مُداخلاتٌ فلسفيّة

في

الإسلام والعَلْمَانية

سيد محمد نقيب العطاس

ترجمة

محمد طاهر الميساوي

مُداخلاتٌ فلسفيّة

في

الإسْلام والعَلْمانيّة

تأليف

سيد محمد نقيب العطّاس

ترجمة

محمد الطاهر الميساوي

فهرست المحتويات

مقدمة المترجم ٩

مقدمة المؤلف للطبعة العربية الأولى ١٥

مقدمة الطبعة الإنجليزية الثانية ١٦

مقدمة الطبعة الإنجليزية الأولى ٢٢

الفصل الأول

الجذور التاريخية للغرب المسيحي المعاصر ٢٥

الفصل الثاني

عَلْماني، وعلمنة، وعَلْمانية ٣٩

الفصل الثالث

مفهوم الدين وأساس الأخلاق في الإسلام ٧٧

الفصل الرابع

المأزق الإسلامي ١١٥

الفصل الخامس

تحرير المعرفة من الرؤية الغربية ١٥٣

الفصل السادس (ملحق)

في الأسلمة: دراسة حالة الأرخبيل الملايوي الإندونيسي ١٨٧

تمهيد ١٥٥

طبيعة الإنسان ١٦٠

طبيعة المعرفة ١٦٤

معنى التربية والتعليم وأهدافهما ١٦٩

النسق الإسلامي للنظام والانضباط ١٧٢
ملاحظات ختامية واقتراحات ١٨٠
مسرد للمصطلحات والأعلام ٢٠٣

مقدمة المترجم

لهذه الترجمة قصة أرى من الأمانة أن أشرك القارئ الكريم في بعض معطياتها، ففيها ـ فيما أحسب ـ عبرة. كان الأستاذ محمد الحسن عباس ـ مدير دار الأصالة للنشر بالخرطوم ـ قدم في منتصف عام ١٩٩٦م إلى كوالالمبور لطباعة عدد من منشورات الدار، وأطلعني على ترجمة قام بها أحد الأساتذة لكتاب *Islam and Secularism* من تأليف الأستاذ سيد محمد نقيب العطاس المدير المؤسس للمعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية بكوالالمبور، وأخبرني بأنه سيكون من ضمن الكتب التي كان بصدد الإعداد لطباعتها.

ولما كنت قد سبق لي الاطلاع على الكتاب المذكور في أصله الإنجليزي بل دراسة بعض فصوله بشيء من التركيز، تبين لي من نظرة سريعة في الترجمة المذكورة أنها تعاني مشكلات حقيقية لا يجوز تجاهلها، فأخبرت الأستاذ عباس بذلك وأكدت له أن تلك الترجمة تحتاج إلى مراجعة دقيقة متأنية، فرجاني بإلحاح أن أتولى ذلك. وقد استجبت لرجائه متردداً ومعلقاً إنجازي لها على ما قد يسنح لي من وقت مع مزدحم عملي الوظيفي وانشغالي ببعض الأعمال التي كنت بصدد إنجازها.

وحينما بدأت فعلاً في النظر في تلك الترجمة وتدقيقها، استغرقت مني مراجعة مقدمتيْ المؤلف لطبعتي الكتاب الأولى والثانية عدداً كبيراً من الساعات لم أكن في الحقيقة قد توقعته. وقد أكدت لي تلك التجربة أن المشكلة التي تعانيها الترجمة المذكورة ليست مشكلة أسلوبية يمكن علاجها بالتحسين هنا أو هناك، أو مشكلة تختص بالدقة في ترجمة بعض المصطلحات أو التعبير عن بعض المفاهيم والمعاني بحيث يمكن تجاوزها ضبطاً وتصحيحاً وتعديلا، أو هي مشكلة لغوية ذات علاقة باختيارات المترجم وترجيحاته، بقدر ما هي مشكلة جوهرية تخص بنية الترجمة ذاتها من حيث مدى وفائها بأداء الأفكار والمفاهيم والمعاني التي أودعها المؤلف كتابه.

وعلى الرغم من الجهد المخلص الذي يبدو أن المترجم قد بذله، إلاَّ أنه تبين لي أن العلة الأساسية في الخلل الذي تشكو منه ترجمته هي أنه تعوزه المعرفة الكافية والخبرة الناضجة بالمجال الذي ينتمي إليه النص المترجَم، أعني مجال الفكر الفلسفي بما ينطوي عليه من مفاهيم ومصطلحات وما يزخر به من مدارس وتيارات وشخصيات. فالتمكن من اللغة وحده، سواء تعلق الأمر باللغة المنقول منها أو إليها النص المترجم، شرط ضروري ولكنه لا يكفي بأي حال من الأحوال. فلكل مجال من مجالات الفكر والمعرفة لغته ومصطلحاته ومواضعاته ورموزه ومرجعياته وإحالاته، وبدون

التوفر على حدٍّ معقول من الإلمام بذلك أو على الأقل معرفة مسالك الوصول إليه بيسر، لا أرى الإقدام على ممارسة الترجمة إلاَّ مغامرة غالباً ما تكون غير محمودة العواقب. ولذلك رجح عندي أنه من الأجدى والأوفر للجهد والوقت أن يُترجَم الكتابُ ترجمة جديدة تأتي على نسق واحد مطرد، أما الاشتغال بمراجعة الترجمة المذكورة وتصويبها وتعديلها فلن يكون إلاَّ ترقيعاً مضنيّاً من المستبعد أن يضمن لنا في النهاية سلاسةً وانسجاماً وتماسكاً في أسلوب النص وبنيته، فضلاً عن الوفاء بمراد الكاتب ورسالته. وقد أعربت ـ مرة أخرى ـ عن رأيي هذا لصاحب دار الأصالة وللدكتور حسن عبد الرازق النقر ـ الأستاذ بالمعهد المذكور ـ الذي كان مهتمّاً بأمر ترجمة الكتاب ومتابعاً له. ثم عاد الأستاذ محمد الحسن عباس إلى السودان، وانصرف ـ فيما يبدو ـ عن نشر الكتاب، وتوقفت أنا عن مراجعة الترجمة.

وفي شهر فبراير ١٩٩٨م اتصل بي كل من الدكتور حسن النقر والدكتور وان محمد نور داود ـ نائب مدير المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية ـ وأخبراني بحرص المؤلف الشديد على أن أواصل ما كنت قد بدأته، فأوضحت لهما ما انتهيت إليه من رأي بشأن الترجمة الأولى. ثم كان لي بعد ذلك لقاء مع الأستاذ سيد محمد نقيب العطاس استجليت فيه مقصوده في بعض المواضع من الكتاب. وهكذا استقر الأمر في النهاية على أن أقوم بترجمة الكتاب ترجمة جديدة ما عدا مقدمتي المؤلف والفصل الأول حيث عملت على إعادة صياغة ما قام به المترجم الأول.

إن هذا الكتاب نص فلسفي من طراز عال، يضرب مؤلفه بقدم راسخة في التقليد الفكري للفلاسفة والحكماء وأهل العرفان في الحضارة الإسلامية ويستند إلى قاعدة متينة من تراثهم الزاخر في مداخلاته حول الإسلام والعَلمانية التي نطالعها في هذا الكتاب. وهو إذ يفعل ذلك يحيلنا على حشد كبير من القضايا والإشكاليات والمفاهيم في تاريخ الفكر الفلسفي والعرفاني الإسلامي والغربي على حدٍّ سواء. ولا يملك المرء إلاَّ أن يسجل أن هذا المنحى من النظر العميق في نقد الأسس الفلسفية والتاريخية للعقل الوضعي والفكر العلماني تعز نظائره في الكم الضخم من الكتب والمقالات التي ما فتئت المطابع تدفع بها إلى القارئ في كثير من بلدان العالم الإسلامي. وتندرج هذه المداخلات في إطار خطاب فكري جديد بدأ يتشكل وتتضح معالِمُه في ساحة الفكر الإسلامي منذ نهايات القرن الرابع عشر وبدايات القرن الخامس عشر للهجرة (أواخر العقد السابع من القرن العشرين)، وقد جرى التعبيرُ عنه بعدة تسميات كإسلامية المعرفة، وأسلمة المعرفة، والتأصيل الإسلامي للعلوم، على ما قد يكون بين هذه التسميات من اختلاف في المعنى والمفهوم (وهو ما شاع التعبير عنه في اللغة الإنجليزية بعبارة *Islamization of Knowledge*).

وجوهر الأسلمة يعني ـ عند العطاس ـ تحريرَ الإنسان من القوى السحرية والأساطير والعقائد الخرافية، ومن التقاليد القومية والثقافية المجافية للإسلام، وتحريره من سيطرة الرؤية العَلمانية الدهرية للوجود على فكره ولغته. وبعبارة أخرى، إن الأسلمة بوصفها تجربة تاريخية وثقافية يمر بها المنتمون للإسلام أفراداً وجماعات، تعني تحولاً شاملاً وعميقاً في رؤيتهم للوجود والحياة وفي سلوكهم وتعاملهم وعلاقاتهم مع الأحياء والأشياء، وفي إدراكهم لموقعهم ووظيفتهم في الكون. وهي من ثم عملية إدراكية معرفية في المقام الأول. ولذلك يقرر العطاس بإلحاح أنه لابد ـ لكي يستقيم أمر المسلمين على قاعدة متينة من إسلامهم ـ من توضيح وبيان المفاهيم الأساسية للرؤية الإسلامية للوجود استخلاصاً لها من آي القرآن الكريم والتزاماً في ذلك بما يفرضه المجال الدلالي للغة العربية وبما أضفاه عليها القرآن من أبعاد وما حملها من مضامين.

وتتجلى إسلامية المعرفة أو أسلمتها عند الأستاذ العطاس وغيره ممن دعوا إليها كالمرحوم الأستاذ إسماعيل الفاروقي بوصفها ـ في وجهٍ من وجوهها ـ حركةً فكرية نقدية تهدف إلى القيام بما يمكن اعتباره عملية تصفيةٍ وغربلة للمفاهيم والمناهج التأسيسية التي حكمت تطور مختلف فروع المعرفة والعلوم التي يتم إنتاجها وتداولها وإشاعتها بواسطة مؤسسات التعليم ـ وخاصة في المستوى الجامعي ـ في العالم الإسلامي، وهي مفاهيم ومناهج قد نشأت ونمت وتكاملت في إطار الرؤية الغربية للوجود القائمة على فلسفة عَلمانية دَهرية في منطلقاتها وتوجهاتها وغاياتها، فلسفة تضرب بجذورٍ عميقة في تربة الثقافة اليونانية الرومانية الوثنية، الأمر الذي يجعلها منافية بل ومصادمة بصورة صريحة لما جاء به الإسلام من رؤية للوجود وما يتبناه من نظرة للحقيقة والحياة والإنسان. وقد أطلق المؤلف على عملية التصفية تلك عبارة "تحرير المعرفة من الرؤية الغربية" (*Dewesternization of Knowledge*) ، وما هي في الحقيقة إلاَّ عملية "تفكيك" (*Deconstruction*) كما عبر عنها ـ حديثاً ـ بعضُ الذين اهتموا بهذا البعد النقدي في فكرة الأسلمة، ومنهم الأستاذان عبد الوهاب المسيري (مصر) ومحمد أبو القاسم حاج حمد (السودان). وغاية عملية التصفية أو التفكيك هذه هي ـ كما حددها الأستاذ حاج حمد ـ فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وهو ما أفاض المؤلف في شرحه وبيانه في الفصل الخامس من الكتاب الذي بين أيدينا حيث أكد أنه لا بد علينا من القيام بعملية تشخيصٍ وعزلٍ للعناصر المتصلة بالمفاهيم الأساسية التكوينية للرؤية الغربية للوجود ثم فصلها عن مواد العلوم ومعطياتها، سواء في ذلك العلوم الإنسانية والطبيعية. ذلك أن تلك العناصر لا يقتصر تأثيرها ـ كما يؤكد ـ على مناهج العلوم الإنسانية ومعطياتها وإنما يشمل كذلك العلوم

الطبيعية، إذ إن تفسير الوقائع وبناء النظريات ينتمي في الحقيقة إلى مجال العلوم الإنسانية من حيث هو نشاط ذهني يتم في إطار رؤية معينة للوجود ونظرة محددة للحقيقة.

لقد سال مدادٌ غزير من أقلام الكتاب والمفكرين الإسلاميين حول العَلمانية الدهرية خلال القرن العشرين، إلاّ أنه يُلاحَظ أن كثيراً مما كُتب تغلب عليه الصبغةُ السجالية السياسية وطابعُ النزاع "الأيديولوجي"، وقليلاً ما يصادف المرء تناولاً فلسفيّاً عميقاً ينفذ إلى جوهر الصراع وأصوله، ويحلل ما يترتب على ذلك من مقولات فكرية وأبنية ثقافية وأطر منهجية. ويبدو أن غياب مثل ذلك التناول هو الذي أوقع العقل المسلم فيما سماه بعض المفكرين بفكر المقارنات والمقايسات، وما اعتبره آخرون فكراً اعتذاريّاً همه البحث عن المسوغات.

ولعل أول نص ذي طابع فلسفي في المعركة الفكرية التي ما انفك العقل المسلم يخوضها ضد المفاهيم والأطروحات العَلمانية في الساحة الإسلامية بمصادر إلهامها الغربية (الأوروبية ابتداءً والأوروبية الأمريكية انتهاءً) هو ذاك الذي كتبه السيد جمال الدين الأفغاني في **الرد على الدهريين** (أو النيتشريين كما سماهم) في سياق مساجلاته الفكرية مع "السير" سيد أحمد خان وتلامذته في الهند، أولئك الذين رأى فيهم الأفغاني ـ بحق ـ طلائعَ الفكر العَلماني اللاديني في مجتمعات المسلمين. ثم توالت الكتابات الإسلامية في الرد على العَلمانية الدهرية ـ فلسفةً ومنظومات فكرانيةً (إيديولوجيا) ومشاريع سياسية واجتماعية ونظماً سياسية ـ وتنوعت وتعددت بحسب تنوع مدارس الفكر وتعدد القوى والتيارات الممثلة له والداعية إليه والمنافحة عنه. ولكنها بقيت في غالبها ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ ردوداً قاصرة على المظاهر والجزئيات همُّها استثارة العاطفة والتنبيه للخطر الداهم على ذاتية المسلمين وهويتهم، وفاتها النفاذُ إلى جوهر القضايا وأصولها وتحليلها على قاعدة من الاطلاع على مسارات الفكر الغربي والإحاطة العلمية بإشكالياته والوقوف على مفاصل تطوره التاريخي.

على أنه بتراكم الخبرة في أتناء تلكم المساجلات وبتطور الوعي المتولد عنها انفتحت أمام العقل المسلم مسالك جديدة للنظر العميق والشمولي في الوقت نفسه، يمثل الكتاب الذي بين أيدينا نموذجاً ممتازاً له على مدى العقود الثلاثة الأخيرة. وإنه لمن دواعي الأسف أن هذا الكتاب ـ وربما هناك كتب أخرى كثيرة مثله ـ لا يجد سبيله إلى القارئ العربي الذي لا تمكن له باللغة الإنجليزية إلاَّ بعد مرور ثلاثين سنة من ظهور طبعته الأولى عام ١٩٧٨. فلو أن "شبكة العلاقات الثقافية" ـ كما هو مصطلح المفكر الجزائري مالك بن نبي عليه رحمة الله ـ كانت قائمة وفعالة بين مفكري العالم الإسلامي وعلمائه لَمَا تأخرت ترجمةُ هذا الكتاب كل هذه المدة المتطاولة، ولَمَا حُرِم القارئُ العربي من أفكارٍ

ومنهجيةٍ في النظر كان يمكن أن تسهم بصورة إيجابية مثمرة في الجدل الفكري الذي ما انفك محتدماً بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني في العالم العربي.

ومهما يكن من أمر، فإن الساحة الفكرية والثقافية في البلاد العربية لفي حاجة إلى مثل هذا الكتاب وما يقدمه من أفكار وما يقوم عليه من منهجية في التحليل والنظر لعدد من المشكلات الرئيسة التي تواجه الأمة. ونحسب أنه سيجد من الحفاوة والاهتمام لدى أهل الفكر والذكر وأنه سيثير لديهم من القضايا والأسئلة مثل ما لقيه وأثاره في الخمسينيات من القرن العشرين كتاب العلامة محمد إقبال **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ولا نشك في أنه سيسهم في تحريك الكثير من السواكن وتنبيه العديد من العقول. ذلك عن الكتاب.

أما مؤلف الكتاب فهو سيد محمد نقيب بن علي بن عبد الله بن محسن العطاس، ولد في بوغور بجاوة (إندونيسيا) سنة ١٩٣١. يرجع نسبه إلى أسرة باعَلوي من أشراف حضرموت. حصل على الإجازة من جامعة ملايا بسنغافورة (قبل انفصال هذه الجزيرة عن ماليزيا عام ١٩٦٥) وذلك في عام ١٩٥٩، ثم التحق بجامعة ماكغيل الكندية التي حصل فيها على الماجستير في الفلسفة الإسلامية سنة ١٩٦٢. وهناك أتيح له التعرف على عدد من مشاهير العلماء والمفكرين، منهم المستشرقان فلفرد كانتويل سميث وهاملتون جب، والمفكر الباكستاني فضل الرحمن، والإيراني سيد حسين نصر، والفلسطيني إسماعيل الفاروقي، والياباني توشيهيكو إزوتسو.

وبتشجيع من المستشرق الشهير ومترجم القرآن إلى اللغة الإنجليزية الأستاذ أرنولد أربرّي A. J. Arberry التحق العطاس بمدرسة لندن للدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن وحصل فيها على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، وكان موضوع رسالته الفكر الصوفي والفلسفي لحمزة الفنسوري الذي عاش في سومترة خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي، وكان له أثر كبير في تعميق الفكر والثقافة الإسلاميين وتأصيلهما في أرخبيل الملايو.

وللأستاذ العطاس سيرة علمية حافلة بوصفه أستاذاً جامعيّاً مرموقاً ومفكراً إسلاميّاً بارزاً في ماليزيا خاصة ومنطقة جنوب شرقي آسيا عامة، فقد تخرج عليه أفواج من الدارسين، وأسهم بدون انقطاع في مواجهة تيارات الفكر والثقافة العلمانيين في ماليزيا، وبوصفه مؤسساً أو مشاركاً في تأسيس العديد من المؤسسات العلمية الجامعية، آخرها المعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية الذي تولى إداراته منذ تأسيسه عام ١٩٩١، والذي يشغل فيه أستاذ كرسي الغزالي في الفكر الإسلامي منذ إنشائه سنة ١٩٩٣. وقد اختاره لهذا المنصب السيد أنور إبراهيم الذي كان رئيساً للمعهد، تقديراً

لإسهاماته العلمية. وله كذلك مشاركات وإسهامات علمية وفكرية كثيرة ومتنوعة في المؤتمرات والندوات داخل ماليزيا وخارجها في بلدان العالم الإسلامي وغيرها من بلدان العالم.

أما مؤلفاته فكثيرة ومتنوعة نكتفي منها بذكر الكتب المهمة الآتية في مجال الفلسفة الإسلامية:

Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays (1963)
The Mysticism of Hamza Fansuri (1970)
A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri (1986)
Prolegomena to The Metaphysics of Islam (1995)

هذا إلى عدد كبير آخر من المؤلفات باللغتين الملايوية والإنجليزية. وتقديراً لعطائه وعرفاناً لمكانته على مستوى العالم الإسلامي فقد اختاره الملك الراحل حسين بن طلال عام ١٩٩٤ عضواً بمجمع آل البيت بالأردن، كما منحته جامعة الخرطوم بالسودان درجة الدكتوراه الفخرية سنة ١٩٩٥.[١]

وإذ نحن نقوم بتقديم هذا الكتاب للقراء لغة الضاد فإنا لنأمل أن يكون هذا إسهاماً منا في تدعيم شبكة العلاقات الثقافية في العالم الإسلامي التي طالما اشتكى من غيابها المرحوم مالك بن نبي والتي بدونها لا يكون هناك ذلك التواصل والتفاعل المنشود بين مفكري المسلمين وعلمائهم بما يؤدي إلى تكامل جهودهم في سبيل النهوض بالأمة في مراقي الرشد والإنجاز.

ولا بد لي في الختام أن أشكر كلاًّ من الدكتور عمر جاه والدكتور مالك بدري، الأستاذين بالمعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية، فقد قاما بقراءة مخطوطة هذه الترجمة وأبديا ملاحظات قيمة أفدت منها كثيراً في إعداد الكتاب في صيغته الأخيرة التي نضعها بين يدي القارئ. وقد عدلت ـ بالاتفاق مع المؤلف ـ عنوان الكتاب قليلاً وذلك بإضافة عبارة "مداخلات فلسفية" إلى عنوانه الأصلي تجنباً لأي لبس قد ينشأ من تشابه العناوين، كما صنعت مسرداً بالمصطحات وأسماء الأعلام الواردة في الكتاب ليكون عوناً للقارئ على تبين مسائله وقضاياه. ذلك فضلاً عن توثيق شواهد الكتاب والتعريف الموجز ببعض المفكرين والفلاسفة الواردة أسماؤهم فيه.

والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

غومباك (ماليزيا):

مساء الخميس ٢٢ يوليو ١٩٩٩

١ـ للمزيد من التوسع حول شخصية العطاس وأعماله راجع: وان محمد نور داود

Wan Mohd. Nor Wan Daud: *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas, An Exposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

مقدمة المؤلف للطبعة العربية الأولى

إنه لمن دواعي سروري وغبطتي أن أكتب هذه المقدمة للطبعة العربية من كتابي **الإسلام والعَلْمانية** (*Islam and Secularism*) الذي تداولته ـ بحمد الله وتوفيقه ـ أيدي المسلمين وغير المسلمين بعدة لغاتٍ عالمية، أذكر منها التركية والإندونيسية والبوسنية والفارسية والملايوية فضلاً عن الإنجليزية التي صدر بها أول الأمر. ولئن جاءت هذه الترجمة العربية متأخرةً قليلاً، إلاّ أننا نعتقد أنها ستجد مكانها من اهتمام القراء لأن القضايا التي يناقشها هذا الكتاب ما فتئت تشغل عقول المثقفين والمفكرين في العالم العربي الإسلامي.

إن استخدام كلمة "عَلْمانية" لترجمة للكلمة الإنجليزية "*secularism*" في هذا الكتاب جاء نتيجةً لانعدام الكلمة المناسبة لها في العربية، فضلاً عن أن كلمة "عَلْماني" أصبحت الآن هي الكلمة المتداولة والمقبولة، بحيث إن تقديم بديلٍ لها يحتاجُ إلى شرحٍ وإفاضة، وهذا ما يطمح هذا الكتاب إلى معالجته. إن إيماني لراسخٌ بأن أسلمة المعرفة يجب أن تبدأ بأسلمة الفكر، وأسلمة الفكر ينبغي أن تسبقها أسلمة اللغة نفسها، لأن اللغة هي الوعاء الناقل للثقافة وهي أداة التعبير عن الحقيقة وعن وعي الإنسان ونظرته الخاصة للكون والحياة والوجود بأكمله. ولذلك وجب الحذرُ في نقل مصطلحات مثل مصطلح "*secularism*" إلى اللغات الإسلامية، لأنها لا تحمل المعاني نفسها بالنسبة للمسلم، إذ وردت إلينا من بيئاتٍ وثقافاتٍ مختلفة عن ثقافتنا وبيئتنا.

ولا بد في هذا التقديم من أن أعرب عن شكري وعرفاني الخاص للأستاذ محمد الطاهر الميساوي الذي تولى ترجمة الكتاب وزودها بتعليقات وحواشي مفيدة. كما لا يفوتني أن أسجل شكري للأستاذ الدكتور عبد الرحيم علي مدير جامعة أفريقيا العالمية بالسودان والدكتور حسن عبد الرازق النقر (الأستاذ بالمعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية بماليزيا) لاهتمامهما بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية وتشجيعهما عليها، والشكر موصول كذلك للدكتور وان محمد نور وان داؤد (نائب المعهد) لمتابعته هذا المشروع وحرصه على نشر هذا الكتاب وجعله في متناول القارئ العربي، والله ولي التوفيق.

بيتالنغ جايا (ماليزيا)

في يوليو ١٩٩٩

مقدمة الطبعة الإنجليزية الثانية

لقد مضى الآن قريب من عشرين عاماً على ظهور الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٧٨م، ولكن الأفكار الأساسية الخاصة بموضوع التربية والتعليم فى الإسلام وبقضايا أخرى متصلة به ذات طبيعة فكرية وثورية كأسلمة المعرفة الحديثة وتحديد طبيعتها ومنهجها، وكذلك فكرة الجامعة الإسلامية والتنظير لها وبيان سبل تحقيقها واقعا، كل تلك الأفكار جرت صياغتها منذ زمن بعيد في منتصف الستينيات من هذا القرن.

وقد تم التوسع فى هذه الأفكار وجرى تطويرها ونُشرت في ماليزيا وخارجها في شكل مقالات علمية وبحوث فى عددٍ من المؤتمرات، كما تم إلقاؤها فى زهاء أربعمئة محاضرة عامة. وقد تولدت هذه الأفكار عن الحاجة الماسة إلى أسلوبٍ جديد ومبتكر في بيان المفاهيم الأساسية فى شؤون الفكر والثقافة ارتكازاً على التراث الفكري الإسلامي، وارتكازاً كذلك على رصيد كبير من الملاحظات الشخصية ومن النظر والتحليل الفكرى أثناء خبرتي الطويلة في ممارسة التدريس بالجامعات الماليزية منذ عام ١٩٦٤م.

وقد أَطْلَعْتُ على هذه الأفكار الأمانةَ الإسلامية في جدة في مطلع عام ١٩٧٣م مستحثّاً الجهات المعنية فى الأمانة للدعوة إلى عقد لقاء لكبار علماء الإسلام ومفكريه لكي يناقشوا هذه الأفكار ويمحصوها.[١] وقد كان لتلك الأفكار بالفعل أثر مباشر في إقامة **المؤتمر العالمي الأول للتربية والتعليم في الإسلام** الذي عُقد في مكة المكرمة في مطلع عام ١٩٧٧م. وكانت مادة الفصل الخامس من الكتاب الذى بين أيدينا قد طُبعت باللغتين العربية والإنجليزية وقُدمت بوصفها الخطاب الرئيس لذلك المؤتمر في الجلسة التي حضرها جميع الأعضاء.[٢]

وفي عام ١٩٨٠م قدمت شرحاً وتفصيلاً لبعضِ فقرات ذلك الفصل الخاصة بمفهوم التعليم في الإسلام باعتبارها الخطاب الرئيس للجلسة العامة للمؤتمر العالمي

١ـ ضُمِّنتْ هذه الأفكار وثيقةً تم إرسالُها إلى الأمانة المذكورة بتاريخ ١٥ مايو ١٩٧٣م.

٢ـ في الثالث من أبريل عام ١٩٧٧م (انظر: **كتاب المؤتمر** ـ جامعة الملك عبد العزيز جدة، مكة المكرمة ـ ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م)، الصفحات ٣٥، ٣٧.

الثاني للتعليم الإسلامي الذي عُقد في إسلام أباد في بداية تلك السنة.[٣]

ومنذ ذلك الوقت توالى عقد دوراتٍ عديدة للمؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي في مختلف العواصم الإسلامية، ولكنْ لم تصلني أية دعوةٍ لحضور تلك المؤتمرات، وانتُحِلَتْ أفكاري بدون إثبات أي حق لي. ومنذ عام ١٩٨٢م ظلَّ بعضُ العلماءِ المتطلعين للشهرة وبعضُ الحركيين والجامعيين والصحفيين يوالون نشر أفكاري تلك بطرقٍ وأساليب غير محكمة ولا مُجوّدة واستمرّ ذلك الأمرُ إلى يومنا هذا.[٤]

إنّ المسلمين لا بد أن ينتبهوا إلى أن المنتحلين والمزيفين والمحاكين من الجهلاء إنما يرتكبون جرماً كبيراً وشرّاً عظيماً حينما يقومون بنشر القيم الهابطة التي يفرضونها على الغافلين فرضاً، لأنهم بذلك يشجعون على الرداءة وينتحلون الأفكار الأصيلة فيقدمونها للتطبيق المتعجل ساعين إلى كسبِ الثناء والحمد الذي لا يستحقونه، والله جلَّ شأنُه يقول: ﴿لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آلُ عمران: الآية ١٨٨). ذلك لأن الأفكار الأصيلة لا يمكن أن تُطبق بشكلها الصحيح إذا عُرضت بطريقةٍ مغلوطة وسقيمة، ومن يفعل ذلك فسينقلب حمده ذمّاً وسيندم على ما أقدم عليه. وكذا الأعمالُ الفكريةُ الأصيلةُ والمبتكرة إذا سُرقت وعُرضت بشكلٍ غير محكم فإنها حتماً ستتعرض للتشويه والضياع.

ولا غرو فإن النتيجة الحتمية لسوء السلوك إنما تُهيئ المناخ المناسب لظهور مغالين من

٣ـ انظر كتابي: *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur 1980, p.v and note 2.

٤ـ عُقدت ندوة في شهر يناير ١٩٨٢م في إسلام آباد ركزت على أسلمة المعرفة. ومصطلح "أسلمة المعرفة" هذا أخذ من كتابي المذكور، ص ١٦٢. وكما سبق أن كرت فإن الباب الخامس قد نُشر بالعربية والإنجليزية، وقرئ بوصفه الخطاب الرئيس في المؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي الذي عُقد في مكة المكرمة في أوائل عام ١٩٧٧م. وهذه العبارة موجودة في الصفحة رقم ٢١ من الطبعة الإنجليزية، وليست هذه العبارة وحدها، بل الفكرة ذاتها ومنها خطة أسلمة المعرفة وطريقة تطبيقها وفكرة الجامعة الإسلامية كلها جاءت في هذا الكتاب مع بعض التعليقات التي وردت في الباب الخامس الذي عنوانه: **مفهوم التعليم في الإسلام (١٩٨٨م)**. وقد اطلع الأستاذ **إسماعيل الفاروقي** عليه رحمة الله على محتويات هذا الكتاب منذ عام ١٩٧٦م، إذ كنت قد سلمته نسخة من مخطوطته بغرض النشر، ثم إنني لم أرها بعد ذلك أبداً. ولما بدا لي أنه لم يف بوعده بنشر الكتاب وشعرت بأنه ربما يريد أن يستفيد منها لنفسه، طبعتُ الكتاب في كوالالمبور عام ١٩٧٨م. ولا شك عندي أن هذا الكتاب الذي يتوسع في مفهوم التعليم في الإسلام قد قدّم الفاروقي شرحاً وعرضاً له في الندوة التي عُقدت في إسلام آباد، والتي يبدو أن وجودي فيها لم يكن مرغوباً فيه. وبعد الندوة طبع كتابه **أسلمة المعرفة** (الولايات المتحدة: ميريلاند، ١٩٨٢م).

الناس يتخذون من جهلهم رأسَ مالٍ يُتاجرون به بين الجماهير. ولأن قيمة الأفكار الجديدة وصحتها لا يمكن أن تتضح أوتتبلور إلا من خلال قنواتٍ وأطر مناسبة يضعها مخترع هذه الأفكار شخصيّاً فقد تمكنت بعون الله وتوفيقه ثم بمساعدة نفرٍ كريمٍ من الذين هدى الله من أن أؤسس - بعد تفكير طويلٍ وجهد متصل - معهداً عالميّاً هدفه تطويرُ هذه الأفكار وتوضيحها توطئةً لتطبيقها في الواقع المعيش. وعلى الرغم من أنَّ التفكير في إنشاء "المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية" قد بدأ منذ وقت بعيد إلا أنه افتُتح رسميّاً في عام ١٩٩١م. ومن أهم أهدافه التنظير والتوضيح والتوسع في إيجاد الحلول للمشكلات النظرية والعلمية التي يواجهها المسلمون في وقتنا الحاضر. ومن أهدافه أيضاً تطوير إجاباتٍ إسلاميةٍ للتحديات الفكريّة والثقافية المعاصرة وتحديات الأديان والمدارس الفكرية المختلفة والنظريات المتباينة، حتى نتمكن في النهاية من صياغة فلسفةٍ تعليميةٍ إسلاميةٍ واضحة المعالم تشملُ التعريف والأهداف والغايات. ويعملُ المعهدُ أيضاً على تطوير فلسفةٍ علميةٍ إسلامية لدراسة الفن والعمارة الإسلاميين واستخلاص فلسفتهما لتكون دليلاً إلى أسلمة الفنون والتربية الفنية بشكلٍ عام. ثم بعد ذلك يمكننا أن ننشر ما نتوصل إليه من خلال نتائج البحوث والدراسات العلمية التي نُجريها من وقت لآخر في العالم الإسلامي. وهكذا يمكننا أن ننشئ مكتبة متفردة تعبر عن التقاليد الدينية والفكرية لكل من الحضارتين الإسلامية والغربية لتحقيق الأهداف المرسومة المشار إليها آنفا. وسيعلم أهل البصيرة والنظر إذا تفكروا في الأمر جيداً أن هذه الأهداف ليست شعاراتٍ فارغة بل تُعبر عن فهمٍ متكامل للتحديات والمشكلات الحقيقية التي تواجه العالم الإسلامي اليوم. وبالطبع فإنَّ أهداف هذا المعهد ليست سهلة التحقيق، ولكن يمكننا بإذن الله أن نحقق هذه الأهداف المنشودة، وذلك بتضافر جهود العلماء المحققين والمخلصين الذين يعملون بشكلٍ جماعيٍّ متناسقٍ متكامل على قاعدةٍ علمية إسلامية أصيلة. وبتوفيق من الله تعالى فإن جزءاً كبيراً من هذه الأهداف قد تحقق بالفعل في المرحلة الماضية، فقد نشرنا عدداً من المختصرات التي تشرح فلسفة التعليم الإسلامي، ومن ذلك تعريفاتها وأهدافها ومراميها.[٥] كما نشرنا مختصراتٍ علميةً[٦] ومختصرات في علم النفس ونظرية المعرفة[٧] وعدداً من الأعمال المشابهة، وكلها تُبرز ما نعتقدُ

٥- انظر Al-Attas: *The Concept of Education in Islam*, ISTAC, Kuala lumpur,(first published in 1980).

٦- انظر Al-Attas: *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989.

٧- انظر: Al-Attas: *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990.

أنه رؤيةُ الإسلامِ للوجود.[٨]

إن معرفتنا وعلومنا بوجهٍ عام لا بد أن تكون مُتسقةً ومتناغمة مع الحقيقة والرؤية الإسلامية للوجود. وقد أصبح المعهد الآن مقرّاً للدراسات العليا يستقبل العلماء والطلاب من كل أنحاء العالم ليبحثوا في العلوم الإسلامية والفلسفة والميتافيزيقا والعلوم والحضارة واللغات والفكر المقارن والأديان. وقد تكونت للمعهد حتى الآن مكتبة ضخمة تُبرز الاهتمامات والأهداف والمرامي التي قام أساساً لخدمتها. ثم إن الخريطة المعمارية التي بُني المعهد وفقاً لها تصور تصويراً واضحاً الأسلوب الفني الرفيع النابع من معين المعرفة الخلاقة.[٩]

لقد أهدي هذا الكتاب أساساً إلى الأجيال الجديدة من المسلمين، وقد قصدتُهم به ليسمعوا ويعوا ويستعدوا استعداداً فكريّاً كاملاً، حتى إذا جاء وقتهم كافحوا ببصيرةٍ مفتوحة رياحَ العَلْمانية الهدامة وتسلحوا بالشجاعة الكافية من أجل إحداث التغيير المطلوب في تفكيرنا الذي ما يزال يتخبط في بحر لجيٍّ من الضلال والشك والريبة.

إنّ نتائج التفكير العَلْماني وإفرازاته التي توقعنا حدوثها في العالم الإسلامي قد بدأت تظهر بالفعل بشكلٍ واضح ومتصل، وذلك بسبب غفلة المسلمين عن طبيعة حركة العلمنة وأهدافها بوصفها برنامجاً فلسفيّاً شاملاً.

وفي هذا الصدد لا بُدّ أن نؤكد أن هجومنا على "العَلْمانية" ليس موجهاً نحوما هو مفهومٌ عموماً بكلمة "علمانية" التي توصف بها الحكومات والدول الإسلامية، ولكنه مُوجهٌ بشكلٍ أكبر نحو "العلمنة" التي هي برنامجٌ فلسفيٌ، قد لا تكون كل الدول والحكومات العَلْمانية في بلاد المسلمين قد تبنته بالضرورة.

لقد شاع في أوساط المسلمين أنَّ الدولة العَلْمانية هي الدولة التي لا يحكمها العلماء والتي لا يقوم نظامها القانوني على قانونٍ سماويٍّ مُنزل. ولا شك أن هذه

٨ـ انظر Al-Attas: *The Intuition of Existence*, ISTAC, Kuala lumpur, 1990; On *Quiddity and Essence,* ISTAC Kuala lumpur, 1990; *The Meaning and Experience of Happiness in Islam,* ISTAC, Kualalumpur, 1993.

وقد جمعت هذه الرسائل كلها مع مقدمة ضافية حول مفهوم الرؤية الإسلامية للوجود ونشرت في كتاب بعنوان: *Prolegomena to the Metaphysics of Islam.* (**مقدمة في ميتافيزيقا الإسلام**) صدر عن المعهد عام ١٩٩٥. (المترجم).

٩ـ انظر عرضاً تاريخاً وفلسفياً موجزاً لرسالة المعهد (ISTAC) في:

Wan Mohd Nor Wan Daud: *The Beacon on the Crest of a Hill*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1991.

ويعمل **الدكتور وان** أستاذاً مشاركاً بالمعهد نفسه، ونائباً للمدير.

الفكرة قد رسخت في الأذهان من خلال التفكير الغربي، أي أنَّ الدولة العَلْمانية هي الدولة المضادة للدولة الدينية. وهذا النمط من التفكير غير إسلامي على الإطلاق لأن الإسلام لا يفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. فكيف يكون في تفكير المسلمين تضارب وتضاد بين الدولة الدينية والدولة الدنيوية (أى العَلْمانية)؟

إنَّ الدولة الإسلامية التي تُسمى نفسها "عَلْمانية" ليست بالضرورة معاديةً للحقيقة الدينية أو التربية الدينية، كما أنه ليس معنى ذلك أنها تُجردُ الطبيعةَ من معناها الروحي أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية. ولكن العملية الفلسفية العلمية التي أُسميها "العلمنة" تعني حتماً تجريد عالَم الطبيعة من المعنى الروحي وإبعادَ السياسة من الدين وعزل الدين عن كل شؤون حياة الإنسان ومناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدسةِ من تفكير الإنسان وسلوكه. وهنا لا بُدّ لنا أن نتذكر أننا أمةٌ لم تستسلم قط لليأس و لم تتعود عليه، إذ ليس مسموحاً لنا في عقيدتنا الإسلامية التوحيدية أن نيأس وأن نفقد الثقة بأنفسنا. وليس من الممكن لنا أن نجلس مكتوفي الأيدي دون أن نعمل شيئاً غير الصراع فيما بيننا والهذيان بالشعارات الفارغة والحركات السلبية، بينما نترك تحديات العصر الحقيقية تجتاحنا دون أن نبدي أيَّة مقاومة جادة.

إنَّ التحدي الحقيقي ذو طبيعة فكرية، ولا بُدَّ إذاً للمقاومة الإيجابية أن تُشنَّ من حصنٍ حصين وقاعدةٍ متينة قائمةٍ على المعرفة الصحيحة، وليس على مجرد القوة السياسية. فنحن الآن في مفترق الطرق مرةً أخرى، وقد بدأ الوعيُ بهويتنا الإسلامية يلوح في الأفق ويتفتق في ضمير الأجيال الصاعدة من المسلمين. وعندما يصل هذا الوعي إلى مرحلة الصحوة التامة بفضل شروق شمس المعرفة، سينبعثُ يومَها من بيننا رجالٌ ونساءٌ ذوو نضجٍ روحي وفكري نابعٍ من صميم الأصالة، وسيؤدون المهمة المنوطة بهم بحكمةٍ ورصانة ترفع راية الحق عاليةً بإذن الله تعالى.

وهؤلاء الرجال والنساء سيدركون أنه لا بُدّ لهم من الرجوع إلى السادة الأوائل الذين شيدوا صرح التراث الفكري الإسلامي الذي قام على قاعدة القرآن الكريم وعلى سنة نبينا المصطفيﷺ، وبنوه لبنةً لبنة. وهم عندما يفعلون ذلك إنما يأخذون الدروس والعِبرَ من الماضي بحيث يُصبحون مُؤهلينَ روحيّاً وفكريّاً لسنواتِ المستقبل. ثم إنهم سيدركون أنه ليس مطلوباً منهم فحسب أن يستوعبوا ما جاءت به الحضارة الغربية العَلْمانية المعاصرة من علوم ومعارف، وإنما عليهم أن يستعيدوا من خلال

إبداعهم العلمي الخاص وبعزيمتهم الماضية وإرادتهم القوية ما افتقده المسلمون من مغزى وغايات للحياة والتاريخ وما ضيعوه من قيم وفضائل كانت متجسدة في علومهم المختلفة. ذلك لأن ما فقدناه عبر السنين لا يمكن أن يعود بالتقليد الأعمى ولا بالتشدق بالشعارات التقدمية الفارغة التي يَصِمُّ ضجيجُها الآذان.

وهؤلاء المسلمون القادمون سيكتشفون حتماً أن التقدم والرُقي لا يعني مُجاراةَ الإسلام لكَل إفرازات الحياة المعاصرة التي ضلت ضلالاً بعيداً عن طريق الحق.[١٠] وعندها سيضعون تصورهم وتعريفهم وفهمهم الخاص لشكل الحكومة وطبيعة التقدم والتنمية التي تتماشى مع أهداف الإسلام ومقاصده. فنهضة هذه الأجيال الجديدة من المسلمين مرهونة ليس بالانتصار في الصراع على المستوى المادي فحسب، ولكن بالحصول على المعرفة الصحيحة والثقة بالنفس والرؤية الدقيقة الواضحة الواثقة القادرة على إحداث التحولات الكبرى في مسيرة التاريخ.

سيد محمد نقيب العطاس

كوالالمبور: ٢٧ محرم ١٤١٤هـ

الموافق ١٧ يوليو١٩٩٣م

١٠ـ انظر كتابنا: **الإسلام وفلسفة العلم** المذكور سابقاً:

Islam and the Philosophy of Science,pp. 23 - 25.

مقدمة الطبعة الإنجليزية الأولى

هذا الكتاب **الإسلام والعَلْمانية** تطوير لأفكار وآراءٍ ضمنتها فقرات عدة من كتابٍ آخر صدر من قبل باللغة الملايوية تحت عنوان: **رسالة إلى المسلمين**، كنت أعددته في مطلع عام ١٩٧٤م. ونظراً إلى مشاغلي العديدة وظروف العمل داخل الوطن وخارجه، لم أتمكن حتى الآن من نشر كتاب **الرسالة** المذكور.

وكنتُ قد أكملت إعداد الفصل الثالث من هذا الكتاب في شهر رمضان المبارك من عام ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، وقد ألقيته في محاضرة بالعنوان نفسه: **مفهوم الدين وأساس الأخلاق والسلوك في الإسلام** في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي أقامته الجمعية الملكية لرابطة الشعوب البريطانية في لندن في شهر أبريل من عام ١٩٧٦م بالتعاون مع لجنة مهرجان عالم الإسلام الذي أقيم هناك في تلك السنة. وقد قامت حركة الشباب الإسلامى بماليزيا بنشر تلك المحاضرة في رسالة مستقلة.

وفي عام ١٩٧٨م نشرت تلك المحاضرة مع محاضرات أخرى ألقاها عددٌ من العلماء المسلمين في المناسبة نفسها في كتاب بعنوان: **تحدي الإسلام** *Challenge of Islam*. وقد قام بتحريره ألطاف جوهر Altaf Gauhar وطبعه المجلس الإسلامي الأوروبى في لندن. أما بقية فصول الكتاب فقد بدأت العمل فيها في شهر مارس عام ١٩٧٧م، وأتممتها بفضل الله في شهر أبريل من العام نفسه عندما كنت أستاذاً زائراً لمادة الفكر الاسلامى في شعبة الأديان بجامعة **تمبل** Temple بفلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية في شتاء وربيع عامي ٧٦/ ١٩٧٧م. أما الأفكار الواردة فى الفصل الخامس من الكتاب فقد جرى تقديمها فى بحث بعنوان: **أفكار أولية حول طبيعة العلم وتعريف التعليم وأهدافه في المؤتمر العالمي الأول حول التعليم الإسلامي** الذي انعقد في مكة المكرمة في شهر أبريل عام ١٩٧٧م، وسيتم نشره مع

بحوثٍ أخرى مختارة من ذلك المؤتمر في كتاب بعنوان: **أهداف التعليم الإسلامي وغاياته.**[١١] وقد قمت بتحرير هذا الكتاب ووضعتُ له المقدمة وستصدره جامعةُ الملك عبد العزيز بجدة، ومؤسسةُ (هُودَر واستوغتُنْ) للنشر بلندن عام ١٩٧٩م حلقةً فى سلسلةٍ من سبعة كتب.

سيد محمد نقيب العطاس

كوالالمبور: محرم ١٣٩٩هـ/ ديسمبر ١٩٧٨م

www.iqraa-pdf.net

١١ انظر *Aims and Objectives of Islamic Education*, Hodler and Stoughton (London) and King Addulaziz University (Jedda), 1979.

الفصل الأول

الجذورُ التاريخيّة

لِلغرب المعَاصِر

قبل حوالي عشرِ سنواتٍ[1] بيّن جاك ماريتان Jacques Maritain ـ الفيلسوف المسيحي ذو النفوذ الكبير الذي يعتبره المسيحيون من أبرز فلاسفتهم في هذا القرن ـ كيف أنَّ المسيحية والغرب كانا يمران بأزمة حادة سببتها الأحداث المعاصرة الناجمة عن تجربة العيش في الحضارة المدينية الحضرية وما ارتبط بها من فهم وتأويل لمعنى الحياة نفسها، تلك التجربة التي جسدها الفكر التحديثي الجديد الذي نبع من المسيحيين أنفسهم: من المفكرين والفلاسفة وعلماء اللاهوت والشعراء والروائيين والكتاب والفنانين، أولئك الذين يمثلون الثقافة والحضارة في الغرب.[2]

فمنذ عصر التنوير الأوروبي الممتد بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر الميلاديين، ومع صعود النزعة العقلانية والتجريبية، ومع التقدم العلمي والتقني في الغرب، كان الفلاسفة الإنجليز والهولنديون والفرنسيون والألمان يحذرون في كتاباتهم من الأزمة التي وصفها ماريتان، وإن كانوا لم يفعلوا ذلك بالصورة نفسها أو العمق ذاته اللذين نجدُهما عنده. ذلك أن ماريتان كان يصف الأحداث بفهمٍ دقيق ووعيٍ عميق ومدىً أبعد، إذ إنه كان يتميز بأنه يصف أحداث تجربة مُعاصرة معيشة بينما كان كلامهم مجرد تنبؤات.

وقد توقع عدد من علماء الكلام (*theologians*) المسيحيين في بداية النصف الأول من هذا القرن حدوث هذه الأزمة التي سموها بالعَلْمَنة. وبحلول النصف الأول من القرن التاسع عشر كان أوغست كونت Auguste Comte ـ الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ـ قد رسم صورة لصعود العلم وتراجع الدين وتواريه وفقاً للمنطق العَلْماني الذي حكم تطور الفلسفة والعلم في الغرب، وذلك بناءً على أن المجتمع الإنساني "يتطور" و"يتقدم" من عهود البداوة والتخلف إلى عهود التقدم والحداثة. ولاحظ كونت كذلك أن التفكير في قضايا ما وراء الطبيعة والغيب ليس إلا حلقة في المسلسل التطوري من الفكر الديني إلى التفكير العلمي.[3]

١ـ كتبت مادة هذا الفصل عام ١٩٧٦م.

٢ـ انظر كتابه: *Le Paysan de la Garonne*, Paris, 1966.

٣ـ انظر كتابه: *General View of Positivism*, trans, J.H. Bridges, London, 1880.، وانظر كذلك: H. Martineau: *Comte's Positive Philosophy*, London, 1853.

