتش مباشرة عن رسالة للدين في المجتمع، بل يريد أن يرى أثرًا إيجابيًا للدين هناك، فيرحل الدين مباشرة إلى المجتمع، من دون أن يمر بصناعة الذات.

الدين لا تتحقق مهمته في المجتمع إلا من خلال إعادة بناء الذات، بالمعني الأنطولوجي العميق. بمعنى أن إفقار الذات إفقار للمجتمع، وإعادة بناء المجتمع تبدأ

بإعادة بناء الذات» [ص ١٤٨].

ويؤكد ما بدأ به كتابه في الفصل الرابع الذي عنوانه بـ(التجربة الدينية والظلم الأنطولوجي للمقدس)، فيقول: «إن معنى كون الدين يشتغل على إرواء الظلم الأنطولوجي هو: أنه يشبع حاجاتٍ لا يمكن أن يشبعها العقل والخبرة البشرية، إنه يهتم بأزمة المعنى وسبل معالجتها، إنه يعالج فقدان معنى الحياة في عالم اليوم، وكيفية إنتاج هذا المعنى. وأية محاولة لنسيان مهمته في بناء الذات وإقحامه في مجالات أخرى، يتحول معها إلى وحش مفترس وسمّ زعاف يُفسد كل شيء» [ص ١٧٣].

وهي نقطة يؤكد لها من جديد في فصول الكتاب التالية. ولكن ما قد يؤخذ على الكتاب أنه ذهب إلى إرجاع العديد من الأزمات التي تعيشها المجتمعات الإسلامية إلى غياب النظرة الأنطولوجية للدين وتعميقها والتركيز على الجوانب الفقهية والكلامية في الإسلام، وترحيله التدين من حالته الأنطولوجية إلى الأيديولوجية. وقد وقف عند هذه النقطة في التحليل، ولا يبعد أن غياب ذلك يعود لعوامل تاريخية واجتماعية، وكذلك سياسية، ركزت جانباً معيناً على حساب جوانب أخرى، وهو ما لم تتطرق إليه فصول الكتاب بالدراسة والتحليل.



مؤتمر: محمد إقبال

وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري
الرباط، عقد في ١٧ - ١٨ ديسمبر ٢٠١٥م

محمد تهامي دكير

يُعتبر المفكر والفيلسوف محمد إقبال من أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وقد اشتهر بجهوده المهمة في مجال التجديد والإصلاح، ومساهماته في نقد الفكر الحديث والحضارة الغربية، وكذلك نظراته التجديدية للتراث الإسلامي.

لتسليط الضوء على مشروع العلامة محمد إقبال الفكري والتجديدي، ولتحليل الخصائص المنهجية المميزة لإسهاماته المعرفية والفلسفية، وبيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمنهج إقبال، ولأجل التعرف على الحلول المبتكرة للواقع الإسلامي المعاصر، انطلقاً من مشروعه الإصلاح والتجديدي والنقدي.

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) وبالتنسيق مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية وجامعة عبد الملك السعدي بتطوان، مؤتمرًا علميًا بعنوان: «محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري» وذلك بين يومي ١٧ - ١٨ كانون أول (ديسمبر) ٢٠١٥م، بالعاصمة المغربية الرباط.

شارك في فعاليات المؤتمر، أكثر من (٢٥) باحثاً وأكاديمياً من العالم العربي ودول إسلامية وآسيوية، مثل تركيا والهند وماليزيا.. بالإضافة الى مشاركة طلبة باحثين في مجال الدراسات العليا في التربية والدراسات الإسلامية، والباحثين من المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية.

وقد ناقشت الأوراق المقدمة، وخلال جلسات المؤتمر المحاور التالية:

- شخصية إقبال: عوامل التأثير والتأثر.
- التجديد الفكري والحضاري والسياسي عند إقبال.
- مفهوم الاجتهاد وتجلياته عند إقبال.
- الثقافة والعلاقة بين الذات والآخر عند إقبال.
- البناء المعرفي عند إقبال.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت فعاليات المؤتمر بجلسة افتتاحية ترأستها الوزيرة المنتدبة لدى وزير التعليم العالي والبحث العلمي وتكوين الأطر في المغرب، الأستاذة جميلة المصلي، وتحدث فيها كل من: الدكتور رائد عكاشة (المنسق العام للمؤتمر)، والدكتور حذيفة أمزيان (رئيس جامعة عبد المالك السعدي بتطوان)، و الدكتور فتحي ملكاوي (المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي)، والدكتور خالد الصمدي (رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية)، والدكتورة أمينة الحجري (المديرة العامة المساعدة للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة). وقد أجمعت الكلمات على أهمية تسليط الضوء على تجربة المفكر محمد إقبال، وضرورة إعادة قراءته للاستفادة من آرائه وتجربته في التجديد والإصلاح.

□ الجلسة الأولى

ترأسها د. أحمد سعيد ولد باه (مدير الثقافة والاتصال في الإيسيكو)، وقدم فيها الأستاذ زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة، من السعودية) ورقة بعنوان: «نقد إقبال، الاتجاهات النقدية.. مطالعات ومناقشات»، وقد أشار فيها إلى أنه وبعد أكثر من سبعة عقود من الزمن على رحيل إقبال، أصبح لدينا تراكم معرفي كبير حول هذا المفكر المبدع، وما أنتجه من شعر ونثر، وما أثاره وما عاجله من قضايا.. من هنا ينطلق الباحث الميلاد ليؤكد أهمية وضرورة أن تتم إعادة قراءة تراث إقبال وما كُتب عنه، وخصوصاً كتابه الشهير

(تجديد التفكير الديني في الإسلام)، على أن تكون هذه القراءة نقدية.. وقد حاول الباحث تتبع الاتجاهات النقدية المهمة التي تناولت فكر إقبال، وكشف عن بيئاتها الاجتماعية وأنماطها، كما أضاف إليها بعض الملاحظات النقدية المهمة.