وتلا ذلك بعد مدة في القرن نفسه الفيلسوف والشاعر الألماني فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche الذي أعلن نبوءته على فم زارادوشت Zarathustra بأن "الإله قد مات"، على الأقل بالنسبة للعالم الغربي.[٤]

وتوقع الفلاسفة والشعراء والروائيون الغربيون تحقق هذه النبوءة ورحبوا بها على أساس أنها ستهيِّئ المسرحَ لعالم متحرر من سلطة الله وخال من الدين تماما. أما المفكر اليعقوبي وعالم الإحاثة الفرنسي بيير تيلار دي شاردان Pierre Tielhard de Chardan ومن تابعه من دراسي الديانات ـ ومنهم الألماني ديترش بونهوفر Dietrich Bonhoeffer والأمريكي بول تيليك Tillich ـ فبعد أن أحسوا بالاتجاهات الناجمة عن الأحداث والأفكار المعاصرة، وبعد أن اعترفوا بخطورتها على المسيحية وعلى العالم الغربي، بدأوا يتقبلون حتمية حدوث الأزمة الدينية والفكرية التي ستقع نتيجة لتيار العلمنة الجارف. وبما أنهم كانوا قد وقعوا تحت تأثير ذلك التيار، فقد قنعوا بالدعوة إلى المشاركة في مسلسل العلمنة، ذلك المسار الذي يرى الكثيرون أنه اتجاه ينتشر في كل أنحاء العالم بصورة لا تُقاوَمُ وبشكل سريع كأنه وباء مُعْد.[٥]

وقد اختطلت صيحة نيتشه بأن "الإله قد مات" ـ التي ما يزال صداها يتردد في العالم الغربي ـ بصيحة أخرى وهي: "إن المسيحية قد ماتت"، حتى أن بعض علماء الدين المؤثرين من المسيحيين، وخاصة البروتستانت الذين يبدو أنهم قد تقبلوا مصير المسيحية التقليدية بتسليم بحكم ميلهم نحو التغيير، بدأوا في وضع ترتيبات لأسسٍ دينيةٍ جديدة على أنقاض المسيحية التقليدية، بحيث تنبعث من هذه الأسسِ الدينيةِ الجديدةِ مسيحيةٌ حديثة ذاتُ سماتٍ عَلْمانية. ذلك أنَّ علماء الدين والمنظرين

٤ـ انظر: H. L Menken: *The Philosophy of Nietzsche*, Boston, 1913.، وانظر عرضاً مختصراً لفلسفة نيتشه في: W. Durant: *The Story of Philosophy*, New York, 1926, Chapter IX. . وقد نشرت دار مكتبة نيويورك الحديثة بعض أعماله في مجلد واحد بعنوان: **فلسفة نيتشه** *The Philosophy of Nietzsche* وهو يشتمل على: *Zarathustra, Beyond Good and Evil, Genealogy of Morals, Ecce Homo*, and *Birth of Tragedy*.

٥ـ للاطلاع على أفكار تيلار دي شاردان انظر كتابيه: *The Future of Man*, London, 1964; and *The Appearance of Man*, New York, 1966.، وبالنسبة لبونهوفر Benhoeffer انظر كتابيه: *Ethics*, New York, 1955, and *Prisoner for God*, New York, 1959.، أما بالنسبة لتليك فانظر كتابيه: *Systematic Theology*, Chicago 1951 (vol. I) and *The Courage to Be*, New Haven 1952.

الذين تحدثنا عنهم آنفاً قد تحالفوا مع دعاةِ الفكر التجديدي الحديث، بل إنهم وصلوا بتحالفهم ذاك إلى درجة أنهم أعلنوا رغبتهم الصريحة في مواكبة الأحداث المعاصرة في الغرب إذ ذهبوا إلى القول بأن للعَلْمانية جذوراً في العقيدة الإنجيلية وأنها ثمرةٌ من ثمراتِ **الإنجيل**. وبدلاً من معارضة الاتجاه العَلْماني أكدوا أنه على المسيحية أن ترحب به بحسبانه اتجاهاً متسقاً مع طبيعتها وأهدافها الحقيقية.

فعلماء الدين وأصحاب النظريات الأوروبيون والأمريكيون أمثال كارل بارث Karl Barth وفردريك غوغارتن Friedrich Gogarten وردولف بولتمان Rudolph Bultmann وجيرهارد فون راد Gerhard von Rad وأرند فان ليوفن Arend van Leeuwen وبول فان بورن Paul van Buren وهارفي كوكس Harvey Cox وليسلي ديوارت Leslie Dewart وآخرين كثيرين غيرهم في أوروبا وبريطانيا وأمريكا من الكاثوليك والبروتستانت، كل هؤلاء قد نادوا بإحداث تغييراتٍ جذرية في تفسير **الإنجيل** وفي طبيعة الكنيسة ووظيفتها، بحيث يَتَّحدان اتحاداً منطقيّاً وطبيعيّاً في نموذج الإنسان الغربي المعاصر وعالمه كما تشكل في إطار الحياة العَلْمانية الشاملة.[٦]

وبينما اعتقد بعضُ علماء المسيحية وبعض المفكرين أنَّ الأزمة الدينية الروحية والعقدية التي يعيشونها لم تكْتسح المجتمع المسيحي بصورة شاملة، رأى آخرون أن غالبية المسيحيين قد أحدقت بهم هذه الأزمة فعلاً وأنها لم تكن قاصرة على المفكرين منهم دون سواهم. وقد أصبحت الآثار الخطيرة لهذه الأزمة أمراً واقعاً يلقي بظلاله على مستقبل المسيحية التقليدية. وقد تمَّ الاعترافُ بها على نطاقٍ واسع، وأصبح الكثيرون يؤمنون بنبوءات المحلل النفسي النمساوي سيغموند فرويد Sigmund Freud

---

٦ـ لمعرفة آرائهم انظر الكتب الآتية:

Karl Barth: *Church Dogmatics*, Edinburgh 1956-1963; *The Humanity of God,* Richmond, Va., 1960. Gogarten, *Verhangnis und Hoffnung der Neuziet*, Stuttgart, 1953; *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, 1956. Bultmann:, *Theology of the New Testament*, New York, 1951, (vol, 1) and 1955 (vol. 11); Von Rad: *Genesis: A Commentary*, Philadelphia, 1961; Van Buren: *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, 1963; Van Leeuwen:, *Christianity and World History*, New York, 1965; Cox: *The Secular City*, New York, 1965; Dewart: *The Future of Belief*, New York, 1966.

الذي يُعتبَرُ كتابُه *The Future of an Illusion* (**مستقبل وهمٍ**)[٧] أكبرَ هجومٍ على العقيدة والإيمان في التاريخ الغربي. ثم إنَّ المسيحيين الذين يعتبرون في مجملهم معارضين فيما يبدو للعَلْمانية هم في الحقيقة وبدون وعيٍ منهم قد أصبحوا شركاء نشطين في الأمر نفسه الذي يحسبون أنهم يعارضونه، حتّى إن الذين أدركوا منهم هذه الورطة قد أعلنوا تحذيراً عامًّا مفاده أن الناس وبأعداد متزايدة باستمرار قد وقعوا في إسار "الردة المستحكمة" ـ كما سماها ماريتان ـ في داخل الأسرة المسيحية.[٨]

وفي الحقيقة، إن كثيرين من علماء الدين والمفكرين الذين يمثلون الطليعة في الكنيسة متورطون إلى حدٍّ بعيد في هذه الردة المستحكمة، إذ إنهم على الرغم من تصميمهم على الالتزام بالمسيحية مهما كلفهم ذلك، إلا أنهم يعلنون إيمانهم الجازم بوجود شكلٍ عَلْماني في الديانة المسيحية ويدافعون عنه. وهم بذلك إنما يُدْخِلون في المسيحيةِ التقليدية مسيحيةً جديدةً غريبةً عنها على نحوٍ يجعل ذلك الشكل التقليدي للمسيحية يتغير، فتنتهي المسيحية إلى التقويض والاستئصال من الداخل لتحل مكانها المسيحية المحدثة. وفي ظل ظروف كهذه لن نعدو الحقيقة إذا قلنا إنَّ الأحداث التي نشهدها ستقود إلى **حركة إصلاح** أخرى في تاريخ المسيحية.[٩]

إنَّ علماء الدين والمفكرين الذين أشرنا إليهم آنفاً لا يهيئون التربة لشكلٍ جديد من المسيحية الْمُعَلْمَنة فحسب، وإنما يفعلون ذلك وهم مدركون بكل أسف لحقيقةٍ تاريخيةٍ مفادها أنَّ هذه التربة التى أعدوها تربةٌ غير ثابتة ودائمة التحرك. ولعلهم قد أدركوا ـ من خلال ذلك التحليل القائم على النسبية الذي استخدموه في تأويلاتهم الجديدة ـ أن الصيغة الجديدة للمسيحية، مثلها مثل كل الصيغ الجديدة التى ستعقبها، لن تستقر، وإنما ستظلُّ تتغير وتتبدل بحيث تحل محلَّ كل صيغة صيغةٌ أخرى وهكذا لا إلى نهاية؛ إذ إنَّ كلَّ صيغةٍ ستُخلي المكان لأخرى بديلة حسب متطلبات التغيرات الاجتماعية في المستقبل. وهم ينظرون إلى التجربة العَلْمانية المعاصرة على أنها جزءٌ من عملية "النمو" في التاريخ البشري وجزءٌ من التطور نحو "النضج"، حيث يكون من

٧ـ صدر بالإنجليزية في لندن، ١٩٢٨م.

٨ـ ورد ذلك عند ماريتان في كتابه: *Le Paysan de la Garonne*, p. 16.

٩ـ انظر: John A. T. Robinson: *The New Reformation*, London, 1965.

الواجب "التخلي عن الأشياء الطفولية"، ويكون من اللازم أن يكون للإنسان الشجاعة على البقاء جزءاً من العملية "الحتمية" للتغير الاجتماعي والسياسي. وما يقابل ذلك التغيير في القيم يكادُ يتوافق مع أسلوب الماركسية وتفسيرها للتاريخ الإنساني. وعليه وفي إطار اعتقادهم في الثورة الدائمة والتحول المستمر، يتردد من خلال تجربتهم الوجودية وفي داخل ضمائرهم صدَى اعترافاتِ الفيلسوف الهولندي سورين كيركغارد Soren Kierkegaard حين قال : "إننا نصيرُ مسيحيين باستمرار".[١٠] وفي سياق سعي أمثال هؤلاء المفكرين لتكييف أنفسهم مع متطلبات العَلْمانية، فإنه من الطبيعي أن ينادوا بإعادة صياغة تصورهم **للإنجيل**، وبإعادة تعريف مفهوم الإله، وبتحرير العقيدة المسيحية من آثار الثقافة الهيلّينية.

أما المسيحية فبناءً على طبيعتها الثقافية وتجربتها التطورية، فإنها مبنيةٌ ــ كما هو حالُها دائماً ـ على قاعدة تاريخية غير ثابتة من التفسيرات والتأويلات التي ربما تقود في النهاية إلى تحقيق فكرتهم المتعلقة بالمستقبل.

إن تسلسل الأحداث بالشكل الذي وصفناه سابقاً لم يَرُقْ لكثيرٍ من المسيحيين التقليديين، إذ إنه سبب كثيراً من القلق، وكان نذيراً بعدم الرضا على نطاقٍ واسع. وقد اتضح ذلك بصورة جلية في كتاب ماسكال Mascall الذي أعاد فيه مقولته: "إننا بدلاً من أن نُدخل العالم في المسيحية نريد أن ندخل المسيحية في العالم".[١١]

لقد أثارت نذر التغيير الأساسي هذه ذعر رجال الدين الكاثوليك التقليديين الذين حفزت دعواتُهم القلقة البابا يوحنا الثالث والعشرين على الدعوة إلى إقامة مجمعٍ حديث لدراسة سبل تجاوز ـ أو على الأقل احتواء ــ الأزمة الحادة في الديانة والفكر المسيحيين ولمقاومة العلمنة من خلال إعلان الحركة "المسكونية" والدعوة إلى ابتدار حوارٍ مفيد مع المسلمين وغيرهم، ليس بغرض توحيد المجتمع المسيحي فحسب، بل لتجنيد تأييدنا ودعمنا الشعوري وغير الشعوري فضلاً عن محاولة التخلص من عدو تقليدي، مع أنهم يعترفون ـ كارهين ـ بأن أفكارهم الدينية التي

١٠ـ انظر كتابه: *The Present Age*, New York, 1962.

١١ـ انظر : E. L. Mascall: *The Secularization of Christianity*, New York, 1966, pp101-2.

كانت مفهومةً وواضحةً على مدى القرون السبعة الماضية قد أصبحت الآن غيرَ مواكبة لروح العصر وأنها بحاجة إلى فحصٍ جاد توطئةً لمراجعتها.

أما البروتستانت الذين تأثروا بأفكار أدولف فون هارناك Adolf von Harnack (عالم اللاهوت والمؤرخ الألماني الذي عاش في القرن التاسع عشر)، تلك الأفكار الخاصة بتطوير العقيدة المسيحية، فقد سبقوا الكاثوليك في الضغط لتجريد المسيحية من الأفكار الهيلينية وتحريرها منها (*dehellenization*).[١٢]

واليوم نجد أنه حتى الكاثوليك يستجيبون لهذه الدعوة لأنهم أصبحوا جميعاً يرون أن وضع المسيحية في القوالب الهيلينية في القرون الأولى لتطورها هو المسؤول عن تصور المسيحيين للإله على أنه شخصٌ ذو عقل خارق. وهي أيضاً المسؤولة عن إيجاد عقيدة التثليث شديدة التعقيد وخلق الظروف المناسبة "للإلحاد الحديث" القائم الآن بالفعل في صفوفهم. وهذا أمرٌ مؤلِمٌ بالنسبة لرجال الدين الكاثوليك الذين يتوقون إلى استمرار التقاليد وتواصلها، ذلك لأنهم يدركون أن تجاوز النظرية المعرفية الإغريقية ـ خاصة نظرية بارمنيدس عن الحقيقة التي شكلت قاعدة الفكر المدرسي المتمحور حول ميتافيزيقا الوجود عند توما الإكويني ـ سيدخل الكاثوليكية حتماً في دوامة الثورة على الأفكار الدينية المسيحية.

ولربما لهذا السبب، أي مواجهة تحدي الهجوم البروتستانتي الذي جاء مع تيار الفكر التحديثي الزاحف بشكلٍ لا يُقاوم في إطار عصر التنوير الأوروبي، وبسبب التطور المنطقي لنظرية المعرفة والمنهج اللذين أرساهما الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes واللذين أثرا تأثيراً كبيراً في المسار الذي اتخذته الفلسفة والعلوم الأوروبية؛ لعله بسبب ذلك كله تجددت الرغبة في نظريات توما الإكويني في ما وراء الطبيعة في هذا القرن في أوساط الفلاسفة الكاثوليك أمثال ماريتان وإيتيين جيلسون Etienne Gilson وجوزيف ماريشال Joseph Marechal، الذين كان لكل واحدٍ منهم مدرسته الخاصة في التفسير في إطار القالب الميتافيزيقي "المعصوم" الذي وضع أسسه هذا العالم الإنجيلي، أعني توما الإكويني.

١٢ـ انظر الترجمة الإنجليزية لكتابه: *History of Dogma*, London, 1894, p. 99.

لقد كان بعض تلاميذ الفيلسوفين الأخيرين، وخاصة ديوارت[١٣] وأتباعه الذين لم يصلوا إلى درجة فون هارناك في إدانة الأفكار الإغريقية على أنها هي التي هيأت الظروف لإفساد العقيدة المسيحية، كان هؤلاء يعترفون بأن الأفكار الإغريقية هي المسؤولة عن تخلف العقيدة المسيحية، وبأنها هي التي حدت من نموها وأنزلتها من سماء القدسية إلى التلاعب العلمي والتساؤلات الفلسفية، ثم تردت بها إلى مرحلة الطفولة في الفكر الإنساني. فهم يرون أنه في عالم بلغ درجة الرشد لا يجوز أن يظلَّ الفكر المسيحي محصوراً بين أوهام الطفولة إذا ما أُريدَ له أن ينهض لمواجهة تحديات النُضج الحقيقي الذي هو مقدم عليه. ولا بد أن يكون ذلك بقوة دفعٍ جديدة تُستخلصُ من فلسفة الظواهر (*phenemology*) التي أرساها إدموند هسيرل Edmund Husserl والفلسفة الوجودية التي أرسى قواعدها مارتن هايدجر Martin Heidegger والتي عضدتها التطورات الحديثة في التحليل اللغوي التي جاء بها فلاسفة اللغة، وخاصة أولئك المنتسبون منهم إلى ما يعرف بحلقة فيينا.[١٤] وبالتالي ضغطوا بشكل عنيف لتجريد **الكتاب المقدس** من الأساطير مع تجريد العقيدة المسيحية من الأفكار الإغريقية. ومهما تكن النتيجة، فإن المسيحيين عامة لا ينكرون أن "مشكلة الألوهية" هي مشكلتهم الأشد خُطورة.

وكما أشرنا سابقاً باختصار عند الكلام على نظرية بارمنيدس في الحقيقة القائمة على فكرة المطابقة، فإنَّ "مشكلة الألوهية" تم تحديدها في إطار مشكلة

١٣ـ انظر لديوارت (مرجع سبق ذكره في الهامش رقم ٥): Dewart: *The Future of Belief*. هذا ويشير عنوان هذا الكتاب إلى كتاب فرويد المذكور سابقاً، أما عنوانه الفرعي الذي هو *Theism in a World Come of Age*، فيشير إلى عبارة لبونهوفر تحدث فيها عن نضج الوعي لدى الإنسان الغربي.

١٤ـ **حلقة فينا** هو الاسم الذي اخترعه واقترحه أوتو نيوراث Otto Neurath لمجموعة من الفلاسفة المشهورين (هو واحدٌ منهم)، كانوا قد تجمعوا حول الفيلسوف الفيزيولوجي موريتز شليك Moritz Schlick في جامعة فينا بين عاميْ ١٩٢٥ و١٩٣٦. وهم الذين طوَّروا ما عُرف باسم **المفهوم العلمي للوجود** القائم على **التجريبية والوضعية**. كما عُرفت فلسفتهم بتطبيق طريقة خاصة هي طريقة **التحليل المنطقي** كما في المنطق الرمزي الحديث. وقد أثر مفهومهم العَلْماني للعالم في فروع كثيرة من العلوم النظرية والتطبيقية التي تتجاوز الفلسفة، مثل الحساب والفيزياء والهندسة وعلم الأحياء وعلم النفس والعلوم الاجتماعية. وقد كان على رأس هذه الدائرة فيما يتعلق ببحوث المفهوم العلمي للعالم ألبرت أنشتاين وبرتراند راسل ولودفيغ فيتغنشتاين. لمزيد من التعريف بتاريخ دائرة فينا ومفهومها العلمي للكون انظر كتاب أوتو نيوراث: *Empiricism and Sociology* (Dordrecht, 1973), p.x.

وجود الأشياء. ولأنه بناءً على رأي بارمنيدس في أن الفكر والوجود متطابقان، وأن الوجود هو الذي يملأ المكان (*space*)، فإنه ينتج عن ذلك ـ في نظرية الحقيقة القائمة على المطابقة ـ أن أي قضية أو عبارة منطوقة أو معنى متصوَّر لا يكون صحيحاً إلاَّ إذا كان هناك واقع يتطابق معه.

أما فلاسفةُ الإغريق المتأخرون ـ ومنهم أفلاطون وأرسطو ـ فإنهم لم يشكوا مطلقاً في كون الوجود أمراً ضروريّاً، بل إنَّ اعتبار الوجود ضروريّاً كان هو العنصر الأساسي للرؤية الأساسية الإغريقية للوجود. ومع ذلك فقد فرّقوا بين ضرورة الوجود بما هو وجود ـ أي بوصفه حقيقةً ملموسة وكلية ـ ووجودِ الأشخاص أو الأعيان باعتبار أنَّ وجودَ أعيانِ الموجودات أمر ممكن. فوجود العالم إذاً أمرٌ ضروري، ثم إنه أبديّ، ولكنَّ وجودَ أعيان الموجودات ـ ومنها الإنسان ـ أمرٌ ممكن واحتمالي، لأنَّ لها بداية في الزمان والمكان وتتعرض للتغير والتحلُّلِ والفناءِ في نهاية المطاف. ثم إنَّ وجودَ الإنسان بوصفه أحد الأنواع، شأنه شأن وجود العالم، أمر ضروريٌّ وبالأحرى سرمدي. ومن الواضح جدّاً أن المسيحية حينما تبنت الفلسفة الأرسطية في منظومتها الدينية[١٥] كان لا بُدّ لها من أن تنفي الوجود الضروري للمخلوقات، وأن تؤكد الوجود الضروري لله الذي هو وحده السرمدي. وعليه فإنَّ الفكر الديني المسيحي، كالفكر اليوناني تماماً، يعترف بالله بحسبانه الكائنَ الأعلى وواجبَ الوجود، ولا يعتبر وجود الكون والطبيعة وجوداً واجبا. ذلك أنَّ الكونَ بوصفه وجوداً مُحْدَثاً هو بطبيعته احتماليُّ الوجود. إلا أنه لَمَّا استمرت المسيحية في تبني نظرية بارمنيدس في المعرفة، وفي الوقت الذي ظلت تنفي وجوب الوجود عن المخلوقات، فإنها لم تستطع أن تنفي وجوب الوجود عن المخلوقات من حيث تصورها في الذهن، وبهذه الطريقة فإن هوية الكائن وضرورتها وعقلانيتها ستكون ثابتة. وبما أن هناك تمييزاً بين الوجود الواجب والوجود الممكن، وبما أن المخلوقات واجبة الوجود في الفكر لا في الواقع، فقد تم التمييز بين الماهية والوجود بالنسبة للمخلوقات. فماهية المخلوقات تتمثل في وجودها الذهني، ووجودها

١٥ـ ذلك ما توصل إليه توما الإكويني فيما عرف بالتأليف أو التركيب التوماوي (*Thomistic Synthesis*)، وسنزيد هذه النطقة بياناً في الفصل الثاني.

يتمثل في تحققها في الواقع خارج الذهن، وذلك أمر احتمالي. أما بالنسبة لله فإنهم قد أكدوا أنه من الواضح أن ماهيته متطابقة مع وجوده بوصفه واجب الوجود.

ويبدو أنَّ هذا التفريق بين الماهية والوجود في المخلوقات قد اعتمد على تأويل غير سليم لرأي ابن سينا قام به القديس توما الإكويني. فهذا الأخير يرى أن أي ماهية أو جوهر يمكن إدراكه بدون معرفة أي شيء عن وجوده، وعليه فإن أمر الوجود شيء آخر غير الماهية أو الجوهر.[١٦] فالكائن الوحيد الذي ماهيته هي عين وجوده هو الله. وهذه الفكرة نفسها هي التي جعلت ويليم الأوكامي* ينتهي - على رأس أقل من مائة عام [بعد توما الإكويني] - إلى الاستنتاج ذي الأثر البعيد القائل بأنه لو أنّ كلَّ ماهية يمكن فهمُها بدون أيِّ معرفة عن وجود الشيء، فلن يكفي أيُّ قدرٍ من المعرفة للقولِ بأنَّ ذلك الشيء موجودٌ بالفعل. ومؤدى ذلك أنه من المستحيل على أي شخصٍ أن يعرفَ ما إذا كان أي شيء موجوداً بالفعلِ أم لا. وينتج عن هذا التشكيك الذي أطلقه ويليم الأوكامي حول وجود الأشياء أنَّ وجودَ الله نفسَه قد أصبح مشكوكاً فيه، ذلك أنَّ معرفتنا بالأشياء مبنيةٌ على وجودها. وحتى لو ظل الوجود الخارجي لها أمراً مُشْكِلاً، فإنَّ وجودها في الذهن على الأقل أمر مُدرَك. ولكنّ هذا الوجود الذهني الذي يمثل معرفة "صورية" يمكن أن يكون بالتالي معلولاً لعلة مؤثرة غير الأشياء الموجودة بالفعل، كأنْ يؤثر فيه الله مثلاً أو تؤثر فيه طبيعةُ العقلِ نفسُها. وعليه فإن المشكلة الخاصة بالواقع "الموضوعي" للأفكار تصبح أكثر تعقيداً بالنسبة للفلسفة ولا يمكن إثباتُه من خلالها. وفي نهاية المطاف فإن هذا الاتجاه في الفلسفة أدّى بطبيعة الحال إلى نتائج ألقت ظلالاً من الشك ليس فقط على وجود الكائنات، وإنما على ماهيتها أيضا.

١٦- انظر تحليل عميقاً لهذه المشكلة في إيزوتسو: T. Izutsu: *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971. وانظر أيضاً: P. Morewedge: *The Metaphysics of Avicenna*, New York, 1973. وانظر كذلك: W.E Carlo: *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*, The Hague, 1966.

* ويليم الأوكامي William of Ockham ، ولد في قرية أوكام جنوبي لندن بين ١٢٩٥م و ١٣٠٠، وتوفي في ميونيخ عام ١٣٤٩، أو ١٣٥٠م. فيلسوف فرنسيسكاني، دافع عن النزعة الاسمية في الفلسفة. يعد رائداً للمدرسة التجريبية (Empiricism) في الفلسفة الإنجليزية (المترجم).

وهكذا فإن النتائج المعرفية (الإبستيمولوجية) القائمة على الشك في وجود الأشياء وماهياتها قد أدت إلى ما عرف بـ "مشكلة الله". وبعد ويليم الأوكامي، ومتابعةً للاستنتاج المنطقي القائم على ملاحظة توما الإكويني، حاول ديكارت أن يثبت وجود الذات عن طريق حجته المشهورة بالكوجيتو (*cogito*) ، التي أقام في النهاية على أساسها يقينه القبلي بوجود الله. ولكنَّ إخفاقه في إثبات وجود الله أدى إلى أن تصير تلك المشكلة (مشكلة الله) أكثر حدّة.

لقد أثبت ديكارت وجود الذات، أو الوجود الشخصي للإنسان عبر تجربة حدسية، وهذا لا يعني بالضرورة إثبات وجود الأشياء خارج الفكر. أما بالنسبة لوجود الله فقد أصبح إثباته أكثر تعقيداً، إذ إن الله على العكس من الإنسان ليس موضوع تجربة حدسية. وما يزيد الأمر تعقيداً فيما يتعلق بوجود الله هو أنه بما أن وجود الله في الفكر أو ماهيته لا يمكن أن تعلم، وبما أن وجوده هو عين ماهيته، فإن ذلك يعني أن وجوده أيضاً لا يمكن أن يعلم. ذلك أنه وفقاً لنظرية الحقيقة القائمة على المطابقة، لا يمكن معرفة وجود الله إلاّ إذا كان يمكن إثبات ماهيتِه ووجودِه عن طريق العقل، وهو أمرٌ غيرُ ممكن التحقيق.

وحتّى يومنا الحاضر على الأقل فإن فكرة أن وجود الله يمكن إثباته **عقليّاً** إنما هي مسألة اعتقاد وإيمان.

أما من الناحية الفلسفية وبناءً على تطور الفكر المنبعث من الأرسطية المسيحية التي يفضل بعض الدارسين تسميتها باسم أكثر انطباقاً عليها هو "المسيحية الأرسطية"، فإن مسألة عدم إمكان معرفة الله ومعرفة وجوده وكذلك عدم إمكان معرفة مسائل ميتافيزيقية أخرى متعلقة بالحق والحقيقة، كل ذلك قد ثبّت دعائمه بصورة نهائية في الغرب الفيلسوفُ الألماني عمانويل كانت Immanuel Kant في القرن الثامن عشر.[١٧]

ومِمَّا فاقم مشكلةَ الشك المتقادم عن الله في العقل الغربي، أن مفهوم الإله الذي

١٧ـ لمزيد من التفاصيل عن النشأة والتطور التاريخي للمشكلات والأفكار المذكورة في الفقرة السابقة، انظر W. Windelband: *A History of Philosophy,* New York, 1953. (trans. by J. H. Tufts)(الأبواب من ١ إلى ٦)، وللاطلاع وللمزيد من التفصيل انظر الفصول من الأول إلى الثاني عشر في: W.H. Wright: *A History of Modern Philosophy*, New York, 1954.

تصوروه منذ المراحل الأولى من تطور العقيدة المسيحية قد قام على أساس خليطٍ تصوري غاية في التنافر يجمع بين معنى المقدس (*Theos*) في الفلسفة الإغريقية ويهوا (*Yahweh*) إله العبرانيين ومفهوم الإله (*Deus*) في الفكر الميتافيزيقي الأوروبي، فضلاً عن عدد آخر من الآلهة التقليدية التي تحفل بها التقاليد الجرمانية لما قبل المسيحية. إن ما يحدث الآن هو أن هذه المفاهيم المتباينة بل المتناقضة والمتصارعة فيما بينها التي جرى ضمها ودمجها في كيان واحد غامض، بدأت كلها تتساقط مفضية إلى الأزمة المتعاظمة في عقيدة الألوهية لدى الغربيين، تلك العقيدة المضطربة المشوشة منذ البداية. وفضلاً عن ذلك، فقد فهم الغربيون المسيحية بوصفها أمراً تاريخيّا. ونظراً لأن عقيدة التثليث جزء لا يتجزأ منها، فإن المشكلة تزداد صعوبة وتعقيداً، إذ إنه مهما كانت الصياغةُ لتصورٍ مسيحي جديد لمسألة التوحيد يمكن أن يظهر مستقبلاً، فإنه من الضروري لمثل هذه الصياغة ألا تخرج عن بوتقة التثليث.

إن مفهوم "الشخص" (*person*) المتضمن في نظرية القديس أوغسطين مفهوم غامض. ومع أن بوئتيوس* Boethius وتوما الإكويني وغيرهما على مرِّ العصور وإلى يومنا هذا قد حاولوا تحديد معناه وضبطه، فإن المشكلة شأنها شأن عقدة الملك غورديوس،♣ ما فتئت تزداد في الواقع تعقيداً وإثارة للحيرة.

وعلى الرغم من اعتراف فلاسفة الغرب اليوم بأنَّ هناك قصوراً ملازماً للثقافة الهيلينية في تصوراتها ومقولاتها، وبأن الثقافة الغربية الحديثة قد تجاوزت

---

* أنيسيوس بوتيوس Anicius Boethius، لاهوتي وفيلسوف وأديب عاش في نهاية العصر الروماني. ولد في روما حوالي عام ٤٨٠ وتوفي سنة ٥٢٥ للميلاد. وهو من أسرة اعتنقت المسيحية منذ عهد الإمبراطور قسطنطين. تلقى في أثينا تعليماً ممتازاً في الآداب والفلسفة خاصة، كما درس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وبعد عودته إلى روما نال حظوة لدى ملك القوط الشرقيين، ثيودوريق الكبير، وتدرج في ذلك حتى أصبح سيد القصر، ولكن ذلك لم يدم له طويلاً إذ انقلب عليه الملك لشكه في ولائه.

تتوزع أعماله الفلسفية على ثلاثة أنواع: **١-** ترجمة مؤلفات أرسطو في المنطق وكذلك **المدخل** (*Isagogue*) لفورفوريوس إلى اللاتينية. **٢-** شروح على عدد من الأعمال الفلسفية والمنطقية مثل **المقولات** و**العبارة** لأرسطو. **٣-** رسائل مفردة ألفها في القياس الحملي والقياس الشرطي. وله كذلك عدة رسائل في فنون متفرقة.- (المترجم).

♣ العقدة الغورية (Gordian Knot) : في الأسطورة اليونانية هي عقدة أحكم شدَّها غورديوس ملك فريجيا (Phrygia)، وزعموا أنه لن يحلها إلاَّ سيد آسيا المقبل فجاء الإسكندر الكبير وقطعها بسيفه. وتستعمل هذه العبارة كناية على المعضلة أو المشكلة العويصة. (المترجم).

الفكر المدرسي للعصور الوسطى، فإنهم يحتجون بأن الغموض الذي يكتنف أفكار أسلافهم الأوائل ينبغي أن يؤوَّل على أساس أنه يوحي بخط "التطور" الذي ينبغي أن يُتَّبع، وذلك بدلاً من الركون إلى فهم فلسفي يجعل الله مجرد مفهوم أو مجرد حضور ضبابي غامض.

وهكذا فإن بنية الفكر الهيليني قد صُوِّرت بطريقة تناسب أغراض هؤلاء الفلاسفة وكأنها قابلة للتعديل أبداً لا "مغلقة" أو معيقة "للتطور"، وذلك حتى تتواءم بيسر مع إيمان مسيحي بإله واحد إيماناً هو نفسه قابل للتعديل على الدوام بحيث يمكن إيجاد صياغة له في كل مرحلة حسب ما يقتضيه "التطور" الإنساني تمشيّاً مع اتجاه "التطور" التاريخي.

وعليه فما داموا قد صوروا الإله على أنه ثلاثةُ أشياء في شيء واحد، فإن ذلك سيفتح المجال دائماً للتغير في المستقبل مع العالم المتغير في إطار من النسبية المطلقة. وهذه النسبية تجعل المؤمن حرّاً في تبني أية فكرة عن الله تناسب هواه بشكلٍ أفضل: فإن شاء آمن بالله كما تُصوِّره الكتب المقدسة، أو كما تصوره الثقافة الهيلينية، أو كما يصوره الفكر المدرسي للعصور الوسطى، أو كما يصوره العقل الحديث (كما في الوجودية مثلاً)، بحيث يتواءم إيمان الشخص ـ رجلاً أو امرأة ـ مع "التجربة المعاصرة" لتطوره التي يحكمها منطق التاريخ.

وفضلاً عن ذلك وبسبب الطبيعة الإشكالية لتصورهم لله، فإنَّ كلمة "الله" نفسها قد أصبحت تمثل مشكلة بالنسبة لهم إلى درجة أنهم أصبحوا يفكرون في إلغائها نهائيّاً وترك الأمر للتاريخ لابتكار اسم جديد يعبر عن مفهومٍ أكثرَ دقةً ووفاء بالمراد، ويكون عَلَماً على حضور الحقيقة المطلقة التي يؤمنون بها.

الفصل الثاني

عَلماني، وعَلمَنة، وعَلْمانيّة

لقد حاولتُ في الفصل السابق أن أُبرز الخطوط العريضة للوضعية الحقيقية التي يعيشها العالم الغربي المسيحي في العصر الحاضر. وعلى الرغم من أن ذلك العرض كان مختصراً جدّاً، فإني أعتقد أنه قد لَخّص ـ بصورة مناسبة على الأقل ـ المشكلاتِ الكبرى التي تقلق المجتمع المسيحي الغربي وتقض مضاجع أبنائه.

ولَمَّا كانت العَلْمانية غير مقصورة على العالم الغربي، فإن تجربة الغربيين مع العَلْمانية ومواقفهم إزاءها أمر ذو مغزى كبير وينطوي على دروس مهمة بالنسبة للمسلمين. فالإسلامُ ليس كالمسيحية في هذا الشأن، ذلك أن مسار العلمنة في العالم الإسلامي لم يؤثر ولن يؤثر في معتقداتنا بالطريقة نفسها التي أثر بها في معتقدات الإنسان الغربي، فالاختلاف لذلك قائم بين الإسلام والمسيحية ديناً وحضارة.

ولكن المشكلات التي نجمت عن مسار العلمنة، وإن لم تكن مماثلة لتلك التي تواجه الغرب، إلا أنها بالتأكيد قد سببت اضطراباً كبيراً في أوساطنا. وإنما يهمنا أكثر أن هذه المشكلات قد نشأت نتيجةً لتسرب الطرق الغربية في التفكير والاستدلال العقلي والإيمان في مجتمعاتنا حيث قلدها طوائفُ من العلماء والمثقفين المسلمين وتأثروا بها بصورة مفرطة، إذ أذهلتهم الإنجازات العلمية والتقنية الحديثة للغرب. وإن تأثرهم هذا المفرط يفضح في الحقيقة عجزهم عن الفهم الصحيح، وعن الإحاطة الدقيقة والشاملة بالرؤيتين الإسلامية والغربية للوجود، وعن إدراك المعتقدات الأساسية وأنماط التفكير المعبرة عنها. ومن ثم أصبحوايشيعون ـ بوعي أو بدون وعي ـ الاضطرابَ والجهل من مواقع النفوذ التي يحتلونها في مجتمعات المسلمين.

إنَّ الوضع عندنا حرجٌ حقيقة، وخاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار أن مجتمعاتنا الإسلامية عموماً ليست منتبهة لما تنطوي عليه عملية العلمنة من آثار ومخاطر. وعليه يُصبحُ من الضروري أن نصل إلى فهم واضح لهذه العملية من العالمين بها المدركين لحقيقتها، أولئك الذين يؤمنون ويرحبون بها، والذين يروجون لها ويدعون إليها العالم أجمع وعنها يدافعون وينافحون.

إن لفظة "عَلْماني" (secular) مأخوذة من الكلمة اللاتينية "*saeculum*" التي تعبر عن معنى ذي دلالة مزدوجة: تتعلق **بالزمان والمكان**. فالزمان يشير

إلى "الآن" أو إلى صيغة للحاضر والمستبقل، أما المكان فيشير إلى "العالم" أو إلى المعنى الدنيوي له. ولذلك فإن كلمة عَلْماني (*saeculum*) تعني "هذا العصر" أو "الزمن الحاضر". و"هذا العصر" أو "الزمن الحاضر" يشير إلى الأحداث والوقائع التي تحصل في هذا العالم، وبالتالي فهو كذلك يعني "الأحداث المعاصرة". فقد جرى التركيز على زمن بعينه أو مرحلة محددة بذاتها في العالم يُنظر إليها على أنها **عمليةٌ تاريخية**.

فمفهوم "عَلْماني" (secular) يعني وضعية العالم في زمن أو مرحلة أو عصر بعينه. وهنا يتضح أصل المعنى الذي ينمو دون عوائق وبشكلٍ طبيعي ومنطقي في الإطار الوجودي لعالم دائمِ التغير، حيث تضرب فكرةُ نسبيةِ القيمِ الإنسانية بجذورها العميقة.

وهذه الدلالة "الزَّمكانية" التي تتضمنها كلمة "عَلْماني" تعود في منشئها التاريخي إلى التجربة والوعي اللذين تبلورا في سياق اندماج التراث الإغريقي الروماني بالتراث اليهودي في المسيحية الغربية. ويعترف علماء اللاهوت والمفكرون المسيحيون المحدثون بأن هذا "الاندماج" للعناصر المتنافرة المكونة لكل من الرؤيتين الهيلينية والعبرية للوجود ـ تلك العناصر التي أُقحِمت في المسيحية ـ ذو طابع إشكالي (*problematic*)، ذلك أن التراث الإغريقي الروماني يرى أن الوجودَ مَكانيٌّ أساساً، بينما ينظر التراثُ العبرانيُّ إلى الوجود على أنه زمانيٌّ في المقام الأول، مما جعل الاضطراب الناجم عن الرؤيتين الكليتين للوجود يمثل جذر المشكلات المعرفية ثمَّ الدينية للمجتمعات المسيحية الغربية. وبما أن فكرة أن العالم ذو طابع تاريخي لم تتوطد في الضمير الغربي إلاَّ في العصر الحديث، فإن التركيز على البعد الزماني للوجود أصبح ذا مغزى كبير، وينطوي على أهمية خاصة بالنسبة للغربيين. ولذلك فقد بذلوا جهوداً كبيرة لتعضيد فكرة التصور العبراني للوجود وتأكيدها، إذ يعتقدون أنها أكثر توافقاً مع "روح العصر" (*spirit of the times*)، مصوبين في الوقت ذاته نقدهم على التصور الهيليني باعتباره خطأ أساسيّاً جسيما. ولعل القارئ قد أدرك هذا المعنى في الخلاصة العاجلة التي أوردناها في الفصل السابق.

أما العَلْمَنة فقد عُرِّفت بأنها تعني تحرر "الإنسان من السيطرة الدينية أولاً، ثم

الميتافيزيقية ثانيّاً، على عقله ولغته".[1] إنها "تحرر العالم من الفهم الديني وشبه الديني، إنها نبذ لجميع الرؤى الكونية المغلقة، وتحطيم لكل الأساطير الخارقة وللرموز المقدسة...إنها تخليص للتاريخ من الحتميات والقدريات، وهي اكتشافُ الإنسان أنه قد تُرك والعالم بين يديه، وأنه لا يمكنه بعد الآن أن يلوم القدر أو الأرواح الشريرة على ما يفعله بهذا العالم... [إنها تعني] أن يدير الإنسانُ ظهرَه لعالم ما وراء الطبيعة وأن يولي وجهه شطر هذا العالم [أو الْهُنَا (*this World*) وأن يحصر نفسه في الزمن الحاضر (*thisTime*)".[2]

فالعلمنة لا تقتصر الجوانب السياسية والاجتماعية للحياة فحسب، ولكنها تشمل أيضاً وبالضرورة الجوانبَ الثقافية، إذ إنها تعني: "زوال وظيفة الدين في تحديد رموز التوحيد والاندماج الثقافي للمجتمع".[3] وهي تعني أن هناك "مساراً تاريخيّاً لا رادَّ له تقريباً هو الذي يتحرر بمقتضاه المجتمع والثقافة من الخضوع لوصاية الدين والأنساق الميتافيزيقية المغلقة".[4] والعلمنة "تطور تحرري"، وثمرتها النهائية هي النسبية التاريخية.[5] وهكذا فإن التاريخ بالنسبة للعَلْمانيين عبارة عن سيرورة لتحقق العلمنة.[6] إن العناصر المكونة للعلمنة تتمثل في عدم الانبهار بالطبيعة، وتحرير السياسة من الدين، ونزع القداسة عن القيم[7]. وعبارة "عدم الانبهار بالطبيعة"مأخوذة ـ مفهوماً ومصطلحاً ـ من عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber،[8] الذي يقصد بها تجريد الطبيعة من المعاني

١ـ هذا التعريف صاغه عالم اللاهوت الهولندى كورنليس فان بيرسن Cornelis van Peursen الذي كان أستاذ كرسي الفلسفة في جامعة ليدن، وقد أورد هذا التعريف هارفى كوكس Harvey Cox عالم اللاهوت بجامعة هارفارد الأمريكية فى كتابه *The Secular City* **المدينة العَلْمانية** (نيويورك، ١٩٦٥م)، ص٢.

٢ـ المرجع السابق، ص٢و١٧.

٣ـ المرجع نفسه، ص٢٠.

٤ـ المرجع نفسه.

٥ـ المرجع نفسه، ص٣٠-٣٦.

٦ـ المرجع نفسه، في مواضع كثيرة منه، وانظر خاصة ص١٠٩.

٧ـ المرجع نفسه،٢١-٢٣.

٨ـ إن عبارة "Disenchantment of the world" استخدمها أول الأمر فردريك سشيلر Freidrich Schiller، ونقلها عنه ماكس فيبر. وقد استخدم فيبر مصطلحاً آخر فى هذا السياق هو مصطلح "العقلنة". انظر كتابه *Essays in Sociology* **بحوث في علم الاجتماع** (نيو يورك، ١٩٥٨م)، وأيضاً كتابه=

والإحالات "الدينية الزائدة". وهذا يعني بالطبع نبذ الأرواح والآلهة والقوى السحرية من عالم الطبيعة، وبالتالي فصل الطبيعة عن الله وتميزَ الإنسان عنها، بحيث لا يرى الإنسانُ بعد ذلك في الطبيعة أيَّ أثر للخلق الإلهي. وبذلك ينفتح المجال للإنسان للتصرف في الطبيعة بحرية واستخدامها وفق حاجاته وغاياته، ومن ثم فهو يصنع التغيير التاريخي ويحدث "التطور" في حياته.

أما قولهم بتجريد السياسة من القداسة فإنهم يعنون به إلغاء أي أساس مقدس لشرعية النفوذ والسلطان السياسيين، إذ إن هذا الإلغاء هو الشرط للتغيير السياسي وبالتالي للتغيير الاجتماعي، بما يفتح الطريق لانبثاق العملية التاريخية نفسها. أما تجريد القيم من القداسة (*deconsecration of values*) فيعنون به أن يُنْظَرَ إلى كل الإنتاج الثقافي وإلى كل منظومات القيم على أنها أمور مؤقتة ونسبية، وذلك بالطبع يشمل الدين والرؤى الكلية للوجود التي لها تعلق بالقضايا الكلية والأسئلة النهائية عن الوجود والحياة؛ إذ إنه بذلك يصبح التاريخ والمستقبل أمراً مفتوحاً للتغيير، ويصبح الإنسان حرّاً في إحداث هذا التغيير، ومن ثم ينخرط بل ينغمس في المسار "التطوري" للعالم.

إن هذا الموقف من القيم يتطلب من الإنسان العَلْماني يقظة ووعياً بحيث يدرك أن أفكاره ومعتقداته كلها نسبية، ويعلم أن القوانين والقواعد الخلقية للسلوك التي تحكم حياته متغيرة عبر العصور والأجيال. وهو موقف يتطلب ما يراه المنظرون للعَلْمانية "نضجاً ورشدا" (*maturity*) . وعليه فالعلمنة إنما هي عملية "تطورية" لوعي الإنسان من مرحلة "الطفولة" إلى مرحلة "النضج". ولذلك تعرف بأنها "قضاء على التبعية الطفولية في كل مستوى من مستويات المجتمع...إنها عملية نضج ورشد وتحمل للمسؤولية، أو قل إنها التخلي عن كل سند ديني أو غيبي (ميتافيزيقي)، وجعل الإنسان يعتمد على نفسه".[٩]

ويقول هؤلاء إن هذا التغير في القيم هو الظاهرة المتجددة "للتحول" الذي

=*Sociology of Religion* **علم اجتماع الأديان** (بوستن، ١٩٦٤م)، الفصلان الثالث والخامس من الكتاب الأول ؛ ولمزيد من تفصيل لمفهوم "العقلنة" عند **فيبر** انظر الشرح الذي قدمه له عَالم الاجتماع الأمريكي **تالكوت بارسونز** Talcott Parsons في مقدمته لكتاب فيبر الثاني، الصفحات: xxxi-xxxiii.

٩- كوكس Cox، مرجع سابق، ص ١٠٩، ١١٩.

يحدث "عند تقاطع وقع التاريخ على الإنسان مع وقع فعل الإنسان على حركة التاريخ"، ذلك التقاطع الذي يسمونه "المسؤولية، أي قبول الإنسان أن يتحمل تبعة أعماله.عند بلوغه الرشد".[10] ولا بد لنا من التنبه هنا إلى أنهم يفرقون بين **العلمنة والعَلْمانية**. فالعلمنة تعني مساراً لا نهاية له ولا حدود، تخضع فيه القيم والرؤى الكلية للوجود للمراجعة الدائمة حسب ما يقتضيه التغير في المسيرة "التطورية" للتاريخ، بينما تعكس العَلْمانية ـ شأنها شأن الدين مثلاً ـ رؤية مغلقة ومجموعة من القيم المطلقة المتوافقة مع غاية نهائية للتاريخ تنطوي على أهمية كبرى للإنسان. وهكذا فالعَلْمانية تمثل بالنسبة للغربيين منظومة فكرانية* (*ideology*).[11]

وهكذا وفي الوقت الذي تقوم فيه الفكرانية العَلْمانية بتحرير عقل الإنسان من النظر إلى الطبيعة نظرة رهبة وتقديس وبنزع القداسة عن السياسة شأنها في ذلك شأن العلمنة بوصفها مساراً متصلاً، إلا أنها لا تمتهن مسألة القيم بشكل كامل إذ إنها تقدم نسق قيمها الخاص ساعية إلى جعل القيم **كلها** نسبية، وموفرة الانفتاح والحرية الضروريين للفعل الإنساني وحركة التاريخ. ولذلك فهم يعتبرون العَلْمانية خطراً على العلمنة، ويؤكدون أنه لا بدّ من مراقبتها بدقة وضبطها ومنعها من أن تصير إطاراً فكرانيّاً للدولة (*ideology of the state*). أمّا العلمنة فهي ــ في رأي هؤلاء ــ تصويرٌ للحركة الداخلية "لتطور" الإنسان، والإطار الذي تحدث فيه العلمنة هو الحضارة المدينية (*urban civilization*). وهم يعتقودن أن بنية الحياة الجماعية قد "تطورت" عبر المراحل البدائية والقبلية

١٠ـ المرجع السابق، ص ١٢٣.

* فضلنا ترجمة كلمة ideology بعبارة "فكرانية" أو "منظومة فكرانية" تجنباً لاستخدام الكلمة الإفرنجية "إيديولوجيا" كما هو شائع. و"فكرانية" مصدر صناعي من "فكر" على وزن "عقلانية" التي هي مصدر صناعي من "عقل"، وبالتالي فهي تستقيم على أصول الصرف العربي وقواعده. ولا بد أن نعترف هنا بأننا مدينون في هذه الترجمة للدكتور طه عبد الرحمن ـ أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بجامعة محمد الخامس بالرباط ــ إذ إنه في حدود علمنا أول من استخدمها، وذلك في كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث** (نشر المركز الثقافي العربي)، ص٢٤-٢٥. على أن آخرين ـ مثل الدكتور محمد عمارة ـ قد استخدموا لفظة "فكروية"، ولكنا نجد أن ما اخترناه هنا أولى لموافقته لقواعد الصرف وأصول الاشتقاق في العربية. (المترجم).

١١ـ المرجع نفسه، ص٢١.

والقروية بلوغاً إلى الحياة في المدن الصغيرة ثم المدن الكبيرة، بحيث انتقلت الحياة الإنسانية من التجمعات البسيطة إلى المجتمع الجماهيري المركب. وهذا التحول في الحياة الاجتماعية يقابله على مستوى الإنسان تطورُه من حالة "الطفولة" إلى حالة "النضج والرشد". ومن ثم فإن الحضارة المدينية هي الإطار الذي تبلغ فيه الإنسانية نضجها، وهي الإطار الذي تتمّ فيه العلمنة محدِّدة نمط الحضارة، ومتكيّفة وفقاً له في الوقت نفسه.

إن هذا التعريف للعَلْمَنة الذي يبين طبيعتها الحقيقية يتطابق تطابقاً تامّاً، في اعتقادنا، مع واقع الإنسان الغربي في الجوانب الروحية والفكرية والعقلية والطبيعية والمادية لحياته ومع أصول ثقافته وحضارته، وهو تعريف لا يصدق إلاّ وصفاً للثقافة والحضارة الغربيتين ولأوضاعهما الوجودية. أما الزعم بأن للعلمنة جذوراً في العقيدة التوراتية وأنها ثمرة **للإنجيل**، فزعم لا أصل له في حقائق التاريخ. إن جذور العلمنة لا تكمن في عقائد **الكتاب المقدس**، بل في تأويلات الإنسان الغربي لها. إنها ليست ثمرة **الإنجيل**، بل هي ثمرة للتاريخ الطويل للصراع الفلسفي والميتافيزيقي بين رؤيتين كليتين للوجود يصدر عنهما الإنسان الغربي: واحدة دينية والأخرى عقلانية خالصة. إن التساند والاعتماد المتبادل بين التأويل والرؤية الكلية للوجود يجري في إطار التاريخ، ومن ثم يُنظر إليه بوصفه "تطورا". وفي الواقع فقد كان ذلك أمراً منطقيّاً في تاريخ الغربيين؛ إذ إن الحقيقة أو الله نفسه قد حلَّ وتجسّد في الإنسان في سياق الزمان والتاريخ.

وقد انفردت المسيحية وحدها من دون أديان العالم الكبرى جميعاً بأنها قد حولت مركز ظهورها من **القدس** إلى **روما**، علامةً على بداية **تغريبها*** (*westernization*) وعلى خضوعها التدريجي والمستمر لحشد من العناصر الثقافية الغربية، تلك العناصر التي أدت في المراحل اللاحقة من تاريخ المسيحية إلى نشوء العلمنة وتسارع مسارها واشتداد زخمها.

---

* لا غرابة في هذا التقدير والحكم على مآلات المسيحية، إذ سبق لبعض علماء المسلمين أن لاحظوا منذ قرونٍ عديدة أنه "قد ترومت النصرانية ولم تتنصر الروم". وهي الفكرة ذاتها التي يفصل المؤلف القول فيها هنا، والتي سيعبر عنها ـ فيما بعد ـ بكلمة *Latinization* . (المترجم).

لقد صنف المسلمون في الماضي وما زالوا يصنفون المسيحية على أنها مسيحيتان: المسيحية الأصلية الحقيقية والمسيحية التي تكيفت وفق الإطار الغربي. فالمسيحية الأصلية الحقيقية تتفق مع الإسلام، وعليه يعتقد المسلمون أن الذين آمنوا بالتعاليم الأصلية والحقيقية التي جاء بها المسيح عليه السلام قبل مجيء الإسلام مؤمنون مسلمون.

أما بعد ظهور الإسلام فإن هؤلاء إذا ما عرفوا حقيقة الإسلام وخلص إيمانهم وأذعنوا لتعاليم القرآن فإنهم يصيرون مسلمين ويدخلون في دين الإسلام. وأما أولئك الذين بدّلوا التعاليم الحقيقة للمسيح عليه السلام وانحرفوا عنها منذ البداية فهم في الحقيقة الذين اختلقوا وابتدعوا المسيحية الغربية التي نراها اليوم. وبما أن كتابهم المقدس (**الإنجيل**) مأخوذٌ جزئيّاً من الإنجيل الحقيقي والأصلي الذي أنزله الله تعالى على عيسى عليه السلام، فإن القرآن الكريم يصنفهم على أنهم منتمون إلى أهل الكتاب.

وفي سياق المسيحية الغربية، فإن أولئك النفر من أهل الكتاب الذين لا يؤمنون حقيقة بعقائد التثليث ولا بعقيدة تجسد الإله في المسيح (*Incarnation*)، أو عقيدة الفداء والخلاص، أو أي من التفاصيل الأخرى المرتبطة بهذه العقائد، بل يؤمنون بينهم وبين أنفسهم بالله وحده، ويؤمنون بعيسى عليه السلام نبيّا، ويُصَلُّون لله تعالى، ويعملون الصالحات على النهج الذي أُلْهِمُوه روحيّاً، ولم تبلغهم ــ وهم على هذه الحالة ـ دعوة الإسلام وهم ليسوا على وعي بها حقيقة، فهؤلاء هم الذي ذكر القرآن الكريم أنهم أقرب الناس مودة للمسلمين في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ (المائدة: ٨٢).

وإلى يوم الناس هذا، فإن هناك في العالم مسيحيين من هذا النوع وأشباهاً لهم من أهل الكتاب الآخرين، وعلى أمثال هؤلاء يمكن أن ينطبق الوصف القرآني **مؤمن**.

ونظراً للخلط الذي سببه اختراق العناصر الغربية للمسيحية، فإنها تنكرت للتعاليم الأصلية والحقيقية التي جاء بها المسيح وارتدت عنها. فلا العبرانيون ولا النصارى الأوائل فهموا وعرفوا أو كانوا واعين لما يُفترى عليهم حاليّاً ممَّا يسمى بالأصولية (*radicalism*) الدينية، كما يفهما الغربيون في العصر الحديث بعد ما جرى من تطوير وتحريف وعلمنة لتلك التعاليم في إطار المسيحية الغربية. كما

أن التأويل الحديث ـ وبالأحرى سوء التأويل ـ الذي يحاول أن يجد للتجربة والوعي المعاصرين في الغرب مرجعيةً من خلال روح الماضي وأفكاره أمر لا أساس يسنده من الحقيقة.

إن شهادة التاريخ تثبت أن المسيحية الأولى كانت ضد العلمنة بصورة أكيدة وصريحة. وقد استمرت هذه المعارضة التي نشأت بوصفها ردَّ فعلٍ على نزعة الحط من قدر الطبيعة وسلبها مغزاها الروحي والديني عبر التاريخ، إذ دخلت المسيحية الأصلية في معارك خاسرة مع قوى العلمنة الضاربة بجذورها في البنية الأساسية للمسيحية الغربية ذاتها. ففصل الكنيسة عن الدولة، وفصل ما هو ديني عما هو دنيوي، ليسا بأي حال من الأحوال ناجمين عن سعي أو توجه من المسيحية نحو العلمنة، بل على العكس إن ذلك نتيجةٌ للموقف الفلسفي العَلْماني الغربي الموجَّه ضد ما اعتبر توجهاً مناهضاً للعَلْمانية من الكنيسة المتذبذبة القائمة على أساس ديني انتقائي تلفيقي. وقد مثل هذا الفصل بين الدين والدولة للمسيحية حالةَ "وضعٍ راهن" في معركتها الخاسرة ضد القوى العَلْمانية. وحتى هذا "الوضع الراهن" قد تآكل تدريجيّاً إلى درجة أن الدين اليوم لم يُترك له سوى مجالٍ ضيق جدّاً لكي لا يكون له أي أثر ذي قيمة في المجالات الاجتماعية والسياسية في دول العالم الغربي العَلْمانية.

وفضلاً عن ذلك فإن الكنيسة حينما كانت السلطةُ في يدها كانت على درجة عالية من الحذر بحيث كانت شديدة المعارضة للبحث العلمي والنظر العقلي المجرد سبيلاً لمعرفة الحقيقة. وإذا نظرنا الآن إلى موقف الكنيسة ذاك في ضوء الظروف الحالية التي هي ثمرة للبحث "العلمي" والنظر "العقلي" كما تطورا في سياق التاريخ الغربي، فإنه يمكننا أن نعتبره موقفاً له ما يسوغه إلى حد ما.

وعلى العكس من العلمنة، فإن المسيحية كانت دائماً تدعو إلى رؤية ميتافيزيقية "مغلقة" للوجود، كما أنها لم تجرد القيم كليّاً من القداسة، بما في ذلك الأصنام والتماثيل، بل إنها تمثلت ذلك كله واستوعبته في كيانها ذاته. ولقد انخرطت الكنيسة كذلك بوعي في عملية إيجاد أساس مقدس للسلطة السياسية والحكم، وذلك أمر بغيض بالنسبة للعلمنة.

وهكذا فقد كان تغريب المسيحية مؤشراً على بداية علمنتها. وقد كانت

العلمنة نتيجةَ سوء تطبيقٍ للفلسفة الإغريقية على الفكر الديني الميتافيزيقي الغربي، الأمر الذي أدى منطقيّاً في القرن السابع عشر الميلادي إلى قيام الثورة العلمية التي قادها ديكارت الذي فتح أبواب الشك على مصاريعها، كما أدى فيما بعد ـ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي حتى وقتنا الحاضر ـ إلى تفشي تيارات الإلحاد واللاأدرية والنفعية والمادية والجدلية ونظرية النشوء والارتقاء والتاريخانية (*historicism*) .

لقد حاولت المسيحية مقاومة العلمنة ولكنها أخفقت. ومكمنُ الخطورة أنها عندما أخفقت في احتواء تيار العلمنة بدأ رجال الدين المؤثرون من أصحاب الاتجاه التحديثي (*modernist*) يستحثون المسيحيين للانضمام إلى هذا التيار. على أن ادعاءهم أن المسار التاريخي الذي انتهى بالعالم إلى العَلْمانية له جذوره في العقيدة التوراتية وأنه ثمرة من ثمرات **الكتاب المقدس**، يجب أن يُفْهَمَ على أنه محاولة من الداخل يقوم بها هؤلاء لتخليص المسيحية الغربية من مآزقها التي تسببت فيها هي نفسها.

وعلى الرغم من أنَّ ذلك عمل نابع من الذات إلا أنه ينطوي على عملية هدمٍ لتلك الذات نفسها، إذ إن مقتضاه الاتهام القائل بأنه طوال الألفي عام الماضية لم يفهم المسيحيون (بما في ذلك رسلهم وقديسوهم ورجال الدين المؤثرون والمنظرون والمثقفون) **الإنجيل**، وفسروه تفسيراً خاطئاً، وأنهم ارتكبوا خطأً جسيماً وضللوا المسيحيين عبر تاريخهم الروحي والفكري الطويل. إن هذا في الحقيقة هو ما يقوله مطلقو ذلك الادعاء. وإذا كان ما يقوله هؤلاء يُمكن أن يُقبل على أنه صحيح، فكيف يستطيعون ـ هم والمسيحيون عامةً ـ أن يؤكدوا لنا أن المسيحيين الأوائل وأتباعهم عبر القرون الذين أساؤوا الفهم والتفسير وأخطأوا وضللوا في مسألة خطيرة إذ فاتهم أن يدركوا الرسالة العَلْمانية **للإنجيل** حسب زعمهم؟ وكيف يمكنهم أن يتأكدوا من أن الأجيال الأولى من المسيحيين لم يسيئوا الفهم والتأويل في مسائل حيوية في الديانة المسيحية وعقائد أساسية مثل التثليث والفداء والتجسّد، وأنهم لم يرتكبوا أخطاء جوهرية في روايتهم للوحي وصياغة معطياته في مقولات ومفاهيم؟ وبما أن ذلك الأمر ذو أهمية بالغة وأساسية بالنسبة لهم حتى يؤمنوا بأن ما وصلٍ إليهم من المسيحيين الأوائل فيما يتعلق بطبيعة الله الذي تجلى لهم كان صحيحاً، فإنه

يغدو أمراً لا طائل من ورائه أن يلجأوا ـ لتجاوز هذه المشكلة ـ إلى الإيمان بالتطور الإنساني والقول بتاريخية الحقائق ونسبيتها وفقاً للتجارب ومستويات الوعي الخاصة بكل مرحلة من مراحل "تطور" الإنسان وتاريخه، إذ إننا لا نستطيع أن نقبل جواباً قائماً على التجارب الذاتية والوعي الشخصي وعلى التخمين "العلمي" حيث لا وجود لمعايير دقيقة للمعرفة واليقين.

إن ما يقولونه يصل إلى حد القول بأن الله تعالى أنزل وحيه أو تجلى للإنسان عندما كان الإنسان في الطور الطفولي من "تطوره"، وأن ذلك الإنسان "الطفولي" فسَّر الوحي وصاغه في مفاهيم وقوالب عقدية جامدة تعبيراً عن إيمانه به. ثم إن الإنسان لما "نضج" وجد أن هذه العقائد الجامدة للإنسان "الطفولي" لا تناسبه للتعبير عن عقيدته وفق مقتضيات الزمن الذي يعيشه، وبالتالي رأى أنه لا بد من تطويرها كلما تطور هو وإلاَّ أصبحت هذه العقائد لغواً لا معنى لها. وبناء على ذلك فإنهم يذهبون إلى القول بأن هذه المفاهيم والعقائد "تتطور" لا لأنها لم تكن بالضرورة مناسبة منذ البداية، ولكن لأن الإنسان كلما "تطور" أصبحت تلك العقائد تلقائيّاً لا تناسبه ما لم تواكب تطوره ذاك. إلا أن هذا لا يحل في اعتقادنا مشكلة الوثاقة والثبوت في رواية الوحي ونقله، خاصة إذا قلنا إن ذلك قد قام به الإنسان في عهده "الطفولي"، فضلاً عن أن دمج الدين بهذه الطريقة في النظرية التطورية لنمو الإنسان يؤدي منطقيّاً إلى الدور في الاستدلال.

وهنا يمكن أن يُواجَه أصحابُ هذا الموقف بالسؤال الآتي: لماذا اختار الله تعالى أن يرسل وحيه أو أن يتجلى للإنسان في طوره "الطفولي" دون طور "نضجه ورشده"؟ خاصة وأن الله الذي خلق الإنسان لا شكَّ في أنه يعلم الطور الذي كان فيه الإنسان عندما أنزل وحيه؛ ذلك أن الشخص العادي [ولله المثل الأعلى] لا يمكن أن يرسل رسالة مهمة جدّاً أو يكشف عمّا في نفسه بشكل ذي مغزى لطفل حدث. وقد يجيبون بأن الله لم يرسل وحيه أو يتجلَّ للإنسان في مرحلة "نضجه"، وإنما فعل ذلك في الطور الطفولي للإنسان لغاية محددة، هي أن يودع فيه منذ البداية العناصر اللازمة لعملية النضج، حتى إذا ما بلغ طور "النضج" استطاع أن يدرك المعنى والهدف الحقيقي للوحي.

ولكن حتى في "طور النضج" الذي يُزْعَم أن الإنسان قد بلغه في إطار العصر

الحديث العَلْماني، فإن الإنسان الغربي ما يـزال يفتقـر إلى العلـم الصحيـح بـا لله تعالى، وما يزال يتلمس طريقه بحثاً عن معنى واضح له. وهكذا يبدو أن الإنسان الغربي الذي يؤمن بهذا النوع من المسيحية لا بد أن يعترف بأحد أمرين: إما أن الإنسـان لَمَّـا يـزل في طـور "الطفولـة"، أو أن الوحـي أو الصياغـات الـتي تمـت لمضامينه ومقاصده كانت بالضرورة قاصرة منذ البداية. أما فيما يتعلـق بـالوحي نفسه، فإنه سيكون من المستحيل عليهم أن يؤكدوا تأكيداً لا يتطرق إليه الشك أنه قد جرى تدوينه ونقله بشـكل موثـوق، لأن هنـاك روايـات أخـرى للوحـي المسيحي غير **إنجيل** القديس برنابا (*Gospel of Barnabas*) بعضها يعـود إلى مـا قبل المجمـع المسـكوني في نيقيـة (Nicene) وبعضهـا يعـود إلى مـا بعـده، وهـي تتناقض مع روايات **الإنجيل** التي قام عليها الفهم والتنظير الديني الذي أصبح يمثل الصيغة "الرسمية" للمسيحية كما هي معروفة اليوم.

إن الإنسان الغربي يميل دائماً إلى النظر إلى ثقافته وحضارته على أنهما طليعة الحضارات والثقافات الإنسانية، وإلى تجربته الخاصـة ومستوى وعيـه بحسـبانهما ممثلين "لأرقى" ما بلغه الجنس البشـري. وهـو يـرى كذلـك أن الآخريـن جميعـاً متخلفون بمراحل عما وصل هو إليه، وأنهم سيبلغون مبلغه من الوعـي والتجربـة والخبرة يوماً مـا في الوقـت المناسـب. وعلـى هـذا النحـو، وانطلاقـاً مـن الإيمـان بنظريات التطور الإنساني المجافية للعقـل، ينظـر الغربيـون إلى التـاريخ الإنسـاني وقضايا التقدم والدين والتجربة الدينية والوعي.

ونحن لا نعتقد أبداً أن هذه المزاعم الخاصة بالعَلْمَنَة وما يتعلق بتجربة الإنسان الغربي ووعيه ومعتقداته، يمكن أن تكـون ممثلـة لأوضاعنـا أو أن تنطبـق عليهـا. ذلك لأن العلمنة التي تتضـح حقيقتهـا جليـة عندمـا تسـتخدم في وصـف الإنسـان الغربي وثقافته وحضارته لا يمكن القبول بصحتها إذا أريـد لهـا أن تكـون وصفـاً لمـا يحدث في العالم أجمع وللإنسانية كلها، إذ إنه عندئذ سيراد لها أن تنطبـق أيضـاً علـى الإسلام وعلى المسلمين وربما أيضاً على الديانات الشرقية الأخرى ومعتنقيها.

إن الإسلام يرفض رفضاً قاطعاً أن تُطبّـق عليـه مفـاهيم مـن أمثـال: عَلْمـاني وعلمنة وعَلْمانية، لأن هذه المفاهيم غريبـة عنـه ولا تنطبـق عليـه ألتبـة. إن هـذه المفاهيم تنتمي إلى التاريخ الفكري الأوروبي وهي نتاج طبيعـي للتجربـة الدينيـة

والوعي الديني للإنسان الغربي. وخلافاً للمسيحية الغربية، فإننا في الإسلام لا نعتمد في تأييد فكرنا الديني وعقائدنا الغيبية على النظريات العَلْمانية [الدهرية] للفلاسفة والميتافيزقيين وعلماء الإحاثة والإنسان والاجتماع والمحللين النفسيين وعلماء الرياضيات واللغويين وغيرهم. فمعظم هؤلاء، إن لم نقل جميعهم، لا صلة لهم بالتجربة والممارسة الدينية في الحياة، ولا معرفة لهم بالدين، ولا يؤمنون به إلا إيماناً مشوباً بالتذبذب والتردد، فقد كانوا جميعاً من أهل الشك واللاأدريين والملاحدة.

ونحن لذلك نقرر أنه لكي يتوصل الإنسان إلى معرفة حقيقية بالدين، فإن ذات الإنسان نفسها يجب أن تكون هي "موضوع" ملاحظة علمية، وذلك لكي يصبح فحصُه ودراستُه لذاته ممارسة علمية قائمة على عمليات من البحث والتقصي والملاحظة التي تقوم بها الذات لنفسها في سياق اعتناقها للدين وإيمانها بحقائقه والاستسلام الخالص لقانون الوحي.

وبناءً على ذلك لا يمكن للمعرفة بالدين وبالحياة الدينية أن تحصل بمجرد التأمل العقلي المحض والتفكير النظري المجرد. فعلم ما وراء الطبيعة كما نفهمه هو معرفة بالموجود المطلق، وهي معرفة لا تقتصر على التفكر والتأمل العقلي وحده، وإنما تُكتسب كذلك بالخضوع لذلك الموجود وإخلاص العبادة له والاستسلام لأمره وفقاً لنظامٍ واضحِ المعالم جاء به الوحي.

وهكذا تتأكد وجاهة اعتراضنا بأن المرجعيات التي أقام عليها الغربيون فهمهم وتفسيرهم لشؤون الحياة والوجود الإنسانيين لا معوَّل عليها، ولا يمكن قبولها وخاصة ما دام الأمر متعلقاً بالدين. ونحن نفرد مسألة الدين هنا بالاهتمام، لأنه لا يمكن أن نناقش مشكلة العلمنة بدون أن نفهم أولاً حقيقة الدين، وذلك لأن الدين هو العامل الأساسي - في الحياة والوجود الإنسانيين - الذي تناهضه حركة العلمنة وتحاربه.

ويبدو أن الغربيين وجدوا أنه من العسير تعريف الدين إلا بكونه ظاهرة تاريخية أو في إطار عقيدة يجري التعبير عنها بشكل غامض ومبهم. ومن ثم قبلوا ذلك التعريف الذي صاغه أساطينهم العَلْمانيون الذين يعدون الدين جزءاً من الثقافة والتقاليد، وينظرون إليه بوصفه نظاماً من المعتقدات والممارسات والمواقف والقيم والتطلعات التي نشأت عبر التاريخ نتيجة لصراع الإنسان مع

الطبيعة، وهي كلها أمور "تتطور" مع التاريخ وتخضع لعملية "تحول ونمو"، كما "يتطور" الإنسان نفسه في سياق خضوعه لمسار "تطوري" لا محيد عنه. وهكذا فالعلمنة كما يعرفها هؤلاء سينظر إليها المؤمنون بوجود الله من الغربيين على أنها مشكلة خطيرة تواجه الدين؛ وذلك على وجه التحديد لأن الإنسان عادة يؤمن بأن عقيدته المصوغة على نحو مخصوص صحيحة ودائمة، ومثل هذا الاعتقاد ليس إلا وهماً من الأوهام في نظر الملحدين؛ في حين أن المؤمنين بالألوهية ـ والمحدثين منهم على الأقل ـ يرون أن العقيدة في الواقع ينبغي أن تتغير و"تتطور" كما "يتطور" الإنسان والتاريخ.

إن الرأي القائل بأن الدين يعتريه "التطور" توافقاً في ذلك مع "التطور" البشري وارتباطاً بالسياق التاريخي، يعبِّر عن تطورٍ تاريخيٍّ في سياق التجربة والوعي الغربيين.[١٢] إننا نقول ذلك لأن المسيحية الغربية على الرغم من أنها "تأسست على الوحي" إلا أنها ليست ـ في نظر الإسلام ـ "ديناً موحىً به" كما هو الحال بالنسبة للإسلام.

فالإسلام يعتبرُ أن كلّ التعاليم الأساسية ذات الأهمية القصوى في المسيحية الغربية ـ مثل عقائد التثليث والتجسد والخلاص وتفاصيل عقدية أخرى مرتبطة بها ـ ليست إلا مختلقاتٍ ثقافيةً يرفضها القرآن لأنها غير نابعة من الوحي الإلهي.

وليس هذا موقف القرآن الكريم وحده، بل إن أوساطاً ظهرت في المسيحية نفسها ـ في مراحلها الأولى ـ ترفض كما أشرنا من قبل كونَ التعاليم المشار إليها ذاتَ مصدر إلهي، بحيث إن هذا الرفض الذي ثبتت وثاقته التاريخية وتواتره يمثل أساساً راسخاً للشك في مصداقية نقل الوحي

١٢ـ بل إن الفلسفة فى الغرب الآن قد أصبح ينظر إليها باطراد على أنها عاجزة عن إعطاء إجابات شافية عن سؤالها الدائم المتمثّل في البحث عن الحقيقة. وحسبُ الفلسفةِ أن تسعى فقط لتوضيح "زاوية النظر إلى الحقيقة" (*truth perspective*) في زمن هو زمن أزمة الحقيقة؛ وبالتالي فقد أصبح ينظر إلى الفلسفة على أنها علم مفتوح (*open science*) . والمدافعون عن وجهة النظر هذه هم بوضوح ممثلو روح العَلْمَنة التى تتطلب "الانفتاح" فى كل رؤية للحقيقة. انظر في هذا الصدد:

G.A. Rauche: *Contemporary Philosophical Alternatives and the Crisis of Truth*, the Hague, 1970.

وما انبنى على ذلك النقل من تأويل وتنظير.

إن القرآن الكريم يؤكد بالفعل أن الله تبارك وتعالى قد أوحى **الإنجيل** إلى عيسى عليه السلام، ولكنه ينكِر في الوقت نفسه صحة النقل الذي قام به أتباعُ بعض الحواريين لذلك الوحي. فالقرآن يذكر أن عيسى عليه السلام قد أُرسل إلى بني إسرائيل، وأن مهمته تصحيح انحرافهم عن عهد الله وميثاقه وتعزيز ذلك الميثاق بميثاق جديد، يحمل البشارة بقرب ظهور الدين العالمي (الإسلام) الذي سيبلغه رسول عظيم اسم ـ كما ورد على لسان عيسى ـ أحمد (محمد).

ولقد أُريد لهذا الميثاق الجديد الذي جاء به عيسى أن تكون له الحكومة حتى مجيء الإسلام، إذ سينسخ الوحيُ الخاتمُ الكاملُ الوحيَ السابق، ويكون الإسلام هو دين الإنسانية قاطبة.[١٣] وكما يؤكد القرآن فإن الله تعالى لم يعهد إلى عيسى عليه السلام بمهمة إقامة "دين جديد" يسمى المسيحية. ولكن بعض الحواريين والرسل وخاصة بولس Paul هم الذين حادوا عن سبيل الوحي الأصلي وعن التعاليم الصحيحة القائمة عليه، وبدؤوا يبشرون بدين جديد، وانطلقوا يؤسسون قواعد هذا الدين الجديد الذي سُمِّي فيما بعد بالمسيحية. فحتى لقب "مسيحي" نفسه كان في البداية غريباً عن هذه الديانة، وإنما هي تطورات تراكمت عبر التاريخ فتشكلت بمقتضاها معالم تلك الديانة وتبلورت خصائصها التي عرفت بها بوصفها دينَ ثقافةٍ وحضارةٍ مخصوصتين هما ما عرفه العالم باسم المسيحية.

إن حقيقة كون المسيحية لا تقوم على شريعة نابعة من تعاليم عيسى عليه السلام وأقواله وسنته هي أيضاً دليل آخر مهم على أن المسيحية أخذت شكل دين جديد لم يكن قط مقصوداً لمؤسِّسه المزعوم ـ عيسى عليه السلام ـ ولا أَذِن به الله تعالى الذي أرسله. وهكذا ولأن المسيحية اختراع إنساني، فإنها طورت تدريجيّاً نظاماً شعائريّاً خاصّاً بها عن طريق تمثُّل عناصر من الثقافات والتقاليد الأخرى فضلاً عن مختلقاتها الخاصة؛ كما أن عقائدها قد جرى تطويرها وبلورتها في مراحل

١٣ـ انظر سور: آلُ عمران: الآيات ٤٩-٥١،٧٧-٧٩؛ المائدة: الآيات ٤٩، ٧٥،٧٨،١١٩-١٢١؛ التوبة: الآيات ٣٠-٣١؛ النساء: الآيات ١٥٧،١٧١؛ البقرة: الآيات١٠٦،١٣٥-١٤٠؛ الرعد: الآيات ٣٨- ٣٩؛ سبأ: الآية٢٨؛ الصف: الآيات ٦-٩.

متعاقبة مثلما حصل في مجامع نيقية والقسطنطينية وخلقيدونية* (Chalcedon). وبما أنه لم تكن لها شريعة موحاة، فقد كان عليها أن تتمثل القوانين الرومانية؛ وإذ لم تكن لها رؤية كلية للوجود مأخوذة من الوحي فقد كان عليها أن تستعير عناصر تلك الرؤية من الفكر الإغريقي/الروماني، لتصوغ منها فيما بعد بناءً فكريّاً دينيّاً وميتافيزيقيّاً متماسكا. وعلى نحو متدرج أنشأت علماً للكونيات (*cosmology*) خاصّاً بها، وطورت آدابها وعلومها في إطار ما يمكن تمييزه على أنه عالم مسيحي ورؤية مسيحية للوجود. وكما ذكرنا من قبل، فإن المسيحية الغربية قد وقعت منذ تاريخها المبكر تحت التأثيرات الرومانية مع ما صاحبها من صبغ المفاهيم والرموز الدينية المسيحية صبغةً لاتينية رومانية، أصبحت بمقتضاها تلك الرموز والمفاهيم الدينية مفعمةً بالفلسفة الأرسطية ورؤيتها الكلية للوجود وعناصر أخرى من الثقافة الغربية. وقد أدى هذا الخليط تدريجيّاً إلى نزع القداسة عن الطبيعة وتجريدها من مغزاها الروحي.

إن هذا التجريد للطبيعة من مغزاها الروحي والحط من قيمتها بحيث لا تتجاوز مجرد كونها "شيئاً من الأشياء" خاليّاً من أي معنىً علوي قدسي، قد كان في الحقيقة العاملَ الأساسي الذي انطلقت منه عمليةُ العَلْمَنة في المسيحية الغربية والعالم الغربي. ولقد أخفقت المسيحية في احتواء هذه العناصر وصبغها بصبغتها، وقد أدى ذلك ـ عن غير قصد في البداية ثم بسبب الضعف بعد ذلك ـ إلى أن فتحت المسيحية المجال أمام التطورات العَلْمانية التي بذرتها القوى الغربية عنها في صلبها لتأخذ مداها على نحو مطرد وطبيعي وبقوة في مجالات الفلسفة وعلم الكلام والميتافيزيقا والعلوم الطبيعية، حتى ظهر أثرها الشامل أخيراً بعد أن فات الأوان لتلافي خطرها في العصر الحديث.

وفي الواقع إن النظرة الغربية للدين لا تدخل في رأينا في صنف الدين الموحى من الله بالمعنى المنضبط الذي ينطبق على الإسلام. ولذلك لا نقبل، على سبيل المثال، ما ذهب إليه ناثان سودربلوم Nathan Soderblom من عدّ المسيحية ديناً

---

* خلقيدونية: مدينة قديمة بآسية الصغرى (تركيا حاليّاً) عقد فيها عام ٤٥١ للميلاد المجمع المسكوني الذي حرّم القول بالطبيعة الواحدة للمسيح. ـ (المترجم).

مُنزَلاً (*revealed religion*) [من عند الله] في تصنيفه النموذجي للأديان.[١٤] فالمسيحيةُ بالنسبة لنا لا تزيد في أحسن الأحوال عن كونها شكلاً من أشكال الدين الثقافي، مع فارق وحيد هو أنها تدعي امتلاكَ كتابٍ جاء به الوحي. ومع أن هذا الادعاء صحيح جزئيّاً، إلاَّ أن هذا الكتاب لم يكن مقصوداً به ولا مخوَّلاً له دعوة الإنسانية كلها، كما هو الشأن بالنسبة لدين موحى يتوجه بدعوته إلى الناس كافة منذ البداية ودون حاجة إلى أي "تطوير" في الدين ذاته أو في قوانينه وتعاليمه.

فالدين المنزل، كما نفهمه، كامل ومثالي في ملاءمته للإنسان منذ البداية. والقرآن الكريم يؤكد أن الإسلام هو الدين الكامل للإنسانية، وقد برهن التاريخ على حقيقة هذا الكمال للإسلام منذ البداية. فاسم "الإسلام" أطلق على هذا الدين منذ أول يوم، تماماً كما أطلقت صفة "مسلم" على كل من يعتنقه منذ البداية. ثم إن الوحي نفسه قد اكتمل في حياة النبي محمد عليه السلام، الذي تولى هو نفسه بيان نصوص الوحي وجسّد تعاليمه وأحكامه في توجيهاته وأقواله وأفعاله (=سنته) قدوة ومثالاً للمسلمين. كما أن الصحابة كانوا يستلهمون سلوكهم من الوحي بصورة جعلتهم مثالاً وقدوةً لمن يأتي بعدهم، فقد كانوا يسألون الرسول ﷺ - وهو بين ظهرانيهم - عن كل ما يعرض لهم أو يمكن لهم تخيله من مسائل، وكان عليه الصلاة والسلام يضع الحلول لكل مشكلة تطرأ في الحياة اليومية، ويوجه إلى كل سلوك قويم أو فعل حميد أو فكر سليم، فكانت هدايته بذلك شاملة لكل ما يحتاج إليه الإنسان في كل العصور والأجيال. وكان الصحابة - وهم يؤدون عملهم المشترك بوصفهم جماعة واحدة - على يقين راسخ وإدراك أكيد بأن القرآن هو الوحي الخاتم، وأن الإسلام هو الدين الكامل والأخير للإنسانية، وأنه لا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام.

وقد صار عهد النبي ﷺ وأصحابه هو المثال والمعيار، لأنه هو العهد الذي تجلت فيه الحقائق والقيم الخالدة التي تقود إلى المستقبل. ولذلك فالإسلام والنموذج النبوي مناسبان لكل أطوار حياة الإنسان، وكلاهما صالح لكل عصر ومصر، وكلاهما جديد و"حديث"، إذ هما متجاوزان للتاريخ. فدين الحق

١٤- انظر كتابه: *The Nature of Revelation*, (**طبيعة الوحي**)، لندن ١٩٣٣.

[-الإسلام] قد اكتمل منذ نزوله في حياة النبي عليه السلام، وهو من ثم متجاوز للتاريخ، وليس خاضعاً "للتطور" و"النمو" في محاولة للبحث عن الذات، كما هو حال المسيحية ماضيّاً وحاضراً ومستقبلا.

وعلى الرغم من أن بعض المسلمين يستخدمون مصطلحات مثل "تراث" و"تراثي" فيما يتعلق بالإسلام، إلا أن هذه المصطلحات لا يقصد بها نوعُ التراث الذي نشأ بفعل نشاط الإنسان وعمله الإبداعي الذي يتطور مع التاريخ ويتشكل في إطار الثقافة.[١٥] إن مصطلح "تراث" يحمل دائماً الإحالة إلى النبي الكريم ﷺ وإلى الطريقة والمنهج اللذين سار عليهما الأنبياء اتباعاً لملة إبراهيم عليه السلام، وهو بذلك تراث نابع من إرادة الله وأمره، ولم يبتكره الإنسان ولم تتداوله وتطوره أجياله عبر التاريخ. وعليه فإننا نحن الذين نتبع الدين وطريقته نتبع هذا التراث.

وبما أن الإسلام هو الدين الذي يتعالى على تأثيرات "التطور" الإنساني ولا تحكمه أوضاع التاريخ، وبما أن القيم التي ينطوي عليها قيم مطلقة، فإن ذلك يعني أنّ للإسلام نظرته المطلقة لله تعالى وللكون وللحقيقة وللإنسان، وأنه له تفسيره الخاص لمفهوم الحقيقة في أبعادها الوجودية والكونية والنفسية، وأنّه له رؤيته الكلية للوجود ونظرته الخاصة للآخرة بما تنطوي عليه من مغزى للوجود الإنساني.

لذلك كله فإن الإسلام يرفض فكرة "عدم قدسية" القيم طالما أن ذلك يعني "تنسيب" (*relativization*) جميع القيم المتواترة عبر التاريخ الإنساني. صحيح أن الإسلام يجرد القيم من القداسة حينما تكون قيماً غير إسلامية، أي عندما تكون قيماً مضادة للإسلام وللحقيقة المبثوثة بأقدار معينة في أديان العالم الأخرى، وفيما تعارف عليه الناس في مجتمعاتهم من الخصال الحميدة والأخلاق النبيلة أو المعروف. إلاَّ أن ذلك لا يعني تجريد كل منظومات القيم من القداسة بما فيها منظومة القيم الإسلامية، ذلك أن كل أنساق القيم التي ينبغي تجريدها من القداسة وكل المخترعات الثقافية الإنسانية - من أصنام وتماثيل - التي ينبغي تجريدها من القداسة، قد نُزعت عنها القداسةُ فعلاً منذ البداية. وبالتالي لا يحتاج النسق الإسلامي للقيم إلى أي "تطوير" أو "تنسيب". فقيم الإسلام التي تحتوي

١٥- نشير بهذا إلى مفهوم النقل.

على الحقيقة الموجودة جزئيّاً في أديان العالم الأخرى وفي المعروف بين المجتمعات الإنسانية هي القيم النهائية والمطلقة المناسبة للجنس البشري قاطبة.

وكذلك الحال فيما يتعلق "بنزع القداسة" عن السياسة والسلطة السياسية وعن الحكام. فمثل المسيحية بل أكثر منها، لم تكن مسألة تجريد السياسة من القداسة في الإسلام مجرد فكرة تبلورت وتحققت تدريجيّاً في التاريخ، وإنما كانت فكرة واضحة منذ البداية ومرتبطة بظهور الإسلام نفسه. فالإسلام يجرد السياسة من القداسة، ولكن ليس بالمعنى الذي يقصدونه، ذلك لأن الإسلام نفسه مبني على مرجعية إلهية، وعلى مرجعية النبي عليه الصلاة والسلام، التي خوّلها إياه الله سبحانه وتعالى بحيث جعله نموذجاً يحتذى وقدوة يتأسى به. وعليه فإن المسلمين أفراداً وجماعات وأمة لهم جميعاً أن ينكروا على أي شخص أو حكومة أو دولة، الشرعيةَ الدينية ما لم يقتد ذلك الشخص أو الحكومة أو الدولة بسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وما لم يلتزم بأحكام الشريعة التي أنزلها الله تعَالى. فالمسلم في الحقيقة لا يخضع بالولاء والطاعة للملك الشرعي ولا للدولة ولا للحكومة الشرعية، ولكن ولاؤه وطاعته لله ولرسوله دون سواهما.

وقل مثل ذلك في مسألة تجريد الطبيعة من القداسة، ذلك المفهوم الذي يعد أهم الأبعاد الأساسية المكونة للعلمنة [في الحضارة الغربية]. وفي الواقع إن هذا المفهوم هو السبب في فوضى العلمنة التي اجتاحت الغرب والمسيحية الغربية في العصر الحديث. ولأن الأزمة التي تولدت عن ذلك تنذر بخطر عظيم على مستقبل الإنسانية والعالم، خاصة وأن العلمنة قد أصبحت أزمة كونية، فإنه من المناسب أن نوضح باختصار غير مخل الخطوط الكبرى التي تبرز أصول هذه الفكرة وتطورها التاريخي في العالم الغربي.[١٦]

لم تكن الطبيعة في العهد الأولمبي قبل ظهور المسيحية منفصلة عن الآلهة، ولكن عندما بدأ الانحطاطُ وتفسخُ التدين يستشري في أوساط اليونانيين بدأ الطرد التدريجي للآلهة من الطبيعة، التي أصبحت بسبب ذلك مجردة من أي مغزى روحي. ولقد كانت الكونيات الإغريقية في أصلها مسكونة

١٦ـ لمعالجة أكثر توسعاً وتفصيلاً، انظر: سيد حسين نصر S.H. Nasr : *Man and Nature* (الإنسان والطبيعة)، لندن ١٩٧٦م.

بقوى روحية يُعتقد أنها هي التي تتولى أمر تدبير الكون ورعايته وحفظه، شأن اليونانيين في ذلك شأن سائر الشعوب في العصور القديمة.

ولقد حاول فلاسفة الإغريق اكتشاف المبدأ الأساس ـ الذي أطلقو عليه كلمة *arché* ـ أو الجوهر الروحي الذي تقوم عليه الحقيقة بكل صورها. وبسبب طرد الآلهة من الطبيعة، تحولت الفلسفة اليونانية من التفسير الرمزي لتتبنى شيئاً فشيئاً تفسيراً للطبيعة قوامهُ اعتماد النظر العقلي المجرد واعتماد القول بالطبائع، بحيث آل الأمر إلى اختزال الطبيعة ـ من حيث حقيقتها ومنشؤها ـ إلى مجرد علاقات سببية بين قوى وظواهر مادية.

وعندما شاعت فسلفة أرسطو الإغريقية المنشأ في العالم الروماني الذي نشأت وتكونت فيه المسيحية فيما بعد لتصبح دين الإمبراطورية الرومانية ومن ثم دين الغرب، فإن تلك الروح العقلانية الخالصة وما لازمها من نزعة طبائعية (*naturalistic*) جرَّدت الطبيعة من مغزاها الروحي ـ الذي يستطيع العقل أن يدركه ويسبر أغواره ـ كانت قد أصبحت هي العناصر المهيمنة في فهم الرؤية الكلية الرومانية للوجود وتفسيرها.

ولا شك في أنه كانت هناك في العالمين الإغريقي والروماني فلسفات أخرى تأملية وميتافيزيقية تقول بالمغزى الروحي للطبيعة، ولكن الكفة كانت قد رجحت لصالح الفلسفة الأرسطية على حساب تلك الفلسفات. وهكذا وعندما ظهرت المسيحية، كانت العقلانية الخالصة والطبائعية المحضة قد كتبت لها السيادة على حياة الشعوب اللاتينية وعقولها. ومن ثم وقعت المسيحية نفسها تحتَ نفوذ ذلك الفهم والتصور الطبائعي للطبيعة الذي جردها من قيمتها الرمزية بوصفها آية للخلق الإلهي. ولقد تمثل ردُّ فعل المسيحية على هذا النفوذ في الحط من قيمة عالم الطبيعة والانصراف عن التأمل الجاد فيها انحيازاً بذلك إلى مملكة الرب التي لا علاقة لها بعالم الطبيعة.

ولذلك فإنه من المنطقي أن تكون العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تحصل بين المملكتين في ظل المسيحية ذات طبيعة خارقة. ولَمَّا كانت عناصر الرؤية الإغريقية للوجود التي تركز على الوظيفة الأساسية للعقل الإنساني بوصفه الأداة الأولى التي يمكن بها فهم الطبيعة وتحديد معناها الروحي ما تزال مهيمنة، فقد أدى ذلك إلى

مواجهة مع علم الكلام المسيحي الذي وقع تحت تأثير العقلانية الطبائعية.

لقد كانت نتيجة هذه المواجهة الدينية الفلسفية أن اتجه الفكر الديني المسيحي إلى تقليص وظيفة العقل وبالتالي تقليص معرفة الحقائق الروحية، وفي الوقت نفسه تشجيع الإيمان الأعمى بعقائد المسيحية عن طريق ترويض الإرادة الإنسانية لا باستخدام وظائف العقل والنظر، على أساس أن الأصل في الإيمان هو الحب.

وهكذا فإن المعرفة واليقين اللذين يمثلان وجهي الحقيقة واللذين بهما قوام جوهر العقل الإنساني نُبذا إلى رتبة دنيا مقارنة بالفكر الديني العقلاني المحض.

إننا نميز هنا بين التفكير والإدراك من جهة والعقل من جهة أخرى، وذلك بغرض وصف ما جرى عليه الأمر في التاريخ الفكري والثقافي للغرب. إن الإدراك في رأينا يشمل في الوقت نفسه ملكة التعقل وفعاليتها التي تنشئ وتنظم النشاط الذهني للإنسان، تلك الفعالية التي نطلق عليها كذلك اسم العقل. وبهذا فإن استعمالنا للفظة واحدة هي لفظة "عقل" للتعبير عن هذين المعنيين يعني أننا لا نقيم فاصلاً أو قطيعة بين نشاطات هذين الجانبين لمبدإ المعرفة والإدراك عند الإنسان. وهكذا يتضح أننا عندما نستخدم عبارة "عقلي" أو "عقلاني" في وصف هذا الجانب أو ذاك من الإسلام، فإننا لا نقصد المعنى نفسه الذي تعبر عنه عادة اللفظة الإنجليزية "*rational*" في سياق الحديث عن التاريخ الفكري والثقافي الغربي وتأثيره في الفكر الديني المسيحي وفي تطور المسيحية عموما كما رأينا سابقا.

فما يعدّ "عقليّاً" أو "عقلانيّاً" في الإسلام لا يقتصر فقط على التفسير المنطقي المنظم الذي يقدمه العقل لمعطيات التجربة، أو إخضاع تلك المعطيات لقوانينه وحساباته، أو ما يقوم به من تجريد لتلك المعطيات وعلاقاتها، أو إدراكه لمغزى الطبيعة وصياغة قوانين تحكم حركتها وظواهرها المختلفة. وبما أن العقل عبارة عن تجلي ملكة الإدراك والتعقل وفعاليتها، فإنه في الواقع يعمل في انسجام تام مع تلك الملكة التي مكمنها **القلب**. وهذا يعني أن إدراك الحقائق الروحية ومعرفتها يدخلان ضمن وظائف العقل، وليسا بالضرورة منقطعيْ الصلة بما يعدُّ فهماً عقلانيّاً للأشياء.

أما في إطار الفكرُ الديني المسيحي الذي "تروَّمت" (*Latinized*) مصطلحاته ومفرداته، فإن مصطلحي "*Intellectus*" و"*Ratio*" اللذين يعني أولهما الحكمة وثانيهما المعرفة العلمية، قد نُظِر إليهما على أنهما شيئان متنافران، بحيث جرى

تأكيد أحدهما على حساب الأخر في مراحل تاريخية مختلفة. وقد كان من مظاهر ذلك أن انحاز القديس أوغسطين إلى معنى الحكمة في حين أكد القديس توما الإكويني معنى المعرفة العلمية العقلية.

وعلى هذا النحو كبت الفكرُ الديني المسيحي جانبَ الحكمة في وظائف العقل ليبرز منها البعد العلمي القائم على عقلانية خالصة لا تعمل إلا في إطار طبيعة خالية من أي مغزى روحي، سائرة بذلك وفق منطقها الطبائعي حتى النهاية. وإذْ قد جرى تقريباً فصلُ ما هو عقلاني (*the rational*) عن الفكر والتأمل (*the intellectual*)، فإن عالَمَ الطبيعة أصبح ينظر إليه بوصفه شيئاً ماديّاً مجرداً لا صلة له بالحقائق الروحية التي بها قيامه، وبذلك أصبحت الطبيعة منبوذة لأنه لا فائدة ترجى منها، بل إنها تعتبر حجاباً يعوق الإنسان المسيحي في سعيه للاتصال بعالم الروح.

لقد كان أمراً محتوماً أن يتشرب الفكر الديني والميتافيزيقي المسيحي الفلسفة الأرسطية، وقد بلغ هذا التشرب للفلسفة الأرسطية غايته في القرن الثالث عشر عندما أنجز توما الإكويني ما عرف لاحقاً في تاريخ الغرب الفكري بالتأليف التوماوي (*Thomistic Synthesis*).

إن الفلسفة العقلانية والفكر الديني العقلاني بدون أساس فكري تأملي قادا بشكلٍ طبيعي إلى الشك في وجود الأشياء كما ذهب إلى ذلك ويليم الأوكامي استناداً إلى الأطروحات الفلسفية الميتافيزيقية لتوما الإكويني وانطلاقاً منها.[١٧]

وفي سياق نشأة العلوم وتطورها في الغرب، تجلت النتيجة المنطقية لهذه العقلانية والعلمنة في تفسير الطبيعة في أوضح مظاهرها في الثورة الكوبرنيكية في علم الفيزياء، إذ إنّ إزاحة كوكب الأرض من مركز الكون نتج عنها بشكل غير مباشر الحطُّ من قيمة الإنسان ذاته. وقد أدى ذلك في النهاية إلى أن أصبح الإنسان خاليّاً عن أية أهمية كونية، فتحول إلى مجرد كائن أرضي مقطوعٍ عن أصوله العلوية غير المادية. إن الإنسان في رؤية المسيحية الغربية للوجود يُعدُّ منذ البداية مخلوقاً ساقطاً (*fallen creature*) لا قيمة له؛ ويبدو أن صفة الدونية

١٧ـ انظر كذلك ديوارت Dwart: *The Future of Belief* (**مستقبل الإيمان**)، ص١٥٢ـ١٥٩.

والسقوط هذه كانت منسجمة مع معنى الخلاص المرتبط بعقيدة الفداء.

وربما كانت ثورةُ ديكارت في القرن السابع عشر أكثر خطورةً من حيث آثارها في ترسيخ العَلْمانية على مستوى تطور العلوم في الغرب، فهي التي أقامت ثنائية دائمة بين الجسد والروح بصورة جعلت الطبيعةَ مطواعةً لعلمٍ ذي نزعة عَلْمانية [دهرية]، فهي موضوعٌ لفحوصه وتجاربه وخادمةٌ لأهدافه؛ وهكذا تُرِك الإنسانُ وحده على المسرح وبين يديه الطبيعة يفعل بها ما يشاء.

لقد تطورت الفلسفة الغربية بصورة أكيدة ومطردة في وفاقٍ مع علم عَلْمانيٍّ [دهري] في توجهه وتأثيره. فالإنسان أصبح يُنْظَرُ إليه باطراد على نحو يؤكد إنسانيته وفردانيته وحريته. وبما أن الإنسان قد تخلص من آلهة الطبيعة التي انسحبت أمام هجومه العقلاني الكاسح الذي جعل الطبيعة موضوعاً عاديّاً متقبِّلاً للفعل الإنساني فيه، فإنّ تأكيدهُ لذاته ـ بواسطة فلسفة وعلم عَلْمانيين [دهريين] في توجهاتهما وآثارهما ـ قد أصبح همه الآن هو أن ينتزع حريته من إله العالم حتى يمكنه أن يتصرف وفقاً لهواه في الطبيعة التي أمامه.