«المدخل النقدي لتجديد الفكر الإسلامي عند العلامة محمد إقبال» هو عنوان الورقة التي قدمها د. بدران مسعود بن لحسن (أستاذ مشارك في قسم الفلسفة، جامعة باتنة بالجزائر، ويعمل حالياً في مقارنة الأديان وفلسفة الدين بجامعة حمد بن خليفة - قطر).

وفيها أشار في البداية إلى أن محمد إقبال يرى أن صحتنا الحضارية تنطلق من تقويم ذاتي لمدارس الفكر الإسلامي وتياراته عبر التاريخ، لنذكر الإخفاقات التي وقع فيها، والإنجازات التي حققها، كما يتطلب التمهيد بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، والكشف عن المدى الذي تستطيع فيه هذه النتائج، التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في فكرنا الإسلامي، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

من هذا المنطلق حاول الباحث استخراج قواعد المدخل النقدي لدى إقبال للوصول إلى تحديد أهم الانتقادات التي انتقد بها مدارس التراث الفكري الإسلامي وكذلك الفكر الغربي، وقد قسم دراسته إلى محاور ثلاثة: أولها التعريف بشخصية إقبال في سياق الموضوع الذي يتم تناوله، وثانيها تشخيص إقبال لواقع الأمة، وثالثها المداخل النقدية التي بدأ بها محمد إقبال مشروعه في تجديد الفكر الإسلامي، والتي هي نقد التراث الإسلامي، ونقد الفكر الإسلامي في عصور انحطاطه، ونقد الفكر والحضارة الغربية.

كما تحدث في هذه الجلسة د. عاشور مزيلخ (من جامعة الجزائر) عن «أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفلسفية في مشروع إقبال».

□ الجلسة الثانية

ترأسها د. عبد الحميد مذكور (أستاذ الفلسفة في كلية دار العلوم بالقاهرة)، وتحدث فيها في البداية د. زياد الزعبي (أستاذ النقد الأدبي في جامعة اليرموك - الأردن)، عن: «إقبال والثقافة الألمانية، الشرق والغرب حوار آخر»، وقد كشفت هذه الورقة، حضور ومكانة الشاعر والمفكر إقبال في الثقافة الألمانية، لدرجة تخليد اسمه على ضفة نهر النيكر في مدينة هايدلبرغ حيث حصل على شهادة الدكتوراه.. وكذلك من خلال حواراته ورمناقشاتها لأدباء وفلاسفة ألمان مثل غوته ونيتشه، حيث قدم نموذجاً متميزاً للحوار بين الشرق والغرب.

الدكتور إسماعيل نفاذ (أستاذ بكلية الآداب واللغات بجامعة الجليلي اليباس بسيدي

بلعباس - الجزائر)، تحدث عن «فلسفة الثقافت في مقارنة النص الغربي وآفاق التجديد عند محمد إقبال»، وقد أشار في البداية إلى أهمية أن يتوجّه النظر في مقارنة النص الغربي في فلسفة الثقافت عند محمد إقبال، إلى إطار المرجعية الأساسية في تجديد الفكر الديني والفكر الإنساني، حيث يقف محمد إقبال في مقاربتة للنص الغربي أمام مفارقة جلية بين غياب الروح وحضور المادة وهذا أهم إشكال نتطلع إلى فك رموزه في فلسفة إقبال.

إضافة إلى منهجيات النظر الفكرية والفلسفية، وأدوات النظر المقاربية التي وظفها في معين النص الغربي استفادةً أو تقويضًا أو نقدًا. فنحن أمام نظرية مقاربية في فلسفة الثقافت لدى إقبال، الغربي؛ وهو يحمل همًّا أساسيًا يتمثل في تجديد الفكر الإسلامي، واستلهام الروح الحضارية والريادية لدى شعوبه.

د. رضا بن الهاشمي حمدي (أستاذ بجامعة سوسة - تونس) قدّم ورقة بعنوان «الديموقراطية الروحية: مراجعة لمقالة الاجتهاد عند محمد إقبال»، وفيها تحدّث عن مسألة الاجتهاد في القضايا التشريعية بوصفه جزءًا مُتممًا لمشروع التجديد الفكري، الذي جعله إقبال شرطًا لإصلاح أوضاع المسلمين.

وقد تركّز البحث على بيان أربعة محاور أساسية، ناقشت المحدّدات النظرية وصيرورة فكرة الاجتهاد في تاريخ الفقه الإسلامي لدى إقبال، مع عرض لنماذج من اجتهاداته الفقهية، كما كشفت الورقة الخصائص المميزة لرؤيته النقدية مع نقدها.

من جهتها تحدّثت الدكتورة فريال القضاة (عضو هيئة التدريس في الجامعة الأردنية - الأردن) عن «خطاب المثاقفة عند إقبال».

□ الجلسة الثالثة

ترأسها د. حسن الأمrani (الرئيس الأسبق لرابطة الأدب الإسلامي العالمية)، وتحدّث فيها د. إسرار أحمد خان (أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا) عن: «أثر القرآن الحكيم على شخصية العلامة محمد إقبال: دراسة تحليلية نقدية»، فأكد في البداية أن العلامة محمد إقبال (توفي ١٩٣٨ م) يعتبر من الشخصيات البارزة في الهند، وأن ما قدّمه هذا المفكر الجليل يمكن أن يقسم إلى نوعين: الأول تجديد الفكر الإسلامي عن طريق الشعر والأدب والخطب العلمية، وثانيهما النقد الإيجابي لآراء مفكري أوروبا خاصة وأقوال المستشرقين عامة.

وقد سلك إقبال في تجديده للفكر الإسلامي مسلكًا ناضجًا مستنيرًا بنور القرآن. وفي

نظر الباحث فقد أراد العلامة توصيل رسالة القرآن إلى المسلمين في عصره عن طريق مؤثر في أشعاره وقصائده. ولعل أهم أفكاره استلهمها العلامة إقبال مباشرة أو غير مباشرة من القرآن، مثل الحث على النهوض والتمكين للحضارة الإسلامية في العصر الراهن، لأنها هي الحل الحاسم لمعاناة المسلمين. والاهتمام بالتوحيد الذي هو الأساس الوحيد في الحياة الإسلامية للفرد والمجتمع، بالإضافة إلى العمل على تحقيق وحدة الأمة لأنها مفتاح السعادة.

د. محمد أعظم الندوي (أستاذ بالمعهد العالي الإسلامي في حيدرآباد - الهند) قدّم ورقة بعنوان: «الذات في أدب إقبال: مفهومه، ومعالم بنائها، ودورها في النهوض الحضاري للأمة»، وفيها قام الباحث بتحليل معنى الذات عند إقبال، فكشف أنها تعني معرفة النفس، وهذا المعنى مأخوذ من القرآن الكريم والتراث الصوفي الإسلامي، وأن عوامل قوة هذه الذات تكمن في الطاعة، والعشق، والجهد، والتعفف. أما عوامل الضعف فتتمثل في: الأمية، والسؤال، والتصوف السلبي... إلخ، وبالتالي فالذات المؤمنة وبذلك الصفات هي المؤهلة للتكامل والنهوض الحضاري.

من جهتها تحدّث الدكتورة رولا محمود الحيت (أستاذة مساعدة في جامعة الإسراء الخاصة - الأردن) عن: «بناء الذات في فكر محمد إقبال وتجلياته في التجديد الديني». وفيها كشفت عن بناء الذات الإنسانية لدى إقبال، من خلال أشعاره، التي أظهرت محورية هذا البناء وكونه قيمة محورية للبناء الحضاري لأمة. كما حاولت الباحثة الكشف عن كيفية تحقيق هذا البناء وأسباب الخلل في الأمة زما قدمه إقبال لمعالجة ذلك.

□ أعمال اليوم الثاني

نظمت في البداية مائدة مستديرة ترأسها د. رائد عكاشة (المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي) وتحدث فيها د. عز الدين معميش (من الجزائر) ود. يوسف الصديقي (من قطر).

ثم انطلقت أعمال الجلسة الأولى، ترأسها د. عبد الله الكيلاني (أستاذ الفقه والسياسة الشرعية بالجامعة الأردنية)، وتحدث فيها في البداية د. عبد الحميد مذكور (أستاذ بجامعة القاهرة - مصر) عن: «فكر محمد إقبال بين الدين والفلسفة»، وفيها أشار الباحث إلى الطابع الموسوعي لثقافة إقبال، حيث تألفت الثقافة الإسلامية مع الغربية، وتأثره بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وقد انعكس ذلك في نظريته التجديدية وما تميّزت به من رؤية نقدية للفلسفة الغربية والإسلامية، خصوصاً في دراساته المقارنة بين الدين والفلسفة، حيث أكّد أن الفلسفة لا تستطيع أن تنافس الدين في حل أُلغاز الوجود ومشكلاته، لكن الدين يُعطي

للعقل جناح جبريل، كما يقول محمد إقبال.

«فلسفة الفعل عند محمد إقبال: معالم لإبداع إمكانات جديدة في الحياة» عنوان الورقة التي قدّمها د. عبد الرزاق بلقروزي (أستاذ الفلسفة بجامعة سطيف بالجزائر)، وقد ركّز الباحث في هذه الورقة على رصد جوانب إسهام إقبال في فلسفة الفعل، انطلاقاً من أن ماهية الإنسان هي الفعل والحركة، وأن التاريخ على التحقق هو تاريخ الإنجازات وليس تاريخ الإرادات. فمن خلال تحرير الذات الإنسانية من ضيقها الطبيعي إلى قوة روحية، ترى الفعل جوهر الحياة، كما أن الذي يقوي الذات هو النشاط والحركة، لذلك ربط إقبال هذه الحركية أو السير المستمر بإبداع إمكانات جديدة للحياة، كما يربط ربطاً قوياً بين الترقّي النوراني والفعل، وبين الإخلاق في الأرض واللافل.

كما تحدّث في هذه الجلسة د. عبد الحليم مهورباشة (أستاذ الفلسفة بجامعة سطيف - الجزائر) عن: «الرؤية التوحيدية وصلتها بالتكامل المعرفي عند محمد إقبال». ود. عزيز البطوي (أستاذ بجامعة ابن زهر بأكادير - المغرب)، عن: «التكاملية التركيبية وأنموذج الفكر الإسلامي أنموذجاً».

□ الجلسة الثانية المسائية

ترأسها الأستاذ زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة، من السعودية)، وقدّم فيها في البداية، د. حر محمود يوجر (من جامعة مرمرة بتركيا) ورقة بعنوان: «شاعرا التجديد في الشرق محمد إقبال ومحمد عاكف: دراسة مقارنة من منظار الفكر الصوفي»، وفيها تحدّث عن الفكر التجديدي عند شاعري الشرق محمد إقبال ومحمد عاكف، اللذين أسهما مساهمة ملموسة في الحركة التجديدية الإصلاحية مع مطلع القرن الماضي (القرن العشرين)، كما سلّط الضوء على القواسم المشتركة التي جمعت كلا الشاعرين في بوتقة واحدة.. بالإضافة إلى مناقشة جوانب التباين بين الشاعرين، في أسلوب التفكير وفي التربية وفي النظرة لبعض المسائل الاجتهادية، جراء الفهم الشرعي والثقافة العامة التي نهل منها كل منهما، بسبب تباين البيئة والحاضنة الاجتماعية لهما.

وقد أشار الباحث إلى تميّز شعرهما بالالتزام، حيث كان الشعر سلاحهما في هذه المعركة الإصلاحية، وقد اتفقا على النّفس الصوفي في شعرهما، وعلى تأثرهما بشعر جلال الدين الرومي، وعلى الموازنة بين العقل والعاطفة.

الدكتور حسن الأمrani (أستاذ جامعي، ورئيس تحرير مجلة المشكاة - من المغرب)،

قدّم ورقة بعنوان: «محمد إقبال الشاعر المجدّد»، وقد تناول فيها جوانب التجديد في شعر محمد إقبال، موضعاً أسس الرؤية والمنهج لديه، وكيف استثمر العلامة إقبال معارفه العميقة من أجل بلورة رؤية عميقة وفلسفية وتجديدية، وهذا ما انعكس بوضوح في نصه الشعري الذي تميّز بالإبداع والفرادة والطابع الجمالي. كما حاولت الورقة الكشف عن رؤيته الحضارية من خلال شعره، وعن مظاهر التجديد عنده، ومرجعياته الفكرية والدينية، وطريقة تعامله معها.