وإذا كان الفلاسفة المسيحيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر ما يزالون مؤمنين بإمكانية قيام علم لما وراء الطبيعة يمكن بواسطته تفسيرُ الحقائق الروحية وإثباتها (مثل وجود الله ووجود الروح وخلودها ووجود العالم في كليته)، فإنّ اتجاهات التفكير والمنطق العَلْمانيين ومناهجهما ـ كما ألمحنا إلى ذلك آنفاً ـ قد اخترقت بنية التفكير الميتافيزيقي المسيحي وتوغلت فيها منذ القرن الثالث عشر على الأقل.

أما في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وإبان ما عُرف بعصر النهضة، فيبدو أنّ الإنسان الغربي انعدم لديه الاهتمام بالمسيحية من حيث هي دين. لقد انخرط الأوروبيون بشغف في عملية بحثٍ عن أصول الحضارة القديمة وبعثٍ لها، تلك الحضارة التي بدأوا يتعرفون عليها مرة أخرى في أعقاب المرحلة التي تمثل بالنسبة لهم عصر الانحطاط، وهي مرحلة تشمل المسيحية ذاتها. ومن ثمّ أكدوا أهمية المصادر القديمة المكتشفة ورفضوا ما ينتمي إلى العصور الوسطى من معايير ومناهج. وقد أطربهم "اكتشاف" الكون والإنسان، فنبذوا الأفكار الدينية والميتافيزيقية للعصور الوسطى بوصفها أداة لتفسير الحقيقة والتعبير عنها، وذلك

لصالح تفسير علمي "جديد" أو "حديث" (*modern*)، يولي الأهمية الأولى للإنسان وموقعه في الكون.

إن كلمة "نهضة" (*Renaissance*) نفسها ـ التي تعني حرفيّاً "الولادة" ـ تصور من غير ريب المناخ الفكري لتلك المرحلة التي شعر الإنسان الغربي فيها بأنه يولد في عالم جديد ينطوي على إمكانيات كبيرة، كما تؤكد لديه إدراكاً جديداً لقدراته وقواه الكامنة. وفيما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر كان عهدُ التنوير (*Enlightenment*) الأوروبي متصلاً اتصالاً وثيقاً بعصر النهضة، بل إنه كان في الحقيقة امتداداً له. وقد تميزت هذه المرحلة بحماسها للإنسان المثالي في إطار مجتمع مثالي بوصفه أساساً إنساناً ماديّاً وعَلْمانيا.

في ذلك الإطار وضع الفلاسفة الطبيعيون نظرياتهم عنْ القانون الطبيعي وعن الدين الطبيعي، مؤكدين مفاهيم أساسية هي الإنسانية والحرية والانطلاق والعدالة؛ ولقد وجدت تلك الأفكار مجال تحققها في الواقع في أمريكا وأصبحت هي القاعدة الفلسفية للاستقلال الأمريكي.

وإذا كانت **النهضة** تعني "الولادة"، فإن **التنوير** يعني أنّ الرجل الغربي قد "بلغ رشده" متجاوزاً مرحلة الطفولة التي كان عقله فيها يعتمد على مساعدة الآخرين، وقد حقق الآن كمال نضجه وتمام رشده بحيث أصبح في مقام القيادة والتوجيه.

وبينما ظلّ الفلاسفة المسيحيون يسعون لإقامة علمٍ لما وراء الطبيعة، فإنهم في الحقيقة لم يكونوا يفعلون أكثر من دفع فكرهم الميتافيزيقي إلى مرحلة تحلله النهائي بسبب العناصر العَلْمانية التي تغلغلت منذ قرون عديدة في البنية الأساسية للفكر الديني المسيحي؛ فقد تآكل ذلك الفكر من الداخل بفعل تلك العناصر نفسها التي استقبلها و"آواها". ولذلك فقد اعتبرت المسيحية في النهاية مسؤولة عن فقدان الإنسان الغربي ثقته في الدين "الموحى".

وبعد [ظهور الفيلسوف الألماني] كَانْت Kant في القرن الثامن عشر، نُظِر إلى الميتافيزيقيا بوصفها دليلاً غير ضروري وخادعاً في البحث عن الحقيقة، بحيث إن على العقلاء والمفكرين من الناس أن ينبذوها ويتركوها وراءهم ظهريا، إذ إن الفلسفة قد أثبتت أن الحقائق الروحية لا يمكن إدراكها ولا إثباتها، لأنه ليس

هناك من أحدٍ يستطيع أن يجزم بوجودها. إن نتائج الفلسفة والعلوم ذات التوجهات والآثار العَلْمانية ـ بما هي عوامل غريبة عن المسيحية الحقة ـ هي التي قادت في النهاية الإنسان الغربي إلى الإيمان بالتطور الإنساني وبالنسبية التاريخية.

والآن في عصرنا الحاضر وجنباً إلى جنب مع العَلْمانية، حلّ ذلك الإيمانُ [بالتطور والنسبية التاريخية] محلَّ المسيحية وسيطر على قلب الإنسان الغربي وعقله. إنّ تجريد الطبيعة من أسرارها ومغزاها الروحي حولها إلى مجرد شيء يُنتَفع به، فلا تعدو قيمتُها كونَها تؤدي وظيفة عملية للبحث العلمي والاختراع التقني لمصلحة الإنسان. أمّا تحويل الإنسان إلى مجرد كائن أرضي فقد قطعه عن طبيعته العلوية بوصفه كائناً روحيّاً، وتَمَّ بدلاً من ذلك تأكيد إنسانيته ووجوده المادي جنباً إلى جنب مع إبراز الصبغة الدنيوية لمعرفته وقدرته وحريته. وقد أدى ذلك كله إلى تأليه (*Deification*) الإنسان وإلى جعله يعتمد فحسب على قدراته العقلية في البحث في القضايا الكبرى الخاصة بمنشئه ومصيره. ومن ثم أصبحت المعرفة التي يحصلها الإنسان على هذا النحو هي المرجع الذي عليه المعوّل لصياغة معايير الصدق والكذب التي توزن بها مسلماته نفسها!

وهكذا يصبح من البيّن أن هذا التعامل مع الطبيعة في التطور التاريخي للفلسفة والعلوم الذي أخذ سياقاً عَلْمانيّاً صريحاً وما كان لذلك من أثر في الفكر الديني للمسيحية في الغرب كما حاولنا بيانه آنفاً؛ يصبح من البيّن أن ذلك كله يتعارض بصورة صريحة مع النظرة الإسلامية للطبيعة. فالقرآن يؤكد بوضوح لا لَبْس فيه أن الطبيعة كلها كتاب كبير مفتوح قابل للفهم والتفسير، وهو كذلك يخبرنا بأن أصحاب العقول والبصيرة والفهم والتمييز والمعرفة يدركون المعاني التي ينطوي عليها كتاب الطبيعة، ذلك أن الطبيعة كتاب يحدثنا عن الخالق، وهي تخاطب الإنسان بوصفها وحياً من الله تعالى.

وبناءً على ذلك، فإن وصف القرآن للطبيعة والإنسان وتجلياتهما الظاهرة وأسرارهما الباطنة ـ على حدٍّ سواء ـ بوصفها آيات [من آيات الله] أمرٌ واضح ومفهوم بذاته. إن الطبيعة ذات مغزى كوني، وهي تستوجب احترامها وتقديرها لأجل صلتها الرمزية بالله عزّ شأنه. أما الإنسان فهو حسب القرآن الكريم خليفة الله تعالى الذي أورثه مملكة الطبيعة، ولكن هذا لا يعني قط أنّ

للإنسان أن يتجرّأ فيدعي أنه "شريك لله في الخلق"، كما ذهب إلى ذلك بعض علماء اللاهوت المسيحيين الغربيين التحديثيين، بل حتى بعض التقليديين منهم.

إن على الإنسان أن يتعامل مع الطبيعة تعاملاً أساسه العدل، بحيث لا بد أن يكون هناك تناغمٌ وانسجام بينه وبين الطبيعة. وإذ قد أؤتمن الإنسان على التصرف في مملكة الطبيعة من الله عزّ وجلّ مالكها الحقيقي، فإن عليه أن يرعاها وأن يستفيد منها، لا أن يدمرها ويشيعَ الفوضى فيها. وإذا كانت الطبيعة كتاباً كبيراً مفتوحاً فإن علينا أن ندرك دلالات "كلماته" لكي نتبيّن معانيها التقريبية التقديرية (tentative) ومقاصدها النهائية، وأن نتلقى ما تنطوي عليه من دروس وتوجيهات بوصفها إرشاداً لنا إلى الاستخدام النافع لنعم الطبيعة بطريقة ندرك بها حكمة بارئها سبحانه ونعترف بفيوضات كرمه علينا ونؤدي بها حق شكره تعالى.

وليس غريباً ـ وإن كان مؤسفاً ـ أنّ بونافنتور البانيوري* Bonaventure of Bagnoregio ـ الذي كان معاصراً لتوما الإكويني ـ لم يطور هذا المعنى الرمزي المهم للطبيعة في الفكر الديني المسيحي، على الرغم من أنه هو الآخر قد لاحظ أن الطبيعة كتاب مفتوح بإمكان أولئك الذين يعرفون معاني "الكلمات" أن يقرأوه ويفسروه. ولا شك أنه قد استقى هذه الملاحظة اللافتة للنظر من القرآن الكريم الذي كانت ترجمته اللاتينية متاحة له. ولا غرابة أن لا يطور الرجل هذه الفكرة في الفكر الديني المسيحي؛ لأن المسيحية الغربية حينئذٍ لم يكن لديها الاستعداد لتقدير الطبيعة بوصفها موضوعاً للدراسة العلمية والتأمل الفكري.

وفضلاً عن ذلك، وبالإشارة إلى قضية العقل، فإن بونافونتور كان في مقدمة أتباع القديس أوغسطين الذي كان يؤكد أهمية العقل في الإنسان بوصفه أداة تأملٍ للحقائق العليا وإدراكها. وفي ذلك الوقت ذاته، كان توما الإكويني مستغرقاً بشدة في الدفاع عن أرسطو ضد الأوغسطينية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة التي كانت سائدة في أوساط أتباع فلسفة ابن سينا وابن رشد في جامعة باريس. وقد كُتِب النصر في الأخير للقديس توما الأكويني، والهزيمة على الأوغسطينية

---

* هو بونافنتورا Bonaventura، فيلسوف مسيحي يلقب بـ"العالم السرافي" (Seraphic Doctor)، ولد في Bagnoregio (في وسط إيطاليا) سنة ١٢٢١ وتوفي بليون سنة ١٢٧٤. كان من دعاة الواقعية الفلسفية المعتدلة، وعمل على التوفيق بين فلسفة أرسطو وتراث القيس أوغسطين. (المترجم).

وموقفها المؤكّد لأهمية العقل. وطوى النسيانُ بونافنتور إلاّ ما نراه في عصرنا من بعض الاهتمام بملاحظاته الخاصة بالطبيعة،[١٨] وإن كان ذلك الاهتمام يأتي على نحو عابر لا يعطي للموضوع مركزيته وأهميته.

إن تجريد الطبيعة من سحرها وروعتها بالمعنى الذي يقصدونه قد أدّى إلى سلبها مغزاها الكوني وقطع علاقتها الرمزية بالله، الأمر الذي نتج عنه عدم احترام الإنسان للطبيعة، بحيث إن الإنسان الذي طالما أخذته الطبيعة بروعتها وجلالها أصبح يعاملها بطريقة انتقامية قاسية. وهكذا حطمت هذه النظرةُ للطبيعة الانسجام والتوافق الذي كان قائماً بينها وبين الإنسان. إن عَلْمنة الإنسان وتحويله إلى مجرد كائن أرضي ومادي ومحورته حول النزعة الإنسانية (*humanization*)، كل ذلك قاد إلى تجريد قيمه من القداسة وإلى تأليهه هو نفسه، وإلى أن يُحِلَّ نفسَه ـ وهو الذي لا حول له ولا قوة ولا علم ـ مكانَ الخالق جل وعلا، وذلك ما أدى إلى ظلم الإنسان للطبيعة: طبيعته الإنسانية بأبعادها الروحية والعقلية، والطبيعة الكونية بمظاهرها وأبعادها المختلفة.

صحيح أن القرآن الكريم قد "جرد" ـ هو الآخر ـ الطبيعة من سحرها ونزع عنها القدسية وذلك منذ بدء نزول الوحي، وهو ما يمكننا الاستدلال عليه بكثير من آيات القرآن الكريم دون حاجة إلى التأويل، على عكس ما هو الحال عند علماء اللاهوت المسيحيين الغربيين التحديثيين في تعاملهم مع نصوص **الإنجيل**، ودون أن نضطرّ مع ذلك إلى البحث عن عبارات يائسة نوفق بها بين مدلولات الوحي القرآني والعلمنة، بصورة تجعلنا نرى في تلك الآيات الكريمة جذور العلمنة، أو نرى العلمنة ثمرة من ثمرات القرآن (مثلما قالوا هم إن العلمنة ثمرة من ثمرات **الإنجيل**).

نعم إن الإسلام قد "جرد" الطبيعة فعلاً من سحرها وروعتها، ولكن فقط بمعنى نفي الأوهام والعقائد الخرافية التي تجعل الطبيعة عالماً تسكنه أرواح سحرية

١٨ـ كان ذلك في المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية السابعة للقديس بونافنتور الذي عقد في روما من ١٩ إلى ٢٦ سبتمبر ١٩٧٤، والذي شاركت فيه بوصفي عضواً في هيئته. وقد صدر كتاب عن مفهوم الطبيعة عند بونافنتور بوصفها كتاباً إلهيّاً، وهو كتاب: W. Rauch: *Das Buch Gottes Eine Systematische Untersuchung uber Buchbegriffs bein Bonaventura*, Munchen 1961 وفي حدود علمي إن هذا الكتاب هو العمل الوحيد الذي تناول الموضوع بطريقة علمية رصينة.

وآلهة مزيفة متصارعة لا وجود لها في الحقيقة، ولكنه لم يجردها من مغزاها الروحي بصورة كلية. ذلك أن الإسلام يرى في الخليقة كلها، في السموات والأرض وما بينهما، وفي الشمس والقمرَ والكواكب، وفي اختلاف الليل والنهار، وفي الرياح اللواقح والغيث النازل بالحياة والسحاب المسخر بين السماء والأرض، وفي البحار الهائجة الممتدة والجبال الشاهقة المهيبة، وفي الأنهار والحقول الغناء، وفي الألوان والروائح التي لا تحصى، وفي الحبوب والفواكه الغاذية، وفي الأنعام والمراعي والمعادن؛ إن الإسلام يرى في كل ذلك وفي أشكاله الظاهرة وطرق عمله الباطنة وفي قوى الطبيعة وكثير مما لا نعلم من المخلوقات، وفي الرجل وصنوه المرأة وما بينهما من حب ومودة، وفي خَلْقِنا وتناسلنا، وفي سفننا ومساكننا وما عملته أيدينا، وفي كل شيء في الآفاق وفي أنفسنا، إن الإسلام يرى في كل ذلك آيات لله تعالى.[١٩]

ومن ثم فإن الإسلام بما هو ظاهرة ذات أثر عميق في تاريخ ثقافة الإنسان وحضارته قد جاء بالتجريد الصحيح للطبيعة من سحرها كما جاء بالتجريد الصحيح للسياسة والقيم من قداستها، ولكن دون أن يكون في ذلك أية نزعة للعلمنة [والدهرية]. إن العلمنة ليست فقط رؤية غير إسلامية للوجود، بل إنها تقف موقفاً مناهضاً للإسلام نفسه، ولذلك فالإسلام يرفض العلمنة ومآلاتها النهائية، ما ظهر منها وما بطن. وذلك يستوجب على المسلمين رفضها وتطهير فكرهم وحياتهم من مظاهرها، إذ هي في الواقع سم يفتك بالعقيدة الحقة والإيمان الصحيح.

إن أقرب كلمة تصلح أن تكون مقابلاً لمصطلح "العَلْمانية" هي ما أشار إليه القرآن الكريم بعبارة "الحياة الدنيا". فلفظ "دنيا" المشتق من فعل "دنا" يعني كون الشيء قد جعل قريباً، وعلى ذلك فالعالم قد "جعل قريباً من وعي الإنسان وخبرته الحسية والعقلية". ولأن ما جعل قريباً منا ـ أي العالم ـ محيط بنا من كل جانب بحيث إنه يبهرنا ويبعث الدهشة في نفوسنا، فإنه من المحتم أنه سيصرفنا

١٩ـ انظر سور: يونس: الآيات ٥ - ٦؛ الحجر: الآيات ١٦، ١٩ - ٢٣، ٨٥؛ النحل: الآيات ٣، ٥ - ٨، ١٠ - ١٨، ٤٨، ٦٥ - ٦٩، ٧٢ - ٧٤، ٧٨ - ٨١؛ الأنبياء: الآية ١٦؛ النمل: الآيات ٥٩ - ٦٤؛ غافر: الآيات ٦١ - ٦٤؛ المُلك: الآيات ٢ - ٥، ١٥، وسورتي فُصِّلت والسجدة: الآية ٥٣.

ويلهينا عن الوعي لمصيرنا النهائي الذي يتجاوز هذه الحياة، أي الآخرة.

وبما أن الآخرة تأتي في النهاية، فإنها تبدو بعيدة، وهذا الشعور من شأنه أن يزيد في الإلهاء الذي يسببه ما هو قريب. والقرآن الكريم يقول إن الآخرة خيرٌ من الدنيا وأبقى، ولكنه لا يحتقر الكون نفسه ولا يصرف الإنسان عن تأمله والتفكر فيه وتفسير عجائبه وأسراره؛ إنه فقط يحذر من الطبيعة الملهية للحياة الدنيا الزائلة. إن التحذير الذي يتضمنه مصطلح "الحياة الدنيا" إنما يتوجه إلى طبيعة الحياة في هذا العالم، ولذلك فالكون والطبيعة ليسا محلَّ احتقار كما هو الحال في المفهوم العَلْماني. ولهذا قلنا إن عبارة "الحياة الدنيا" هي أقرب مقابلٍ للفظة "عَلْماني" في الرؤية الإسلامية للوجود كما تتجلّى في القرآن الكريم.

وبما أن العالم هو ما جُعِل قريباً من الإنسان، وبما أن العالم والطبيعة من آيات الله، فإنّ ذلك معناه أن آيات الله هي التي قُرِّبت للإنسان، ومن ثم يكون الاستخفاف بالكون والطبيعة واحتقارهما جحوداً لآيات الله وكفراً بها وبالحكمة التي ينطوي عليها خلق العالم.

وإنّ من رحمة الله ولطفه بنا أن جعل آياته قريبةً منا، إذ إن ذلك ييسر علينا إدراك ما تنطوي عليه من حكمة ومغزى. وعليه فلا حجة بعد ذلك لمن بهرته تلك الآيات بروعتها وجلالها أن يعبدها من دون الله، فما هي إلا علامات تدل عليه. ولا حجة كذلك لمن يطلبون معرفة الله أن يرفضوا هذه الآيات ويعرضوا عنها لأنها - في نظرهم - ليست إلا ملهيات عن مطلوبهم، ولا حجة أيضاً لمن كفروا بالله أن يحتكروا تلك الآيات ويوظفوها لأغراضهم الخاصة باسم تطور وهمي.

إن العالم لا يتطور لأنه محكم الصنع منذ البداية، وإنما حياة البشر هي التي تتغير وتتطور. وإن للوجود نهايةً كما أن للحياة فيه نهاية. وتطور الحياة في هذا العالم هو ذلك التطور الذي يؤدي إلى النجاح والفوز في الحياة الآخرة، وإلّا فلا معنى للتطور ما لم يكن في اتساق مع غاية نهائية، كما سنبين لاحقاً في الفصل الثالث.

لقد ذكرنا أن العَلْمنة بصورة عامة ليست فحسب تعبيراً عن رؤية غير إسلامية للوجود، وإنَّما هي ضد الإسلام ذاته. ولقد سبق منا القول كذلك بأن الأبعاد الأساسية لمسار العلمنة - أعني تجريد الطبيعة من سحرها وجلالها، وتجريد السياسة والقيم من القداسة - عندما توضع في موضعها الصحيح تصبح في

الحقيقة جزءاً من الأبعاد الأساسية للإسلام؛ لأنها تعبر عن واحد من أهم مكونات النظرة الإسلامية للحقيقة والوجود، وتبرز الإسلام في التاريخ بوصفه ثورةً في رؤية الإنسان الكلية للوجود. ولكن لابد أن نؤكد أن هذه المكونات الأساسية التي هي بالنسبة للوجود الغربي والإنسان الغربي والمسيحية تعبير عن أبعاد العلمنة، لا تعبر عن المعاني ذاتها في الإسلام، على الرغم من التشابه الكبير في "أسلوب فعلها" في الإنسان والتاريخ. وإذا كان يمكن القول بأن المسلم والمسيحي متماثلان بقدر اشتراكهما في الجوهر الإنساني، وفي الإيمان بدينين متشابهين تشابهاً كبيرا، فإنه لا يمكن مع ذلك القول بأن هذا الاشتراك في الصفات الإنسانية والتشابه في العقائد الدينية يسوغان الاعتقاد بوجود إسلام مسيحي أو مسيحية إسلامية، لأن ذلك سيؤدي إلى الخلط بين دينين. ومهما كان من حديث عن "مسيحية إسلامية" أو "إسلام مسيحي"، فإن الذي لا ريب فيه أنهما سيكونان شيئاً لا هو بالمسيحية ولا هو بالإسلام، فللإسلام كيانه وخصائصه مثلما للمسيحية كيانها وخصائصها، ولا مجال للجمع والتوفيق بينهما.

ولهذا فإنه من الخطإ البيّن بالنسبة للمسلمين ـ وخاصة بعض العلماء الذين يتبعون ما يسمى بالنهج التحديثي الذي وضع بذورَه بعضُ العلماء والمفكرين الذين كان لهم بعضُ اتصالٍ بثقافة الغرب وحضارته والذين انبهروا منذ نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرنً بإنجازات الغرب ـ أن يتحدثوا مثلاً وبحسن نية عن "الاشتراكية الإسلامية" أو "الاشتراكية في الإسلام" في سياق محاولاتهم غير الموفقة للنهوض بالعقل المسلم إلى مستوى الإنجازات الحديثة في العلوم والتقانة وإلى مستوى العلوم الإنسانية والتطورات الاقتصادية والاجتماعية للعصر الحديث.

إنهم بمثل هذا الخلط مسؤولون عن التشويش الذي سببوه في أذهان عامّة المسلمين وعمّا نجم عن ذلك في أوساط المسلمين من خلاف وصراع لا مسوغ لهما. فالاشتراكية غير الإسلام، وهي فكرة عَلْمانية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون هناك ما يسمى "الاشتراكية الإسلامية" أو "الاشتراكية في الإسلام". فإذا كان قصدهم أن بعض المكونات الأساسية للاشتراكية موازية أو مشابهة لبعض المكونات الأساسية في الإسلام، فإن الأحرى بهم أن يعبروا عن ذلك بطرق أخرى لا تؤدي إلى تأويلات غامضة مشوشة، كأن يقولوا مثلاً:

"أبعاد الإسلام الاجتماعية والسياسية والاقتصادية"، أو غير ذلك من العبارات والمصطلحات التي يمكن ـ باجتهاد فكري يسير ـ أن تكون مفهومة ومقبولة ومعبرة عن الرؤية الإسلامية للوجود.

إن إخفاق هؤلاء العلماء في إدراك هذا الأمر وتماديهم في الكتابة بهذه الطريقة المشوشة لدليل على أنه لا معرفة عميقة لهم لا بالإسلام ولا بثقافة الغرب وحضارته. وهم بذلك يمثلون خطراً دائماً على الأمة الإسلامية في أن تحيا حياة كريمة في كنف هداية حكيمة. وإذا كان لا مجال للقول بوجود "اشتراكية إسلامية"، فإنه يمكن القول وفقاً للحجة ذاتها إنه لا مجال لشيء اسمه "عَلْمانية إسلامية"، لأن العَلْمانية يستحيل ـ في الواقع ونفس الأمر ـ أن تكون جزءاً من الإسلام.

وعليه فإن تلك المكونات الأساسية التي ربطت آثارُها التاريخية والثقافية في الغرب بـ "أبعاد العلمنة" والتي ليست بالضرورة حكراً على ثقافة الغرب وحضارته، إذ إنها ذات حضور بارز في وقع الإسلام وأثاره في التاريخ والحضارة الإنسانية، إن تلك المكونات يجب أن تُفَسَّر ـ وببساطة ـ في نطاقها الإسلامي الصحيح على أساس أنها مُكونات أساسية في أبعاد الأسلمة، كما سنوضح في الفصل السادس.

إنّ الأسلمة تعني تحريرَ الإنسان من السحر والأساطير والعقائد الخرافية والإيمان بوجود أرواح شريرة تتحكم في الكون، وتحريره كذلك من التقاليد القومية والثقافية المناقضة للإسلام، وهي تعني ثانيّاً تحريرَه من سيطرة الرؤية العَلْمانية للحياة في فكره ولغته. إن المسلم هو ذلك الإنسان الذي تحرر فكرُه ولغته من سيادة السحر والأساطير والخرافة والتقاليد القومية والثقافية التي تناقض الإسلام، والذي تحرر كذلك من سيطرة الروح العَلْمانية. وبعبارة أخرى، إنه إنسان متحرر من الرؤيتين، الخرافية والعَلْمانية، للوجود.

وهكذا نكون قد عرَّفنا الأسلمة بأنها عملية تحرير، وهي عملية تحرير لأن الإنسان ما دام كائناً ماديّاً وروحيّاً، فإن التحرير يتجه إلى روحه وعقله، إذ بهذا الاعتبار تتحدد حقيقةُ الإنسان بحيث تصدر عنه كلُّ الأعمال التي تنم عن وعي وتنطوي على معنى. وتحرير الروح والعقل ذو أثر مباشر في الكيان المادي للإنسان إذ هو سبب للتوافق والطمأنينة في داخل الإنسان إزاء نفسه، وفي الخارج إزاء الطبيعة.

وعندما يتحرر الإنسان على هذا النحو فإن وِجْهَة حياته وسيرها يكونان نحو تحقيق طبيعته الأصلية، تلك الطبيعة المتوائمة مع طبيعة الكائنات ومع الوجود كله، ألا وهي الفطرة. وهو كذلك يتحرر من العبودية لدوافعه الحيوانية النزاعة إلى ما هو دنيوي وإلى ما من شأنه أن يكون ظلماً وتعديّاً على جوهر كيانه وعلى روحه، ذلك أن الإنسان بما هو كائن مادي يغلب عليه نسيان طبيعته الحقة، فيجهل هدفه الحقيقي الذي من أجله خلق وبالتالي يزيغ عنه.

وهكذا فالأسلمة عمليةُ عودةٍ ورجوع (*devolution*) إلى الطبيعة الأصلية أكثر ممّا هي تطور وتحول (*evolution*) عنها. فالإنسان من حيث هو كيان روحي يعتبر كاملاً، ولكنه عندما ننظر إليه بوصفه كائناً ماديّاً فإنه عادة ما يكون عرضة للنسيان والجهل والظلم لنفسه، وبالتالي لا يكون بالضرورة كاملاً. وفي هذه الحالة "فتطور" الإنسان نحو الكمال يعني تقدمه في طريق التحقق بطبيعته الروحية الأصلية.

وعليه فبالاعتبار الفردي والشخصي والوجودي (*existential*) فالأسلمة تعني ما سبق بيانه، حيث يمثل الرسول ﷺ المثل الأعلى للكمال. أما بالاعتبار الجماعي والاجتماعي والتاريخي، فإن الأسلمة هي جهادُ الجماعة وكدحها للتحقق بالصفات والخصال الخلقية للكمال الاجتماعي الذي تحقق على عهد رسول الله ﷺ بهدي الله تعالى وتوجيهه.

ولقد سبق كذلك في تعريفنا للأسلمة أنها تعني أولاً أسلمة اللغة. وقد بَيَّن القرآن الكريم نفسه هذه الحقيقة بوضوح وهو يتنزل لأول مرة على العرب. فاللغة والفكر والعقل أمور مترابطة، وهي تتساند وتتكامل في تصوير رؤية الإنسان الكلية للوجود ونظرته إلى الحقيقة. ومن ثمّ فإن أسلمة اللغة تؤدي إلى أسلمة الفكر والعقل، لا بالمعنى العَلْماني ولكن بالمعنى الذي شرحناه آنفا.

فأسلمة اللغة العربية بكونها الوعاء الذي حمل الوحي الإلهي قد غيرت مكانتها بين اللغات الإنسانية، بحيث أصبحت اللغةَ الحية الوحيدة التي اصطبغت بصبغة إلهية، وهي بهذا المعنى لغة جديدة بلغت أقصى درجات الكمال، وهي من ثم ـ وخاصةً مفرداتها الإسلامية الأساسية ـ غيْرُ خاضعة للتغيير والتطوير، ولا هي محكومة بتقلبات التغير الاجتماعي كما هو الحال في كل اللغات الأخرى التي تستمد حياتها وفاعليتها من الثقافة والتقاليد.

إن رفع شأن اللغة العربية بوصفها اللغة التي أوحى الله تعالى بها القرآن الكريم إلى الإنسانية جمعاء جعلها ـ دون سواها من اللغات ـ لغة حية محفوظة لا تتغير ولا تتبدل على مرّ العصور. فلغة القرآن هي النموذج الأعلى لبلاغة العربية وسمو عبارتها، وهي المعيار لكل أصناف التعبير اللغوي. ومن ثم فإن تحديد مقاصد الإسلام وفهم تعاليمه أمرٌ محكوم بالمجال الدلالي لآيات القرآن الكريم لا بالتغيير الاجتماعي. وهكذا تغدو المعرفة الصحيحة بالإسلام ممكنة لأي إنسان وفي كل العصور والأجيال، لأن هذه المعرفة ـ بما في ذلك الأخلاق والقيم والجمال والمنطق ـ ثابتة، وليست أمراً "يتطور" و "ينمو" كما "ينمو" و"يتطور" الإنسان والتاريخ على ما يزعمون. فإذا ما نشأ شعور بعدم ملاءمة الإسلام وصلاحيته للأوضاع المتغيرة، فإن منشأ هذا الشعور الوهمي في الحقيقة ليس كون الإسلام غير صالح أو غير ملائم، بل هو يعود ـ ببساطة ـ إلى النسيان الذي يقود إلى الجهل، وهي حالة يمكن علاجها بالتعلم والادّكار. إن الجهل موجب للظلم، وهما معاً نتيجة النكوص والانسلاخ عن الإسلام (*deislamization*) الذي يحدث للمسلمين في بعض مراحل التاريخ.

إن هذا الانسلاخ عن الإسلام يعني في الواقع تغلغلَ مفاهيم غريبة في عقول المسلمين تؤثر في فكرهم وتشكل طرق استدلالهم وتفكيرهم. وهو كذلك سبب نسيان الإنسان إسلامه وواجبه نحو الله تعالى ونحو رسوله ﷺ، الذي هو واجبه الحقيقي إزاء ذاته، وهو من ثم ظلم للنفس. إنه التشبث بعقائد وخرافات ذات أصول سابقة على الإسلام، وكذلك إلى التمسك الأعمى بالتقاليد الثقافية السابقة والتشيع لها، ولْنَقُلْ: إنه العلمنة نفسها.

لقد سبقت الإشارة إلى أن علماء الدين الغربيين قد فرقوا بين العلمنة والعَلْمانية تفريقاً يبدو مهمّاً بالنسبة لهم، حيث إن العَلْمانية اسم لا يشير فقط إلى عملية العلمنة بل إلى تبلورها وتجسدها في قالب معين ومتميز، أو منظومة فكرانية. وهم يعنون أيضاً أن اللاحقة اللغوية (***ism***) كلما أضيفت إلى لفظة معينة فإنها تفيد معنى العقيدة الفكرية [فكرانية]، وهذا بالطبع يعتمد على كيفية فهم المصطلح "فكرانية" وعلى اللفظة التي تضاف إليها اللاحقة اللغوية (***ism***).

فمثلاً إذا كان مصطلح "فكرانية" يقصد به مجموعة من أفكار عامة أو برنامج

فلسفي بصرف النظر عن طريقة تفسيرها وتأويلها أو طريقة تطبيقها بوصفها رؤية كلية للوجود تتبناها دولة ما، عندها تكون العلمنة ـ كما تصوروها ـ "فكرانية"، والفرق الوحيد هو أن الرؤية الكلية للوجود التي تتبناها دولة ما تكون "مفتوحة"، في حين أن الرؤية التي تتبناها دولة أخرى تكون "مغلقة". وأما إذا كان مصطلح "فكرانية" يعني مجموعةً من الأفكار العامة أو برنامجاً فلسفيّاً يجد التعبير عنه وتجسيده بوصفه رؤيةً كلية للوجود تتبناها دولة ما بصورة رسمية، فإن العلمنة ـ مرة أخرى كما تصوروها ـ تكون فكرانية. فهؤلاء قد تصوروا العلمنة ليس فقط بوصفها مساراً تاريخيّاً ينغمس فيه الإنسان على نحو سلبي، وإنما تصوروها بوصفها عملية ينخرط الإنسان نفسه وبصورة واعية في إنشائها، بحيث إن كل جيل من البشر يبدع برنامجاً فلسفيّاً معيناً يمثّل رؤية كلية للوجود تتبناها الدولة رسميّا، حتى ولو اتخذت تلك الرؤية الكلية صيغةَ نسبيةٍ عَلْمانية (*secular relativism*). وحينئذٍ فإن العلمنة ـ كما يتصورونها ـ لا تختلف عما يمكن تسميته بمذهب العلمنة (*secularizationism*). ومن ناحية أخرى، فإننا نقول إن إضافة اللاحقة اللغوية إلى كلمة ما لا تفيد في كل الأحوال المعنى الثاني لمفهوم الفكرانية كما بيّنّا سابقا.

وفي الحقيقة إن المعنى الثاني لمفهوم الفكرانية هو الذي يهمنا هنا، وهو المعنى الذي يقصدونه على الرغم من أنهم لا يصرحون بذلك بوضوح، ذلك أنهم يفهمون العَلْمانية والعلمنة بصورة متقاربة بوصفهما رؤيتين للوجود يمكن تطبيقهما على الدولة والمجتمع على حد سواء.

وبهذا المعنى ـ وهو المقصود عندهم ـ نقول إنه ليس صحيحاً أن نعدّ كل لفظة تضاف إليها اللاحقة (*ism*) عقيدة فكرية [فكرانية]، لأن ذلك إنما يتوقف على الدلالة المفهومية للفظة التي تضاف إليها اللاّحقة اللغوية. فهذه اللاحقة عندما تضاف إلى ألفاظ مثل "عَلْماني" (secular) أو "رأسمال" (capital) أو "اجتماعي" (social) أو "عدم" (nihil) فإنها تفيد معنى الفكرانية، ولكن عندما تضاف إلى كلمات مثل واقعي (real) أو عقلي (rational)، فإنها لا تفيد معنى الفكرانية على النحو الذي بيناه هنا، وربما أفادت المعنى الذي سبق الحديث عنه. ومهما يكن من أمر فبإمكاننا أن نتحدث عن عقلانية إسلامية، إلا أنه لا يمكننا الحديث عن عَلْمانية إسلامية.

وما يهمنا هنا هو أن الدلالات المتضمّنة في المعنى الثاني لمفهوم الفكرانية

وعلى الرغم من أنها مشتقة ـ من دون شك ـ من المعنى الأول، فإنها تستحق اهتماماً خاصّاً منا، إذ إنّ هذا المعنى لمفهوم العَلْمانية و العلمنة أو مذهب العلمنة هو الذي يمثل خطراً مباشراً بالنسبة لنا.

وبغض النظر عن التمييز النظري بين الرؤية "المفتوحة" للوجود التي تنضح بها العلمنة من ناحية والرؤية "المغلقة" التي ينضح بها مذهب العلمنة من جهة أخرى، فكلاهما في النهاية معارضتان ـ وعلى حد سواء ـ للرؤية الكلية للوجود التي يتبناها الإسلام. وإذا كان ذلك كذلك فإن التمييز بين الرؤيتين ليس ذا أهمية تسوغ التمييز بينهما في الحكم عليهما. وعلى الرغم مما يذهب إليه علماء اللاهوت الغربيون من أن العلمنة ذات جذور في العقيدة الإنجيلية وأن العَلْمانية ذات جذور في فلسفة الغرب وعلومه، وهو زعم قد أثبتنا خطأه من حيث إن العلمنة والعَلْمانية لهما جذورهما في فلسفة الغرب وعلومه وفكره الميتافيزيقي، فإن إحداهما في الواقع قد تندمج في الأخرى وفقاً لمنطق النزعة التاريخية التطورية.

وهكذا ففي هذا الكتاب وخاصة بالنظر إلى عنوانه "الإسلام والعَلْمانية"، فإن مصطلح "عَلْمانية" لا يقصد به أن يعبر فقط عن فكرانيات عَلْمانية مثل الشيوعية أو الاشتراكية وأشكالهما المختلفة، وإنما يشمل كذلك جميع صور التعبير عن الرؤية العَلْمانية للوجود بما في ذلك التعبير عن العلمنة التي ليست إلاّ نسبيةً تاريخية عَلْمانية، وهي ما سميته بمذهب العلمنة.

لقد سبق أن قلنا إن المسيحية ـ خلافاً للإسلام ـ ليست لها شريعة موحاة، وذلك لأنها ليست في الحقيقة ديناً موحًى بالمعنى الذي حددناه. ولقد قلنا كذلك إنها لا تملك مفهوماً واضحاً للدين إلاّ بمعنى العقيدة المبهمة، وهذه الحقيقة ذات علاقة بما قررناه في العبارة السابقة.

إن العقيدة المسيحية ما فتئت في تطور وتغير دائمين منذ البداية، ولقد كان وجودها دائماً في مسار تطوري متصل. والقول بأن الدين يتطور هو في الحقيقة اكتشاف حديث حتى في صفوف علماء اللاهوت المسيحي أنفسهم. ولعله لهذا السبب أيضاً لم يكن ولن يكون بإمكانهم، بحكم خبرتهم ووعيهم بالوجود، أن يحددوا معنى "الإيمان" و"العقيدة" و"الدين". فسلطاتهم العَلْمانية قد وضعت ما يعادل في الواقع مجموعة من الرسوم للدين الذي اختزلوه في النهاية إلى نظام من

التعاليم والنذور والطقوس التي يزعمون أنها "نمت" و"تطورت" مع الإنسان في سياق التسلسل التاريخي وفي إطار مسيرة "النضج" الإنساني.

أما الجوانب الأعمق للدين فإن مهمة دراستها لم توكل إلى علم اللاهوت أو العقائد، وإنما إلى علم جديد استُحدث لهذا الغرض، وهو ما سموه بفسلفة الدين. وكلمة "*religion*" نفسها مشتقة من الكلمة الانجليزية العائدة للعصور الوسطى "*religioun*" ومن الكلمة الفرنسية القديمة "*religion*"، وهي تعود في النهاية إلى الكلمة اللاتينية "*religio*". وتشير هذه الكلمة بصورة مبهمة إلى وجود "رابطة بين الإنسان والآلهة"، ولكنها لا تقدم معلومات كافية عن معنى هذه الرابطة بوصفها جانباً حقيقيّاً وجوهريّاً في حياة الإنسان.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ فكرة "الميثاق" التي يمكن تبيّنها على نحو مبهم من وراء فكرة "الرابطة" الموجودة بين الإنسان والآلهة قد أصبحت، بسبب البنية الخاصة للغة، مصدر غموض وتشويش حين تستخدم للدلالة على إله العالمين في الدين الحق. ولا شك أن هناك اتفاقاً عامّاً بين البشر على أن مفهوم الدين يفيد وجود نوع من الرابطة. إلا أن هذه الدلالة لم يتم الإفصاح عنها وبيانها بوضوح في أيّ من الأديان المختلفة، وليس هناك من كتاب موحى من كتب أهل الكتاب تضمن أية إشارة إلى وجود ميثاق أساسي وحقيقي بين الله والإنسان. والقرآن الكريم وحده هو الذي نجد فيه إشارة واضحة ومؤكدة إلى هذا الأساس الجوهري الذي يقوم عليه الدين، وذلك ما سيتم بيانه في الفصل القادم.

الفصل الثالث

مفهومُ الدِّين وأساسُ

الأخلاق في الإسلام

إن المفهوم الذي تعبر عنه كلمة "**دين**" عند المسلمين، لا يتطابق مع مفهوم كلمة "religion" كما فُهم وفُسر على مدار التاريخ الديني الغربي. فنحن عندما نتحدث عن الإسلام ونشير إليه بالكلمة الإنجليزية "religion" فإننا نعني بذلك ونفهم منه كلَّ الدلالات الأساسية التي ينطوي عليها مصطلح "**الدين**" والتي تكوِّن وحدة من المعاني المتناغمة كما عبَّر عنها القرآن الكريم واللغة العربية التي أوحي بها.

وكلمة "**دين**" في اللغة العربية مشتقة من الجذر "د، ي، ن"، وهي ذات دلالات أساسية متعددة. وعلى الرغم من أن هذه الدلالات قد تبدو متناقضة فيما بينها على مستوى المعنى الفردي إلاّ أنها متداخلة على مستوى المفهوم الكلي، بحيث تمثل حصيلةُ مدلولها النهائي وحدةً شفافة تعبر عن "كل". ونعني هنا بقولنا "**كل**" جميع المعاني التي يشار إليها ويعبر عنها بعبارة **الإسلام**. فمصطلح "الإسلام" يحتوي في داخله على كل المعاني الممكنة والدلالات الكامنة في مفهوم كلمة "دين". وبما أننا نتكلم عن مفهوم إسلامي جرت ترجمته في واقع الحياة وتجسّد في التجربة الإنسانية المعيشة على نحو عميق نابع من صميم طبيعة النفس الإنسانية، فإن ما يبدو من تناقض في المعاني الأساسية لكلمة دين لا يعود في الحقيقة إلى غموض في المفهوم نفسه، وإنما مرده إلى التناقضات الكامنة في الطبيعة الإنسانية ذاتها، تلك التناقضات تظهرها تلك المعاني وتعكسها. وإن قدرة تلك المعاني على ترجمة حقيقة الطبيعة الإنسانية كما هي تُعَدُّ في حدّ ذاتها برهاناً جليّاً على شفافيتها وصدقها وأمانتها في التعبير عن الحقيقة وتبليغها إلينا.

ويمكننا أن نلخص المعاني الأساسية لكلمة "**دين**" في أربعة أوجه[1] هي:

١ـ المديونية و٣ـ الحكم و٢ـ الاستسلام و٤ـ الفطرة.[2]

وسنحاول فيما يلي أن نوضح باختصار هذه المعاني الأربعة، وأن نضع كلَّ واحدٍ منها في مقامه المناسب لكي نبلغَ من خلال ذلك إلى معنى نهائي متماسك منطقيّاً يصِلُ بعضَها ببعض، ويكون في الوقت نفسه معبراً عن الإيمان والعقائد

١ـ اعتمدت في شرح الدلالات الأساسية لكلمة "دين" على الموسوعة اللغوية المعروفة **بلسان العرب** لابن منظور، طبعة بيروت ١٩٦٨.

٢ـ المصدر السابق، ج١٣، ص١٦٦ـ عمود٢، وص١٧١ـ عمود٢.

والممارسات والتعاليم التي يلتزم بها المسلمون أفراداً وجماعات بوصفهم أمة، وذلك المعنى النهائي هو في الحقيقة ذلك الكل الذي يشار إليه باسم الدين الإسلامي.

إن فعل "دان" مشتق من كلمة "دين"، وهو يفيد معنى أن يكون المرء مديناً، كما يشمل معاني أخر ذات علاقة بمعنى الدّين، بعضها من قبيل المتضادات المتقابلات. ففي الحالة التي يجد فيها شخصٌ نفسه في حالة دَيْن أو دائناً، فإن ذلك يعني أن مثل هذا الشخص عليه أن يخضع للقوانين التي تنظم قضايا الديون، كما أنه يخضع ـ بصورة أو بأخرى ـ لصاحب الدَّين الذي يسمّى هو الآخر دائناً.[٣]

وتبرز من خلال هذا الوضع حقيقةُ كون الشخص المدين عليه عَهْدٌ أو دَيْن. ومثل هذه الحالة تستلزم الحكمَ بمعنى الدينونة، والقضاء بمعنى الإدانة، حسب الأحوال.

إن كل الدلالات التي وصفناها آنفاً مع تناقضاتها التي ينطوي عليها فعل "دانَ" إنما تعبر عن ممكنات واقعية في إطار المجتمعات المنظَّمة التي تقوم حياتُها على التجارة في تجمعات حضرية، أعني في مدن أو مدائن. والمدينة عادة ما يكون لها قاض أو حاكم أي "ديان".

وهكذا ومنذ الوهلة الأولى، تطلُّ علينا، من خلال الاستخدامات اللغوية للفعل "دان" وحده، صورةٌ لحياة اجتماعية حضرية يحكمها قانون ونظام ويسودها نمط للعدالة والسلطة.[٤] وهذه الصورة الحضرية نجدها مرة أخرى ـ على الأقل على

٣ـ كلمة دائن تعني في الوقت نفسه المديون أوالمدين وصاحب الدين أو الدائن و، وهذا التعارض الظاهري يمكن في الحقيقة حله إذا فهمنا هذين المعنيين على أنهما يشيران إلى الطبيعة المزدوجة للإنسان من حيث أنه يتكون من نفس ناطقة ونفس حيوانية، كما سنبين لاحقاً في هذا الفصل.

٤ـ من المهم جداً ـ في رأيي ـ أن نلاحظ العلاقة الحميمة والقوية بين مفهوم الدين ومفهوم المدينة المأخوذ منه ودور المؤمنين فردياً بالنظر إلى المفهوم الأول وجماعياً بالنظر إلى الثاني. ولذلك فإن في تغيير اسم البلدة التي كانت معروفةً في الماضي باسم "يثرب" إلى اسم "المدينة" أو "مدينة الرسول" مغزى ودلالة كبيرين. فقد حدث ذلك بعد مدةٍ قصيرة من هجرته ﷺ وإقامته بها. والهجرة كانت بداية عهدٍ جديد في تاريخ الإنسانية، إذ تكوَّن إثرها بالمدينة أولُ مجتمع إسلامي. ولا بد لنا من رؤية الحقيقة في أن المدينة قد سُميت بهذا الاسم لأن الدين الحقيقي قد جرى تطبيقه فيها، ففيها أسلم المؤمنون أمرهم لقيادة الرسول عليه السلام وسلطانه وشريعته، فكان هو **ديَّانها**. وفيها أيضاً تحقق معنى الدَّين والمديونية لله تعالى في شكل محدد، وأخذ الوفاء به يتجلى ويتحقق على نحوٍ تدريجي. فمدينة الرسول تعني المكان الذي طُبِّق فيه الدين الحقيقي تحت سلطته وقيادته=

مستوى المفهوم ـ مرتبطة ارتباطاً قويّاً بفعل آخر هو فعل "مدَّنَ"،[٥] الذي يعني بَنَى أو أقام مدناً، أي حَضَّرَ وثقف وهذب. ومن هنا جاء مصطلح تمدُّن الذي يعني الحضارة والتهذيب المرتبطين بالثقافة الاجتماعية.

وبناءً على ذلك يمكن أن نستخلص من المعنى الأساسي المستفاد من "حالة الوقوع تحت طائلة الدَّيْن" دلالاتٍ أخرى ترتبط به مثل أن يحط الانسان من قدر نفسه ليخدم سيداً فيصير مستعبداً له. بينما نجد معاني أخرى مقابلة لهذه الحالة على الرغم من ارتباطها بمعناها الأساسي مثل أن يصير الشخص عظيماً، قادراً وقويّاً، كما هو حال القاضي، أوالحاكم، أوالوالي، أو الملك. ويرتبط بذلك أيضاً معاني الحكم والقضاء، والحساب والجزاء في وقت معلوم.

إن فكرة القانون، والنظام، والعدالة، والسلطة، والتهذيب الاجتماعي والثقافي، الملازمة للدلالات التي ينطوي عليها مفهوم "الدين"، إن هذه الفكرة نفسها تقتضي ضمنيّاً وجودَ نمطٍ أو أسلوب في التصرف ينسجم مع متطلبات القانون، والنظام، والعدالة، والسلطة والتهذيب الثقافي والاجتماعي. وهذا النمط من التصرف أو ما يمكن تسميته حالة وجودية يعتبر أمراً طبيعيّاً بالنسبة إلى تلك المتطلبات، ومن ثم فإن هذه الحالة تصير أمراً معتاداً ومألوفا.