كما رصدت الورقة أهم مظاهر التجديد في شعره، ومنها: السبق إلى قضية الالتزام، والتناص مع النص العربي، والاستفادة من الكشوفات العلمية في الشعر لتثبيت الإيمان، واستثمار الثقافة العربية الإسلامية لبناء جديد، وتطويع الرمز الصوفي وجعله خادماً لقضايا الأمة.

«محمد إقبال والقلق الصوفي» عنوان الورقة التي قدّمتها الدكتورة سميرة فياض الخوالدة (أستاذة بالجامعة الأردنية)، وفيها تناولت موقف إقبال من التصوف الإسلامي، والتي تميّزت في البداية بالإعجاب، لكنها تحولت إلى نقد صادر عن فهم عميق للعلوم الإسلامية، كما أشارت إلى مشروعه الإصلاحية وكيف أن التكامل المعرفي يضع التجربة الصوفية ضمن وسائط المعرفة وبناء الذات للوصول بها إلى درجة العدل والإحسان والإيجابية المتمثلة في إصلاح المجتمع، وهو ما يسعى إليه المتصوفة.

كما تحدّث في هذه الجلسة د. محسن عثمان الندوي (عميد كلية اللغات بجامعة حيدرآباد - الهند) عن «الشاعر الإسلامي محمد إقبال ونقده للغرب».

□ الجلسة الختامية

وقد تليت فيها مجموعة من التوصيات نذكر منها:

- ضرورة جمع أعمال هذا المؤتمر العلمي وطبعه في كتاب، ليستفيد منه الباحثون في مجال الفكر والفلسفة.

- العمل على ترجمة أعمال محمد إقبال إلى العربية ترجمة مُتقنة...



الحدّاثَة والاجتهاد

عند زكي الميلاّد

الدكتور براهيم أحمد*

- جامعة عبد الحميد بن باديس،
كلية العلوم الاجتماعية، الجزائر
- رسالة ماجستير، قسم الفلسفة،
تخصص فكر عربي معاصر
- إعداد الباحثة: زوليغة بزخامي
- إشراف: الدكتور براهيم أحمد
- تاريخ المناقشة: ٢٠ يناير ٢٠١٦م

استكمالاً لمتطلبات الحصول على شهادة الماجستير في «الفكر العربي المعاصر»، حصلت الطالبة الجزائرية بزخامي زوليغة بموجبها على درجة الماجستير بتقدير مشرف من شعبة الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة عبد الحميد بن باديس في مستغانم غرب الجزائر، بالبحث الذي تقدّمت به والموسومة بـ «الحدّاثَة والاجتهاد عند زكي الميلاّد».

* أستاذ الفلسفة ومدير مخبر حوار الحضارات بجامعة عبد الحميد بن باديس بمستغانم - الجزائر.

وقد اجتمعت اللجنة العلمية للمناقشة العلنية بتاريخ ٢٠ يناير ألفين وستة عشر الموافق ٩ ربيع الثاني ١٤٣٧ هـ، والمؤلفة من السادة الأساتذة: الأستاذ الدكتور حموم لخضر أستاذ محاضر بجامعة مستغانم رئيساً للجنة، والأستاذ الدكتور إبراهيم أحمد أستاذ محاضر بجامعة مستغانم مشرفاً مقررًا، والأستاذ الدكتور العربي ميلود من جامعة مستغانم أستاذًا مناقشًا، والأستاذ الدكتور بن دنيا سعدية أستاذة مناقشة بجامعة مستغانم.

وهذه أول رسالة جامعية تناقش موضوع المقاربة بين الحداثة والاجتهاد عند زكي الميلاد في جامعة عبد الحميد بن باديس، وجاء اختيار هذا الموضوع بعد محاضرة تقدم بها الأستاذ زكي الميلاد لمجموعة من طلبة الماجستير والدكتوراه بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة عبد الحميد بن باديس في شهر أبريل ٢٠١٣ م، وحملت المحاضرة عنوان (مقاربات بين الحداثة والاجتهاد).

وعن اختيار هذا الموضوع ترى الباحثة بزخامي أن أزمة الفكر العربي والإسلامي المعاصر من الموضوعات المهمة والملحة في عصرنا الحالي، وهذه الأزمة ترتبط من جهة بالذات فكرًا وتراثًا، جمودًا وتراجعًا، وترتبط من جهة أخرى بالآخر حداثة ومعاصرة، تقدمًا ونهوضًا، الأمر الذي أوجب العناية والاهتمام بقضية التجديد الديني لتدارك هذه الأزمة من جهة، وللنهوض بالأمة من جهة أخرى.

وربط هذه القضية بزكي الميلاد لكونه صاحب أطروحة حديثة في هذا الشأن، وتحددت أطروحته في اعتبار أن مفهوم الاجتهاد في المجال الإسلامي، هو المفهوم الذي يعادل أو الذي بإمكانه أن يعادل مفهوم الحداثة في المجال الغربي.

ويرى الميلاد أن المقاربة بين الحداثة والاجتهاد تُعدُّ من المقاربات الفكرية الجادة والمهمة، وتتسم بقدر من الإثارة والدهشة ولا تخلو من طرافة، كما أنها من المقاربات الجديدة التي لم تُطرق من قبل عربيًا على ما يُعلم في حقل الدراسات الفكرية والنقدية والأكاديمية، لذا فهي بحاجة إلى مزيد من البحث والنظر المعرفي والمنهجي، وإلى مزيد من التذاكر والتفكير بين المشتغلين في البحث الفكري والفلسفي.

وعلى ضوء هذه الأطروحة تحددت إشكالية البحث التي عبّرت عنها الطالبة بزخامي في التساؤلات الآتية:

إذا كانت الحداثة مفهومًا غربيًا عبّرت عنه التجارب الحضارية الأخرى، وأن الاجتهاد مفهوم ارتبط تاريخيًا بالمنظومة الإسلامية، فما الحداثة والاجتهاد عند زكي الميلاد؟ وما هي الآليات التي يراها الميلاد كفيلة بتحقيق صيغة التكامل بين الإسلام

والحداثة؟ وكيف يمكن للعولمة أن تكون مكسباً لنا؟

ما هي أسباب الركود والجمود في الفكر الإسلامي؟ وكيف تنطلق محاولة التجديد فيه؟

وبصيغة أخرى: كيف يمكن إيقاظ روح التجديد والاجتهاد في نظر زكي الميلاد؟

والهدف من هذه الدراسة في نظر الباحثة هو إلقاء الضوء على الحداثة والاجتهاد من حيث المفهوم والتاريخ والأهمية، ومقاربة الحداثة للاجتهاد مروراً بالتجديد لمجاوزة مرحلة الجمود والركود الفكري، وذلك باعتبار الاجتهاد كروية لتجديد المنهج.

ومن جهة المنهج استندت الباحثة إلى المنهج التحليلي والتاريخي في دراسة وتحليل مكونات مفهوم الاجتهاد كما تشكّل في المجال الإسلامي، وكما تبلور وتحدد عند زكي الميلاد، واستندت إلى المنهج المقارن في محاولة المقارنة والمقاربة بين الإسلام والحداثة، والاجتهاد والحداثة.

أما الرسالة بنيةً وتكويناً، فقد تكوّنت من مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول رئيسة، كل فصل احتوى على ما بين مبحثين وأكثر، فالمقدمة احتوت على الإطار النظري وإشكالية الدراسة، وشرحت مبررات اختيار الموضوع المناقش وأهمية دراسته.

حمل الفصل الأول عنوان: (نحو تأثيل وتأريخ المفاهيم) واحتوى على مبحثين، المبحث الأول جاء بعنوان: (الملامح التاريخية لمفهوم الحداثة في الفكر العربي الإسلامي)، وركّزت فيه الباحثة على جينالوجيا مفهوم الحداثة في الفكر العربي الإسلامي وناقش المواضيع الآتية: مفهوم الحداثة، بين الحداثة والتحديث، الحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، محاولة بناء أنموذج إسلامي. والمبحث الثاني جاء بعنوان: (مفهوم الاجتهاد وتاريخانيته)، وناقش المواضيع الآتية: مفهوم الاجتهاد، تاريخ الاجتهاد، علم أصول الفقه، مفهوم التجديد.

أما الفصل الثاني فكان لبّ الرسالة حيث احتوى على إشكالية الحداثة عند زكي الميلاد، وحمل عنوان: (إشكالية الحداثة عند زكي الميلاد) واحتوى على أربعة مباحث، المبحث الأول جاء بعنوان: (زكي الميلاد وثنائية الإسلام والحداثة)، والمبحث الثاني جاء بعنوان: (الإسلام ومدى ارتباطه بالعولمة)، والمبحث الثالث جاء بعنوان: (أسباب الجمود والركود في الفكر الإسلامي)، والمبحث الرابع جاء بعنوان: (محاولة التجديد في الفكر الإسلامي).

الفصل الثالث حمل عنوان: (الاجتهاد كمقاربة فكرية)، واحتوى على مبحثين، المبحث الأول جاء بعنوان: (تجديد الخطاب الإسلامي)، وناقش موضوعين هما: تفكيك عناصر مفهوم تجديد الخطاب الإسلامي، تركيب المفهوم. المبحث الثاني جاء بعنوان: (الاجتهاد كروية لتجديد منهج الفكر)، وناقش موضوعين هما: الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام، الاجتهاد عند الميلاد معانٍ ودلالات.

في هذا الفصل دافعت الباحثة بزخامي عن أطروحة المفكر زكي الميلاد أمام لجنة المناقشة، خاصة فيما تعلّق بمشروع تجديد الخطاب الإسلامي عنده، وأكّدت على مبدأ الاجتهاد كروية لتجديد منهج الفكر، ثم عرّجت الباحثة في نهاية هذا الفصل على بعض الرؤى والمقاربات الخاصة بالاجتهاد في بعض المسائل التي عالجها المفكر الميلاد من خلال التطرّق لسيرته الفكرية، كمسألة قضية المرأة، الديمقراطية، الثقافة، وحقوق الإنسان...

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث هو التأكيد على الفارق الموجود بين الحداثة التي ترتبط بالجانب الذهني والعقلي، والتحديث الذي يرتبط بالجانب المادي، وهذا ما يؤكّد عليه المفكر زكي الميلاد إلى جانب مفكرين آخرين. كما توصّلت الباحثة إلى أن الحداثة في الفكر العربي ارتبطت بمفهوم الاجتهاد عنده، وذلك من خلال محاولة بلورة مشاريع نهضوية تجديدية تنهض بالثقافة العربية الإسلامية.



إعداد: محمد دكير

المدرسة القرآنية في ظلال العلامة الفضلي بُحوث معمقة في علوم القرآن

الكاتب: كاظم باقر الناصر.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٦٣٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

يحتضن هذا الكتاب مقتطفات من فكر العلامة الفضلي القرآني، ومساهماته العلمية في معالجة بعض أمهات المباحث القرآنية التي شغلت العلماء وكبار المفسرين في الماضي والحاضر.

يتكوّن الكتاب من ثمانية فصول، الفصلان الأول والثاني تحدّث فيهما المؤلف عن علوم القرآن من خلال الحديث عن القرآن ونزوله وبداية الدعوة والنبوة، وأسماء القرآن وخصائصه وحجيته وجمعه ومظهر إعجازه.