ومن هنا ندرك الحكمة وراء الدلالة الأساسية الأخرى لمفهوم "الدين" بوصفه عرفاً وعادة، وميلاً طبيعيّاً أو فطرة. وفي ضوء ذلك يصبح من الواضح جدّاً أن مفهوم "**الدين**" في شكله الأساسي يُعبِّر بوضوح عن ميل الإنسان الطبيعي لإقامة مجتمعات مدنية، والخضوع للقانون، والبحث عن حكومة عادلة.

ففكرة **المملكة** أو **المدينة العالمية** (cosmopolis) المتضمنة في مفهوم "**الدين**" والتي يشرق معناها في خيالنا ذاتُ قيمة كبيرة في مساعدتنا للوصول إلى فهم أعمق لهذا المفهوم، ولذلك من الضروري تأكيدها مرة أخرى هنا، لأننا سنعود إليها عندما نناقش الجوانب الدينية والروحية لتجربة الإنسان الوجودية.

=عليه السلام. ويمكن أن نضيف أن المدينة أصبحت بالنسبة للمسلمين هي المثال للنظام الاجتماعي السياسي للإسلام. وبالنسبة للمؤمن الفرد فقد أصبحت المدينة ترمز إلى جسم المؤمن وكيانه المادي الذي تمارس فيه النفس الناطقة سلطانها وحكمها العادل نسجاً على منوال الرسول عليه السلام. وسنزيد هذه المعاني شرحاً وبياناً في الصفحات الآتية.

٥ـ **لسان العرب**، ج١٣، ص٤٠٢ـ عمود٢، وص٤٠٣ـ عمود١.

وهكذا نكون قد أوضحنا على نحو سريع المفهوم الأساسي لكلمة "**دين**" بعد أن اختزلنا دلالاته الأولية المختلفة إلى أربعة معان رئيسة، مبينين في الوقت نفسه الترابط الواقعي والمفهومي الأساسي بين تلك الدلالات في إطار المحيط الدنيوي (secular) للعلاقات الانسانية.

أما فيما يتعلق بالإطار الديني الروحي الذي يختص بعلاقة الإنسان با لله سبحانه وتعالى وما يرضى الله تعالى عنه من علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، فإن تلك الدلالات الأولية الأساسية للفظة "دين" تحافظ على معانيها الرئيسة، إلاّ أنها تخضع لعملية عميقة من التأليف والتكثيف، تعبر في الوقت نفسه وبشفافية عن تجربة الإنسان الوجودية، وعن المعنى الموضوعي للإسلام باعتباره ديناً يشمل مجموعة العقائد والممارسات والتعاليم التي جرت ترجمتها في واقع التجربة الحياتية للمسلمين على المستويين الفردي والجماعي.

فكيف يمكن إذاً لمعنى **المديونية** أن يفسَّر في الإطار الديني والروحي؟ هذا سؤال وارد ومشروع؛ ثم ما هي طبيعة هذا الدَّيْن؟ ومن مستحِقُّ هذا الدَّين؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة يمكننا أن نقول: إن الإنسان مدين لله تعالى خالقه ورازقه، لأنه تعالى هو الذي منحه الوجود بعد أن لم يكن، ولأنه يتولّى رعايته في هذا الوجود. فالإنسان وجد بعد أن لم يكن كما يقول القرآن الكريم:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلاَلَةٍ مِّن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٢-١٤).

إن الإنسان الذي يتفكر في مبدئه سيدرك أنه قبل بضعة عقود من الزمان لم يكن موجوداً، وأن جميع البشر الذين يعيشون الآن لم يكونوا موجودين، بل لم يكونوا يعلمون بإمكان وجودهم الحالي. وهذه الحقيقة تنطبق على كل من سبق من البشر في عهودهم المختلفة منذ بداية وجودهم الزمني. وبالتالي فإنه من الطبيعي لمن يتأمل بإخلاص أن يدرك بصورة حدسية أن شعوره بأنه مدين في خلقه ووجوده لا يمكن في الواقع أن يتوجه إلى والديه لأنه يعلم أيضاً أنهما خاضعان كذلك للمسار نفسه، إذ إن الله هو خالقهما ورازقهما. ثم إن

الإنسان ليس هو سببَ نموِّ شخصيته أو ذاته وتطورها من علقة إلى مضغة حتى يصير مخلوقاً ناضجاً وكاملا. وهو يعلم أنه حتى في حالة نضجه وكماله، عاجزٌ عن أن يخلق لنفسه بصراً أو سمعاً أو أي حاسة أخرى. فكيف له إذاً أن ينقل نفسه في أطوارٍ واعية من النموِّ والتطور وهو لم يزل بعد جنيناً في بطن أمه؟

لنستمع إلى القرآن الكريم مرة أخرى وهو يقول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢)، فالإنسان الذي يسير على هدى وبصيرة يعلم أن نفسه التي بين جنبيه أو روحه قد اعترفت قبل تسويته بشراً بأن الله هو ربها وخالقها. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان يعرف خالقه ورازقه والقائم بأمره. ومن ثم فطبيعة الدّيْن المتعلقة بالخلق والوجود عظيمة وشاملة بحيث إن الإنسان بمجرد خلقه ووجوده يكون في حالة فقدٍ وفقرٍ تام لأنه في الحقيقة لا يملك لنفسه شيئا، إذ يرى أن كلّ شيء فيه وكل شيء يصدر عنه وكل شيء حوله إنما هو للخالق الذي يملك كل شيء، وذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر: ٢).

وحين يدرك الإنسان أنه لا يملك أي شيء "يسدد" به هذا الدَّين إلا وعيه بأنه هو نفسه جوهر هذا الدّين ومادته، فلا سبيل له إذاً إلاّ أن "يدفع" نفسه ذاتها سداداً لذلك الدّين بأن يؤوب ويرجع بها إلى مالكه المطلق، ذلك أنه هو نفسه يمثل الدّين الذي ينبغي ردُّه إلى مالكه. وردّ الدَّين يعني أن يقف نفسه لخدمة ربه ومولاه، وأن يتذلل له. وهكذا فالإنسان السوي يستعبد نفسه لله بإخلاص ووعي استجابةً لأوامره واجتناباً لنواهيه، فيحيا وفقاً لأحكام شريعته.

إن مفهوم "**العودة**" أو "**الرُّجعى**" المشار إليه آنفاً يتجلى كذلك بوضوح في البنية المفهومية لمصطلح "**دين**"، لأن كلمة "**الرجعى**" يمكن أن تعني، بل إنها في الحقيقة تعني ـ كما سنوضح فيما بعد ـ رجوعَ الإنسان إلى طبيعته الحقيقية أي إلى فطرته، علماً بأن مفهوم الطبيعة أو الفطرة يتصل بالجانب الروحي دون الجانب المادي من كيان الإنسان.[٦]

٦ـ إن مفهوم الرجوع معبر عنه في معنى المصطلح (عود) بمعنى الرجوع إلى الماضي أي إلى التقاليد. وهنا يبرز معنى الدين بحسبانه عادةً وتقليداً. وهو بهذا المعنى رجوعٌ إلى تراث سيدنا إبراهيم عليه السلام وسنته. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كلمة (تقليد) لا تعني التقليد الذي انبثق وتطور في التاريخ والثقافة الإنسانيين بحيث يكون مصدره العقل الإنساني، وإنما المقصود هو ما أنزله الله وأمر به أنبياءه ورسله. وذلك أنه على الرغم من ظهورهم فيمراحل متتالية وغير متصلة في التاريخ، إلا أنهم قد بلغوا رسالاتهم وتصرفوا كما لو كان ما بلغوه وعملوه تجسيداً واستمراراً لتقليدٍ واحد.

ولابد من الإشارة هنا إلى قول الله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ (الطارق: ١١)، فكلمة "رَجع" فُسرت بالغيث[٧] على الرغم من أن معناها الحَرفي هو **الرجوع**.[٨] وقد فسرت هنا بالغيث لأن الله تعالى يعيده ويرجعه مرة بعد مرة. وهي عائدة على الرجوع الخيِّر الذي فيه معنى المنفعة والربح والكسب. فكلمة الرجع هنا مستخدمة على سبيل الترادف لتعني الربح،[٩] وهي ضد كلمة **خسر** التي أشرنا إليها آنفا. وإنه لمن المناسب هنا أن نذكر أن من المعاني الأساسية لكلمة **دين** التي لم نوضحها فيما مضى الغيث المتواصل، الذي ينزل على نحو دوري وباستمرار. وهكذا نلاحظ أن الدّين هنا، شأنه شأن هذا النوع من الغيث، يؤمئ إلى معنى الربح.[١٠] فحينما نقول إن الإنسان لكي يسدد ما عليه من دَيْنٍ ينبغي أن يُرْجِع نفسه إلى الله مالكِه، فإن إيابه ورجوعه بنفسه يكون حينئذٍ كرجوع الغيث ربحاً وكسباً. وذلك معنى المثل السائر: "من دان نفسه ربح"، فعبارة "دان نفسه" تعني عبَّد نفسه، أي أنه وقف نفسه لخدمة مالكه وأرجعها إليه كما بينّا.[١١] وقد تم عبر عن هذا المعنى نفسه حديث الرسول الكريم ﷺ حيث قال: "الكيس من دانَ نفسَهُ وعملَ لما بعدَ الموت".[١٢] وما بعد الموت هو المعتبر، إذ هو الجزاء والعاقبة الحسنى. وهذه العاقبة

٧ـ **لسان العرب**: ج٨، ص١٢٠، عمود ٢ ـ (المؤلف). وانظر من المفسرين مثلاً: الرازي: **التفسير الكبير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، مج١٦، ج٣١، ص١٢٠؛ وابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون، ١٩٩٧)، مج١٥، ج٣٠، ص٢٦٦. ـ (المترجم).

٨ـ هناك صلةٌ قويةٌ بين المفهوم الموصوف هنا واستخدام فعل "رجع" في صوره المختلفة في القرآن الكريم، وهي تتضمن معنى رجوع الإنسان إلى الله تعالى.

٩ـ **لسان العرب**: ج٨، ص١١٨، العمودان ١و٢، وص١١٩، العمود١.

١٠ـ إن الدين الحق يبعث الحياة في الجسم الذي يكون بدونه ميتاً كما يبعث الغيثُ الحياةَ في الأرض اليباب، وذلك ما يفيده قوله سبحانه وتعالى في سورة البقرة (الآية ١٦٤): ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

١١ـ إن هذا يشير بوضوح إلى الإنسان الذي يتعبد نفسه لربه الحقيقي ويرجعها إليه، بعد إذ أدرك بوعي أن وجوده نفسه موضوع دَيْنٍ لخالقه. هذا وقد بين في **اللسان** (ج١٣، ص١٦٩، العمود ٢) أن "دان نفسه" معناها "حاسبها". أما عبارة "من دان نفسه ربح" فقد أوردها الخطيب التبريزي في **شرح ديوان الحماسة** (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، مج١، ج١، ص١٣، وذلك فس شرحه لبيت من شعر شهلٍ بن ربيعة بن زِمَّان بن مالك الملقب بالفِند الزِّمَّاني في حرب البسوس، والبيت هو: و لم يبق سوى العدوا نِ دِناهم كما دانوا".

١٢ـ **لسان العرب**، ج١٣، ص١٦٩، عمود ٢. ـ (المؤلف).

هذا والحديث رواه أحمد في **المسند**، ج٤، ص١٢٤؛ والترمذي في **الجامع**، الحديث ٢٥٧٧، وقال: "حديث حسن"؛ وابن ماجه في **السنن** (تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، طبعة أولى من نشر المحقق=

الطيبة هي مثل الغيث المتكرر النزول الذي يأتي بالخير للأرض فيحييها بعد موتها، ويكون سبباً فيما يحدث فيها من نماءٍ ونبات طيب تنمو منه وبه الحياة. وكما أن الغيث يحيي الأرض التي لولاه لكانت ميتاً، فكذلك الدِّين للإنسان حياةٌ يكون بدونها "ميتاً". هذا ما عبرت عنه كلمات الله تعالى في القرآن الكريم بدقة حيث يقول عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (البقرة:١٦٤)، فالإنسان بإرجاعه نفسه لربه ومولاه، وبطاعته أوامر الله واجتناب نواهيه والعمل وفق أحكام شريعته سيُجازَى الجزاء الأوفى الذي يضاعفه المولى أضعافاً كثيرة كما ورد في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً، فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً﴾ (البقرة: ٢٤٥). لاحظ أن الفعل "يُقرض" الذي جاء ليعبر عن القرض وهو من "قرض" "قرضا"، ليس له الدلالة نفسها التي تحملها كلمة "**دَيْن**"؛ لأن الدَّيْن ينطبق على الإنسان فقط، أما القرض فمعناه إرجاع الشيء المملوك أساساً لمن يطلبه الآن والذي ينبغي أن يعاد إليه، وذلك معناه أن الإنسان ملك لله وأن وجوده عَاريةٌ مُسْتَرْجَعة. ومن جهة أخرى نجد أن تعبير "القرض الحسن" عندما يطبق على الإنسان يكون ذا دلالة مجازية، وذلك أن "خدمته لله" وعمله للصالحات يمكن القول إنها ملك له وأنه عندما يبذلها في سبيل الله يكون جزاؤه عليها جزاءً أوفى. فالله هو المجازي، وهو الْحَكَم الأعلى والديَّان، وهو **مالك يوم الدين** أو **يوم الحساب**.[١٣]

-نفسه، الرياض ١٩٨٣)، ج٢، "كتاب الزهد ـ باب ذكر الموت والاستعداد له"، الحديث ٤٣١٤، ص٤٤٠. وهو كذلك عند الطبراني في **المعجم الكبير**، الحديث ٧١٤١ و٧١٤٣؛ والحاكم في **المستدرك**، ج١، ص٥٧ وج٤، ص٣٢٥؛ والبيهقي في **الآداب**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦، ص٥٠٠، الحديث ١١٣٠. وكلهم من طريق أبي بكر بن أبي حريم عن ضمرة بن حبيب عن شداد بن أوس عن النبي ﷺ. وصححه الحاكم على شرط البخاري فرده الذهبي بقوله: "لا والله، أبو بكر واه". ورواه البيهقي في **شعب الإيمان**، من حديث أنس بلفظ: "الكيس من عمل لما بعد الموت، والعاري العاري من الدين، اللهم لا عيش إلاّ عيش الآخرة". انظر **كشف الخفاء** للعجلوني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٣٥٢هـ)، ج٢، الحديث ٢٠٢٩، ص١٣٦. ـ (**المترجم**).

١٣ـ إن من معاني كلمة "دِين" الحساب الصحيح. إنه وضع المعيار الصحيح لعدد أو شيء بحيث يكون في مكانه المناسب له واللائق به. وهذا المعنى الرياضي يفيد أن هناك نظاماً أو قانوناً يحكم ويضبط كل شيء على أساس من التوازن الكامل. انظر **لسان العرب**، ج١٣، ص١٦٩، العمود ١.

إن الحديث عن الله بوصفه ملكاً وبوصف ما سواه المملكة التي يجري فيها حكمه وسلطانه المطلق (الملكوت)، يؤكد مرة أخرى أن الإنسان ما هو إلا عبد مملوك لله تعالى، وعليه فإن كلمة دِين تشير كذلك إلى معنى العبودية.[١٤]

لقد ذكرنا قبل قليل أن إرجاع الإنسان نفسه معناه أن يقف نفسَه لخدمة الله تعالى. ولكن المطلوب ليس الخدمة المعلومة لدينا أو التي يبذلها إنسان لإنسان آخر أو لمؤسسة، وإنما مفهوم الخدمة هنا يتضمن أن الخادم هنا حر وليس رقيقاً أو مستعبدا، بل هو **سيد نفسه في كل ما يتعلق بنفسه.**

فمصطلح **مملوك** نفهم منه ضمنيّاً كونَ المخدوم مالكاً للخادم، فالمملوك مِلْكٌ للمالك، ولذلك فإننا لا نقول عمّن يخدم الله تعالى إنه خادم، وإنما نقول عنه عابد لله، فهو في الحقيقة عبد، وهذا يعني أيضاً أنه مملوك لمخدومه. ففي الإطار الديني الإسلامي كلمة "عبد" هي الكلمة الصحيحة التي تعبر عن حالة شخص أدرك أنه مدين تماماً لله، وبالتالي فإنه يتذلل له عبادة وزلفى. والعبادة تعبر عن كل الأفعال التي يأتيها الإنسان بوعي ورغبة خدمة لله تعالى وحده حسب ما أمر به. وبعبادة الله على هذا النحو يكون الإنسان قد حقق الغاية من خلقه ووجوده، مصداقاً لقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:٥٦).

ونحن عندما نقول إن الإنسان الذي هذا شأنه قد حقق الغاية من خلقه ومن وجوده، فإنه من الواضح الجلي أن التزام هذا الإنسان بعبادة الله يعد بالنسبة له أمراً **عاديّاً**، لأنه يأتي استجابة **لميل طبيعي** متأصل في الإنسان يدعوه إلى فعل ذلك. وهذا الميل الطبيعي للإنسان المستجيب لخدمة الله وعبادته يعبَّر عنه أيضاً بكلمة **دِين** كما لاحظنا من قبل عندما قلنا إن كلمة دين تفيد كذلك معنى العادة والتقاليد والاستعداد. إلاّ أنّنا نلاحظ هنا أنه في الإطار الديني الإسلامي يكتسي مفهومُ الحالة الطبيعية الوجودية أو الفطرة دلالةً أكثر تحديدا. وفي الحقيقة إن الدين معناه أيضاً الفطرة.[١٥] أمّا الفطرة فهي النموذج الذي خُلِقت جميع الكائنات على مثاله.

١٤ـ **لسان العرب**، ج١٣، ص١٧٠، **عمود ١**.

١٥ـ **لسان العرب**، ج٥، ص٥٨ ـ **العمودان ١و٢**، وانظر أيضاً سورة الروم الآية ٣٠.

إنها سنة الله في خلقه، فكل شيء يأتي إلى الوجود وفقاً لمثاله الذي قدره له خالقه من غير زيادة أو نقصان، ويستقر في مكانه الصحيح المناسب له. إنه القانون الإلهي الحاكم لكل شيء، وطاعة هذا القانون تؤدي إلى التوافق والانسجام لأنها تعني تحقيقَ ما هو كامن في طبيعة الإنسان الحقة. أما عصيان سنة الله وقانونه والتمرد عليهما فيؤديان إلى الفوضى والاضطراب لأن ذلك يعني القيام بما هو غريب عن طبيعة الإنسان الحقة. إن سنة الله والفطرة التي خلق عليها كل شيء إنما تعني النظامَ مقابل الفوضى، والعدالة مقابل الظلم.

فعندما أجابت النفس الإنسانية في عالم الذر قول الله تعالى: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) بقولها **بلى**، معترفة بحقيقة ربوبية الله تعالى لها، فإنها تكون بذلك قد عقدت ميثاقاً مع الله تعالى. ومن ثم فإن الإنسان عندما يخرج إلى الحياة الدنيا سيتذكر ميثاقه ذاك مع الله في عالم الذر إذا ما وجد الهداية الحقة والتوجيه المناسب، وسيمارس حياته وفق سنة الله وشريعته كما بينا سابقا، فتصير صلاته ونسكه ومحياه ومماته لله رب العالمين. وإن من معاني الفطرة المرادفة لمصطلح دين تمثُّلَ هذا الميثاق وتحقيقه.[١٦] فالخضوع بالمعنى المشار إليه آنفاً معناه الإذعان عن وعي وإرادة، وليس في ذلك الخضوع فقدان للحرية، لأن الحرية الحقة للإنسان هي أن يتصرف وفقاً لدواعي طبيعته الحقيقية. فالإنسان الذي يستسلم لله على هذا النحو هو الإنسان الذي يعيش الدينَ على وجهه الصحيح.

ونؤكد مرة أخرى أن الاستسلام هنا استسلام عن وعي وإرادة، وإلاّ فلن يكون **استسلاماً حقيقيّا**. وربما كان مفهوم الاستسلام أمراً مشتركاً بين كل الأديان، مثلما أن العقيدة والإيمان هما جوهر كل الأديان، إلا أننا نستطيع أن نؤكد أنه ليست كل الأديان تحمل معنى التسليم الحقيقي. وليس التسليم الذي نعنيه تسليماً وقتيّاً عابراً، وإنما التسليم الحقيقي فعل مستمر يعيشه الإنسان طيلة حياته ويستغرق جميع سلوكه الخلقي، كما أنه ليس تسليماً مقتصراً على النطاق الباطني للقلب فحسب دون أن يتجلى في الخارج من خلال حركة الجسم في شكل أعمال تؤدَّى طاعةً لأمر الله في شريعته، ولذلك فالاستسلام لإرادة الله معناه أيضاً اتباع شريعته والعمل بأحكامها.

١٦ـ **لسان العرب**، ج٥، ص٥٦، عمود٢، وص٥٧، عمود١.

إن الكلمة التي تعبر عن معنى الاستسلام هـذا هـي كلمـة **"أسلم"** كمـا وردت في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينـاً مِمَّـنْ أَسْلَمَ وَجْهَـهُ للهِ﴾ (النسـاء: ١٢٥)، **فـالدين** المشار إليه هنا إنما هو الإسلام. ولا شك أن هناك أشكالاً أخرى من **الدين**، ولكـن الدين الذي يقتضي استسلاماً كاملاً لله وحده هو أحسنها وأقومهـا، وهـو وحـده الدين المقبول عند الله كما يقول تعالى في القرآن: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَـنْ يُقْبَـلَ مِنْـهُ﴾ (آلُ عِمـران: ٨٥)، وكمـا يقـول أيضـاً تعـالى: ﴿إِنَّ الدِّيـنَ عِنْـدَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران:١٩).

وكما يقرر القرآن، فإن الإنسان لابدّ أن يحيا وفق تعالم ديـن معـين، إذ كـل شيء في الوجود قد أسلم لإرادة الله تعالى. ولذلك فإن كلمة **"دين"** اسـتُعملت أيضاً لتشير إلى الأديان الأخرى غير الإسلام. وإنما الذي يجعل الإسلام مختلفاً عن غيره من الأديـان هـو أن الاستسـلام فيـه لإرادة الله سـبحانه استسـلام صـادق وشامل يستغرق حياة الإنسان في جوانبها كافة، ويكون نابعاً من إرادة الإنسـان طاعةً مطلقةً للشريعة التي أوحاها الله تعالى إليه. وقد عبر القرآن الكريم ضمنيّـاً عـن هـذه الفكـرة في قولـه تعـالى: ﴿أَفَغَـيْرَ دِيـنِ اللهِ يَبْغُـونَ وَلَـهُ أَسْلَمَ مَـنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آلُ عِمران:٨٣).

إن الشكل الذي يعبر من خلاله الإنسان عن استسلامه هو الدين، وهنا منشأ الاختلاف بين دين وآخر.[١٧] وإن شكل الدين المتمثل في تأسـيس عقـائد الإيمـان وفي الشريعة الحاكمة لعلاقات الإنسان وفي نمط السلوك الديني والخلقي المطلوب منه، إن هذا الشكل الذي يتم بواسطته الاستسلام لله قد عُبِّر عنـه في الإسـلام بمفهوم **الملة**. فالإسلام إنما هو سير على ملة إبراهيم عليه السلام، وهي أيضاً ملـة الأنبياء عليهم السلام الذين جاؤوا من بعده. فملتهم هي النموذج الأمثل **للديـن القيم**، لأنها من بين جميع الملل الأخرى هي الملة الحنيفية وهـي الديـن الحـق (أي الإسلام). فهؤلاء الرسل من لدن إبراهيم عليه اسلام على ملة الإسلام في العقائد والشرائع والسلوك، ولذلك سمّوا مسلمين علـى الرغـم مـن أن الإسـلام لم يبلـغ تبلورَه الكامل إلاّ في الشكل الذي تجسد به في نبوة محمد ﷺ.

١٧ـ لا يعنى ذلك أن الاختلاف بين الأديان مجرد مسألة شكل، لأن الاختلاف في الشـكل يستلزم اختلافاً في مفهوم ذات الإله وصفاته وأسمائه وأفعاله، وهذا ما عرف في الإسلام بمسألة التوحيد.

وبعض الأديان أنشأ أتباعُها من مواريثهم الثقافية نظماً وأشكالاً يعبرون بواسطتها عن خضوعهم واستسلامهم للإله، وليست تلك المواريث الثقافية نابعة بالضرورة من الملة الحنيفية الإبراهيمية. وهناك أديان أخرى ـ كما هو الحال مع أهل الكتاب ـ أنشأ أتباعها خليطاً قائماً على موروثاتهم الثقافية وعلى تقاليد قامت في أساسها على الوحي، فجعلوا من ذلك الخليط نظماً دينية يعبّرون من خلالها عن استسلامهم وطاعتهم للإله. وهذه النظم المختلفة والأشكال المتباينة للاستسلام يمكن أن نستشف حكمها من الآية السابقة، بوصفها أشكالاً من الاستسلام غير الطوعي.[١٨]

إن مفهوم الدين، بمعنى الطاعة الحقة والاستسلام الكامل، كما عرضنا سماته الأساسية بإيجاز قبل قليل، لا يتجلى في شكل حقيقة معيشة إلا من خلال الإسلام، وكمال الدين وتمامه لا يتحقق إلا في الإسلام، لأنه وحده يشرح نفسه بنفسه بصورة كافية وافية، فالإسلام هو المثال أو النموذج الذي يحكم الله من خلاله مملكته. فهو صورة للنظام الكوني متجليّاً في الحياة الدنيا بوصفه نظاماً اجتماعيّاً سياسيّا. فالنظام الاجتماعي في الإسلام يشمل جميع الجوانب الطبيعية والمادية والروحية للوجود الإنساني بحيث إنه **هنا والآن** يحقق العدالة للفرد كما

١٨ـ إن قول الله تعالى في القرآن الكريم ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة:٢٥٦) يؤكد ما سبق أن بيناه من أنه في الدين الحق ينبغي ألا يكون هناك إكراه، لا فقط بمعنى أنه في حالة الخضوع للدين والاستسلام له لا ينبغي لأحدٍ أن يجبر أحداً على ذلك، ولكن بمعنى أنه حتى على المستوى الذاتي للإنسان فإن هذا الخضوع والاستسلام ينبغي أن يكون خالصاً ونابعاً من القلب بدافع الرغبة والمحبة. ذلك أن الاستسلام بدون رغبة يُنبئ عن استبداد وعصيان وتمرد، وقد يؤدى إلى انحراف العقيدة الذي هو شكلٌ من أشكال الكفر.
فمن الخطإ الاعتقاد بأن الإيمان بالله وحده كافٍ في الدين، وأنّ ذلك النوع من الاعتقاد يأتي بالأمن والخلاص. فإبليس الذي يؤمن بالله الواحد الحق ويعترف بأنه هو خالقه ورازقه وربه، هو مع ذلك كافر. وعلى الرغم من أن إبليس مستسلم لله فإن استسلامه ينطوي على حقد وكراهة وغطرسة، ومن ثم فكفره ناجم عن التكبر والعصيان، وهو بذلك أسوأ مثال للاستسلام الكاره. وهكذا فالاستسلام الكاره ليس عنواناً على الإيمان الحق الصادق، فالكافر يمكن أن يتظاهر بأنه يعتقد في إله واحد، إلاّ أنه لا يستسلم له استسلاماً حقيقيّاً خالصاً، وإنما ينساق وراء هواه متبعاً سبيلاً لا علاقة لها بأوامر الله وشريعته وما جاء به الوحي. فالاستسلام الحقيقي هو ما مثله رسولُ اللهﷺ قدوة الإنسانية، وتلك هي طريقة جميع الأنبياء والرسل قبله. وهى الشكل المؤيد والمنزل والمأمور به من الله تعالى. وعليه فإن الأصل الحقيقي للدين ليس هو مجرد الإيمان، بل هو الاستسلام لأن الاستسلام يؤيد ويؤكد الإيمان حتى يكون حقيقيّاً وصحيحا.

يحققها للمجتمع، تشمل العدالة الخاصة بالفرد الأبعاد المادية والروحية لكيانه. وهكذا يتوافق الفرد والمجتمع وينسجمان بعضهما مع بعض، إذ إن كل عضو في المجتمع يجاهد كما يجاهد غيره لبلوغ الغايات نفسها من حياتهم ولتحقيق الأهداف ذاتها. فالنظام الاجتماعي الإسلامي هو مملكة الله في الأرض، إذ إن الله تعالى هو الملك المهيمن في هذا النظام لا الإنسان، فمشيئته سبحانه وشريعته وتعاليمه وأوامره ونواهيه هي التي لها الحاكمية المطلقة.

إن الإنسان ليس إلا خليفة لله تعالى، أعطاه الله الأمانة ليحكم وفق مشيئته سبحانه ويتوخى مرضاته. وحينما نستخدم كلمة "حكم" هنا فإننا لا نقصد معناها السياسي الاجتماعي فحسب، وإنما نعني كذلك ــ وبشكل جوهري في الحقيقة ـ أن يحكم الإنسان نفسه بنفسه ما دامت هذه الأمانة ترجع إلى مسؤولية المرء وحريته ليعدل مع نفسه. ونود هنا أن نتوسع في هذه النقطة الأخيرة إذ إن ما تشير إليه يكشف عن حقيقة مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك في الإسلام. وينبغي أن نؤكد مرة أخرى أن الإسلام نظام اجتماعي، إلاّ أنه في هذا النظام يَسعى كل فرد ويجاهد ـ وفقاً لما أودع الله فيه من قدرة وطاقة لينهض بمسؤوليته ويحقق حريته ـ لكي يبلغ بنفسه مثال الكمال من خلال سلوك الطريق[١٩] المتمثل في الشريعة التي يدين لها بالطاعة والخضوع كل فرد من أفراد المجتمع. وبما أن كل مسلم هو خليفة الله في الأرض فكذلك هو عبد لله يبذل غاية وسعه ليجوِّد عبادته بما يرضاه الله سبحانه إلهه وربه الأعلى. وبما أن كل فرد في النظام الاجتماعي مسؤول أمام الله وآتيه يوم القيامة فرداً، فكذلك في هذا النظام الاجتماعي نفسه كل فرد إنما يوجه طاعته الحقيقية لله وحده المالك الحقيقي لهذا الكون.

لقد سبق أن قلنا إن مفهوم "**الدين**" يتضمن معنى المملكة أو المدينة العالمية (*cosmopolis*) التي يمثل التبادل والتجارة شريان حياتها. فمعنى التجارة وما يتصل بها ويلزم عنها، كل ذلك متضمَّن في الحقيقة في مفهوم كلمة "**دين**" كما بينا من قبل. وعليه فإنه ليس غريباً أن نجد القرآن الكريم دائماً يصور الحياة الدنيا في صور مجازية أخاذة على أنها تجارة.

١٩ـ أشير بكلمة "طريق" هنا إلى مقام الإحسان أو الكمال في الفضائل.

فمعنى المدينة العالمية أو المملكة المتضمن في كلمة "**دين**" ينطوي على تصوير لحركة هائجة من الأنشطة التجارية بيعاً وشراء، فالإنسان لا مناص له من الدخول في هذه التجارة التي يكون فيها هو نفسه المتاجِر والبضاعة والمتاجَر فيها. فهو رأس مال نفسه، وربحه وخسارته يعتمدان على مدى إحساسه بالمسؤولية وممارسته للحرية. فهو يقوم بأمانة البيع والشراء، ومادة البيع والشراء أو المقايضة إنما هي نفسه ذاتها. وربح تجارته أو خسارتها رهينان لمدى ممارسته لحريته ومرتبطان بأعماله وأفعاله.

وهذه الصورة تبين لنا كم أن الأمر جدّي وخطير في هذه التجارة التي ينخرط فيها الإنسان طواعية واختيارا، إنها الأمانة التي تحدث عنها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ (الأحزاب:٧٢). فهو ليس مجرد حيوان يأكل ويشرب وينام ويلهو منغمساً في شهواته وملذاته، ولا هو حيوان أو متوحش بربري ما دام يسمو بنفسه بتلقيه لأمانة التكليف الثقيلة، ووعيه المطلق بحريته، وفاءً بميثاقه وبيعاً لنفسه للذي وهبه الحياة والوجود. وهذه هي التجارة الحقيقية الرابحة التي قال الله تعالى عنها في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ (التوبة:١١١).

إن مفهوم "الدين" حين يتصل بالإنسان يفترض ضمنيّاً أنه قد بلغ مستوى عاليّاً من الكمال الإنساني بحيث يكون قادراً على السعي نحو تلك الطموحات السامقة المتمثلة في تحقيق قدراته الكامنة واستعداداته ليكون إنساناً كاملا. إن الإنسان المسلم بوصفه إنساناً حضريّاً يقطن المدينة وبوصفه كذلك مواطناً عالميّاً (*cosmopolitan*) يعيش حياة مدنية وفقاً لنظام اجتماعي معين وقواعد سلوكية معلومة، إن هذا الإنسان يمثل الخضوعُ لتعاليم الشريعة والسعيُ لتحقيق العدل وطلبُ المعرفة الحقة بالنسبة إليه فضائلَ أساسية لا سبيل للتهاون فيها. وإن بواعث السلوك والتصرف لديه تنبع من معين السعادة الأبدية التي سيعود إليها حين يلقى جزاءه في الآخرة رضواناً من الله وقربى إليه ونظراً إلى وجهه الكريم.

وإذا كان الإسلام مثالاً للنظام الإلهي للكون، فإن الإنسان المسلم المدرك لمصيره

والواعي بعاقبته يدرك أنه هو نفسه، بوصفه كائناً ماديّاً، صورة مصغرة للكون، أو عالم صغير في مقابل العالم الكبير. وهكذا وبما أن الإسلام مملكة أو نظام اجتماعيٌّ، فإن الإنسان المسلم يعلم أنه هو الآخر مملكة صغيرة إذ فيه، كما في سائر النوع الإنساني، تجلت صفات الخالق سبحانه، على أن العكس ليس صحيحاً، ذلك أن الله "خلق آدم على صورته".* وبما أن الإنسان في الوقت نفسه روح وجسد، فإنه بذلك كائن مادّي وروحي، على أن الروح هي التي تسيّر الجسد مثلما أن الله سبحانه هو المهيمن على الكون والعالم. وللإنسان كذلك نفسان وفاقاً لطبيعته المزدوجة: النفس الناطقة والنفس الحيوانية. وفي إطار مفهوم الدين بوصفه شأناً ذاتيّاً شخصيّاً للإنسان، فإن النفس الناطقة هي التي ينبغي أن يكون لها الحكم والولاية على النفس الحيوانية التي عليها أن تخضع لأحكام الأولى وأوامرها. ومن ثم فإن ولاية النفس الناطقة وهيمنتها على النفس الحيوانية وكذلك خضوع هذه لتلك وانصياعها لأوامرها، إن ذلك يمكن النظر إليه بوصفه ديناً، أو بوصفه **إسلاماً**، منظوراً إلى ذلك من زاوية المعنى الذاتي والشخصي الداخلي للعلاقة بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية في داخل كيان الإنسان.

وهكذا فإن النفس الحيوانية هي في مقام العبودية والاستسلام إزاء حكم النفس الناطقة وسلطانها. وإذا كان قد ورد في الأثر أن الرسول ﷺ قال: "موتوا قبل أن تموتوا"،# فإن هذا معناه يكون كما لو قلنا: "عودوا قبل أن تعودوا حقيقة"، كنايةً على أن الإنسان عليه أن يخضع نفسه بنفسه، أي أن يخضع نفسه الحيوانية بواسطة نفسه الناطقة. وإن هذا المعنى الخاص بحقيقة النفس هو ذاته ما نفهمه من الأثر المنسوب له عليه السلام حيث يقول: "من عرف نفسه فقد عرف ربه".◆

---

* جزء من حديث في **صحيح البخاري** (طبعة جديدة مرقمة الكتب والأبواب والأحاديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، مج٤، ج٧، "كتاب الاستئذان ـ باب بدء السلام)، ص١٦٣، الحديث ٦٢٢٧. وانظر في الروايات المختلفة وتوجيه المعاني المحتملة لهذا الحديث ولبعض الأحاديث المماثلة له الإمام ابن السيد البَطَلْيُوسي (٤٤٤-٥٢١ هـ): **الإنصاف**، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص١٧٩-١٨٧. ـ (المترجم).

انظر **كشف الخفاء**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩١، الحديث ٢٦٦٩.

◆ قال أبو المظفر بن السمعاني في **القواطع**: "إنه لا يُعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي"، يعني من قوله. وللحافظ السيوطي تأليف لطيف سماه **القول الأشبه في حديث من عرف ربه**. انظر **كشف الخفاء**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٢، الحديث ٢٥٣٢.

ومن ناحية أخرى، فإن الله تعالى حينما أعلن ربوبيته لذرية آدم، فإنه في الحقيقة خاطب النفس الناطقة للإنسان، بحيث إن كل نفس إنسانية قد أصاخت لقوله تعالى: "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ"، وأجابت عنه بقولها: "بَلَى"، فشهدت بذلك على نفسها. ولذلك فإن الإنسان المسلم الذي يتبع الهدى الإلهي يتصرف في الواقع بوصفه عبداً لله تعالى. لقد ذكرنا من قبل أن الغاية من خلق الإنسان ووجوده هي أن يطيع خالقه سبحانه ويعبده، وأن العبادة إنما تعني كلّ عمل يؤديه الإنسان عن وعي وطواعية في سبيل الله ووفق ما شرعه له. ونضيف هنا أن الإنسان المسلم كل شأن في حياته وكل عمل يؤديه هو في الحقيقة مندرج في صميم عبادته لله تعالى، إذ إن الإسلام منهج متكامل للحياة. ولذلك فإن هذا الإنسان عندما ينجح بواسطة عبادته تلك في أن يجعل نفسه الحيوانية خاضعة ومطيعة لنفسه الناطقة، فإنه يكون بذلك قد حقق الغاية من خلقه ووجوده، وبالتالي يكون قد بلغ أقصى حالات الأمن والسلام النفسي، فتتحرر نفسه ـ كما يتحرر السجسن من قيوده ـ من المصير المحتوم ومن صخب الصراع ونيران الرذائل الإنسانية. وهذه الحال هي في الحقيقة نتيجة لانصباغه بتعاليم الإسلام وسلوكه وفق مقتضياته. وعندها فإنه ينطق عليه وصف القرآن الكريم في حديثه عن النفس المطمئنة، فتلك هي النفس التي ترجع إلى الله طائعة مختارة استجابة لندائه سبحانه: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (الفجر:٢٧ـ٣٠). إنها نفس العبد الذي وفّى بمقتضيات عهده مع ربه ومولاه سبحانه وتعالى. وبما أنه لا أحد يعرف ربه أفضل من الإنسان الذي أخلص عبادته له بحيث يزداد قرباً منه، فإنّ العبادة في أرقى درجاتها وأقصاها هي في حقيقتها معرفة.[٢٠]

٢٠ـ لا نقصد من قولنا إن "العبادة في أرقى درجاتها تصبح متطابقة مع المعرفة"، أن العبادة تصبح غير لازمة أو غير واجبة على من بلغ مقام المعرفة، سواء تعلقت تلك العبادة بالفرائض أو النوافل، أو أن الصلاة مثلاً تعني بالنسبة له تأمّلاً فكرياً مجردا، كما زعم ذلك بعض الفلاسفة. إن المعرفة **علم صحيح وحال قويم**. والعلم بوصفه نهاية المقامات الروحية للإنسان يسبق تلك الحال التي تمثل في الحقيقة بداية الأحوال التي يترقى فيها الإنسان. فالمعرفة كذلك تمثل نقطة الانتقال بين المقامات والأحوال. ومن ثم فإنه ما دامت المعرفة تأتي من الله تعالى إلى قلب الإنسان، فإنها ليست بالضرورة حالة دائمة ما لم يتم تعزيزها وتحصينها بالعبادة. وإن أي عاقل يعلم أنه من السخف أن عاقلاً يتلقى معرفته عن الله من الله تعالى نفسه يحوّل=

لقد استعرضنا في الصفحات السابقة أساسيات الإسلام ومبادئه الجوهرية، كما بيّنا بصورة عامة الطبيعةَ الشمولية لهذا الدين التي تستغرق حياة الفرد كما تستغرق حياة المجتمع، وإن كان يمكن التوسع بصورة منطقية ومتسقة في بيان ما ينبني على تلك المبادئ والأساسيات من تفاصيل وجزئيات. لقد سبق منا القول بأن الإسلام مثلما هو دين يشمل الجوانب الذاتية والشخصية للإنسان، فهو كذلك يشمل الجوانب الموضوعية للمجتمع، وبالتالي فتعاليمه وأحكامه تهم الفرد بوصفه كياناً مستقلاً كما تهم المجتمع الذي يتكون موضوعيّاً من الأفراد.[٢١]

لقد جاء ضمنيّاً في عرضنا السابق أن الإسلام هو في الوقت نفسه إيمان واعتقاد من جهة، واستسلام بالعبادة من جهة ثانية. إنه تصديق بالقلب والعقل، يشهد له اللسان، ويصدقه العمل في الشعائر وفي سائر أفعال الإنسان. إنه علاقة الانسجام والتناغم بين الروح والجسد، وهو كذلك الطاعة والولاء لله تعالى ولرسوله ﷺ. إنه الانصباغ الكلّي لشخصية الإنسان بشهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله. إن الإسلام هو توحيد هذه الأبعاد جميعاً في نسق واحد مترابط ومتناغم، توحيداً بين الإيمان والعمل، وبين الفرد والجماعة، بحيث لا مجال للفصل والتفريق بين تلك الأبعاد. ففي الإسلام لا يمكن أن يكون الإنسان مؤمناً دون أن يكون مستسلماً عابداً لله وفق ما تقتضي منه شريعته، ولا يمكن

=عبادته له إلى مجرد تأمل نظري، ذلك أن العارف يدرك جيداً أنه لم يصر عارفاً ـ على الأقل جزئيّاً ـ إلاّ بواسطة العبادة، فهي معراجه إلى ربه سبحانه وتعالى.

٢١ـ في الحقيقة ليس هناك ما يمكن تسميته بإسلام ذاتي وإسلام موضوعي، بمعنى أن الإسلام الذاتي أقل أهمية من الإسلام الموضوعي؛ أو بمعنى أن الثاني أمر مستقل بنفسه ويعبر عن حقيقة موضوعية قائمة بذاتها، في حين أن الأول عبارة عن تفسيرات وتأويلات متعددة لكيفية تعامل الإنسان مع تلك الحقيقة الموضوعية. وعلى العكس من ذلك، إن ما نتمسك به ونؤكده هو أن الإسلام الذي يعيشه ويمارسه الفرد المسلم على المستوى الذاتي هو نفسه الإسلام الذي تعيشه وتمارسه الجماعة أو المجتمع على المستوى الموضوعي. وإنما نستخدم مصطلحيْ "ذاتي" و"موضوعي" لمجرد التمييز فقط لا المفاضلة بين المستويين، ذلك أن التمييز بين هذين المستويين يتجه إلى ما يمكن أن يكون من تفاوت في درجة الفهم والتبصّر وفي مستوى التطبيق من فرد لآخر. فهذا التمييز يتعلق إذاً بمسألة الإحسان في التجربة الإسلامية. هذا وعلى الرغم من وجود درجات من التفاوت الطبيعي بين المسلمين في فهمهم وتطبيقهم لتعاليم الإسلام، فإنهم كلهم مسلمون، وليس هناك إلاّ إسلام واحد يجتهدون جميعاً ليعيشوا وفق مقتضياته، وهو الجامع بينهم.

أن يكون هناك تصديق بالقلب والعقل وشهادةٌ باللسان من دون عمل بالجوارح، ولا يمكن أن يكون هناك ولاء لله وطاعة لأمره من دون طاعة وولاء لرسوله الذي جسَّد في حياته النموذجية مغزى كلمة التوحيد ومعناها.

ولقد تكلمنا كذلك على الحقيقة القرآنية الجوهرية الخاصة بميثاق النفس الإنسانية مع الله سبحانه وتعالى بارئها ومولاها، كما بيّنا معنى الدين بوصفه مفهوماً معادلاً لنظام الكون، وبوصفه كذلك القانون الإلهي الذي يحكم الخليقة كلها، كما أجرينا مقارنة سريعة بين العالم الكبير أو الكون الذي يحكمه الله سبحانه وتعالى والعالم الصغير أو الإنسان الذي تسيره النفس الناطقة وفقاً للهدي الإلهي. وقد تبيّن لنا من ذلك كيف أن فكرة الميثاق تحتل في الحقيقة مكانة مركزية في مفهوم الدين، بحيث إنها تمثل الأساس الذي يقوم عليه الإسلام، وهو ما سنحاول أن نزيده بياناً في الصفحات الآتية.

لقد انعقد ذلك الميثاق مع نفوس ذرية آدم جميعاً حيث خاطبهم الله سبحانه على نحو جماعي وبصورة فردية في الوقت نفسه، فكان بذلك ميثاقاً بين الله تعالى من جهة، ونفوس بني آدم منفردة ومجتمعة، شهدوا بمقتضاه بأن الله هو ربهم، معترفين بذلك بأنه مالكهم وخالقهم ورازقهم ومدبر أمرهم والحاكم المهيمن عليهم ـ فهذه كلها معان متفرعة عن مفهوم الربوبية. وهكذا فالنفوس كلها متماثلة في المنزلة من حيث صلتها با لله ربها، إذ كلها مملوكة له، قائمة بما يبثه فيها من حياة، وبما يؤتيها من رزق، جار فيها حكمه ماض فيها أمره. وبما أن الميثاق ينطبق على نفوس بني آدم منفردة ومجتمعة، فإن ذلك معناه في الحياة الدنيا أن المؤمنين في إطار الإسلام إنما يعملون ويجاهدون جماعيّاً في إطار الأمة لتحقيق مقتضيات ذلك الميثاق، مثلما يعمل كل فرد في سبيل ذلك، وذلك معنى قولنا إن الإسلام ينطوي في الوقت نفسه على بعدٍ ذاتي شخصي وعلى بعدٍ جماعي أو اجتماعي موضوعي، فهو بذلك توحيد وتأليف متناغم بين الفرد والمتجمع.

إن أساس ما يوحّد كلّ فردٍ مسلمٍ مع غيره من المسلمين برباط عجيب متفرد يسمو على حدود الجنس والأمة كما يسمو على قيود الزمان والمكان ويكون أقوى وأوثق من روابط الأسرة والقرابة، إن الأساس في ذلك ليس شيئاً آخر غير الميثاق الذي تحدثنا عنه. ذلك أن النفوس التي تعمل بمقتضاه في هذه الحياة الدنيا

إنما تتعارف وفقاً لما بينها من روابط الأخوة والقرابة الروحية، فقد كانت هناك في عالم الذر متقاربة متآخية، وها هي هنا تعمل معاً في إطار الأخوة الإسلامية عبادة لله تعالى وابتغاء مرضاته. ومهما تباعد بالمسلمين المكان بين مشارق الأرض ومغاربها، فإن الواحد منهم يجد السلوى والراحة والسعادة في حديث أخيه؛ ومهما تفاوتت بينهم الأجيال في الزمان، فإن اللاحق منهم يفيد كذلك سلوى وعلماً من كلام السابق. فهم قد كانوا إخواناً مشتركين في المصير نفسه قبل أن يوجدوا في هذه الدنيا إخواناً كذلك، لقد كانوا في عالم الروح والذر إخواناً وأقارب قبل أن يولدوا في هذه الحياة الدنيا إخواناً وأقارب. وهكذا نرى أن الميثاق الذي أخذه الله تعالى من بني آدم في عالم الذر يمثل هو نفسه الأساس الذي تقوم عليه الأخوة الإسلامية. وإن هذا الشعور الحقيقي والمخلص بالأخوة بين المسلمين من حيث هي أخوة قائمة على أساس روحي متين لا تستطيع أية قوة أرضية أن تزعزعه، إنّ ذلك الشعور هو الذي يوحّد في الحقيقة بين الفرد والمجتمع في الإسلام بدون أن يؤدي ذلك إلى فقدان الفرد لكيانه الفردي وشخصيته، أو إلى فقدان المجتمع لسلطانه ونظامه.

إن ذلك الميثاق نفسه هو الذي يشكل في الحقيقة الأساس للنظام السياسي والاجتماعي الإسلامي مهما كان الشكل الذي يتخذه. فالإنسان المسلم لا يربطه مع غيره من المسلمين ما يسمّى بالعقد الاجتماعي، وليس هو ممّن يتبنى النظرية القائلة به. وعلى الرغم من أن الإنسان المسلم يعيش ويعمل في إطار حدود النظام الاجتماعي وسلطانه ويسهم بنصيبه من أجل الصالح العام للمجتمع، وعلى الرغم من أنه يتصرف في الواقع كما لو كان هناك عقد اجتماعي فعلا، فإن الميثاق الذي يلتزم به هو في الحقيقة **ميثاق فردي** يجسد الميثاق الذي أبرمته روحه مع الله تعالى. ذلك أن هذا الميثاق قد جرى في الحقيقة مع كل نفس بمفردها في عالم الذر.