الفصلان الثالث والرابع خصّصهما للحديث عن الدلالة القرآنية، والتفسير والمفسرون. فيما تحدّث عن مفاهيم القرآن والقراءات والقُرّاء في الفصلين الخامس

من بين هذه الدراسات أسرار حرف النون للمستشرق روني غينون، أساليب ومناهج صياغة اللفظ في التعبير العربي للدكتور باناهي باكو، الرثويات والرثوي للمستعرب الروسي كيفورك ز. ميناجيان، الأعلام الأجنبية في اللغة العربية للأب هنري لامنس اليسوعي، وأسماء الأعلام العربية من القرن الجاهلي الأخير إلى العصر العباسي للدكتورة فييكا فالتر من جامعة مارتن لوتر بألمانيا الديموقراطية، ملاحظات على تطوّر التأليف المعجمي عند العرب للأستاذ ريجيس بلاشير، ونشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه للمستشرق الفرنسي جرار تروبو أستاذ فقه اللغة العربية في السوربون - باريس. وغيرها من الدراسات الاستشراقية، التي تمثّل فعلاً ثروة علمية تخدم الباحثين في مجال اللغة العربية ومحبيها.

الإسلام.. دين الحياة والسعادة

الكاتب: الشيخ حسين الرازي العبد الله.
الناشر: دار المحجة البيضاء ومؤسسة الرازي لإحياء التراث.
الصفحات: ٣٥٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

الإسلام هو فعلاً دين الحياة والسعادة، بمعنى أن الالتزام بتعاليم الإسلام على المستويين الفردي والجماعي يؤدي حتماً إلى تحقيق حياة حقيقية تملؤها السعادة. ولتفصيل الجواب عن الكيفية التي تتحقّق بها هذه الحياة المنشودة والسعادة المطلوبة، يقدّم الكاتب من خلال ثلاثة عشر فصلاً، ما يمكن أن نسميه برنامجاً عملياً

والسادس. أما الفصلان السابع والثامن فقد خصّصهما لمناقشة مواضيع النسخ والتخصيص، وأهل البيت في القرآن الكريم.

ثلاثون دراسة استشراقية في اللغة والنحو واللهجات

الكاتبان: د. حامد الظالمي ود. باقر الكرباسي.
الناشر: دار روافد - بيروت.
الصفحات: ٣٩٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

صحيح أن الاستشراق كانت له دوافع سياسية وغايات تخدم مشاريع الاستعمار والهيمنة الغربية للعالم الإسلامي، وأن مهمة التعرف على الإسلام وتراثه ولغات شعوبه وتقاليدها وأعرافها لم تكن بريئة تماماً من هذه الأهداف والغايات، لكنه في المقابل استطاع أن يُنجز أعمالاً مهمة على مستوى تحقيق بعض أمهات كتب التراث. كذلك استطاع الاستشراق إنجاز دراسات نقدية وبحثية تميّزت بنوع من الموضوعية إلى حدّ ما. دون أن ننسى أن المستشرقين أنفسهم انقسموا فيما بينهم بين متحامل على الإسلام وعلى لغته وتراثه بشكل عام، ومن أعجب بهذا الدين والتراث حيث وصل بهم الإعجاب حدّ اعتناق الإسلام.

أما هذا الكتاب فيستعرض قرابة الثلاثين دراسة أنجزها مستشرقون كبار، وتتعلّق باللغة والنحو واللهجات، وهي دراسات علمية الطابع والمنهجية، ولا يُخفي أصحابها إعجابهم باللغة العربية، وإن أثاروا بعض الإشكاليات حولها والتي نُوقشت من قبل من طرف علماء اللغة العرب والمسلمين.

وفتح بيت جديد والمشاركة في الحياة الاجتماعية. كل هذا المسيرة تتطلب توجيهًا ومراقبة من طرف الآباء، وفهمًا عميقًا لمشاكل الشباب وتعاطيًا موضوعيًا وإنسانيًا معها كي نتجنب الانحراف أو الإحباط.

هذا الكتاب يناقش هموم الشباب وطموحاتهم من زوايا متعددة، وبأسلوب يجمع بين المعالجة الفكرية التحليلية والخبرة الاجتماعية التجريبية، كل ذلك من خلال محاور وعناوين عامة، يمكن اعتبارها الإشكاليات التي يتخبط فيها واقع الشباب المسلم اليوم، مع تقديم مقترحات للمعالجة وكيفية التعاطي مع عالم الشباب بالنسبة للأهل. أما أهم العناوين أو المحاور التي يناقشها هذا الكتاب فهي:

مزايا مرحلة الشباب، الشباب وكيف يتحملون المسؤولية، الشباب في خط العلم والمعرفة والعمل، الشباب والعلاقة مع الله، الشباب ودورهم في عملية النهوض، الشباب وكيف يتعاملون مع الغريزة الجنسية، الشباب والعلاقات الاجتماعية، وأخيرًا الشباب والرياضة.

إشرافات من فكر الدكتور علي شريعتي

الكاتب: الشيخ عباس حرب العاملي.
الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.
الصفحات: ٤٣٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٤ م.

الدكتور علي شريعتي، المثقف الثوري المشاغب، الذي عاش فترة قلق من عمر العالم الإسلامي، حيث الثورات والحركات المنادية بالاستقلال والمناهضة للاستعمار، كانت تجوب

تطبيقًا شرح فيه المفاهيم والسلوكيات التي يجب الالتزام بها لتحقيق ذلك على أرض الواقع.

ففي الفصلين الأول والثاني تحدّث بالتفصيل عن معنى الإسلام في مدرستي الصحابة وأهل البيت (عليه السلام)، ثم انتقل في الفصلين الثالث والرابع للحديث عن ينابيع الإسلام الصافية وأن الإسلام دين محبة.

الفصلان الخامس والسادس تحدّث فيهما عن أسباب ومعطيات المحبة بين الناس. أما الفصلان السابع والثامن فقد خصّصهما للحديث عن الأحاديث النبوية الدالة على نجاة مطلق الموحدين في مدرستي الصحابة وأهل بيت النبي.

فيما خصّص باقي الفصول للحديث عن عناوين مثل: الإسلام دين الحياة، وحقن الدم والعرض والمال في الإسلام، وموقف المسلمين من جريمة قتل المسلم.