وهكذا فالمقصد النهائي والغاية القصوى من الأخلاق في الإسلام أمرٌ يعود إلى الفرد نفسه، إذ إن ما يفعله الإنسان المسلم في هذه الحياة الدنيا إنما يفعله فقط لأنه يعتقد أنه مأمور به من الله تعالى ورسوله عليه السلام، وهو من ثم واثق من أنه سيلقى بذلك رضوان الله سبحانه. فلا الدولة ولا المجتمع يمثل بالنسبة له

موضوعات حقيقية للولاء والطاعة، لأن الولاء والطاعة عنده ليسا امتيازاً للدولة أو المجتمع بحيث يتوجب على الإنسان أن يمحضهما الطاعة والولاء. فإذا كان يعيش في إطار مجتمع ودولة إسلاميين ويناضل من أجل صالحهما معاً، فما ذلك إلاّ لأن المجتمع المتكوّن من أفراد مسلمين والدولة التي أقامها هؤلاء الأفراد المسلمون يعملان في سبيل الغايات والمقاصد الإسلامية نفسها التي يعمل هو من أجلها، وإلاّ فإن من واجبه أن يعارض تلك الدولة وأن يجاهد لإصلاح ذلك المجتمع كلما انحرفا عن تلك الغايات والمقاصد وأن يذكرهما بمهمتهما الحقيقية في الحياة. إننا نعلم أن سعي الإنسان من أجل "السعادة" هو في نهاية التحليل ـ كما يقول الفلاسفة بشأن الأخلاق ـ سعي لنفسه وذاته الفردية، وليست "سعادة" المجموع الكلّي هي التي تهمه أكثر من سعادته الشخصية. وفي الحقيقة إن كل إنسان عليه أن يفكر في نجاة نفسه وخلاصها وأن يعمل في سبيل ذلك، لأنه لا أحد يتحمل تبعة أعمال غيره، فكل إنسان مسؤول عن نفسه ومحاسب على أعماله، كما قال تعالى: ﴿وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام:١٦٤).

إن السعادة لا تتعلق بالكيان المادي للإنسان، أي بالنفس الحيوانية وبالجسد، ولا هي حالة ذهنية مجردة يعيشها الإنسان بفكره، وإنما تتعلق بيقين الإنسان بالحقيقة المطلقة والعمل وفق ما يتطلبه ذلك اليقين. واليقين حالة دائمة تتصل بما هو ثابت في الإنسان يدركه بقلبه إدراكاً روحيا. فالسعادة بذلك هي سلام القلب وأمانه وسكينته، إنها المعرفة، والمعرفة هي الإيمان الحق، وهي أن يعرف الإنسان مكانته وموقعه المناسب في عالم الخلق، وأن يعرف كذلك علاقته اللائقة بالخالق سبحانه. إن هذه الحالة هي العدل، أي أن يكون كل شيء في مكانه المناسب له وموضعه اللائق به.

ولأن مفهوم الدين في الإسلام يشمل الحياة في جوانبها كافة، فإن كل فضيلة هي فضيلة دينية، أي أنها تهم حرية النفس الناطقة، تلك الحرية التي بواسطتها يمتلك الإنسان القدرة على تحقيق العدل مع ذاته. وهذا معناه أن يكون للنفس الناطقة السلطان والتوجيه والتحكم في النفس الحيوانية وفي الجسد. وهذه القدرة للإنسان على تحقيق العدل مع ذاته بفضل النفس الناطقة تشير إلى التوكيد المتواصل لذلك الميثاق الذي عقدته نفس الإنسان مع الله تعالى، والعمل حسب

مقتضياته. إن مفهوم العدل في الإسلام ليس مفهوماً قاصراً على الأوضاع التي تكون العلاقة فيها بين شخصين أو بين طرفين، كأن تكون علاقة بين إنسان وإنسان آخر، أو بين المجتمع والدولة، أو بين الحاكم والمحكوم، أو بين الملك ورعيته. ذلك أن ما سوى الإسلام من أديان وفلسفات لم تعط جواباً واضحاً ومتماسكاً عن السؤال الآتي: "هل يمكن أن يكون الإنسان ظالماً لنفسه؟" ففي الحضارة الغربية مثلاً، نجد أنه على الرغم من أن الإنسان الذي ينتحر يمكن أن يعدّ فعله هذا فعلاً جائراً وظالماً، إلاّ أن حيثيات هذا الحكم ومسوغاته لا تتعدى كون فعل الانتحار قد حرم الدولة والمجتمع من خدمات مواطن صالح وطاقته، بحيث إن الظلم الذي اقترفه المنتحر يُنظر إليه فقط من زاوية الدولة والمجتمع، ولا ينظر إليه من زاوية الشخص المنتحر نفسه ليمكن اعتباره ظالماً لنفسه.

لقد أشرنا مرات عديدة إلى أن العدل يعني حالة أو وضعاً متناغماً يحتل فيه كل شيء مكانه المناسب له واللائق به، كما هو الشأن في نظام الكون. وبعبارة أخرى، إن العدل حالة من التوازن سواء تعلق الأمر بالأشياء أم بالأحياء. فبالنسبة للإنسان، نستطيع أن نقول إن العدل يعني بصورة أساسية أن يكون المرء في مكانه اللائق به والمناسب له. إن كلمة "مكان" هنا لا تشير فقط إلى وضع الإنسان العام من حيث علاقاته بغيره، وإنما تشير كذلك إلى وضعه من حيث علاقته بنفسه. وهكذا فمفهوم العدل لا يقتصر على حالات التوازن والانسجام الذي يمكن أن يسود العلاقات بين شخص وآخر، أو بين المجتمع والدولة، أو بين الحاكم والمحكوم، أو بين الملك ورعيته، بل إنه يهم بصورة جوهرية وفي المقام الأول علاقة التوازن والانسجام بين الإنسان ونفسه، لتأتي في المقام الثاني علاقاته بغيره، سواء كان ذلك الغير فرداً أو مجموعة أفراد، أو حاكماً، أو ملكاً، أو مجتمعاً، أو دولة.

ومن ثم فالسؤال القائل: "هل يمكن أن يكون الإنسان ظالماً لنفسه؟" يمكن أن نجيب عنه بالإيجاب، وأن نضيف إلى ذلك أن العدل والظلم في الحقيقة يبدآن من الذات وينتهيان إليها. إن القرآن الكريم يؤكد مراراً وتكراراً أن الإنسان عندما يعمل ما هو غير صالح فإنه يكون بذلك ظالماً لنفسه، وأن الظلم الذي يصيبه نتيجة فعله ذاك يكون مما اكتسبت يداه. يقول الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ

وَلاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلاَ يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلاَ نَصِيرًا﴾ (النساء:١٢٣)، ويقول أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس:٤٤). ولكي نفهم مغزى هذا الكلام فإنه علينا أن نعود مرة أخرى إلى مفهوم الميثاق المبرم بين النفس الإنسانية وا لله سبحانه وتعالى، وإلى حقيقة أن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة من حيث انطواؤه على نفس ناطقة ونفس حيوانية، وأن جوهر الإنسان وحقيقته إنما يتمثلان في نفسه الناطقة. فإذا سَمَح في إطار وجوده الدنيوي لنفسه الحيوانية بأن تكون هي المهيمنة على كيانه والموجهة لتصرفاته بحيث يرتكب من الأفعال ما حرمه ا لله سبحانه ولا يرضاه، وإذا أنكر ألبتة وجود ا لله، فإنه بذلك يكون قد تنكر للميثاق الذي قطعته نفسه الناطقة أو روحه مع ا لله بوصفه خالقه وربه ومولاه، ومن ثم فهو يجور على ميثاقه ويخرق عهده الذي قطعه بنفسه مع خالقه. وهكذا فمثلما أن الإنسان الذي يخرق ما أبرمه مع غيره من مواثيق وعهود يعد ظالماً لنفسه، كذلك الإنسان الذي يعصي ا لله أو يكفر به ويأتي المنكر من الأفعال يكون بذلك قد خرق ميثاقه مع خالقه ويكون بالتالي ظالماً لنفسه. بل إنه يكون قد كذب على نفسه كما يصرح القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام:٢٤).

ومن المهمّ في ضوء ما تقدم أن ندرك لماذا يعدّ الاعتقاد في بعث الأجساد يوم القيامة أمراً أساسيّاً في الإسلام، ذلك أن الروح التي تُبعث في الجسد الذي كانت حالة فيه في الحياة الدنيا لن تكون عندها قادرة على إنكار ما اقترفه الجسد، إذ إن عيني الإنسان ولسانه ويديه ورجليه وسائر جوارحه ـ وهي وسائط سلوكه الأخلاقي وتصرفاته ـ ستشهد جميعاً على ما اقترف من ظلم لنفسه،[٢٢] مصداقاً لقوله عز وجلّ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور:٢٤)

---

٢٢ إن المبدأ القانوني القاضي بضرورة مثول الشخص المتهم بين يدي المحكمة عند المحاكمة (*Habeas Corpus*) باعتبار ذلك إجراءً أساسياً لتحقيق العدالة، يمكن القول قياساً بأنه ربما يكون تعبيراً ناقصاً عن تلك المحكمة الهائلة التي لا نقض لحكمها يوم القيامة. أمّا كون النفس يمكن أن تنكر ما اقترفته في الحياة الدنيا من أفعال جائرة فيمكن نستشفه من قوله تعالى: ﴿.. أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾(الأعراف/١٧٢)،أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ ءَابَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ..﴾ (الأعراف:١٧٢-١٧٣)، ففي هاتين الآيتين نستطيع أن نجد الحجة على أنّ النفس الإنسانية قد أوتيت الوسع والقوة على فعل ما هو حق وما هو باطل بحيث تكون النتيجة أن=

وعلى الرغم من أن الحديث عن الظلم في الإسلام يمكن أن ينطبق ظاهريّاً على علاقة الإنسان بالله تعالى، أو علاقة الإنسان بالإنسان، أو علاقة الإنسان بنفسه، فإن وقْع الظلم في الحقيقة وفي نهاية المطاف يرتد على الإنسان نفسه، حتى في حالة ارتكابه الظلم في علاقته مع الله ومع غيره من الناس. ففي الرؤية الإسلامية للكون والوجود وفي إطار النظرة الروحية المنبثقة عنها، سواء كفر الإنسان بالله تعالى أو عصاه، وسواءً اقترف ظلماً ضدّ إنسان آخر، فإنه في الحقيقة يظلم نفسه. فالظلم بوصفه نقيض العدل يعني وضع شيء في غير مكانه اللائق به والمناسب له، إنه إساءة الاستعمال والتصرف؛ إنه تجاوز الحد وهو بالتالي حرمان وخسران؛ إنه انحراف عن الصراط السوي، وهو بذلك جحودٌ لما هو حق وكذبٌ على ما يعلم الإنسان أنه الحقيقة.

فإذا اقترف الإنسان فعلاً ظالماً فإن ذلك معناه أنه ظلم نفسه إذ وضعها في مكان غير مكانها اللائق بها بأن أساء التصرف فيها، فتجاوز بذلك طبيعته الحقة أو خرج عنها، ومن ثم يكون الإنسان قد جرّ نفسه إلى الانحراف عن الحق وإنكار الحقيقة فأوقعها في الفقد والخسران. وبالتالي فإن ما يفعله الإنسان حينما يجور ويظلم إنما هو خرق لميثاقه مع الله عز وجل. ويتضح ممّا قلناه بشأن الظلم أن العدل يعني المعرفة بالمكان الصحيح اللائق بالأشياء والكائنات والمناسب لها، وهو بالتالي بما هو صواب مقابل لما هو خطأ؛ إنه الكسب الروحاني ضد الخسران، إنه معرفة الحق في مقابل الباطل.

وعلى أساس ذلك نستطيع أن نفهم مغزى المكانة الكبرى التي يعطيها الإسلام للمعرفة والعلم، ففي القرآن وحده تتواتر الإشارة إلى العلم والمعرفة أكثر من ثماني مائة مرة. وحتى بالنسبة للعلم فإن الإنسان عليه أن يكون عادلاً فيه بحيث يعرف حدود نفعه فلا يتجاوزها أو يقصر عنها، وبحيث يدرك مراتبه ودرجاته بالنظر إلى نفعه وفائدته لنفسه، وبحيث يعرف كذلك أين يقف، وأن يعرف ما يمكن تحصيله من العلم وما لا يمكن تحصيله، وبحيث يميّز في الأخير

=يكسب الإنسان خيراً أو يكتسب شرّاً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة:٢٨٦). وهكذا ندرك في ضوء مفهوميْ العدل والظلم كما بيّناهما آنفاً مغزى كون الشهادة على أعمال الإنسان ـ صالحة كانت أم طالحة ـ تأتي من نفسه ذاتها.

العلم الصحيح ممّا ليس إلاّ ظنّاً وتخمينا. وباختصار إن العدل في العلم والمعرفة يعني أن يضع الإنسان العارف أو العالم كل معلومة وكلّ معطى من معطيات العلم في مكانها الصحيح بحيث إن ذلك يضفي على معارفه وعلومه انسجاماً وتناسقا. وليست الحكمة إلاّ وضع كلّ علم أو معرفة في مكانها الصحيح ومقامها المناسب، وإلاّ فإن العلم الخليّ عن النظام وطلب العلم الخليّ عن الانضباط لا يؤديان إلاّ إلى التشويش والاضطراب وبالتالي إلى ظلم النفس.[٢٣]

والعلم ـ كما نفهمه ـ علمان: علم يهبه الله سبحانه للإنسان، وعلم يكتسبه الإنسان بجهده الخاص بحثاً عقليّاً تسنده التجربة والملاحظة.[٢٤] أما العلم الأول فلا يمكن للإنسان بلوغه إلاّ عن طريق العبادة والتجرد الكامل لله تعالى، وهو رهين بما يحصل للإنسان من القبول عند الله سبحانه وبمدى الطاقة الروحية للإنسان على تلقّي هذا النوع من العلم. وإنما يحصل هذا النوع من العلم بواسطة الذوق والكشف، وهو معرفة تختص بالنفس أو الروح. وكما سبق أن أشرنا من قبل عند الحديث عن العلاقة بين الكون الصغير والكون الكبير، فإن مثل هذا العلم يورث الإنسان مزيد معرفة با لله سبحانه وتعالى، وهو بذلك أرقى أنواع المعرفة. وبما أن هذا النوع من المعرفة مرهون في النهاية بفضل الله سبحانه وتعالى ومنّه وكرمه، ولأنه يتطلب أعمالاً وأفعالاً من العبادة لله تعالى بوصفها شروطاً لإمكانية بلوغ تلك المعرفة، فإن هذا يعني أن معرفة تلك الشروط تصبح أمراً لازما. وهي شروط ومتطلبات تشمل معرفة أركان الإسلام وإدراك مقاصدها ومعانيها الحقيقية والعمل بها. فكل مسلم عليه أن يكون عالماً بهذه المتطلبات، فاهماً لمعاني أركان الإسلام، مدركاً لمقاصدها، ولمغزى توحيد ا لله سبحانه وتعالى، كما عليه أن يعمل وفق ذلك العلم وذلك الإدراك فيؤدي أفعالَه وأعمالَه عبادةً لله سبحانه. وبذلك فإن كل مسلم بهذه الصفات يكون في الحقيقة قد بدأ سلوك الطريق نحو ذلك النوع الأول من المعرفة أو العلم الموهوب أو اللدني، إذ يكون بذلك قد

٢٣ـ إن "النظام" و"الانضباط" هنا لا يشيران إلى ذلك النوع من النظام والانضباط المتبعين في نشر المعرفة في الجامعات والمدارس الحديثة، وإنما يعودان إلى ترتيب المعرفة وتنظيمها من قبل الذات العارفة وإلى تهذيب تلك الذات وتدريبها لنفسها بنفسها وفقاً لذلك الترتيب في المعرفة. وسنزيد هذه النقطة بياناً بعد قليل.

٢٤ـ سنفصل القول في ذلك في الفصل الرابع.

وضع قدميه على الصراط المستقيم سلوكاً إلى الله عز وجلّ. وإن ترقيه وتقدمه على طريق السلوك هذا إنما يعتمد على مدى أدائه وكسبه وإخلاص نيته وتوجهه، بحيث إن بعض الناس يعبدون الله تعالى كأنهم يرونه، في حين يعبده آخرون كأنه يراهم، كما جاء عن الإحسان والإيمان في حديث جبريل عليه السلام.

أمّا النوع الثاني من العلم فهو ذلك العلم الذي يتم اكتسابه بواسطة التجربة والملاحظة، وهو علم استدلالي واستنباطي يختص بموضوعات ذات قيمة علمية نفعية.

ولنضرب مثلاً نميّز به بين النوعين من المعرفة اللذين تحدثنا عنهما. ولنفترض أن رجلاً سكن بجواره حديثاً رجلٌ لا يعرفه من قبل. ففي البداية يمكن أن يعرف جاره الجديد معرفة عامة فقط، بحيث يستطيع أن يميزه عندما يلتقي به في الطريق، كما يمكن أن يعرف اسمه وأن يعرف إن كان متزوجاً أم لا، وقد يعرف كم من الأبناء عنده وتفاصيل أخرى ممّا يمكن الحصول عليه بواسطة الملاحظة. وقد تزداد معرفة هذا الرجل بجاره الجديد عن طريق سؤال الآخرين عنه وبواسطة تحرياته الشخصية، فيعرف مهنته ومكان عمله ومواعيده، بل قد يعرف كذلك بمزيد من التحري اللبق المرتَّبَ الذي يتقاضاه. وقد يستمر صاحبنا في تحريه لمعرفة المزيد عن جاره دون اتصال شخصي به، وقدْ تتراكم لديه معلومات أخرى كثيرة عنه. إلاّ أن معرفته إياه تبقى معرفة عامة وخارجية سطحية ولا تكتسي أية خصوصية، إذ إن هناك الكثير من التفاصيل الشخصية والخاصة التي لا يستطيع أن يعلم عنها شيئاً مثل ما يخافه جاره وما يخشاه، ومثل آماله واعتقاداته، ومثل أفكاره عن الحياة والموت، ومثل قناعاته ومشاعره، ومثل خصاله وصفاته الحميدة وتفاصيل أخرى من هذا القبيل. ولنفترض الآن أن صاحبنا قرر أن يتعرف على جاره بصورة مباشرة فعرّفه بنفسه. ثم أخذ من بعد ذلك يزوره من حين لآخر فيجالسه ويؤاكله ويشاربه ويتسلّى وإياه. وبعد سنوات عديدة من الصداقة الخالصة والمودة بينهما قد تصير العلاقةُ بينهما وطيدة وحميمة، بحيث إن جاره وصديقه يبوح له فجأة بالكثير من التفاصيل عن أفكاره الداخلية ومشاعره، وهي تفاصيل ما كان له أن يصل إليها مهما كانت دقة ملاحظته وتحرياته وبحثه.

وحتّى هذه المعرفة التي حصلت نتيجة العلاقة والمودة الحميمة بينهما ليست

كاملة، لأننا نعلم أنه مهما اتصلت حبال الود بين الإنسان وصديقه، أو بينه وبين شقيقه، أو بينه وبين زوجته وأبنائه، أو بينه وبين أبويه، فإن هناك حجاباً من الأسرار يبقى دائماً يحيط بالشخص المطلوب معرفته، مثله في ذلك مثل السلسلة اللامتناهية في فن النحت الأسطواني الصيني على العاج، حيث يُسْلِم كُلُّ تجويف فيه إلى آخر، وهكذا لا إلى نهاية. ومن ثم فلا مجال لأن يعرف شخصٌ ما ينطوي عليه شخص آخر من أسرار إلاّ بواسطة كشف مباشر منه، إلاّ أنّ الشخص الذي يكشف لغيره أسرار نفسه إنما يفعل ذلك بناءً على تأمله في خبايا تلك النفس ومحاولة التعرف عليها، ولن يصل في ذلك إلى الغاية بحيث تكون له معرفة مطلقة وكاملة بنفسه، وبالتالي فلن يستطيع أن يكشف من أسرارها إلاّ بمقدار ما يعلم منها. ذلك أن كل إنسان إنما مثله كمثل جزيرة في بحر لجّيٍّ لا قبل لأحد بسبر أغواره، يلفها الظلام من كل جانب، فكل نفس هي من التفرد والتعقيد بحيث لا يستطيع صاحبُها ذاته معرفتها معرفة كاملة وشاملة.

ويمكننا أن نستخلص من المثال السابق بعض الشروط الأساسية الخاصة بالنوع الأول من المعرفة. **أولها** رغبة الطرف الذي يعطي علماً عن نفسه في أن يُعْرَف. **وثانيها** أن إعطاء هذه المعرفة يعبر عن حالة أو مستوىً وجوديٍّ متماثل، ذلك أن تبادل الأفكار والمشاعر ليس ممكناً إلاّ في ظل مثل هذا التماثل الوجودي. أما **الشرط الثالث** فهو أن طالب المعرفة لكي يُحظى بالقرب والعرفان عليه أن يلتزم بقواعد الأدب وأصول التعامل والسلوك المقبولة عند من يُراد معرفتُه. أما **الشرط الرابع** فهو أن إعطاء شخصٍ معرفةً عن نفسه والكشف عن أسرارها لغيره إنما يكون بناءً على الثقة بينهما التي تأتي نتيجةَ مدة معقولة من الاختبار والولاء والإخلاص وبناءً كذلك على قدرة ذلك الغير على التلقي، بحيث تكون قد تطورت بينهما خلال تلك المدة صلةٌ من المودة الحميمة.

وعلى هذا النحو بل أكثر يمكن أن ننظر إلى المعرفة التي يتلقاها المرء من الله تعالى. فبخصوص الشرط الأول، يقول الله سبحانه في القرآن الكريم إنه لم يخلق الإنسان إلاّ ليعبده كما جاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:٥٦). والعبادة في معناها العميق تعني في النهاية المعرفة، بحيث إن غاية الخلق هي أن يعرف المخلوقُ خالقَه سبحانه

وتعالى، كما ورد في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف".♣

وهكذا يتجلى الله سبحانه للنفس الناطقة التي تتوفر على أسباب للاتصال والمعرفة الروحية، مثل القلب الذي يعرفه، والروح التي تعشقه، و"السر" الذي يتأمله. وعلى الرغم من أن النفس الناطقة ليست من مرتبة الوجود الإلهي، إلاّ أن فيها تلك الومضة من النور الإلهي التي تجعلها قادرة على تلقّي ما يرد إليها منه سبحانه وعلى إدراك ما تتلقاه، وهذه حالة تقابل ـ قياساً ـ الشرط الثاني الذي ذكرناه سابقاً. أما بخصوص الشرط الثالث، فإننا نقول إن الإنسان يزداد قرباً من الله تعالى باستسلامه المخلص لإرادته وطاعته المطلقة لشريعته، وذلك بأن يطبق في نفسه عن وعي أوامر الله ونواهيه، وبأن يؤدي أفعال العبادة له سبحانه فروضاً ونوافل ابتغاء مرضاته، حتى يبلغ درجة المحبة والخلة فيتدراكه فيض رحمة الله فيفتح له أبواب المعرفة، إذ إن روحه أصبحت في مقام يؤهلها لذلك. وقد جاء في الحديث القدسي: "لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها".*

أما بالنسبة للشرط الرابع أو شرط الأمانة، فهو في الحقيقة جزء من الشرط الثالث، وهو بذلك أصبح أمراً واضحاً في ضوء ما قلناه.

♣ انظر **كشف الخفاء**، ج٢، ص١٣٢، الحديث ٢٠١٦.

* أخرجه البخاري بسنده عن أبي هريرة بلفظ: "قال رسول الله ﷺ: إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله عتنفس المؤمن يكره الموت، وأنا أكره مساءته". **فتح الباري** (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الرياض: دار الإفتاء، بدون تاريخ)، ج١١، "كتاب الرقاق ـ باب التواضع"، الحديث ٦٥٠٢، ص٣٤٠-٣٤١. وقد ضعفه بعض الأئمة الكبار مثل الذهبي وابن عدي لأنه من رواية خالد بن مخلد. إلا أن ابن حجر بعد أن ذكر كلام الذهبي وابن عدي قال: "ولكن للحديث طرق أخرى يدل مجموعها على أن له أصلا"، ثم ذكر تلك الطرق وضعفها كلها. ودافع عنه السيوطي في **الحاوي للفتاوى** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٢م)، ج١، ص٣٦١-٣٦٤. وللشوكاني كتاب في شرح هذا الحديث بعنوان **قطر الولي على حديث الولي** حققه إبراهيم هلال ونشره بعنوان **ولاية الله والطريق إليها: دراسة وتحقيق لكتاب قطر الولي على حديث الولي**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، بدون ذكر رقم الطبعة ولا تاريخها، وتاريخ مقدمة الكتاب ١٩٦٩م.

وهكذا نرى أن هذه المعرفة، بحكم طبيعتها نفسها، تورث حقيقة ويقيناً أعلى ممّا يحصل عليه الإنسان بواسطة الصنف الثاني من المعرفة. وبسبب هذا وكذلك بسبب كون هذه المعرفة تخص نفس الإنسان وبسبب كونها ذات تعلق بوفائها بالميثاق الأصلي مع الله تعالى، فإن العلم بشروط هذه المعرفة الموهوبة من الله سبحانه إنما هو مرتبط برباط لا ينفصم بمبادئ الأخلاق والفضيلة في الإسلام. فعن طريق هذه المعرفة والعمل بما تقتضيه في الواقع فإننا نسوس أنفسنا في سلوكنا اليومي ونترجم قيمنا في واقع حياتنا، ونكون بالتالي قد سرنا على نحو قويم. فالصنف الأول من المعرفة إنّما يكشف للإنسان أسرار الوجود، كما يكشف له الصلة الحقيقة أو الميثاق الذي يربط نفسه بربها سبحانه وتعالى. ولأن هذا الصنف من المعرفة يتعلق بالعناية النهائية من المعرفة نفسها، فإن ذلك يعني أن معرفة شروطها تمثل الأساس والقاعدة الضرورية للصنف الثاني من المعرفة الذي تحدثنا عنه من قبل. ذلك أنه بدون الروح الهادية الذي ينطوي عليها الصنف الأول من المعرفة، فإن الصنف الثاني منها لا يستطيع أن يقدم للإنسان الهداية الحقيقية في حايته، بل إنه ليزيده ارتباكاً وتشويشاً ورهقا إذ يدخله في متاهة سعي لا هدف له ولا غاية.

ونحن ندرك أنّ هناك حدوداً أمام الإنسان في طلب الصنف الأول والأعلى من المعرفة. أما الصنف الثاني فلا حدود له، وهذا مع كون التيه المستمر الذي يغذيه الضلال الفكري وخداع النفس والشك يبقى دائماً أمراً واقعا.

إن الإنسان ليس أمامه في الحقيقة من وقت ليضيعه أثناء مقامه العابر على الأرض، وإن الإنسان الراشد حقّاً هو ذاك الذي يدرك أن طلبه للصنف الثاني من المعرفة لا بدّ أن يكون مشروطاً ومقيداً بحاجاته العملية ومناسباً لطبيعته ومتوائماً مع قدراته، بحيث يضع علمه وكيانه في مكانهما الصحيح من حيث علاقتهما بنفسه وروحه، فيحقق بذلك حالة من التوازن والعدل في حياته. ولذلك فإن الإسلام لكي يؤكد العدل بوصفه قيمة وغاية قد ميز في طلب المعرفة بين صنفين منها، وذلك بأن جعل العلم بشروط الصنف الأول من المعرفة فرض عين واجباً على كل مسلم طلبه، بينما جعل طلب الصنف الثاني واجباً على بعض المسلمين فقط أو فرض كفاية. وفي الحقيقة إن الصنف الثاني من المعرفة يمكن أن يأخذ حكم الصنف الأول فيصبح فرض عين على أولئك الذين

يشعرون بأن طلبه يمكن أن يسهم في رقيهم النفسي والروحي.

إن هذا التقسيم لطلب المعرفة إلى ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية يمثل هو نفسه سبيلاً إلى تحقيق العدل بالنسبة للمعرفة وطالبها على حدّ سواء، ذلك أن العلم بشروط الصنف الأول من المعرفة إنما هو كله نافع للإنسان، وليس الأمر كذلك بالنسبة للصنف الثاني. فطالب الصنف الثاني من المعرفة التي تسهم إسهاماً مقدراً في تحديد السلوك الدنيوي للإنسان بصفته مواطناً ليس من الضروري أن يكون إنساناً صالحاً. ففي الحضارة الغربية التي يقوم فيها مفهوم العدل على أسس علمانية دهرية، نجد أن مفهوم المعرفة يقوم كذلك على الأسس العلمانية والدهرية ذاتها، أو على أسس متكاملة تؤكد وجود الإنسان بوصفه كائناً مادّياً حيويّاً من ناحية، وبوصفه حيواناً عاقلاً من ناحية أخرى، وذلك على نحوٍ جعلها لا تقبل إلاّ الصنف الثاني من المعرفة على أنه وحده "المعرفة" الصحيحة والممكنة. ولذلك فإن غاية الترقي في المعرفة من مستوى إلى آخر إنما هي أن تجعل من طالبها مواطناً صالحاً لا غير.

أما في الإسلام فإن الأمر يختلف، إذ إن طلب المعرفة غايته بناء الإنسان الصالح. وإنه لأمرٌ أكثر أهمية في اعتقادنا السعيُ لبناء إنسان صالح لا مجرد مواطن صالح، لأن الإنسان الصالح سيكون بالضرورة مواطناً صالحا، وليس من الضروري أن يكون المواطن الصالح إنساناً صالحاً. على أن الإسلام يحرص كذلك على أن الغاية من طلب المعرفة هي بناء المواطن الصالح، ولكنه "المواطن" الصالح للدار الأخرى، بحيث إنه يتصرف بوصفه إنساناً صالحاً هنا والآن في هذه الحاية الدنيا. ومفهوم "الإنسان الصالح" في الإسلام لا يعني فقط أن يكون الإنسان "صالحاً" بالمعنى الاجتماعي العام الشائع، ولكن أن يكون أولاً صالحاً مع نفسه، وألا يكون ظالماً لها كما بينا سابقاً، ذلك أنه إذا كان الإنسان ظالماً لنفسه فكيف يكون عدلاً مع الآخرين؟

وهكذا نرى أن الإسلام يختلف اختلافاً كبيراً عن الحضارة الغربية في نظرته لهذا المفهوم الجوهري في الحياة الإنسانية، أعني مفهوم المعرفة، وذلك لما يأتي:

١ـ إن المعرفة في الإسلام تشمل العقيدة والإيمان.

٢ـ إن طلب المعرفة في الإسلام غايته غرس معاني الصلاح والعدل في الإنسان بوصفه إنساناً؟ وروحاً لا لمجرد كونه كياناً ماديّاً تقدر قيمته بمدى نفعه

وفائدته للدولة أو المجتمع أو حتى العالم.

(لقد قدمت في الصفحات السابقة وصفاً وشرحاً لما يمثل جوهر الإسلام، وبينت أثناء ذلك صورة واضحة ـ وإن كانت مختصرة ـ المعنى الأساسي لمفاهيم الدين والعقيدة والإيمان في الإسلام. وقد تناولت بعجالة كذلك الرؤية الإسلامية للوجود، وأكدت الأهمية الكبرى للمفهوم القرآني لميثاق الإنسان مع الله سبحانه وتعالى مبيناً أن هذا الميثاق ذو مغزى جوهري، إذ إنه يمثل نقطة الارتكاز والانطلاق لمفهوم الدين في الإسلام وهو مهيمن على كل مفاهيم الإسلام الأخرى المتصلة بمفهوم الدين مثل مفاهيم الحرية والمسؤولية والعدل والمعرفة والفضيلة، ومثل وظيفة الفرد وشخصيته ووظيفة المجتمع وأهميته والعلاقة المتبادلة بينهما في إطار الدولة وفي إطار الحياة الاجتماعية) ولقد أكدتُ كذلك مهمة الفرد، وركزت على قيمة الروح ورحلة عودتها إلى الله تعالى.

ويتعين عليّ الآن أن أقدم عرضاً عامّاً للنظرة الإسلامية للحقيقة التي ليست إلاّ الجوهر الفلسفي للإسلام الذي يحدد رؤيته الكلية للعالم. إن الإسلام يركز شهوده الديني والفلسفي للحقيقة ورؤيته للوجود على مفهوم الوجود، وهو يميز بين الوجود وصوره وأشكاله التي هي موجودات وأعيان، كما يميز بين الوحدة والكثرة، وبين البقاء والفناء. وهذه الرؤية أو الشهود للحقيقة تقوم على أساس المعرفة الموهوبة من الله سبحانه من خلال التجربة الدينية الروحية، وهي تشمل الحقيقة في أبعادها الموضوعية والغيبية والوجودية، كما تشمل الجوانب الذاتية والباطنية والنفسية لتجربة الانسان في صلته بالحقيقة وتعامله معها.

ومن وجهة علم الظواهر فإن الإسلام في تقرير نظرته للحقيقة يركز على ما هو كائن (*being*) بدل التركيز على ما سيكون (*becoming*)، لأن موضوع نظرته للحقيقة واضح وارسخ ودائم وثابت. وهذا التقرير والتركيز ذو طابع مطلق وحاسم لأنه نابع من يقينة المعرفة التي جاء بها الوحي. وبما أن النظرة الإسلامية للحقيقة موضوعها بيّنٌ وراسخ ودائم وثابت، فكذلك الإسلام ونهجه للحياة وقيمه وطريقة تطبيقها، إذ إنه انعكاس كامل وتمثيل أمين للحقيقة. فالإسلام تجسيد للحقيقة المطلقة الثابتة، وهو لذلك مطلق وكامل وثابت، كما قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة:٣). ولذلك فالإسلام ليس في حاجة أبداً إلى الإكمال أو التطوير ليبلغ الكمال. وبالتالي فإن مفاهيم مثل "التطور" و"التقدم" و"التكامل" عندما يجري تطبيقها على الإنسان وحياته وتاريخه ومصيره، فإنها ترتبط في نظر الإسلام بحقيقة الإنسان وطبيعته الروحية، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يعني في الرؤية الإسلامية تطوراً أو تقدماً أو كمالاً حقيقيّاً، لأنه سيعني فقط مجرد نمو وتقدم وكمال للجانب الحيواني في الإنسان. ولن يتقدم الإنسان تقدماً حقيقياً ما لم تراع طبيعته الروحية وفطرته الأصلية. فمفاهيم "التغير" و"التطور" و"التقدم" تعني في وجهة النظر الإسلامية العودة إلى الإسلام الأصيل كما بلغه الرسول عليه الصلاة والسلام وكما عاشه هو وأصحابه والتابعون ﷺ أجمعين، وسار عليه المسلمون المخلصون من بعد إيماناً وعملاً وسلوكا، وهي تعني كذلك عودة ذات الإنسان إلى طبيعتها الأصلية أو فطرتها، أي إلى الإسلام لأنه دين الفطرة.

ومن ثم فإن هذه المفاهيم تفترض أوضاعاً وأحوالاً يجد المسلمون فيها أنفسهم قد حادوا عن الصراط المستقيم وغشيهم الجهل بتعاليم الإسلام وأحكامه وقيمه، فيكونون بذلك في حالة اضطراب وظلم لأنفسهم. وعندها يكون عليهم أن يجاهدوا ويجتهدوا للعودة إلى حالة من التحقق بالإسلام الصحيح والامتثال لشرائعه وأحكامه، وهذا الجهد والسعي الذي يقتضي تغييراً في أوضاع الإنسان هو الذي يمثل تطوراً حقيقيّاً، وكذلك فإن تلك العودة التي تمثل تطوراً في حياة الإنسان وأوضاعه تمثل هي الأخرى تقدماً حقيقيّا. وهكذا فإن عملية الحركة نحو الإسلام الأصيل التي يقوم بها المسلم بعد أن انحرف عنه هي التي ينطبق عليها في الحقيقة مفهوم التطور، ومثل هذا التطور هو وحده الذي يمكن اعتباره تقدماً حقيقيا.

فالتقدم إذاً ليس "صيرورة" (*becoming*) أو "نشأة" (*coming-into-being*)، ولا هو حركة نحو ما سيكون، ذلك أن فكرة "الشيء المقصود" أو فكرة "الغاية" التي ينطوي عليها مفهوم "التقدم" لا يمكن أن تكون حقيقية وذات معنى إلاّ عندما تشير إلى ما هو بيّن وواضح، وما هو قائم وثابت ودائم، أي ما هو **كائن**. ولذلك فإن ما هو كائن وثابت ودائم لا يمكن أن يعتريه التغير، وليس هو مما يندُّ باستمرار عن الإنجاز، أو يتجاوز البلوغ والتحقيق. إن مفهوم

"التقدم" يعني **وجهة واضحة** ترتبط **بغاية محددة** يراد تحقيقها في الحياة، فإذا كانت الوجهة غامضة أو هي "مما سيكون"، وإذا كانت الغاية غير معلومة، فكيف يكون الانخراط فيهما تقدما؟ إن أولئك الذين يتلمسون طريقهم في الظلام لا يمكن القول بأنهم يتقدمون، والذين يقولون ذلك إنما يقولون إفكاً على حقيقة مفهوم التقدم معنًى وغاية، ويكذبون بذلك على أنفسهم، وقد صور القرآن الكريم حالهم في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ، صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ، أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي ءَاذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ، يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٧-٢٠).

إن الرؤية الإسلامية للوجود لا ينبغي أن تُفهم بوصفها قائمة على ثنائية، ذلك أنه بالرغم من أنها تنطوي على عنصرين، إلاّ أن أحدهما مستقل وقائم بذاته في حين أن الآخر تابع له ومعتمد عليه في وجوده. فأحدهما مطلق والآخر نسبي، وأحدهما ذو وجود حقيقي بينما الآخر هو مجرّد تجلّ له. وهكذا ليس هناك إلاّ حقيقة واحدة هي وحدها التي تعود إليها في النهاية كل القيم الإسلامية، بحيث إن كل جهدٍ وسعيٍ للتغيير والتطور والتقدم يقوم به الإنسان المسلم فرداً وجماعة إنما هو محكوم دائماً بالرؤية الإسلامية للوجود، تلك الرؤية التي ليست إلاّ انعكاساً وتأكيداً للحقيقة الواحدة المطلقة. ولذلك فقد استطاع المسلمون على مستوى الممارسة أن يعيشوا حياتهم حسب مقتضيات عقيدتهم الإسلامية دونما معاناة لأيّ تغيير يمكن أن يؤدي إلى خلل واضطراب في حالة الانسجام والتوافق القائم بينهم وبين تعاليم الإسلام، ودونما خضوع لوطأة الزمن بتياره الجارف أو للتحديات الملازمة لتقلبات الحياة الدنيا وصروفها.

فالإنسان المسلم يصدر عن القرآن الكريم الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو كلمة الله الباقية الخالدة التي أوحاها إلى خاتم رسله وأنبيائه محمد عليه الصلاة والسلام. إنه الهدي المبين الذي يحمله

المسلم معه أينما كان، ليس فقط حملاً ماديّاً بوصفه متضمناً بين دفتي المصحف، وإنما يحمله في لسانه وعقله وقلبه بحيث يكون القرآن القوة الحيوية الدافعة والمحركة لكيانه الإنساني. لقد سبق أن بينت ـ عند الحديث عن تأمل الإنسان في ذاته ـ كيف أن كل إنسان يشبه جزيرة منعزلة في بحر لجّيٍّ بعيد الأعماق تلفه الظلمات، وأن العزلة والوحدة التي تنطوي عليها ذاته أمر شامل ومطلق لأن الإنسان نفسه لا يمكن أن تكون له بذاته معرفة كاملة. وينبغي أن أضيف هنا أن ذلك التفرد والوحدة مصدرهما الأساسي هو عجز الإنسان الكامل عن الإجابة عن السؤال الأبدي الملح النابع من أعماق كيانه، ألا وهو: "من أنا وما مصيري النهائي؟" على أننا نقول إن هذا الشعور بالوِحْدَة المطلقة القاتلة إنما يصيب قلب الإنسان الكافر بالله تعالى، أو الذي يعتريه الشك في وجوده، أو الذي تنكّر للميثاق الذي بينه وبين ربه سبحانه. ذلك أن الإقرار بذلك الميثاق وتأكيده هما في الحقيقة أساس هوية الإنسان ومكانته في سلم الوجود ومراتبه. فالإنسان المسلم الذي يقر بذلك الميثاق ويؤكده في نفسه لا يشعر أبداً بالوحدة والعزلة، ذلك أنه حتى في تأمله لنفسه يعلم بواسطة معرفة حدسية مباشرة، ومن خلال ما يؤديه من أعمال العبادة لله تعالى لاتي تشمل فيما تشمل تلاوة القرآن والتفكر والتدبر في آياته، إن مثل هذا الإنسان ليعلم كم هو قريب من الله تعالى خالقه وربه، الذي يشعر بالصلة الحميمة معه من خلال الذكر والمناجاة. إن هذا الإنسان قد عرف في الحقيقة هوية ذاته، كما أدرك مصيره النهائي، وهو لذلك يعيش أمناً داخليّاً واستقراراً نفسيّاً، ولا يعتريه أيُّ شعورٍ بعزلة مروعة أو وحدة قاتلة.

إن القرآن ـ الذي هو مصدر الرؤية الإسلامية للوجود والنظرة الإسلامية للحقيقة ـ تعبيرٌ عن غائية الوجود وكماله وتأكيد لهما، تماماً مثلما أن الإسلام هو تجسيد لكمال الوجود وغائيته على مستوى الظاهرات. أما مبلغ القرآن إلى الإنسانية فهو المثال أو نموذج الكمال للوجود الإنساني، ومن ثم فالرسول صلوات الله وسلامه عليه هو خاتم النبيين (الأحزاب: ٤٠) ورسول الله إلى الناس كافة (سبأ: ٢٨) ليخرجهم من الظلمات إلى النور (إبراهيم: ١ والطلاق: ١١)، وهو السراج المنير (الأحزاب: ٤٦) الذي يضيء الطريق للسالكين. فهو رحمة الله للعالمين (الأنبياء: ١٠٧)، ومنته على المؤمنين الذين آمنوا به وصدقوه (آل

عمران:١٦٤)، وهو كذلك منته حتى لأهل الكتاب الذين يمكن أن يؤمنوا به في المستقبل. إنه الإنسان الذي اصطفاه الله تعالى وجعله على خلق عظيم (القلم:٤) مثالاً للبشر أجمعين، وهو من ثم الإنسان الكامل والأسوة الحسنة للذين يرجون الله واليوم الآخر (الأحزاب:٢١). إن محمداً هو الإنسان الذي شرفه الله تعالى من بين البشر بأن صلّى عليه هو والملائكة المقربون وجعل الصلاة عليه أمراً واجباً على المؤمنين إلى يوم الدين (الأحزاب:٥٦)، وهو الموعود بأن يبعثه الله يوم القيامة مقاماً محمودا (الإسراء:٧٩).

ومحمد رسول الله هو الذي تحققت معجزة الله في اسمه ذاته إذ إنه وحده من دون سائر البشر يجري ذكره والثناء عليه في كل عصر وفي كل جيل. وإذْ نحن نذكره ونصلّي ونثني عليه فإنما نفعل ذلك عن حبٍّ له وإجلال عرفاناً لكونه هو الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور، وهو لذلك أحبُّ إلينا من كل من سواه من البشر، بل إنه أحب إلينا حتى من أنفسنا. إنّ حبنا وإجلالنا له راسخ ومتجدد أبدا، إذ هو في قلوبنا مهما تطاول الزمن وتعاقبت الأجيال، بل هو أولى بنا من أنفسنا (الأحزاب:٦)، وهو مثالنا وأسوتنا نقتفي أقواله وأفعاله وتقريراته، وبذلك فهو بعد القرآن الكريم مرشدنا وقائدنا في الحياة الدنيا. إنه مثال الكمال لكل مسلم، ذكراً كان أو أنثى، شابّاً أو كهلاً أو شيخاً، على نحو يجعل المسلمين لا يتعرضون قط لأزمات هوية.

وبفضل المثال النبوي وبسببه فإن البنية الخارجية أو النمط العام للمجتمع المسلم لا يتعرض قط للانشطار بفعل اختلاف الأجيال مثلما هو الشأن في المجتمع الغربي. إن الحضارة الغربية في حالة تحوّل و"صيرورة" دائمة، من دون أن تبلغ أبداً حالة "الكينونة" إلاّ بمعنى أن "كينونتها" دائماً في حالة "صيرورة". ولقد كان الأمر كذلك في الغرب لأن حضارته لم تعرف قط معنى الحقيقة الواحدة المطلقة التي تخلص لها وجهتَها، ولا عرفت كتاباً صحيحاً واحداً تقوم عليه الحياة، ولا عرفت مرشداً واحداً من البشر تصلح أقواله وأفعاله وحياته كلها أن تكون مثالاً يحتذى، بل لقد تُرك الأمرُ لكل إنسان ـ ذكراً أو أنثى ـ ليبحث لنفسه عن هوية ومعنى ومصير في الحياة.

فالحضارة الغربية تؤكد جانب الفناء من الحقيقة، وقيمها إنما تتعلق بما هو زمني

ومادي من حقائق الوجود. ولذلك فالمجتمع الغربي منقسم على نفسه ـ بسبب تفاوت الأجيال ـ بين الشباب والكهول والشيوخ فكل جيل يتحرك في حدود جهوده الخاصة بحثاً عن مغزى لوجوده ومعنى لحياته في رحلة من السعي الذي لا ينقطع للجواب عن السؤالين الآتيين: "من أنا؟"، و"ما مصيري؟". فجيل الشباب الذين يمرون في هذا الطور من الحياة بمرحلة تحول حقيقي ينظرون إلى القيم التي يتلقونها عن آبائهم ـ الكهول ـ على أنها غير مفيدة لهم ولا هي ملائمة لنهج حياتهم، وبالتالي فهم لا يتخذون آباءهم الذين هم أكبر منهم سناً قدوة لهم يرشدونهم، وإنما يطلبون منهم أن يَدَعُوهم أحراراً ليقرروا ويختاروا مصائرهم بأنفسهم. وكذلك الكهول، مدركين أن قيمهم لم تقدهم إلى النجاح والفلاح في الحياة إبان سنوات شبابهم وموقنين بأنهم هم أنفسهم عاجزون عن تقديم أي هداية أو إرشاد لأبنائهم، يتركون هؤلاء أحراراً ليقرروا مصائرهم بأنفسهم آملين أن ينجح الشباب فيما كانوا هم قد أخفقوا فيه. على أن الشباب الذين يطالبون بحريتهم ليقرروا مصائرهم بأنفسهم يعلمون أيضاً أنهم يحتاجون إلى الهداية والإرشاد اللذين هما غير متوافرين للأسف، إذ إنهم عاجزون عن أن يجدوا من بين صفوفهم قائداً يكون قدوة ومثالاً يتأسى به الآخرون ويتبعونه.