مع الشباب في همومهم وتطلعاتهم

الكاتب: الشيخ حسين أحمد الخشن.
الناشر: المركز الإسلامي الثقافي - بيروت.
الصفحات: ٣٧٥ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

يُعالج هذا الكتاب قضية بدأت تؤرّق خبراء التربية كما تؤرّق الآباء والأهّات، ويتعلّق الأمر بمشاكل الشباب وهمومهم وتطلّعاتهم وآمالهم، والتحديات التي يمرون بها في فترات حرجة من عمرهم.. من المراهقة إلى التحصيل العلمي، إلى التوجيه الصحيح نحو الاختصاص العلمي المطلوب، إلى مشاكل العمل والحصول على وظيفة، وصولاً إلى التفكير في إنشاء أسرة

الدينية في الغرب، في الفصلين السادس والسابع. وأخيراً، توقّف الكاتب هنيئة ليسلط الضوء على مفهوم الأيديولوجيا في فكر شريعتي، وموقفه من الحكم والسلطة.. وإشكاليات تفسير النص الديني وفهمه.

المواطنة.. أسسها وأبعادها

الكاتب: د. عدنان السيد حسين.

الناشر: منشورات الجامعة اللبنانية - بيروت.

الصفحات: ١٨٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٣ م.

ليست المواطنة مجرد شعور عاطفي وحسب، إنها التزام وانضباط حقوقي في إطار القانون العام - كما يقول المؤلف - الذي يشمل جميع المواطنين المتساوين أمامه، انطلاقاً من هذا المفهوم للمواطنة نلاحظ كثرة الحديث عنها في العالمين العربي والإسلامي، حيث الصراعات الإثنية والدينية والمذهبية متفجرة، بل تكاد تنسف الدول والأنظمة القائمة، من هنا فالحديث عن المواطنة وحقوق المواطن يأتي ليقدم وصفة العلاج، مع استحضار النموذج الغربي حيث التجربة قائمة لمفهوم المواطنة، لكن على العالم العربي والإسلامي اجترح نموذجاً للمواطنة انطلاقاً من جوهرها الحقوقي والقانوني.

في هذا الكتاب وعبر مجموعة من العناوين، تتبع المؤلف هذا المفهوم وتطوره عبر التاريخ، ونضجه عبر الممارسة على أرض الواقع وتطور تطبيق مفاهيم المواطنة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، مع الإشارة إلى أن هذا التطبيق أخذ وقتاً طويلاً من الصراع

شوارع باريس حيث درس وتعلّم وعرف كيف تُستحرم الشعوب ويُستلب عقلها، ويُعتدى على تراثها وحضارتها، وتُشوّه قيمها الروحية، لتستبدل بقيم سطحية مادية، هي ضد الفطرة والإنسانية ومصالح الشعوب الحضارية.

هذا الرجل كُتب عنه الكثير، وأنجزت حول كتبه وآرائه ومواقفه الكثير من الدراسات، وأعيدت قراءتها لإنصافه، لأنه تعرّض لتشويه مُتعمّد من خصومه، عملاء الاستعمار الذين فضح أساليبهم، من جهة، والمستحمرين والأغبياء الذين دعاهم إلى التفكير وتكسير أسوار الجمود التي يعيشون داخلها، من جهة أخرى.

هذا الكتاب هو محاولة لتسليط الضوء على محطات ومواقف مهمة في مسيرة الدكتور علي شريعتي، محطات تكشف عن الوعي والنباهة التي تميّز بها هذا الرجل.. من خلال عشرة فصول، تتبّع فيها المؤلف في الفصل الأول النشأة والمسيرة، وأروقة السوربون وباريس، حيث تكشف محاضرات علم الاجتماع زيف التاريخ والمقولات الدينية المؤدجلة، وفي شوارع باريس حيث الأصوات تصدح بشعارات التحرّر ورفض الاستعمار. وفي خضم ذلك يولد الوعي، وتتلور الإشراقات الفكرية، حيث نجد المؤلف في الفصل الثاني والثالث يُسلط الضوء على نظرية شريعتي: النباهة والاستحمار، وإشراقات فكره على أزمة الوعي الديني.

وصولاً إلى العودة إلى الذات، وضرورة الإصلاح الديني في الفصلين الرابع والخامس. ولتعمق البحث عن التأسيس للإصلاح ومحاولة الاستفادة من التجارب الإصلاحية

النخب الفكرية المتغربة أو الدارسة في الغرب؟ من هنا ينطلق الكاتب للحديث بالتفصيل عن معنى التنمية؟ وكيف أن التنمية أصبحت يوتوبيا القرن العشرين؟ وما هي أهداف التنمية وعلاقتها بالمتعة، وحضارة الإسراف والتبذير، التي عمّقت المأساة وجعلت الاقتصاد يبدو كدكتاتورية تتحكم في مصائر الشعوب.

يتحدّث الكتاب كذلك وينتقد العولمة الاقتصادية وعبادة الربح في النظام الرأسمالي، وما علاقة النظام التعليمي بيوتوبيا التنمية؟ وأخيراً يعود للتاريخ لأخذ العبرة، كي لا نكرّر أخطاء الآباء، ولكي نصحّح الطريق نحو تنمية حقيقية تنسجم مع الفطرة وأهداف الخلق.

العقلانية الدينية والجاهلية المعاصرة

الكُتّاب: مجموعة من الباحثين.
الناشر: دار المصطفى العالمية - بيروت.
الصفحات: ٣٠٦ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

يحتضن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات والبحوث التي كانت قد قدّمت في المؤتمر العالمي لمواجهة التكفير والتطرّف الذي نُظّم في السنة الماضية في مدينة قم المقدسة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، تحت عنوان: «التيارات المتطرّفة والتكفيرية في رؤية علماء الإسلام»، والذي شارك فيه عدد كبير من المفكرين والعلماء والأكاديميين من العالمين العربي والإسلامي.

وقد قُسمت هذه الأوراق والدراسات على ثلاثة فصول، كل فصل احتضن مجموعة من

والإخفاقات والنجاحات حتى وصلت المجتمعات الغربية إلى ما وصلت إليه، وبالتالي فالعالم العربي والإسلامي إذا أراد أن يقتبس المواطنة من الغرب، فعليه أن يخوض هذه التجربة، وعملية التطبيق والإنزال تمكّننا من بلورة مفهومنا العربي للمواطنة.

من عناوين الكتاب: تاريخية المواطنة، ثورة حقوق المواطن، بين حقوق الإنسان وحقوق المواطنة، المواطنة العالمية، التربية على المواطنة.