إن هذه الوضعية المقلقة من شأنها أن تولّد في نفوس الشباب كثيراً من عدم الثقة والشك في المستقبل، ولكنهم مع ذلك يأملون من دون طائل أنهم عندما يبلغون مرحلة الكهولة سيكونون قادرين على إعادة تشكيل العالم وفقاً لتطلعاتهم وطموحاتهم! غير أن الكهول الذين يمارسون تأثيراً أساسيّاً صياغةً وحفظاً للدولة والمجتمع والعالم الذي يعيش فيه هؤلاء الشباب، يعلمون من واقع تجربتهم في طور الشباب أن قيمهم السابقة لا تخدم الآن أية غاية وأنها قد فقدت جدواها ومغزاها في الحياة. وبما أنهم سعيهم ومحاولاتهم السالفة قد أخفقت فإن حياتهم الحاضرة لا تعكس أيّ شعور بالرضا والاطمئنان الذي يكون مصدره النجاح والإنجاز، وهي بذلك خالية من أي شعور بالسعادة. ومن ثم فالقيم الوحيدة التي تحظى لديهم بالتقدير والاعتبار وتمثل مقياساً لمدى نجاحهم في البحث عن معنى لحياتهم على المستوى الفردي، إنما هي تلك القيم التي ترفع من شأن الإنجازات الدنيوية والمادية، ولذلك فهم يتنافسون بلا هوادة

على احتلال مواقع عليا في سلم التراتب الاجتماعي أو الثروة أو السلطة أو الشهرة. وفي غمرة هذا الصراع يدركون أن قدراتهم الذهنية والعقلية بدأت تذبل وتضعف، وأن حيوتهم وطاقتهم البدنية بدأت تتدهور، وأن شعور الخوف والحسرة والكآبة بدأ يغمرهم كل جانب، وذلك عندما يرون بعين بصيرتهم انسحابهم المتوالي من الحياة العامة إلى وحدة الشيخوخة وعزلتها. وينتج عن ذلك أنهم ينظرون إلى مرحلة الشباب نظرة حنين وأسى، ويعلقون على جيل الشباب آمالاً كبيرة في أنهم يمكن أن يحققوا المثال الكامل والنموذج الذي طالما تاقوا هو إليه، فيتبعه المجتمع كله ويسير على هداه. إن هذا الموقف من الشباب والنظرة إليه إنما هو في الحقيقة تجسيد لجوهر نزعة التقديس للشباب التي تمثل واحدة من أبرز سمات الحضارة الغربية منذ أقدم العصور. وإن أزمة الهوية التي يعاني وقعَها الكهولُ مشابهة إلى حدّ ما لتلك التي يعيشها الشباب، سوى أن الحال مع الكهول يختلف من جهة كون الحرية المتاحة أمامهم ليقرروا مصائرهم في تقلص مستمر، إذ إن حركة الزمن في تسارع لا هوادة فيه نحو النهاية المحتومة مثلما هو الشأن في "التراجيديا" الإغريقية. وفي مثل هذا المجتمع، فإن الشيوخ وكبار السن ليسوا إلاّ مجرد كائنات منسية لأن وجودهم نفسه يذكر الشباب والكهول بالمآل الذي سينتهون إليه، وهو أمر يحبذون دائماً أن ينسوه. فالمسنّون يذكرونهم بالفناء والموت، إذ هم قد فقدوا الحيوية والطاقة البدنية، كما فقدوا الذاكرة وفرصة النجاح والإنجاز، فأصبحوا لا نفع منهم ولا وظيفة لهم في المجتمع، وهم قد فقدوا الصديق والأسرة، وبالتالي فقد فقدوا المستقبل.

وهكذا فعندما يقيم مجتمعٌ ما فلسفة حياته على أسس دهرية دنيوية ويعتنق قيماً مادية يحيا وفقاً لها، فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة أن المعنى والمغزى والصفة التي تكتسبها حياة المواطن أو الفرد في ذلك المجتمع تُفهم دائماً وتقاس بمكانة ذلك المواطن وبوظيفته وبنفعه وقدرته على العمل وبمدى الكسب الذي يأتي من عمله بالنسبة للدولة. فإذا ما تقدمت به السن وحَالَ كل ذلك، فإن هويته ـ التي تشكلت في الواقع حسب الوظيفة الدنيوية التي يؤديها ـ تؤول إلى الضياع. وهكذا فإن الأجيال الثلاثة التي تكوّن المجتمع الغربي منشغلة باستمرار في عملية بحث عن الهوية وعن معنى الحياة، وهي بالتالي تتحرك دائماً في حلقة مفرغة أو دوامة خبيثة من عدم الإنجاز والبلوغ إلى الغايات، فكل جيل غير راض عن قيمه

التي طورها للحياة وبالتالي فهو يعاني حالة من عدم الانسجام وعدم التكيف مع نفسه ومع مجتمعه ومع الحياة ذاتها.

إن هذه الوضعية ينطبق عليها ـ في رأينا ـ معنى الظلم كما سبق أن بيناه. وهي وضعية تزداد خطورة وتفاقماً بفعل أزمة الهوية بين الجنسين التي يشهدها المجتمع الغربي، وهي أزمة تتمثل في كون النساء ـ بما هن نساء ـ منخرطات في مسلسل بحث عن هوية متميزة خاصة بهن. وفي المقابل فإن المجتمع الإسلامي لا يعاني مثل هذه الوضعية المأزومة. فالأفراد ـ ذكوراً وإناثاً ـ في كل جيل من الأجيال التي تكوّن هذا المجتمع قد حسموا أمر هويتهم وعرفوا مصيرهم النهائي، ذلك أن هويتهم قد تحددت باعترافهم وإقرارهم بالميثاق الذي قطعوه في عالم الذر مع خالقهم وبارئهم سبحانه، في حين أن مصيرهم قد تحدد بتأكيدهم وتحقيقهم لذلك الميثاق من خلال استسلامهم الصادق لإرادة الله تعالى وخضوهم لشريعته كما تمثلت في الإسلام. والرسول الكريم ﷺ هو الإنسان الذي بلغ إلينا القرآن العظيم كما أوحاه الله تعالى إليه، وهو الذي جاءنا بالمعرفة الصادقة عن هويتنا ومصيرنا، كما أن حياته هي البيان الأوفى والتجسيد الأمثل للقرآن الكريم بحيث إنها مناط اقتداء المسلمين بها والتماس الهداية فيها. فالرسول عليه السلام قد بيّن بتوجيهاته وسيرته التطبيق الصحيح لتعاليم الإسلام وقيمه وأحكامه، وهو بذلك النموذج والمثال الكامل للمسلمين في كل جيل وفي كل عصر. وفي الحقيقة إن مفهوم "المثال الكامل" لا يمكن أن يكتسب ويحقق كل معناه ومغزاه إلاّ إذا كان الشخص المتصف به ـ كما هو الحال مع محمد وحده من دون سائر البشر ـ قد جسّد في نفسه كل القيم الإنسانية والروحية الخالدة الضرورية لهداية الإنسان في الحياة، والمناسبة له ليس فقط في المدى المحدود لعمر شخص من الناس، وإنما للإنسانية كلها طالما وجدت في هذا العالم. وهكذا فكل جيل من المسملين يقتدي بالنموذج النبوي إنما يورّث الذين يأتون من بعده نَمطَ الحياة نفسه الذي صاغه الرسول عليه الصلاة والسلام، فلا يكون هناك انقطاعٌ بين الأجيال ولا أزمات هوية، ذلك أن كل جيل يقدم الهداية والإرشاد للذي يليه من خلال تأكيد ذلك النموذج القدوة في حياته.

الفصل الرابع

المأزقُ الإسلامي

www.iqraa-pdf.net

إن المشكلات الكبرى التي تواجه المجتمع المسلم اليوم لابد لفهمها من النظر إليها في إطار المواجهة التاريخية المتطاولة بين حضارة الغرب وثقافته من جهة والإسلام وحضارته من جهة أخرى، تلك المواجهة التي يمكن تتبع أسبابها حتى العصور الأولى لتكوّن المسيحية قبل ظهور الإسلام.

إن أحد تعريفات العلم هو أنه معرفة سبب وجود شيء ما، لأن معرفة السبب تؤدي إلى معرفة طبيعة ما ينتج عنه أو المسبَّب. وعليه فإن معرفة السبب أو الأسباب التي أدت إلى المأزق الذي نعيشه اليوم هي في حد ذاتها جزء من الحلّ. ولذلك فإنه من المهم لنا أن نتبين الأسباب الكامنة وراء المشكلات الحادة التي نعانيها اليوم، والتي تمتد جذور بعضها في عالمنا نحن المسلمين وفي تاريخنا الفكري، في حين يتصل بعضها الآخر بعوامل خارجية ناجمة عن المواجهة التي أشرنا إليها آنفا.

فإذا نظرنا إلى تلك المشكلات من حيث وقعُها الشديد على حياتنا، فإنه ليس مهمّاً بالنسبة لنا ما إذا كانت جذورها داخلية أم خارجية ما دامت آثارها المدمرة على مجتمعنا وأمتنا متماثلة. والمهم هو أن نعلم ما إذا كانت هناك مواجهة حقيقية أم لا؛ وإذا كانت هناك مثل تلك المواجهة فإن المطلوب حينها أن نعلم لِمَ حصلت وكيف حصلت وما طبيعتها؟ وما الذي يجعلها تمتد وتستمر في الماضي والحاضر والمستقبل؟

ليس هناك أدنى شك في أن الحضارة الغربية التي تحتوي على المسيحية بوصفها جزءاً لا يتجزأ منها قد اتخذت حتى الآن موقف المواجهة ضد الإسلام. ويرجع أصل تلك المواجهة إلى جذور نشأة المسيحية نفسها وإلى قيام الإسلام وظهوره على النحو الذي سأبينه باختصار في الصفحات الآتية.

علينا أولاً أن نتصور الوضعية الدينية التي كانت سائدة في العالم قبل ظهور الإسلام بعدة قرون، عندما كانت المسيحية في طور تكونها وتشكلها. لم يكن من الصعب مطلقاً على السلطات الدينية الأولى في أوساط المسيحيين وخاصة المفكرين وعلماء الدين أن يدركوا ـ وهُمْ يقيِّمون وضعهم في العالم ـ أن المسيحية ـ دون غيرها من الأديان الكبرى في العالم المعروفة آنذاك ـ كان لها من المقومات ما يجعلها ليس فقط ديناً عالميّاً مثل سائر الأديان، بل الأهم من ذلك

كان يمكن أن تتحول إلى دين كوني شامل يهيمن على أمم العالم وشؤونه.

وكان يمكن لهؤلاء المفكرين والعلماء أن يدركوا بوضوح وهم يتأملون في خريطة أديان العالم المعروفة في ذلك الوقت، أنه لا اليهودية ولا الزرادشتية ولا الهندوسية ولا البوذية ولا الكنفوشيوسية يمكنها في الواقع أن تصير قوة عالمية أو أن تصبح ديناً عالميّاً يدين به جميع البشر. فقد كانت كل هذه الأديان موجودة منذ قرون عديدة قبل ظهور الدين الجديد (المسيحية)، ولكن لم يتجاوز أيٌّ منها حدود أمته وثقافته وعالمه، بل بقي وكأنما هو في حالة عزلة داخل مجال نفوذه وتأثيره الذي لا يتعدى المناطق المتاخمة المحيطة به.

ففي حالة اليهودية كان ذلك صحيحاً، لأنها ديانة قومية محصورة في مجموعة عرقية صغيرة ومضطهدة تعيش في أرض الشتات، وبالتالي ما كان لليهودية أن تُقَدم نفسها بوصفها دعوة مفتوحة لشعوب العالم الأخرى.

أما الزرداشتية فهي ذات طبيعة قومية أيضاً، ولكن لا من حيث جوهرها كما هو الشأن بالنسبة لليهودية، وإنما تكمن خصوصيتها في كونها ترتبط بخصائص الثقافة والتقاليد الفارسية القديمة التي قد يكون من الصعب على أمم العالم الأخرى تبنيها والانخراط فيها.

وكذلك الحال في الديانتين الهندوسية والبوذية اللتين لا تشتملان على أية تعاليم خَلاَصية [من الخلاص] كالتي كانت المسيحية تبشر بها، ولذلك فهما لا تنطويان على أيّ توجه تبشيري إنقاذي لا بدّ منه ليكون الدين مقبولاً من جميع البشر. وهذا بلا شك عامل مهم يفسر عزلة هاتين الديانتين في حدود أقاليمهما، على الرغم من وجودهما المتطاول عبر القرون مقارنة بالأديان الأخرى.

نعم إن البوذية والهندوسية قد انتشرتا في الصين واليابان وفي جنوب شرقي آسيا، ولكن ذلك لا يرجع بالضرورة إلى أي روح إنقاذي رسالي فيهما، فإن أثرهما لم يمتد إلاّ في أوساط الشعوب القاطنة في الأقاليم المتاخمة لموطنهما.

أما الكنفوشيوسية فهي كاليهودية دينٌ قومي، فضلاً عن أن عبادة الأجداد فيها قد جعلت من المستحيل على الشعوب غير الصينية أن تصير كنفوشيوسية. وهكذا فقد أصبحت الكنفوشيوسية ديناً خاصّاً بالصينيين، بحيث لم يكن من

الممكن أن تعتنقها شعوب العالم الأخرى، فضلاً عن أنها ليست ديناً بالمعنى الذي يفهمه أصحاب الأديان المنزلة.

في ضوء هذا التصوير الموجز للوضع الديني في العالم قبل ظهور الإسلام وبناءً على تقدير الأثر المستقبلي الذي كان يمكن للمسيحية أن تمارسه في التاريخ، لا بدّ أن يكون العقلاء وذوو البصيرة من رواد هذا الدين الجديد قد أدركوا المهمة الكبرى للمسيحية من حيث أنها دون غيرها يمكن أن تتحول إلى دين عالمي.

إن فكرة العالمية (universality) في الدين في حد ذاتها فكرةٌ فريدة وثورية من حيث صلتها بحياة الإنسان، إذ إنه لا تستقيم الحياة الحضرية والمواطَنَةُ العالمية إلاّ إذا كان الإله الذي يدعو إليه الدين إلهاً "عالميّا". وفي هذا السياق يؤكد المفكر والمؤرخ الفرنسي نوما دينس فوستل دي كولانج Numa Denis Fustel de Coulanges في كتابه **المدينة القديمة**[1] أن المدينة الإغريقية لم تكن في أي يوم من الأيام مدينة عالمية لأنها تفتقر إلى إله المسيحية العالمي.[2] ففي رأيه أن المسيحية قد عرضت نفسها على أنها دين عالمي منذ ظهورها، لأنها كانت دعوة للجنس البشري قاطبة.[3]

ومع ذلك فنحن نرى أن فكرة العالمية في الدين لم تكن في الأساس من صميم المسيحية، على الرغم من ادعاء رجال الدين والمفكرين الغربيين أن المسيحية هي التي أسستها، وعلى الرغم من زعمهم أن شروط فكرة المواطنة العالمية ما كان لها أن ترى النور قبل مجيء المسيحية، ومن ثم فإن هذه الفكرة غريبة عن المسيحية من حيث نشأتها وأصولها.

أما القرآن فإنه يقول إن الدين الحقيقي دين عالمي (universal) من أول وهلة لأن مأتاه من الله الواحد الذي هو رب العالمين وإلههم. فالله هو الذي أوحى إلى الإنسان بالدين العالمي، ولكن الإنسان غشيه النسيان مع مرور الزمن وشاع الانحراف عن الدين الحق بين الناس، فاقتضت حكمة الله تعالى أن يتعهد

١ـ راجع الفصول من الثالث حتى الخامس من الكتاب الخامس من مؤلفه *The Ancient City* (المدينة القديمة)، طبعة نيويورك، ١٩٥٦.

٢ـ المرجع نفسه.

٣ـ المصدر السابق، ص٣٩١.

الإنسان بهدايته مرة بعد مرة من خلال الوحي إلى أنبيائه ورسله عليهم السلام.

ففكرة الدين العالمي لم تنشأ ابتداءً في ذهن الإنسان لتنمو من بعد وتتطور عبر أطوار ثقافته وتاريخه، ولكنها قد أنزلت إليه من الله تعالى، وإلاّ لما أمكنه تعقلها. وذلك هو ما يفسر لنا لِمَ لم يستطيع فلاسفة الإغريق وحكماء العصور القديمة قط أن يتصوروا ديناً عالميا، على الرغم مما حققوه من إنجازات فكرية تعكس تألق عقولهم وأصالة أنظارهم. ولَمَّا كنا قد أسلفنا أن المسيحية ليست ديناً منزلاً بالمعنى الدقيق للدين المنزل، وإنما هي دين ثقافي من صنع الإنسان تطور ونما مع التاريخ، فإن السؤال الذي ينشأ هنا هو: من أين ومتى وكيف نشأت فكرة الدين العالمي التي زُعم أنها جاءت مع المسيحية؟

إن الإجابة التي نتوصل إليها من خلال تدبر القرآن الكريم هي أن الله سبحانه وتعالى قد أوحى إلى عيسى عليه السلام بأن رسولاً (هو محمد ﷺ) سيأتي من بعده ويقيم بين الناس كافة الدين العالمي الخاتم، ألا وهو الإسلام. ثم إن عيسى عليه السلام أخبر حوارييه بما أوحاه الله إليه ودعا أتباعه للإيمان به.* ولكن الذين بدلوا تعاليمه فيما بعد وحرفوها انتحلوا فكرةَ الديانة العالمية وألبسوها ما قاموا هم باختراعه وابتداعه. فما يُعدُّ فكرةَ المسيحية عن الدين العالمي قد أُخِذ من خطب عيسى عليه السلام التي كان يعني بها الإسلام، حيث تم انتحالُ مفهوم العالمية ليلصق بالدين الجديد، أعني المسيحية.

ولكن مشيئة الله لا يمكن مصادرتها أو الوقوف في سبيلها، فعلى الرغم من ادعاء العالمية التي اخترعت اختراعاً وألصقت بالمسيحية قبل ظهور الإسلام بستة قرون كاملة، إلاّ أن المسيحية ـ وهذا شيء طبيعي ـ لم تحقق هذه العالمية المدعاة بشكل كامل عبر تاريخها. على أن فكرة الديانة العالمية الحقة لم تكن لتتحقق إلاّ مع الإسلام، إذ إنه ومنذ البداية خاطب البشر كافة وأوجد رابطة قوية من الإخاء بين أتباعه الذين ينتمون إلى أجناس وأعراق شتّى على نحوٍ لم ير العالم ولن يرى له مثيلاً في أي دين آخر.

---

* يشير المؤلف هنا إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَاءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (الصف:٦)، (المترجم).

ففي أقل من قرن من ظهور الإسلام دخل في أمته الفرس والمصريون والبربر والأوروبيون والأفارقة والهنود والصينيون والأتراك والملايويون، فلم تقتصر أمة الإسلام على العرب أو غيرهم من الساميين، ولذلك لم يكن الإسلام لينتظر ـ كما انتظرت المسيحية حوالي ألفي سنة ـ حتى تتحقق صبغته العالمية.

لقد غير ظهر الإسلام وجه العالم، ولقد كان لتلك التحولات الكونية التي أحدثها أصداء وآثار عميقة في الغرب وفي نطاق المسيحية ذاتها. إن الانتشار السريع للإسلام في كل أنحاء العالم كان له أثران تاريخيان حاسمان في الغرب من حيث تشكيل تاريخه وتحديد مصيره معا. أما الحدث الأول فهو تحلل الوحدة الثقافية لحوض البحر الأبيض المتوسط التي شكلت طيلة عدة قرون طريقةَ حياة الشعوب التي عاشت في تلك البقعة من العالم. وأمّا الحدث الثاني فهو انتقال محور الحياة المسيحية الغربية من روما إلى الشمال وتركزها حو إيكس لاشابيل حيث قامت الدولة الفرنجية الكارولنجية* التي آلت إليها مقاليد قيادة الحضارة الغربية. فهذان الحدثان لم يقتصر أثرهما على "جسم" ثقافة الغرب وحضارته، بل امتد إلى "روحها" كذلك.

إن هذين الحدثين المهمين في التاريخ والحضارة قد اعتبرهما بحق المؤرخ البلجيكي هنري بيران Henri Pirenne معياراً أساسيّاً ودقيقاً في تأييد ما ذهب إليه من أن ظهور الإسلام وانتشاره هما اللذان أديا إلى بداية القرون الوسطى في تاريخ الغرب.° ذلك أن المسيحية نفسها قد عانت انقساماً مصيريّاً ما بين روما والقسطنطينية، فمن خلال روما كانت المسيحية تتشكل شيئاً فشيئاً وفقاً لقوالب التقاليد الثقافية لغرب أوروبا، بينما كانت من خلال القسطنطينية قد اتخذت هوية بيزنطية. وفضلاً عن الآثار العميقة التي أحدثها الإسلام في الغرب على المستوى الديني والروحي، فقد كان له كذلك أثر كبير في إحداث تغيرات ثورية في النواحي اللغوية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لحياة المجتمعات الغربية.

لقد أشعت مراكز العلم الإسلامية في الغرب بنور المعرفة على العالم الغربي،

---

* الدولة الكارولنجية هي الدولة الإفرنجية التي أسسها بيبين القصير Pepin the short (٧١٤-٧٦٨م) وحكمت فرنسا من عام ٧٥١ حتى عام ٩٨٧م وألمانيا حتى عام ٩١١م. أما حكم بيبين القصير فقد كان بين سنتي ٧٥١م و٧٦٨م. ـ (المترجم).

٥ـ انظر كتابيه المهمين: *A History of Europe*، (تاريخ أوروبا) (لندن: ١٩٦٧)، و*Muhammad and Charlemagne*، (محمد وشارلمان).

إشعاعاً هيأ لعلماء الغرب ومفكريه وعلماء الدين الفرصة للاطلاع على التراث الفكري للحضارات القديمة واستعادته، مما كان له فيما بعد آثار عظيمة في إذكاء روح النهضة عندهم.

وعلى الرغم من أن النزعة المدرسية (Scholasticism) تعود بجذورها إلى المرحلة الأولى لآباء الكنيسة، إلاّ أن ظهور الإسلام وامتداده في الغرب الذي أدى إلى النهضة الكاورلنجية في القرن التاسع يمكن اعتبارُه بدايةً لتاريخ نموها الحقيقي حتى القرن الثاني عشر الميلادي.

ففيما بين القرنين التاسع والثالث عشر كان للفلاسفة المسلمين من أمثال الكندي وابن سينا وابن رشد ـ وخاصة الأخيرين ـ أثرٌ بالغ في تشكيل القاعدة الفكرية وإعدادها للنزعة المدرسية بوصفها الفلسفة التي اعتمدها المجتمع المسيحي للبلوغ إلى عصره الذهبي في القرن الثالث عشر عندما جرى التبنّي الرسمي للأرسطية في البناء الفكري لعلم الكلام والميتافيزيقا المسيحيين كما سبق أن ذكرنا في الفصلين الأول والثاني.

ولقد أثرت طريقة ابن سينا وفلسفته في رجال كألبرت الكبير * Albert the Great، ـ معلم توما الإكويني وأستاذه ـــ وهنري الغنتي* Henri of Ghent وفيالكثيرين من تلاميذ بونافنتور البانيوري Bonaventure of Bagnoregio كدانز سكوطس♦ Duns Scotus، ومايستر أكهارت♥ Meister Eckhart.

فالتمييز المفهومي الذي أقامه ابن سينا بين الماهية والوجود والذي تم على

---

* القديس ألبرت الكبير Saint Albertus Magnus (١٢٠٠ـ١٢٨٠)، فيلسوف وعالم لاهوت ألماني حاول التوفيق بين "علم اللاهوت" وفلسفة أرسطو. كان أستاذاً للقديس توما الإكويني. - (المترجم)

♣ هنري الغنتي Henri of Ghent، عالم لاهوت وفيلسوف فَلْمَنْكي (Fkemish) نسبة إلى فلمنك وهي المنطقة التي تشمل الآن تقريباً كلاً من بلجيكا واللوكسمبورغ. وينسب إلى مدينة Ghent الواقعة على ملتقى نهري الشلدت (Scheldt) واللاي (Leie) في الشمال الغربي من بلجيكا. عاش بين سنتي ١٢١٧ و١٢٩٣ للميلاد.

درس علم اللاهوت في جامعة باريس ودرَّس بها كما تولى بعض المناصب الدينية. كان لاهوتيّاً محافظاً شديد المعارضة للتيار العقلاني عامة ممثلاً في الفلسفة الأرسطية، ولأفطكار القديس توما الإكويني بصورة خاصة. كان يرى أولوية الإرادة على العقل ويؤكد أن المعرفة الحقة تقوم على الكشف لا الملاحظة والتحقيق العلمي. - (المترجم)

♦ جون دانز سكوطس John Duns Scotus (١٢٦٥؟ ـ ١٣٠٨)، عالم لاهوت استكتلندي كان يرى الإيمان عمل من أعمال الإرادة. - (المترجم)

♥ عالم لاهوت ومتصوف ألماني ولد ينة ١٢٦٠ وتوفي سنة ١٣٢٨. انضم إلى الطريقة الدومنيكية وبدأ رهبانيته في دير أرفورت Erfurt وفيه أتم دراساته الدينية الأولى. - (المترجم)

أساسه تصورُ الوجود بوصفه عرَضاً للماهية من ناحية، وبوصفه جوهرها ذاته من ناحية ثانية، إن هذا التمييز قد تأثر به توما الإكويني نفسه في تمييزه هو الآخر بين الماهية والوجود، ذلك تمييزاً أحدث تغييراً ثوريّاً في علم الكلام والميتافيزيقا المسيحيَيْن ما زالت آثاره والنتائج المترتبة عليه تهيمن على الفلسفة وعلم الكلام المسيحيين حتى اليوم كما سبق أن ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب. ومن ناحية أخرى فقد كان الإكويني كذلك مديناً لابن سينا في فكرةأن الكليات (the universal) لها وجود حقيقي إلاّ من حيث كونها مفاهيم خلاقة في العقل الإلهي، وأنها (أي الكليات) لا تكتسب وجوداً تجريبيّاً (experiential) إلاّ من خلال أعيان الأشياء وأفرادها، وأنها ثالثاً تكتسب وجوداً ذهنيّاً عندما يتم تجريدها من الأعيان (particulars) بواسطة العقل الإنساني. لقد أثرت هذه الأفكار من خلال العقل الفذ لتوما الإكويني تأثيراً عميقاً في صياغة علم الكلام والميتافيزيقا المسيحيين على نحوٍ أدّى إلى بزوغ العهد الذهبي للنزعة المدرسية. وفضلاً عن الفلاسفة المسلمين، كان كذلك للمتصوفة ـ ولنكتف بذكر ابن عربي مثالاً لهم ـ تأثير كبير في تطور حلكة التصوف المسيحي ممثلة في رجال مثل دانتي آليغييري* Dante Alighieri، وريمون لول♥ Raymond Lull، اللذين عاشا في القرن الرابع عشر الميلادي.

إن الإسلام قد تحدى منذ ظهوره المسيحية في استحقاقها وصف العالمية (universality). ففي آيات التنزيل الأولى في مكة تحدى القرآن الكريم المسيحية في مدى صدق عقائدها الأساسية وأصالتها.[٦] وقد اتصلت تلك التحديات التي

---

* هو دانتي الشاعر الإيطالي الشهير صاحب ملحمة الكوميديا الإلهية (Divina Commedia)، عاش بين عامي ١٢٦٥ و ١٣٢١م.ـ (المترجم).

♥ رامون لول Ramon Lull أو Raymond Lully مفكر مسيحي أسباني ولد في بلمادي ميورقة بجزيرة ميورقة سنة ١٢٣٢ وتوفي سنة ١٣١٦. كانت له رحلات تبشيرية إلى شمال أفريقيا، كما كان كثير الترحال إلى البلدان الأوروبية وخاصة فرنسا وإيطاليا والنمسا. ومان شديد المعارضة لأفكار ابن رشد، وشديد الحماس لتحويل المسلمين واليهود إلى النصرانية.

تقدم إلى مجمع فينا بعدد من الاقتراحات التي قُبل بعضُها مثل إنشاء كليات للغات الشرقية في روما وباريس وطليطلة، ومنع الرشديين من التدريس، وتخصيص عُشُر دخل الكنيسة لغزو الأراضي المقدسة في فلسطين.ـ (المترجم).

٦ـ اقرأ مثلاً قوله تعالى في سورة الإخلاص، وكذلك الآيات: ٤٩ و٧٥ و٧٨ و١١٩ـ١٢١ من سورة المائدة، و٤٩ـ٥١ و٧٧ـ٧٩ من سورة آل عمران، و١٥٧، و١٧١ من سورة النساء، و٣٠ـ٣١ من سورة التوبة، و٣٨ـ٣٩ من سورة الرعد، و٦ و٩ من الصف، و١٠٦ و١٣٥ـ١٤٠ من البقرة، و٢٨ من سبأ.

واجه بها الإسلام المسيحية على مستوى العقائد والتعاليم الأساسية لتبلغ مداها على مستوى الوجود الفعلي والهيمنة العالمية، وذلك من خلال ذلك الانتشار السريع وغير المسبوق في التاريخ حيث امتد سلطان الإسلام طولاً وعرضاً لتجاوز مجالُه كلَّ الامبراطوريات التي عرفها العالم حينذاك. ومع تلك الأحداث المدوية التي كانت كافية بنفسها لتحدث في الحياة والروح المسيحيين صدمات بعيدة المدى، جاء الإسلام إلى الغرب بمعرفة أرقى وأكمل وبنهج في البحث العقلي للحقائق العليا كان من شأنهما أن يعجّلا بحركة التطور في التاريخ الفكري المسيحي.

إن تفوق الإسلام وسيادته في الشؤون العالمية وما نتج عنهما من حصار اقتصادي فرضه عالم الإسلام على الغرب من القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر الميلادي في الطرق البرية والبحرية على حدٍّ سواء، إن ذلك كله قد أجبر الغرب على أن يعيش في حالة عزلة معتمداً على موارده وجهوده وطاقاته الذاتية وأن يبحث عن مصادر عالمية أخرى لإشباع حاجاته. وفي سياق ذلك البحث الذي حفز عليه وحرّكه انخراط الإسلام المباشر في التاريخ العالمي وفي التاريخ الفكري الغربي، استطاع الغرب إثر حركة الاستعادة (Reconquista) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر أن يستجمع قواه وموارده الفكريَة، وأن يبرز مرة أخرى في مسرح التاريخ العالمي بوصفه قوة فعالة محققاً العديد من "الاكتشافات" بعيدة الأثر في حياته. ومن تلك "الاكتشافات" ـ فضلاً عن "الاكتشافات" العلمية ـ يمكن أن نذكر على سبيل المثال "اكتشاف" القارة الأمريكية بواسطة أميريغو فسبوتشي Amerigo Vespucci وكريستوفر كولومبس* Christopher Columbus، و"اكتشاف" الطريق البحري إلى الهند عبر رأس الرجاء الصالح، وذلك بواسطة فاسكو دا غاما* Vasco da Gama يساعده ربان مسلم كان على دراية بالطريق، ليبلغ الغربُ من هناك إلى جزر

---

* أميريغو أو أميريكو فسبوتشي (١٤٥٤-١٥١٢)، ملاح إيطالي راد سواحل العالم الجديد بعد كولومبس (١٤٥١-١٥٠٦) الملاح الإيطالي هو الآخر، وقد سميت أمريكا على اسمه و لم تسم على اسم كولومبس الذي سبقه إليها لأنه كان على وعي بأنها عالم جديد لم يكن معروفاً من قبل.- (المترجم)

* ملاح برتغالي ولد سنة ١٤٦٩ وتوفي سنة ١٥٢٤. كان أول أوروبي يقوم برحلة بحرية إلى الهند مروراً برأس الرجاء الصالح، ممهداً بذلك الطريق إلى تجارة التوابل التي كانت تمثل ثروة أساسية في تلك البلاد.- (المترجم)

التوابل (Spice Islands) في أرخبيل الملايو، مدشناً مغامرته الاستعمارية الأولى بالاستيلاء على الموانئ البحرية الاستراتيجية وعلى مراكز التموين والإمداد الرئيسة في المحيط الهندي وفي مضيق ملاكا Malacca، وذلك على يدي ألفونسو البوركركي Alfonso d'Abburquerque.

إن الوصف السريع للأحداث الذي قدمناه إنما قُصد منه تأكيدُ حقيقة أن الإسلام قد كان له أثر حاسم في **تشكيل التاريخ العالمي** منذ ظهوره وعلى مدى ألف سنة على الأقل. ولقد جاء الهجوم المضاد من جانب الغرب متدرجاً، مبتدئاً بالثورة العلمية في أوروبا الغربية في القرن الثالث عشر والنمو التدريجي خلال القرون الموالية للقوة العسكرية والاقتصادية الغربية. ثم إن التوسع الجغرافي لأوروبا شرقاً وغرباً وإقامتها لمراكز تجارية في المحيط الهندي خلال القرن السادس عشر قد كان لهما انعكاسات اقتصادية خطيرة على العالم الإسلامي. إن الضعف المتزايد الذي أصاب العالم الإسلامي بفعل عوامل داخلية أساساً ـ كانت جرثومتها بيِّنة منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام ـ قد جعل من الممكن سقوط جزء مقدر من هذا العالم تحت سيطرة قوى الاستعمار الغربي منذ القرن السابع عشر حتى عصرنا الحاضر. وبوقوع مناطق حيوية من العالم الإسلامي تحت الهيمنة الاستعمارية والثقافية الغربية، استطاع الغرب أن يغرس في العقل المسلم رؤيته الكلية للعالم وأن يفرض سيطرته الفكرية والثقافية على المسلمين.

إن زرع العناصر الأساسية للرؤية الغربية للعالم وتعزيزها في العقل المسلم على نحو دقيق وخفي قد تمّ تدريجيّاً من خلال أنظمة التعليم والتربية التي أقيمت على مفهومٍ للمعرفة ومبادئها من شأنه أن يؤدي في النهاية إلى سلخ ذلك العقل عن الإسلام (deislamization). ذلك أن المواجهة بين الإسلام وثقافة الغرب وحضارته قد انتقلت من المستويات التاريخية والدينية والعسكرية إلى المستوى الفكري. وينبغي أن ندرك هنا أن المواجهة في هذا المستوى الأخير إنما هي بطبيعتها مواجهة تاريخية دائمة. فالغرب ينظر إلى الإسلام بوصفه تحديّاً لنمط حياته وأسلوبها في المقام الأول. إنه يمثل تحديّاً ليس فقط للمسيحية الغربية، وإنما للفلسفة الأرسطية وللأسس المعرفية (epistemological) والفلسفيّة المستمدة من الفكر الإغريقي الروماني، ذلك الفكر الذي يحتلُّ مكان المكوِّن الرئيس الذي

يوحّد العناصر الأساسية للرؤية الغربية للعالم.

ولذلك فالغرب ينظر دائماً إلى الإسلام على أنه المنافس والند الحقيقي له، وعلى أنه القوة الوحيدة الصامدة أمامه والمتحدية للعقائد والأسس الفكرية الرئيسة التي تقوم عليها حضارته. على أن الغرب والإسلام كلاهما يعلم أن مناط الخلاف والنزاع بينهما إنما يدور حول قضايا أساسية لا مجال للمساومة فيها. ولذلك علينا أن نتبين في التعارض والتصادم على مستوى الرؤية الكلية للعالم بين الغرب والإسلام جذورَ المشكلات وأسبابَها التي تقض مضاجع المسلمين اليوم في جليل الأمور وحقيرها.

أما بالنسبة للأسباب الداخلية للمأزق الذي نواجهه نحن المسلمين، فإن المشكلات الأساسية يمكن أن تُردّ - في رأيي - إلى أزمة وحيدة واضحة هي **فانعدام الأدب**، وأعني بذلك انعدام النظام والانضباط (discipline) على مستوى الجسم والعقل والروح، ذلك النظام والانضباط الذي يستطيع كل أحد بمقتضاه أن يعرف ويدرك مقامه المناسب في علاقته بنفسه وبالمجتمع وبالأمة، وأن يدرك قدرَ نفسه من حيث إمكاناته واستعداداته المادية والذهنية والروحية، وأن يدرك حقيقة أن هناك تراتباً وتدرجاً في المعرفة والوجود. وبما أن **الأدب** يتصل **بالإدراك** (recognition) **والمعرفة** (aknowledgement) لما مناسب وصحيح مقاماً (place) وموقعاً (position) ووضعاً (condition) في الحياة، وبما أنه يتصل بمسألة الانضباط الذاتي على نحوٍ إيجابي وإرادي في أداء كل واحد لوظيفته ومهامه وفقاً لذلك الإدراك وتلك المعرفة، فإن حصول هذين الأخيرين على مستوى الفرد في خاصة نفسه وفي المجتمع بصورة عامة إنما يعكس ويجسّد مفهوم العدل كما تحدثنا عنه من قبل. **ففقدان الأدب** يعني إذاً فقدان العدل، هذه الوضعية التي تنمّ عن التشويش والخلط في المعرفة. وفيما يتعلق بالمجتمع والأمة الإسلامية، فإن التشويش والاضطراب في معرفة الإسلام ومعرفة الرؤية الإسلامية الكلية للعالم من شأنه أن يؤدي إلى ظهور قادة مزيَّفين وإلى نموهم وازدهارهم، وذلك هو سبب حالة الظلم وانعدام العدل. ثم إن هؤلاء "القادة" يعملون على إدامة هذه الحالة إذ إنها تضمن استمرار ظهور "قادة" من صنفهم يحلون محلهم عند رحيلهم، فيكونون بذلك قد أداموا سيطرتهم على شؤون الأمة وتحكّمهم فيها. ولوضع الأمر في وضعه الصحيح يمكن أن نقول ـ باختصار ـ إن المأزق العام الذي يواجه المسلمين اليوم يعود إلى الأسباب الآتية:

١ـ التشويش والخطأ في المعرفة، الأمر الذي سبّب الظروف المؤدية إلى:

٢ـ انعدام الأدب على مستوى الأمة. وقد نتج عن السببين الأول والثاني الوضعية الآتية:

٣ـ ظهور قادة غير مؤهلين للقيادة الصحيحة والرشيدة للأمة المسلمة، قادة لا يتوفرون على الصفات الخلقية والفكرية والروحية العالية اللازمة للقيادة الإسلامية، ويعملون على إدامة الوضعية المشار إليها في الفقرة رقم ١، ويسعون إلى إبقاء شؤون الأمة في كل المجالات تحت نفوذ قادة من صنفهم.

إن أسباب المأزق الإسلامي العام التي تقدم ذكرُها مترابطة ومتساندة وتعمل في حلقة مفرغة، إلاّ أن السبب الرئيس يتمثل في التشويش والخطإ الحاصلين في النظر إلى المعرفة. وللخروج من هذه الحلقة المفرغة وعلاج هذا المشكل الخطير، ينبغي أولاً أن نفهم وندرك جيداً مشكلة انعدام الأدب، نظراً لأنه لا مجال لغرس أي معرفة حقيقية من دون أن يكون طالبها ومتلقيها متحليّاً بالأدب (بالمعنى الذي حددناه). فالله سبحانه وتعالى يقول عن القرآن الكريم ـ الذي هو مصدر كل معرفة حقيقية ـ إنه لا يمكن للإنسان أن يمسه إلاّ إذا تحقق بأدب الطهارة. وفي الحقيقة إن العبادة في مجموعها إنما هي تعبير عن الأدب مع الله سبحانه. والمعرفة ينبغي التعامل معها بوقار وتواضع، وهي لا يمكن الحصول عليها ببساطة كما لو كانت متاحة لكل شخص بقطع النظر عن قصده وغايته وقدرته. وفيما يخص معرفة الإسلام والرؤية الإسلامية للوجود، فإن الأمر يعتمد على العلماء الثقات. ولَمَّا كان الإسلام ديناً كاملاً منذ البداية بحيث لا يحتاج إلى أيّ تغيير أو تطوير ليبلغ الكمال، فإننا نقرر مرة أخرى أن المعرفة الصحيحة به ممكنة دائماً لكل المسلمين. إنه لا مجال للنسبية في التفسير والتأويل التاريخي للإسلام، فالمعرفة به تكون إمّا مصيبة أو خاطئة، وإمّا صادقة أو زائفة، حيث إن الخطأ والزيف هنا يعنيان مناقضة الحقيقة الثابتة الواضحة، في حين يعني الصواب والصدق التوافق والانسجام مع تلك الحقيقة.

والتشويش والاضطراب بشأن تلك الحقيقة إن هو ـ بكل بساطة ـ إلاّ جهلٌ بها، وليس سببه أي غموض أو لبس في طبيعتها. إن شرح المعرفة بالإسلام وبيان رؤيته الكلية للعالم ينبغي أن يقوم بها العلماء الثقات الأثبات. فهؤلاء

العلماء الثقات يدركون ويعترفون بأنّ هناك تسلسلاً هرميّاً في مسألة المعرفة يتهي إلى الرسول الكريم عليه السلام.

ولذلك فإنه يتعيّن علينا أن ننظر إلى هؤلاء العلماء الثقات الأثبات نظرة أساسُها التوقير والحب والاحترام والتواضع والثقة الفَطِنة في صحة المعرفة التي يقدمونها لنا عن معاني الإسلام ورؤيته للوجود. ومثل هذه الصفات ـ التوقير والحب والاحترام والتواضع والثقة الذكية ـ لا يمكن أن تتحقق في شخص ما إلاّ إذا أدرك واعترف بأنّ هناك تراتباً هرميّاً في النظام الإنساني وفي السلطة (العلمية) فيه من حيث **الإمكانات العقلية والذهنية والمعرفة الروحية** والتحلي **بالفضيلة**. على أننا لا نعني هنا ألبتة "بالتراتب الهرمي" في النظام الإنساني أيًّا من أشكاله حيث يتم إضفاء الشرعية على الظلم والاضطهاد والاستغلال كما لو كانت أموراً قد قدرها الله سبحانه وتعالى. ذلك أنه ليس **كل** نوع من "التراتب الهرمي" أو "النظام" شرعيّاً بالضرورة، إذ إن مثل هذا "النظام" ليس نظاماً على الإطلاق، بل هو **الفوضى** ذاتها. وليس **الأدب** استقالة أو انسحاباً لصالح الفوضى لأن ذلك سيكون أمراً مناقضاً للعدل. إن الفوضى مظهر لوقوع الظلم. وكونُ أنماطٍ من الفوضى قد سادت في المجتمع الإنساني في شكل تراتب هرمي لا يعني أن التراتب في ذاته ليس أمراً صحيحاً ومقبولاً في النظام الإنساني، ذلك أن هناك في الواقع تراتباً هرميّاً شرعيّاً في نظام الخلق، وذلك هو النظام الإلهي الذي يشمل كلَّ المخلوقات ويتجلّى فيه مفهوم العدل.

إنّ الله هو العَادل، وقد صور كل المخلوقات وذرأها على أساس العدل. ولكي يمكن للإنسانية بصورة عامة أن تدرك وتعرف النظام العادل، فإنه سبحانه قد وهب أنبياءه ورسله والأتقياء من الناس ذوي البصيرة الحكمةَ والمعرفةَ بذلك النظام ليتولّوا هم إرشاد الإنسانية إليه وتعريفها به لكي تعمل وفقاً لمقتضياته أفراداً ومجتمعات. وهذا التوافق مع ذلك النظام إنما هو عين حصول **الأدب** بحيث تكون نتيجته تحقق العدل. إن المجتمع الإنساني ليس بالضرورة مكوّناً من عناصر أو أفراد متساوين. فنحن نميز في الطبيعة عدة أنظمة من التراتب الهرمي من الأدنى إلى الأعلى في عوالم الجماد والنبات والحيوان. وحتى بين الملائكة هناك ملائكة في أعلى عليين، وهم الملائكة المقربون. وكذلك الأمر في الآخرة حيث يكون

أصحاب الجنة وأصحاب السعير كلهم على مراتب من الأعلى إلى الأدنى.

إن التشويش الذي يحصل على مستوى الفرد في معرفة الإسلام والرؤية الإسلامية للوجود غالباً ما يولّد لديه نوعاً من الفردية المفرطة، بحيث يعتقد نفسه مكافئاً ومساويّاً للآخرين مِمّن هم في الحقيقة أسمى منه، وينمو لديه نوع من الكبرياء المتأصل والعناد، فيميل إلى رفضل الاستماع إلى العلماء الثقات المراجع.

إنه يحسب أنه يعلم ولكنه في الحقيقة لا يعرف مقامه من حيث علاقته بنفسه وبالآخرين، وهو لذلك ينزع إلى الحسد. وفي مثل هذه الحالة فإنه يدع أهواءه وانفعلاته تتحكم في أفعاله وقراراته في الحياة. وفي حين نقرأ في القرآن الكريم أن الله لا يكلف نفساً إلاّ وسعها (البقرة:٢٨٦) الأمر الذي يكشف أن النفوس ليست متساوية من حيث القدرة والاستعداد، فإن مثل هذا الشخص الذي نتحدث عنه ـ مدفوعاً بكبريائه وطموحاته وميوله ـ لا يتورع من تحميل نفسه ـ ظلماً ـ ما لا طاقة لها به، وذلك بأن يتحمل أمانة أو مسؤولية ـ سياسية كانت أو اجتماعية أو ثقافية أو فكرية أو دينية روحية ـ وهو من حيث قدرته الحقيقية لا يستطيع الوفاء بها حق الوفاء.

وعندما يكثر أمثال هذا الشخص، فإن بعضهم أو أولئك الذين يُعِدّون أنفسَهم ممثلين لهم سيصبحون بالضرورة قادة من نوع القيادة المزيفة التي ذكرناها سابقا. وسيعملون على دعم صنفهم في كل ميادين المسؤولية والأمانة في حياة المجتمع السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والدينية والروحية. إن الوضعية التي سيعاني المجتمع وطأتها نتيجة لذلك هي ما أطلقنا عليه اسم **فانعدام الأدب** الذي يعكس الظلم السائد كما يعكس فساد المعرفة المستمر. والآن يمكن لكثير من المسلمين اليوم، إذا ما ذُكِّروا بالطابع المزيف لغالب القيادات التي أولوها ثقتهم وأوكلوا إليها مهمة قيادتهم، أن يسألوا: كيف لنا أن نعرف مكانتهم الحقيقية المناسبة لهم حتى نميز بين الصالحين والصادقين ومن هم مزيفون، وحتى نضمن أن كلاًّ في مكانه الملائم له فتضمن بذلك التخلص من طغيان القادة المزيفين وغوايتهم؟ وفي الحقيقة إن هذا السؤال نفسه يبين بوضوح وجلاء حالة التشويش واللبس التي استبدت بعقولنا. فمثل هذا السؤال لا يُسأل إلا عندما يكون المسلمون قد غمرهم الجهل، وذلك لسبب بسيط هو أن الله

سبحانه وتعالى قد أمرنا أن نؤدي الأمانات إلى أهلها مما يعني أنه علينا قبل ذلك أن نميز الصالح من الفاسد والصواب من الخطإ فيما يتعلق بإيكال مسؤولية القيادة إلى أهلها الشرعيين، وإلاّ لما أمرنا سبحانه بأداء الأمانات إلى أهلها. فأن نسأل الآن هذا السؤال إنما يعني أننا قد فقدنا ملكة التمييز تلك اللازمة لإدراك الصالح من الفاسد والصواب من الخطإ والتمييز بينهما. وفي مثل هذه الحالة فإنه علينا أن ندرك أننا لن نفهم الجواب عن هذا السؤال حتّى نستعيد تلك المعرفة التي أشرنا إليها، والتي هي **الأدب**.

إن الإسلام ليس ديناً مقصوداً به المجانين، وهذا يعني أنه علينا دائماً أن نجدد معرفتنا بالإسلام وبالرؤية الإسلامية للوجود، وأن نكون باستمرار حذرين ضد كل التأويلات الخاطئة والمنحرفة، كما يعني أنه علينا أن نرتقي دائماً إلى مستوى المعرفة الصحيحة بالإسلام وبالرؤية الإسلامية للوجود، وذلك لكي نضع كلّ معرفة أخرى نحصل عليها في مجالات العلوم المختلفة في مكانها الصحيح من جهة علاقتها بالمعرفة الأولى بحيث نحفظ للمعرفة في أنفسنا نظاماً عدلاً متوازنا. أمّا كيف نحقق ذلك فهو ما سنوضحه في الفصل القادم، حيث سنقدم الخطوط العريضة لحلّ ممكن لهذه المشكلة وذلك في صورة نسق متكامل ومتناغم لمخطط تربوي يعكس معاني الإسلام ورؤيته للوجود.

ولقد سبق أن ذكرنا أنّ الضعف المتزايد الذي أصاب العالم الإسلامي يعود في الأساس إلى عوامل داخلية يمكن تبين جذورها في المراحل الأولى للإسلام، وذكرنا أيضاً أن تلك العوامل الداخلية قد سببت الحالة التي سميناها بفقدان الأدب. وإن أبرز علامة مميِّزة لهذه الحالة من فقدان الأدب في صفوف الأمة عملية التسوية والتسطيح التي تجري رعايتها وتعهدها من حين لآخر على مستوى العقل المسلم كما تجري ممارستها على مستوى المجتمعات الإسلامية. وأقصد "بالتسوية والتسطيح" (levelling) جعل كلّ أحدٍ مساويّاً ومكافئاً ـ عقلاً ووضعاً ـ للشخص المسَوِّي (leveller) وفي مستواه. إن هذه العملية الذهنية والسلوكية التي تمس مساً وثيقاً مستوى الفعل والأداء يتم ارتكابها بواسطة تشجيع قيادات زائفة غايتها تدمير السلطات المرجعية وهدم التراتب الهرمي الصحيح والشرعي من خلال تسوية الأكابر والعظماء بمن هم دونهم قدراً وهكذا إلى الأدنى فالأدنى.