التنمية وأسس الحضارة الغربية التقدّم الاقتصادي أم التكامل الثقافي؟

الكاتب: السيد مرتضى آويني.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٢١٤ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

السؤال الذي يطرحه هذا الكتاب هو سؤال إشكالي ومهم، إنه يتساءل عن المصادر والمرجعيات الفكرية والعلمية التي من خلالها سعينا إلى الإجابة عن سؤال التنمية لدينا، وأهداف هذه التنمية؟ ومخططاتها وأولوياتها؟

وأين القرآن والسنة من هذه المرجعيات الفكرية والحضارية العامة؟ وما مدى استفادتنا منها في تقييم أو محاكمة الأطروحات التنموية التي قرأناها أو طبقناها في عالمنا الإسلامي؟

إنها أسئلة مهمة ومركزية، والجواب عنها قد يفسّر لنا الإخفاق الذي تعرفه المشاريع التنموية التي أنجزتها الحكومات أو نظّرت لها

الدراسة والبحث، خاصة أنها التجربة الأولى للإسلاميين في بلد له مكانته وثقله، وتاريخه. لدراسة هذه التجربة قسّم الكاتب كتابه إلى تمهيد وأربعة فصول. في التمهيد تحدّث الكاتب عن خريطة الإسلاميين قبل ثورة يناير، وطريقهم إلى السلطة.

في الفصل الأول وتحت عنوان: «الأداء السياسي» تحدّث المؤلف عن وضع الدستور والإسلاميين في البرلمان وفي السلطة التنفيذية، وعلاقتهم بالقوى السياسية ومع المؤسسة العسكرية.

ثم انتقل لتسليط الضوء على الأداء الاقتصادي، حيث تحدّث عن رؤيتهم الاقتصادية، وانتهاجهم لما يسميه: رأسمالية إسلامية، والاعتماد على محاربة الفقر من خلال الزكاة والصدقات، وكيف تغافلوا عن اقتصاد القوات المسلحة. أشار كذلك في هذا الفصل إلى مشاريع: قناة السويس والصكوك الإسلامية.

الفصل الثالث خصّصه للحديث عن السياسات الخارجية وعلاقتهم بالولايات المتحدة الأمريكية والصهاينة وباقي الدول الإقليمية.

وأخيراً خصّص الفصل الرابع لعرض تقييم إجمالي واستنتاجات لهذه التجربة، حيث أشار إلى إشكاليات عدم الاستعداد للسلطة، وأتباع منهج الملاينة والمهادنة مع النظام القديم، والخلل في العلاقة مع باقي القوى، بالإضافة إلى الفشل في التعامل مع القضايا الاقتصادية والطائفية.. وغيرها من الإشكاليات التي وضعت التجربة أمام تحديات كبيرة وشائكة.

البحوث التي يجمعها محور واحد.

من دراسات الفصل الأول: ظاهرة التكفير الخوارجي والمؤسّساتي، ماهية التيارات التكفيرية، وأهداف تأسيسها، وأسباب اشتداد شوكتها في العقد الأخير. أما في الفصل الثاني فنجد: أصول منهجية السلفية، وتكفير التكفير، العنف التكفيري كوظيفة للاستعمار الجديد.

وفي الفصل الثالث الذي تحدّث عن التيارات المتطرّفة التكفيرية والسياسية، نجد العناوين التالية: الهوية الجديدة للإرهابيين التكفيريين في الشرق الأوسط: دراسة وتحليل، والتيار التكفيري وسياسة العنف، داعش والعنف الصارخ: مزيج من تفسير غير عقلاني للدين وتقنيات حديثة.

أزمة التمكين

دراسة في التجربة الإسلامية في مصر
(٢٠١٢-٢٠١٣م)

الكاتب: محمود عبده.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٢١٩ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

سبعة عشر شهراً، هي مجمل الفترة التي قضّاها الإسلاميون في البرلمان المصري، ورئاسة الجمهورية (بين يناير/ كانون الثاني ٢٠١٢م ويونيو/ حزيران ٢٠١٣م)، وفيها تجسّدت معالم تجربة سياسية زاهرة بالدروس، والفوائد، والنتائج المؤثرة، على الرغم من قصرها الزمني، وهو ما يجعلها -كما يقول الكاتب- تستحق

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إِسْلَامِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ

مجلة الفكر الإسلامى من أجل الحضارة

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى

كلمة التحرير

- الشيخ طه جابر العلوانى: عالم ومفكر فقدناه

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الشورى بين النص والتاريخ
- عز الدين معميش
- فى نقد أطروحة العلّمنة فى السياقين الغربى والإسلامى
- إبراهيم الفيض
- معالم التجديد المصطلحى عند طه عبد الرحمن
- مسعود بودوخة
- القيم بين واقعية الفعل وسلطة المرجع: مقارنة سوسيولوجية فى
- الشريف جبيلة
- الرواية العربية

رأي ودوار

- الحركة الكونية للإنسان فى القرآن الكريم

محمد الحسن بريمة

قراءات ومراجعات

- إشكالية الاستبداد والفساد فى التاريخ الإسلامى. تأليف: عبد الحميد أبو سليمان
- رضا بن الهاشمى حمدي
- مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني. تأليف: مازن موفق هاشم
- رولا محمود الحيت

تَعَزِيَّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.

صدق الله العلي العظيم

بقلوب مؤمنة بقضاء الله وقدره، وبمزيد من الحزن والأسى؛ تتقدّم
مجلة الكلمة بأحر التعازي وصادق المواساة إلى علماء الأمة ومفكريها
ومثقفيها، وإلى عائلة الفقيه الكبير العلامة الدكتور طه جابر العلواني رحمه
الله تعالى، عضو الهيئة الاستشارية للكلمة، الذي رحل عن دنيانا بتاريخ ٢٤
جمادى الأولى ١٤٣٧هـ.

داعين المولى عز وجل أن يتغمّد الفقيد بواسع رحمته ومغفرته، ويسكنه
فسيح جناته، ويلهمنا جميعاً الصبر والسلوان.