إن هذه المسحة الجاهلية للنزعة الفردية (individualism) والكبرياء والعناد المتأصلين والميل نحو تحدّي السلطات المرجعية الشرعية والتقليل من شأنها، إن ذلك كله يبدو أنه قد جرى ارتكابه في كل مراحل التاريخ الإسلامي، وإن كان ذلك اقتصر على الشواذ والمتطرفين من كل صنف. فعندما تُصاب معرفةُ المسلمين للإسلام ورؤيته للوجود بالتشويش والاضطراب، فإن مثل هؤلاء الشواذ أو المتطرفين ينتشرون بينهم ويؤثرون في تفكيرهم كما ينفذون إلى مواقع القيادة الدينية. وعندها فإن قيادتهم للمسلمين في ميادين الحياة كافة ستعمل على ترسيخ تلك الظاهرة التي ذكرنا وعلى تشجيع المسلمين على ممارستها كما لو كانت متوافقة مع تعاليم الإسلام. والذين يشجعون تلك الظاهرة يزعمون أنها ليست إلاَّ تطبيقاً لمبدأ المساواة في الإسلام، بينما هي في الواقع أبعد ما تكون عنه، ذلك أن ما يشجعونه ويعملون على إشاعته إنما يؤدي إلى تدمير أو على الأقل تشويه مفهوم السلطة الشرعية والتراتب الهرمي في النظام الإنساني، **إنه تسطيح كل شيء وتسوية الجميع بأنفسهم**، وذلك هو الظلم عينه.

إن بعض المسلمين الأوائل ممّن بدت فيهم هذه النزعة للتسطيح والتسوية ولخفض أقدار معاصريهم أو سلفهم وتسويتهم **بأنفسهم** كانوا يركزون باستمرار لترويج مزاعمهم على كون أولئك القادة العظام والحقيقيين للأمة ليسوا إلا بشراً من لحم ودم كغيرهم من البشر، مؤكدين ومبرزين أخطاءهم وهفواتهم بما هم بشر، وهي في الحقيقة أمور تافهة قياساً إلى ما كان أولئك القادة يتميزون به شخصيّاً من علم وحكمة وفضائل وما قدموه من إسهامات كبيرة على صعيد المعرفة بتعاليم الإسلام ورؤيته للوجود. وفضلاً عن ذلك، فإنّ تلك الأخطاء والهفوات المزعومة لا تنفي ـ على الأقل ـ الصحةَ والسداد عن أفكارهم المتجلية في آثارهم وأعمالهم، كما لا تقدح في جدارة مكانتهم في حياة الأمة عبر العصور. وفي الواقع إن الصحابة الكرام أنفسهم ﷺ لم ينجوا من مثل ذلك النقد، فقد أُخِذ على عمر وعلي رضي الله عنهما أنهما قد ارتكبا عدة أخطاء على الرغم من كونهما من العشرة المبشرين بالجنة كما جاء في الحديث المشهور. وإذا كان الله سبحانه وتعالى نفسه قد غفر لأولئك الرجال أخطاءهم وهفواتهم، فإننا لنعجب كيف أن أناساً دونهم قيمة وقدراً مِمَّن جاؤوا من

بعدهم بقرون يصرّون على إبراز تلك الأخطار والهفوات.

ولا شك أنه من الممكن أن نقرَّ بأن أولئك الذين نقدوا الأكابر والعلماء في الماضي كانوا هم أنفسهم على الأقل مثلهم أكابر وعلماء بطريقتهم الخاصة، ولكن من الخطإ التسوية بينهم، فضلاً عن وضع الأدنى مكان الأعلى مثلما يحصل في عصرنا حيث التشويش واللبس هما الغالبان. وفي وقتنا الحاضر لا يعوز أهلَ العلم أن يلاحظوا أن الذين ينقدون الأكابر والعلماء والأفاضل من المسلمين ـ أولئك الذين يقلدون أساتذتهم [من التحديثيين والتقليديين] ويقتفون آثارهم في انتقاد قادة المسلمين الحقيقيين والحط من شأنهم ـ هم في الواقع وبلا استثناء أقلّ شأناً وأدنى جدارة علمية من أصغر علماء الماضي، وهم أناس لا يمكن أن يقارن علمهم بالإسلام وفهمهم لرؤيته للوجود حتى بعلم أساتذتهم وإدراكهم، ناهيك بأولئك الأكابر والعظماء الذين يسعون هم للحط من قدرهم، أولئك الذين استمدّ منهم أساتذتُهم أنفسهم الكثيرَ من المعرفة والهداية دون اعتراف لهم بالفضل.

إنه لا أحد من أدعياء التحديث والإصلاح في عصرنا بما في ذلك العلماء المزيفين بقادرٍ على بلوغ أدنى درجة من درجات العلماء الكبار وذوي البصيرة من السلف الذين أسهموا إسهامات كبيرة في المعرفة بتعاليم الإسلام ورؤيته للوجود، سواء كان ذلك من حيث قدراتهم الذهنية والعقلية وفضائلهم الخلقية والروحية، أو من حيث حجم الأعمال الفكرية والتفاسير والآثار المكتوبة الكثيرة التي خلفوها. بل الواقع أن هؤلاء لم ينتجوا مثل تلك الأعمال قط، إذ إن كتاباتهم في الغالب إنما هي ذات طبيعة صحفية شكلاً ومضمونا. لقد كان عليهم في البداية أن يذيعوا آراءهم حول بعض القضايا مثل مسألة كون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، وقد شغل الكثيرون منهم أنفسهم بمسألة القضاء والقدر المعقدة، فكان عليهم بذلك أن يقتفوا آثار علماء السلف الكبار لكي يكسبوا ثقة جماهير الناس المشوّشين ويحوزوا سذاجة تصديقهم. أما الذين ينظرون إليهم بوصفهم قادة عظاماً فهم لا يعرفون حقيقة عظماء الماضي. ذلك أن كل القضايا والمشكلات التي حاولوا إثارتها وعلاجها كانت قد تمت معالجتها على نحو أكثر روعة ونفاذاً وعمقاً ودقة فكرياً وروحياً، وذلك من قبل رجال كالأشعري

والغزالي، وأهل التصوف وغيرهم من أساتذة الماضي وجهابذته.

وعلاوةً على ذلك، فإن طبيعة القرآن ومسألة القضاء والقدر وما اتصل بها لا تُعدُّ مشكلة في نظر المسلمين من أهل **المعرفة والإيمان**، وليس اعتبارها مشكلة إلاّ دليلاً على التشويش والاضطراب عند الذين يتعاملون معها على ذلك الأساس، كما أن ذلك من شأنه أن يزيد في حالة التشويش والاضطراب التي غزت عقولنا وعقائدنا. إن ممارسات هؤلاء لا تخدم إلاّ ادعاءات أولئك الذين يقدمون أنفسهم بوصفهم أنداداً ومساوين لساداتهم من أساتذة الماضي. هذا وإن هؤلاء الأدعياء وأتباعهم لا يزدهرون وينتشرون إلاّ حيث كان هناك تشويش وجهالة، بحيث يمكنهم أن يفلتوا من صرامة التمحيص والنقد العلمي.

إن المسلمين في عصرنا هذا لا يدركون أن أولئك الأدعياء هم مجرد نسخ هزيلة من علماء الماضي الكبار، وذلك بسبب ما حاق بهم من تشويش وجهل ويأس، فينظرون إليهم كما لو كانوا أول من فتح العقول على الإسلام. فهؤلاء الأدعياء لا يقدمون أيّ شيء جديد فات على مشاهير العلماء في الماضي، ولا يقدمون للعقل المسلم المشوش أي شرح وبيان لمعاني الإسلام وتعاليمه أجلى وأوضح من البيانات الوافية والتفاسير الرائعة التي قدمها العلماء القدامى. ومع ذلك فهم الأكثر ضخباً والأشدّ عنفاً في شجب الماضي والاستخفاف برجاله من العلماء والمفكرين والفقهاء وأهل العرفان والبصيرة. إن نظرتهم للماضي متأثرة بالرؤى الغربية حول التطور الإنساني والتحول التاريخي والعلوم الوضعية العلمانية، تلك الرؤى التي تمثل الشاهد الخطير الثاني على مدى تسرّب المفاهيم الغربية المخالفة للإسلام في العقل المسلم، في حين يتمثل الشاهد الأول في أفكار الفلاسفة الذين انتصر عليهم الغزالي انتصاره المعروف. ولكن الفلاسفة كانوا على الأقل أفضل فهماً للفكر الغربي في عصرهم [= الفكر اليوناني] من المفكرين التحديثيين والإصلاحيين في عصرنا. ومع أن هؤلاء التحديثيين والإصلاحيين كانوا حذرين في "أسلمة" الأفكار التي جاؤوا بها [من الغرب]، إلاّ أن تلك الأفكار تمثل مصدرَ خطرٍ كبير على ولاء الإنسان المسلم للإسلام، إذ إنها في الواقع أفكار لا يمكن أن تُكيّفَ مع أصول الإسلام ومقاصده. فهم قد فتحوا ـ من حيث لا يعلمون ـ الأبواب للعلمانية، إذ إن أفكارهم لم تلبث طويلاً حتّى

بلغ بها أتباعهم درجات من العلمنة واضحة المدى. وفي الحقيقة ليس العلماء المسلمون القدامى هم مثلَهم الفكري الأعلى، بل إن رجالاً مثل روسو Rousseau وكونت Comte ومِل Mill وسبنسر Spencer هم الذين يمثلون في الواقع نماذجهم الفكرية المتبعة.

وفي الواقع لا يبدو أن الإسلام هو مبدأ تفكيرهم، ومن ثم فهم يسعون لتكييفه مع مثلهم العليا ونماذجهم المتبعة. وعلى الرغم من دعواهم كونهم مسلمين فإن ولاءهم منعقد للوطن على نحو يبدو فيه أن الولاء للوطن قد جُعل في المستوى الولاء للإسلام.

ولأنهم في الحقيقة لم يكونوا قط ذوي عمق فكري وبصيرة عقلية فإنّهم شغلوا أنفسهم بدل ذلك بدراسة الاجتماع والسياسة. لقد جعلتهم معاناتهم الناجمة عن أفول الحكم الإسلامي وسقوط الإمبراطوريات الإسلامية يكتشفون ابن خلدون ويركزون جهودهم حول مفهوم الأمة والدولة في الإسلام. وبالتالي فإنه من الطبيعي أن يهملوا إيلاء الاهتمام نفسه لمفهوم الفرد وما له من أهمية في تكوين الأمة وبناء الدولة الإسلامية. نعم، صحيح أن للأمة والدولة أهمية كبرى في الإسلام، وكذلك فإن للفرد هو الآخر أهمية كبرى، وإلاَّ فكيف يمكن تكوين الأمة وبناء الدولة إذا كان المسلمون على المستوى الفردي قد أصبحوا مشوّشين وجاهلين بتعاليم الإسلام ورؤيته للوجود وفقدوا صفة كونهم مسلمين صالحين؟ فعندما يقول هؤلاء الإصلاحيون والتحديثيون إن القيادة الفاسدة هي سبب انحطاط المسلمين، فإن تحديدهم للسبب على هذا النحو ليس صحيحاً تماما. فإذا سألنا أنفسنا عمّا هو فاسد في تلك القيادة، فإننا سنجد أن الفساد إنما يتعلق بموضوع المعرفة لدى القيادات، الأمر الذي يجعل قيادتهم فاسدة. فالقيادة الفاسدة إذاً نتيجة وأثر، وليست هي السبب والعلة. إنها نتيجة التشويش والخطإ والخلط في المعرفة بتعاليم الإسلام ورؤيته للوجود. فإذا قبلنا بهذا الجواب، فإنه ينبغي أن يكون واضحاً عندئذٍ أن جذور المشكلة لا يمكن أن ينظر إليها على مستوى الأمة والدولة. ذلك أن تحديد جذور المشكلة بفساد المعرفة كما نرى ــ لا بفساد القيادة كما يرون ـ يغيّر القاعدة التي تضرب فيها المشكلة بجذورها إلى ميدان المعرفة التي هي أمر ملازم **للإنسان من حيث هو فرد** ومتأصل فيه، لا

في المجتمع أو الدولة أو الأمة.

وبناءً على ما سبق فإن الاستراتيجية الصحيحة [التي يلزم اعتمادها] في ظل الظروف التي نعيشها اليوم من المهم أن تؤكد أهمية الفرد بدل المجتمع والدولة في البحث عن حلّ صحيح لمشكلاتنا. وتأكيد أهمية الفرد تعني ضرورة تحديد معاني العقل والفضيلة والنفس ومعرفة مصير الإنسان وغايته النهائية بوصف ذلك كله شرطاً لا بدّ منه حتى يكون فكرنا قادراً بما فيه الكفاية على تقديم حلّ شامل ومناسب للمشكلات التي نواجهها، ذلك أن العقل والفضيلة والنفس أمور ملازمة للفرد ومتأصلة فيه، ولا سبيل إلى فهمها ومعرفتها من خلال علم النفس بصيغه الغربية المختلفة التي لا تناسبنا، وإنما من خلال الأصول الإسلامية كما بينها وشرحها علماؤنا القدماء الكبار من أهل الذكر والبصيرة. فهذا هو السبيل الوحيد لكي نصوغ ومن ثم نحقق في إطار القرآن الكريم نظاماً تربويّاً قائماً على أسس إسلامية يربي أجيال المسلمين ويعلمهم كيف يتحولون ليصبحوا صالحين غير مشوشين ولا مضطربين، ويكونوا أهل علم ومعرفة مستعدّين للمشاركة في إقامة الدولة الإسلامية فيؤدوا ما يخصهم ويناسبهم من وظائف ومهام متكاتفين بوصفهم أمة واحدة قوية. وإلاّ فإنه إذا انحصر الاهتمام بالأمة والدولة، فإن مساعينا لتحقيق أهدافنا سيحكم عليها بالإخفاق كما تشهد بذلك تجاربنا الحديثة، وسيقول أعداؤنا والجاهلون من ذوي القصد لإرباكنا إن الإسلام لم يعد "صالحاً" اليوم وإن فكرة الدولة الإسلامية هي مجرد تصورٍ خياليّ لا يمكن تطبيقه وتحقيقه في الواقع.

إن التركيز على المجتمع والدولة يفتح الباب للعلمانية والفكرانية العلمانية وللتربية والتعليم العلمانيين. إننا نتوفّر على رصيد غنيٍّ من المعرفة بمعاني العقل والفضيلة والنفس، كما نتوفر على نماذج رائعة من أساتذة الماضي وعلمائه الذين كانوا أهل عمق فكري وبصيرة عقلية وعرفان روحي، وكل ذلك ـ المعرفة والرجال ـ ذو قيمة وخصائص عالمية، بحيث إن ما قدمه أولئك الرجال مناسب للإنسان في كل زمان. ذلك أن المصادر التي استُمِدّت منها تلك المعرفة والأفكار العميقة استقاها منها أولئك الرجال ذات طبيعة عالمية كونية متفردة في تعاليها على مجرى التاريخ وقوى التحول والتغيير بحيث إنها دائماً جديدة و"حديثة"

(modern). ولو أن "الإصلاحيين" و"التحديثيين" أدركوا ذلك حقيقة لكانوا قد استفادوا من ذلك الرصيد معرفة ورجالا. ولكن تلك المعارف وألئك الرجال كانا هما الأمر الذي يجهلونه على وجه التحديد، على الرغم من أن القرآن والسنة هما المصدران اللذان يحيلون عليهما. فهم على العكس قد استخفوا بأولئك الرجال وتسقّطوا لهم الأخطاء والهفوات ليدينوهم بها مع كون فضائلهم وحسناتهم أكثر من نقائصهم وهفواتهم. والأدب إنما يكمن في تمييز الفضائل والحسنات، لا تسقُّط الأخطاء والهفوات، لأن الفضائل والحسنات هي التي تحدد مكان كل أحد في نظام التراتب الهرمي.

ليس هناك فرقٌ جوهري كبير ـ من حيث الأفكار الأساسية أو القضايا المطروحة ولا من حيث السجايا والصفات ـ بين "الإصلاحيين التحديثيين" ونظرائهم "الإصلاحيين التقليديين" في عصرنا، فهم جميعاً يستمدون مثالهم من الاتجاه النقدي نفسه للعلماء الذين هم أقل جدارة علمية، أولئك الذي كانوا في الماضي يشغلون أنفسهم بتشويه سمعة العلماء الكبار من المعاصرين والسابقين لهم. إنهم جميعاً ـ المحدثين والقدامى ـ يميلون إلى تسوية الجميع ووضعهم في مقام واحد، مع أننا في نظر الله سبحانه لسنا متماثلين ولا متساوين. نعم، نحن متساوون من حيث كوننا مخلوقين لله تعالى، من حيث كوننا بشراً مكونين من لحم ودم، ولكن أرواحنا وعقولنا ليست من حيث **القدر والقوة** متماثلة ولا متساوية على الرغم من كونها نفخاً من روح الله وعلى الرغم من كونها شيئاً واحداً من حيث **الجوهر**. إن مثلنا كمثل قِطَعٍ من الشمع مختلفة الأطوال والأشكال، المتباينة الأحجام والألوان، والمتحدة الجوهر من حيث مادتها ومن حيث النور الذي يصدر عنها، ولكنها متباينة ومتفاوتة من حيث قوة البريق الذي عن كل شمعة وحجم النور الذي يشع منها. ونحن إنما نقدر قيمة كل شمعة بحسب النور الذي يشع منها، تماماً كما نحكم على إنسان بحسب تلك السجايا والخصائص التي يختلف فيها ويتميز بها عن غيره كالعقل والفضيلة والبصيرة الروحية. ولذلك فإنه من الخطإ ومجانبة الحقيقة أن ننظر إلى مثل هذا الإنسان بوصفه مجرد كائن من لحم ودم شأنه شأن أي إنسان آخر، ذلك أنه ليس في الحقيقة كذلك لأن عقله وفضائله وبصيرته تتجاوز حدود اللحم والدم فيه، كما

أن عظمة روحه وعقله هي ما يتميز به ويتفوق فيه على غيره.

إن الأدب إنما هو إدراك مثل ذلك النور في الإنسان والاعتراف به، ومثل هذا الاعتراف وذلك التقدير يستلزمان موقفاً أساسه التقدير والحب والتواضع. وبعبارة أخرى إن ذلك يقتضي أن يعرف المرءُ مكانه المناسب بالنسبة لأولئك الذي يشع النّور منهم.

ولكن المصلحين التقليديين (traditionalist reformers) الذين أفرطوا في الانخراط في لعبة "الإصلاح" أمام جمهور مشوّش لا قدرة له على تقدير ماهية الإصلاح تقديراً صحيحاً إلاّ أن يكون ذلك وفق معاييرهم القاصرة وعلى الرغم من كون إشعاعهم أدنى كثيراً مِمَّا كان يشع به أعلام الماضي الذين إذا قيس بهم هؤلاء لانطفأوا أمام وهج نورهم وتألقهم، إن هؤلاء المصلحين كثيراً ما يأخذهم العجب والغرور بسبب اعتدادهم الزائد بأنفسهم. إنّ مثلهم كمثل صوّة على الطريق إلى الحقيقة تشير إلى نفسها فتشوش على السالك بدل أن تشير إلى صوًى أخرى أكثر وضوحاً وقرباً من الحقيقة. إنهم وأتباعهم ـ الذين أصبحوا عن غفلة ولا مبالاة أكثر غطرسة وتكبراً منهم ـ قد ارتكبوا ما لم يدر قط بخلد أي مجموعة أو مدرسة في الماضي أن تفعله، وذلك أنهم عملوا على إشاعة (popularize) الفكرة القائلة بأن النبي الكريم عليه الصلاة والسلام ما هو إلاّ إنسان شأنه شأن أيّ إنسان آخر. وإنهم ليفعلون ذلك باستمرار مبرزين الآية القرآنية التي يخاطب فيها الله سبحانه وتعالى رسوله عليه الصلاة والسلام قائلاً: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (الكهف: ١١٠). إن إبرازهم لهذه الآية واستشهادهم المتكرر بها يراد به تذكيرنا بأنّ محمد ﷺ ليس مَلَكاً أو إلهاً أو تجسيداً للإله (God incarnate)، وإنما هو إنسان مائت. ولكن لِمَ يفعلون ذلك؟ هل أصبحنا كلّنا كفاراً بحيث عليهم أن ينبهونا إلى تلك الحقيقة؟ إنه أحرى بهم، بل ينبغي، أن يعلموا أن تلك الآية التي يستشهدون بها من دون روية ـ كما لو أنهم اكتشفوها لأول مرة ـ إنما هي في الحقيقة **موجهة إلى غير المؤمنين**. وهناك آيات أخرى في القرآن الكريم نقرأ فيها أن الأنبياء الآخرين عليهم السلام مأمورون كذلك ليقولوا الشيء نفسه، وهي كلها آيات موجهة إلى الكفار والمشركين.[٧]

---

٧ انظر مثلاً: الآيات الآتية: الأنعام:٩١، إبراهيم:١٠-١١، والإسراء:٩٣-٩٤، والكهف:١١٠، والأنبياء:٣، والمؤمنون:٢٤، ٣٣، والشورى:١٥٣، ويس:١٥، وغافر:٦، والقمر:٢٤، والتغابن:٦.

إن المؤمنين يعلمون بعدُ أن الأنبياء إن هم إلاّ بشر، وهم مؤمنون بهم وبما جاؤوا به، فلا حاجة إذاً لنقول لهم إن الأنبياء كلهم بشر، بل الحقيقة أن كون الأنبياء بشراً هو ذاته سبب إيمان المؤمنين بهم. وعليه فإن أولئك المصلحين كان عليهم أن يعلموا أن ما يخاطب الله سبحانه وتعالى به المؤمنين هو أن الرسول عليه السلام هو خاتم الأنبياء والمرسلين، وأنه آخر رسول من الله إلى البشر، وأنه السراج المنير، وأنه رحمة الله للعالمين، وأنه المصطفى المختار قدوة ومثالاً للبشر أجمعين، وهكذا. إن الله سبحانه وتعالى قد قذف في قلوبنا العلم بأن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق أجمعين، وإنّ تلك الصفات العليا والخصائص العليا التي يتميز بها عليه السلام هي التي ينبغي تأكيدها وتذكير الجمهور المسلم بها في كل جيل وفي كل حين.

ولكن هؤلاء قد يقولون إنه في عصرنا هذا، عصر الزيغ والضلال والإفراط في أمور العقيدة والإيمان، العصر الذي يعتقدون أنّ المسلمين قد أصبحوا فيه على حافة الكفر، قد يقول هؤلاء إنه من المناسب في مثل هذا العصر أن نؤكد الجانب الإنساني والفاني في شخصية الرسول عليه السلام. ولكن يمكن أن نجيب عن ذلك بأنه إذا كان ما يرونه ويدعونه صحيحاً، وأنه حتى إذا كان القصد حسناً فيما فعلوا، فإنهم مع ذلك فاتهم أن يدركوا أن التشويش والاضطراب العام الذي أصاب المسلمين ليس منشؤه أيَّ تشويشٍ لديهم فيما يخص طبيعة الرسول عليه السلام وشخصيته ورسالته. إن التشويش الذي حصل للمسلمين في أمور العقيدة والإيمان لا علاقة له بذلك وليس مصدره أيّ قضية متصلة بالطبيعة البشرية المخلوقة للرسول الكريم. وبدلاً من ذلك، فإن جذر ذلك التشويش وسببه يكمن في الجهل بمعنى التوحيد ومغزاه وبأركان الإيمان الأساسية ومسائل أخرى رئيسة متصلة بها، وكلّها مشمولة في ذلك الصنف في المعرفة الذي سميناه بفرض عين. وهذا يعني أن هذا السبب نفسه جزء من السبب العام للتشويش والاضطراب العام الذي حددناه في هذا الفصل بالتشوش والخلط والخطإ في قضايا المعرفة.

فالمشكلة إذاً مشكلة تربوية في الأساس، أعني غياب أو انعدام التربية الإسلامية المناسبة، ذلك أن مثل هذه التربية إذا وضعت بصورة منهجية صحيحة ستمنع من دون ريب وقوع التشويش والاضطراب العام الذي يؤدي إلى الزيغ

والانحراف في العقيدة والعمل. إنّ ظهور قادة مزيفين في كل مجالات الحياة ـ وهو أمر ناتج عن فقدان الأدب والتشوش والخلط في أمور المعرفة ـ يعني في هذا الخصوص بالذات ظهورَ علماء مزيفين يحصرون معنى العلم في مجال الفقه. إنهم ليسوا جديرين بأن يكونوا أتباعاً للأئمة المجتهدين الذين أسسوا بجهودهم العلمية الدؤوبة وأبحاثهم العالية مدارس الفقه والأصول. إنهم ليسوا أهل عقول كبيرة حية أو بصائر نافذة، ولا هم أهل استقامة بحث يتحملون أمانة القيادة الروحية الصحيحة ويلتزمون بمقتضياتها.

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم يشجب الجدال والمراء مراراً وتكراراً، فإنهم يبتهجون بالانخراط في مسلسل لا ينتهي من النزاعات والمجادلات والمناظرات التي لا ينتج عنها إلاّ جبال من الركام الفقهي الذي يجد جمهور المسلمين نفسه في شعابه المظلمة ضحية الضلال والحيرة. إن تضليلهم للمسلمين لا يؤدّي إلاّ إلى إبراز الخلافات بين المذاهب المختلفة وتأكيدها وإلى التشبث الأعمى بالتوافه من الأمور. وهذا بدوره يشجع تدريجيّاً أدعياء الإصلاح من التحديثيين والتقليديين وأتباعهم على الهجوم خطأً وظلماً على الأئمة المجتهدين ـ مقوضين بذلك معنى السلطة المرجعية الشرعية ـ وإلى تشويه مفهوم المذاهب وزعزعة الثقة بها في حياة المسلمين. إن العلماء المزيفين غير قادرين على تطوير اجتهادات الأئمة السابقين وتفسيراتهم من خلال سياقها الخاص وفق ضوابط منهجية واضحة، ثم إن إغراقهم وتوسعهم في المسائل التافهة والهامشية قد أدّى إلى إهمال المشكلة الحقيقية، مشكلة التربية والتعليم. ذلك أنهم قد قنعوا بترك تربية المسلمين وتعليمهم الأساسي وما هو فرض عين من المعرفة ليتكفل به مستوى التعليم الأولي في سن الطفولة، في حين أنهم واهتموا بدل ذلك بتطوير ما هو فرض كفاية من المعرفة وتضخيمه. وبذلك فإن حجم المعارف ذات الطابع والتوجه العلماني قد نما وتطور في حياة الإنسان المسلم بصورة غير متوازنة على حساب معرفته بأساسيات عقائد الإسلام وتعاليمه وقيمه ورؤيته للوجود، بحيث إنه يقضي غالب مرحلة الرشد من حياته في التزود من المعرفة بشؤون العالم ولا يتلقى إلاّ النزر اليسير من المعرفة عن الإسلام. وقد نتج عن ذلك أن أصبح لدينا مسلمون ضعفاء ذوو معرفة ضئيلة بالإسلام، كما

أصبح لدينا قادة ضعفاء ولكنهم خطرون، قادة توقفت معرفتهم بالإسلام وفهمه له عند مرحلة الطفولة وعدم الرشد. وبسبب ذلك فإن الإسلام نفسه جرى تصويره كما لو أنه "غير متطور" (undeveloped) أو أنه "تطور على نحو خاطئ" (misdeveloped) أو أنه ترك "ليركد ويجمد" (stagnate).

إن نمو جانب فرض الكفاية من المعرفة والحرص على تأكيد أهميته في الحياة دون القدر نفسه من الحرص على تأكيد أن تحصيل هذا الجانب من المعرفة ينبغي أن يتم على نحو متوازن مع ما هو فرض عين منها في كل مراحل التعليم ومستوياته، إن ذلك قد وجه الاهتمام فقط إلى مشكلات الدولة والمجتمع لأن الدولة والمجتمع هما المرجع (referents) الحقيقي فيما يتعلق بفرض الكفاية. إن الاهتمام في عصرنا بمسألة الدولة الإسلامية وبقضايا الأمة العامة ذو دلالة بالغة على الاعتبار الراجح الذي أضفي على تحصيل ما هو فرض كفاية من المعرفة. وفي هذا السياق نفسه فإن علوم الاجتماع والسياسة والقانون في إطار هذا الصنف من المعرفة ما فتئت تستدعي وتَلْقَى من الاهتمام أكثر ممّا تستحق، وتحظى - في تقديرنا ووعينا - بالمكانة الأعلى والسطوة الأكبر على حساب الصنف الآخر من المعرفة.

وإنه لمن اليسير إذاً في ظل هذه الظروف أن نرى كيف يؤدي اتجاه الأمور في حياة المسلمين إلى "تكييف الإسلام اجتماعيّاً" (socialization of Islam). وليست تسوية الرسول ﷺ بمستوى جماهير الناس إلاّ نتيجة منطقية لذلك "التكييف الاجتماعي للإسلام".

وعلاوة على مسألة "التكييف الاجتماعي" للإسلام التي ذكرناها، يدعو "التحديثيون" إلى العقلانية على النمط الغربي، تلك العقلانية المشتقة من الجذر اللاتيني ratio لا من الاستخدام القرآني لمفهوم العقل كما بينا معناه سابقا، سائرين بذلك على خطى أسلافهم في منعطف القرن (العشرين). فهم يحاولون عبثاً أن "يعقلنوا" آيات من القرآن يزونها ملائمة لأغراضهم ليجعلوها متوافقة مع نظريات العلوم الحديثة ونتائج بحوثها. ومع ذلك فإنهم عادة ما يلوذون بالصمت إزاء الآيات التي تستعصي على الفهم والتأويل وفق النهج ذاته والتي تفضح قصور فكرهم واضطرابه. وهكذا فهم يعملون على "عقلنة" كل مراحل حياة الرسول

عليه الصلاة والسلام ووقائعها فيقدمونها في صيغة مجردة من المعاني الروحي (despritualized version).

ومن خلال التعامل مع الوحي بصورة فجة كما لو كان ظاهرة "طبيعية"، ومع القرآن كما لو كان مخلوقاً وفي الدرجة نفسها مع الكتب الأخرى، ومن خلال التجرؤ على تجريد حياة الرسول عليه الصلاة والسلام وشخصيته من أبعادهما الروحية (despritualizion)، فهم يمهدون السبيل "لإسلام مُعَلْمَن" (secularized Islam).

والحقيقة إن مصدر إلهامهم فيما يقدمونه من أفكار حول الدولة والمجتمع ليس الإسلام والأصول الإسلامية بقدر ما هو المصادر الأوروبية الغربية وما حفلت به من نظريات وأفكار حول الحرية والمساواة والأخوة والعقد الاجتماعي وحقوق الإنسان والنزعة الفردية الانسانية (humanistic individualism). ولقد أغرتهم مقادير النجاح التي لقيتها الاشتراكية في الغرب بأن يطابقوا الاشتراكية بالإسلام على الأقل من حيث هو نظرية سياسية ونظام اجتماعي، كما لو كان خيار المسلمين بشأن نمط الحياة ونظامها محصوراً بين الرأسمالية والاشتراكية! وهم بذلك لا يدركون كون الإسلام ليس هذه ولا تلك. ولو أنهم فعلوا لطوّروا أفكارهم ونظرياتهم الخاصة حول الدولة والمجتمع والإنسان من خلال جهودهم واجتهاداتهم الفكرية الأصيلة في إطار الإسلام وانطلاقاً من الأصول الإسلامية كما كان يفعل الأئمة المجتهدون في الماضي. ولكنهم قوم كُسالى أو قاصرون أو عاجزون فكريّاً عن أن يمارسوا اجتهاداً أصيلا، ولذلك فهم يفضلون بدَل ذلك أن يعتمدوا على المفكرين الغربيين ليفكروا لهم وينتجوا الأفكار التي يقومون هم ـ على نحو مريح ـ بانتحالها و"أسلمتها" كما لو كان الواحد منهم ينتعل حذاء. وإنهم ليفعلون ذلك ليس فقط على المستوى النظري في مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وإنما على المستوى العملي أيضاً بحيث يشمل عملهم ذاك الشؤون التربوية والاقتصادية والمالية والقانونية وغيرها من جوانب الحياة المجتمعية. ومن الغريب أنهم هم الأكثر صخباً والأعلى صوتاً في ادعاء الاجتهاد في حين أنه ليس هناك في الواقع ولو واحد من بينهم تتوافر فيه شروط المجتهد الحقيقي!

أمّا "التقليديون" (traditionalists) فعلى الرغم من أنهم ليسوا بالضرورة على اتفاق تام مع "التحديثيين" فيما يفكرون فيه ويقولونه ويدعون إليه، إلاّ أنهم قد تأثروا بهم وأصيبوا بالداء نفسه من حيث السعي "لتكييف الإسلام اجتماعيّاً" وتجريده من أبعاده الروحية وتسطيح المسلمين ووضعهم جميعاً في مستوى واحد (levelling). وهم من ثم يساعدون ـ وربما عن غير قصد ـ في عملية "علمنة" الإسلام، وذلك من خلال سعيهم لكبت قواه الفكرية والروحية وطمسها. وهم و"التحديثيون" يتهمون ـ ظلماً ـ التصوفَ خاصة بأنه سبب انحطاط المسلمين، مع أنهم يفتقدون في الحقيقة للقدرة العقلية والبصيرة الروحية لفهم التصوف، وبالتالي فما لا يفهمونه يدينونه ويشجبونه. إنهم يصرحون عن جهل بأن التصوف غريب عن الإسلام وبأنه على أي وجه نظرنا إليه فإنه يحمل بذور التدهور والانحطاط. وهم بذلك لا يرون كون التصوف جزءاً لا يتجزأ من الإسلام، وأنه مثلما أن لكل حقيقة ظاهراً وباطناً فإن التصوف هو البعد الباطني للإسلام. ذلك أن الممارسة الصادقة والصحيحة للتصوف ليست شيئاً سوى كونها كثافة تطبيق الشريعة على مستوى العبد. فالتصوف هو التعبير عن **الإحسان**، إنه العبادة عندما تعززها وتعمقها وتضيئها البصيرة العقلية والروحية ممّا يؤدي إلى إدراك الحقائق، إنه ممارسة الشريعة في مقام الإحسان. وهو من ثم قائم على اليقين إذ إن أساسه الحكمة والعلم اللدني، أعني الحكمة والمعرفة الروحية اللذين يهبهما الله سبحانه لمن يشاء من المصطفين من عباده. وهو كذلك معرفة تُخوِّلُ صاحبَها إدراكَ مراتب الحقيقة، وهو من ثم معين الأدب الحقيقي، فمفرداتُه ومصطلحاته مستمدّة من القرآن الكريم، أمّا تأويله وممارسته فمبنية على السنة النبوية.

وأمّا دعاته فهم أولياء الله وعباده. أمّا القول بأن التصوف يحتوي على بذور التدهور والانحطاط ـ كما هو قول "التقليديون" و"التحديثيون" الذي أشرنا إليه ـ فيعني أن القرآن والسنة ـ ينبوعيْ التصوف وأساسه ـ هما مستودعُ بذور ذلك التدهور والانحطاط ومنبع جراثيمهما. إن بذور الانحطاط وجذور التدهور ليست في التصوف ولا في مصادره العليا، ولكنها تكمن في الجَهَلة من الناس الذين يسيئون فهمه وتطبيقه ويرتكبون من سوء التصوف والممارسة ما يؤدي إلى

كل أصناف الانحراف والزيغ. وإذا كان الذين يعيبون التصوف يقصدون به أصناف الانحراف والزيغ التي يرتكبها الجهلة من الناس فإن عليهم عندئذٍ أن يقولوا ذلك بوضوح وأن يميزوا بين ما هو حق وصواب وما هو باطل وخطأ، وأن **يشجبوا الباطل والخطأ**. ولكنهم مثلما يهاجمون العلماء المجتهدين لأنهم ينظرون إليهم من خلال الصغائر التي يرتكبها العلماء الأقلُّ شأناً بل ومن هم دونهم، فإنهم كذلك يشجبون التصوف لأنهم يرونه من خلال انحرافات الجهلة من أدعيائه زوراً وبهتانا. وهم بذلك يبدو أنهم قد سقطوا في عادة من يرى ما يظن أنه حق وصواب بعيني المخطئين، ومن ثم فهم لا يرون الحقيقة في ذاتها.

وبناءً على هذا النوع من الرؤية فهم يأخذون على عواتقهم المهمة المزيفة المتمثلة في "تنقية" الإسلام مما يحسبونه ـ خطأ ـ شوائب، والتصوف كما يرونه إحدى تلك الشوائب. فمَثَلُ طريقتهم في ذلك كمثل إنسان يريد أن ينقي حائطاً أبيض من بُقَعٍ ولطخٍ وجدها فيه فاستخدم قدراً زائداً على الحد من مادة للتنظيف من الصنف غير المناسب. ولذلك فبدل أن يزيل فقط البقع واللطخ التي شوهت الحائط، فإنه أزال كذلك جانباً من طلاء الحائط الأبيض، ممّا زاده تشويهاً وفسادا. ونحن إذا ألقينا نظرة سريعة على التاريخ الإسلامي فإننا لا شك سنرى أن التصوف ليس هو سبب تدهور المسلمين وانحطاطهم، بل إن فقدان الأدب بالمعنى الذي شرحناه هو السبب الحقيقي الذي أدّى إلى ذلك التدهور والانحطاط. وليست المشكلة فقط أن العلماء الأقل شأناً والعلماء المزيفين ـ بكل معنى الكلمة ـ قد أهملوا ـ بعد أن قوضوا سلطة العلماء الكبار ــ أن يغرسوا في العقل المسلم المعرفة الصحيحة بالإسلام وبرؤيته للوجود من خلال برنامج تربوي محكم البناء، بل إن حكام المسلمين قد أسهموا هم أيضاً بقسط وافرٍ في الفوضى الحاصلة ليضيفوا بذلك إلى ما ولّده ذلك الإهمال من تشويش واضطراب عام. ومثل العلماء المزيفين الذين يغرقون ـ مبتهجين ـ في مسلسل لا ينتهي من النزاعات والمغالطات والجدل والاتهام المتبادل بالكفر والمروق، فإن الحكام أيضاً يغرقون ـ ببهجة ـ في مسلسل لا حدّ له من النزاعات والصراعات والحروب المدمرة للجميع. ومن الأمثلة التقليدية لذلك مثال تيمورلنك الذي شن الحروب على الأتراك والفرس والمصريين وعاث بين إخوانه المسلمين دماراً

وخرابا، بدل أن يقوم بفتح روسيا والصين، وهو أمر كان قادراً على فعله، وكان يمكن أن يكون له أثر إيجابي في مسار التاريخ.

لقد ظهرت الطرق في تاريخ أهل التصوف خلال القرن الثالث عشر (الميلادي) إثر مراحل حافلة بالاضطراب والفوضى في التاريخ الإسلامي. وقد أصاب الفسادُ أهل الطرق الصوفية بعد القرن الخامس عشر. ولذلك فإن ذلك الفساد لا يمكن النظر إليه باعتباره سبباً، وإنما باعتباره أثراً ونتيجة، للتدهور والفساد الذي حصل منذ قرون بسبب فقدان الأدب. إن التصوف الصحيح قد عزَّز العقيدة والإيمان في قلوب المسلمين خلال عهود الطغيان والاضطراب، كما غرس الأدب في نفوسهم، وزان حضارتنا الإسلامية وحياتنا بثروة من الأدب الروحي الراقي الذي لا يُجارَى والذي يمكن أن نستخلص منه أسساً وقواعد مهمة لتربية الإنسان المسلم. ومن ثم فإن التصوف الذي يشجبونه ليس هو التصوف الذي يعرفه أهل التصوف حقيقة، ولذلك فهو ليس من التصوف في شيء، وبالتالي فإن المسؤولية ينبغي ألا تحمّل للتصوف. إن المسؤول عمّا آلت إليه أوضاعنا هو إهمال التطوير والصياغة لبرنامج تربوي منظم ومتناسق قائم على أسس إسلامية سبق لعلماء الإسلام الكبار أن بينوها وأوضحوها؛ إن المسؤول هو إهمال تطبيق نظام تربوي إسلامي موحّد يتم تطويره من التراث الفكري والروحي الذي خلفه لنا أهل البصيرة من العلماء، والإغراق بدل ذلك في مسلسلٍ لا ينتهي من الخلافات والنزاعات الفقهية والسياسية التي أثارها الظهور والانتشار الواسع للأفكار والنظريات الغريبة التي قُصِد بها تقويضُ الإسلام من الداخل، وهي خلافات ونزاعات ظهرت بسبب التشويش والفوضى في المعرفة من ناحية وبسبب فقدان الأدب من ناحية أخرى. تلك هي علة تدهور المسلمين وانحطاطهم.

وإن هذه العلة يقوم اليوم بتأبيدها ويزيدها استفحالاً أدعياءُ الإصلاح التحديثيون الذين يجدون جزءاً من مصدر إلهامهم في الغرب كما يجدون الجزء الآخر في العلماء الأقل شأنا، ويشاركهم في ذلك أدعياءُ الإصلاح التقليديون الذين يتقلون جزءاً من إلهامهم من التحديثيين والجزء الآخر من العلماء الأقل شأنا. وفضلاً عن أتباع هؤلاء الفريقين ـ في طول العالم الإسلامي وعرضه ـ الذين يمثلون

نموذج قياداتهم بدرجات متفاوتة من الجهل والكبرياء والعنجهية، هناك اليوم فريق ثالث هو فريق من أسميهم بالمفكرين والعلماء العلمانيين من المسلمين.

إن هؤلاء العلماء والمفكرين العلمانيين يستمدون إلهامهم بصورة أساسية من الغرب. وهم ينتسبون فكريّاً إلى الأصل نفسه الذي ينحدر منه أدعياء الإصلاح التحديثيون وأتباعهم، وبعضهم يميل إلى أفكار أدعياء الإصلاح من التقليديين وأتباعهم. وغالبية هؤلاء لا يمتلكون الشروط الفكرية والروحية واللغوّية لمعرفة الإسلام ونظريته في المعرفة الأمر الذي جعلهم مقطوعي الصلة بالأصول المعرفية والمنهجية لمصادر الإسلام والعلوم الإسلامية. وهكذا فإن معرفتهم بالإسلام لا تعدو أكثر المستويات سطحية. ولكن لأنهم يحتلون مواقع خطيرة وحساسة في حياة الأمة فإنهم يمثلون خطراً كبيراً على صلاح الأمة وسلامتها إسلاميّاً، اللهم إلاّ أن يقوموا بتغيير جذري في طريقة تفكيرهم وفي اعتقاداتهم. ومن بين الذين هم ضحية انعدام الأدب فإن هذا الفريق هو الأكثر جرأة ووقاحة.

إن علماء الإسلام العظام، أهل البصيرة والعرفان والفضيلة، أولئك الحكماء والأولياء، ما يزالون يتحدثون إلينا من خلال أعمالهم، تعليماً لنا وتذكيراً وإرشاداً، يشرحون لنا أصول الإسلام ويزيلون العقبات من طريقنا نحو الحقيقة والسلوك السوي حتى نبلغ الفلاح والفوز في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة. ومع ذلك فإن العلماء والمفكرين العلمانيين من بيننا يأبون الإنصات لهم ولا يعيونهم بالا، وإنما هم يتعلقون بكل كلمة تصدر عن أساتذتهم الغربيين في كل فرع من فروع المعرفة وخاصة في فروع العلوم الإنسانية، وذلك لأنهم في الحقيقة عاجزون عن فهم معاني الحكمة التي تنطوي عليها أعمال علماء الإسلام الكبار. فمَثَلُهم كَمَثَلِ الأبناء الذين يتحدث إليهم آباؤهم بحنوٍّ وحكمة فيجعلون أصابعهم في آذانهم، ليصيخوا بها بدل ذلك إلى ما يقوله الغرباء. إنهم لا أدب لهم ، إذ إنهم لا يعرفون ولا يعترفون بالسلطات العلمية الشرعية وفق نظام التراتب الهرمي الصحيح، مثلما أنهم يجسدون في أنفسهم ويشيعون الفوضى والاضطراب ويدعون إليهما. إن خطأهم الأساسي يكمن في كونهم يسوون بين كل أصناف المعرفة ومراتبها في الإسلام كما فعلوا بشأن فرض العين وفرض الكفاية. ونتيجةُ ذلك هي التشويشُ والفوضى السائدان في التمييز بين النوعين،

بحيث إنه يتم الخلط بين طبيعة ما هو فرض عين في المعرفة وطريقة التعامل معه وما هو فرض كفاية. وهكذا فهُمْ يقلدون طرق التفكير عند الإنسان الغربي ويعلمونها لطلابهم في مجالات الحياة كافة.

ولّما كان الغرب لا يعرف ولا يعترف بشيء اسمه فرض عين في المعرفة مثلما أنه لا يمتلك أو يعرف أي نوع آخر من المعرفة غير الذي أطلقنا عليه اسم فرض الكفاية، فإن هذا في الواقع هو السبب الرئيس في كون التصور الغربي للمعرفة النابع من تجربة الإنسان الغربي ووعيه التاريخيين من شأنه أن يؤدّي بالضرورة إلى العلمنة، كما هو بيّن من المسيرة التاريخية للفكر الغربي عبر العصور ومن ظهور الفلسفة والعلم العلمانيين في حضارة الغرب. وبالتالي فإنه ليس هناك من ريب في أن العلماء والمفكرين المسلمين العلمانيين إذا سمحوا لأنفسهم ـ وسُمح لهم ـ بأن يشيعوا الفوضى والتشويش في أذهان الشباب المسلم بخصوص قضايا المعرفة، فإن سلخ العقل المسلم عن الإسلام (deislamization of the Muslim mind) سيتواصل عبر الأجيال القادمة من المسلمين على نحو أكثر تأثيراً وأبعد غوراً ومدى متابعةً للنمط الغربي نفسه من العلمنة الذي جرت عليه الأوضاع في الغرب. إن أعداداً كبيرة من هؤلاء المفكرين والعلماء العلمانيين لا يمتلكون فهماً سليماً لطبيعة ثقافة الغرب وحضارته اللتين يتلقون منهما الإلهام واللتين يقفون حيالهما مدهوشين وجلين موقف العبودية والصغار. إنهم لا يدركون ولا يفهمون المضامين والمعاني التي تنطوي عليها تعاليم أساتذتهم الأجانب، وإنما هم يقنعون بمجرد ترديدها بطريقة فجة ومبتذلة فيخدعون الجمهور المسلم إذ لا يقدمون له تلك التعاليم في صورتها الحقيقية.

وإننا لواجدون أكثر العينات تمثيلاً لهذا الصنف من "المفكرين والعلماء" الفاقدين للأدب في كل من ماليزيا وأندونيسيا حيث جرى منذ عهود الاستعمار تطبيقُ عملية منظمة لسلخ المسلمين عن إسلامهم وحيث أن زخم العلمنة يتم تأكيده بصورة أكثر تبجحاً ممّا يجري في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. ففي هذين البلدين من جنوبي شرقي آسيا حيث المسلمون هم الأغلبية الساحقة، نجد أن فقدان الأدب الناشئ عن الجهل بالإسلام وبرؤيته للوجود وبتعاليمه وحضارته قد بلغ ـ وخاصة بين العلماء والمفكرين المسلمين العلمانيين ـ مدًى

أبعد ممّا عليه الحال في مواطن أخرى من العالم الإسلامي. إن هذا الوضع في البلدين المذكورين يعود جزئيّاً إلى كون عملية الأسلمة (process of Islamization) فيهما قد بدأت في وقت متأخر نسبيّاً عن غيرهما من البلاد الإسلامية، وإلى كون عملية الأسلمة تلك قد تعرضت للإعاقة والانقطاع بسبب الاجتياح الامبريالي والثقافي الغربي. وفضلاً عن ذلك فإن القطاع الغالب من العلماء مصابون على نحو بالغ بفقدان الأدب، فما هم إلاّ تُبعٌ تبعية عمياء للتحديثيين والتقليديين على حدّ سواء.

وفي سياق سعيهم لسلخ المسلمين عن إسلامهم، عمل رجال الإدارة والمنظرون الاستعماريون أولاً على قطع الصلة التربوية بين القرآن الكريم واللغة المحلية وذلك بإقامة نظام تعليمي تربوي علماني يتم فيه التركيز على العرق والثقافة التقليدية. أما في المستويات العليا للتعليم فقد جرى إدخال علمي اللسانيات والإنسان (الأنثروبولوجيا) بوصفهما قاعدة منهجية لدراسة قضايا اللغة والثقافة في حين تم اعتماد القيم والنماذج الغربية ومناهج المستشرقين وعلماء فقه اللغة التاريخي والمقارن في دراسة الأدب والثقافة. وقد جرى كذلك التركيز إلى مدى بعيد على دراسة علم الاجتماع والنظرية التربوية وعلم النفس في صورها الغربية، وهي كلها ذات أثر مهم في توجيه دراسة اللغة والأدب ــ وهما العنصران الممثلان والمعززان لعملية الأسلمة ــ ودراسة التاريخ والثقافة التقليدية. ولأن ذلك كله قد وضع في غير موضعه بين يدي علماء ومثقفين "عقلانيين" لا معرفة كافية لهم بالإسلام وبرؤيته للوجود، فقد أفضى إلى اختزال الإسلام إلى مستوى الأديان الأخرى كما لو كان هو الموضوع المميّز لفلسفة الأديان وعلم الاجتماع، وكما لو كان تعبيراً متطوراً ومتقدماً عن مفهوم الدين البدائي. إن هذه المجالات وغيرها من معارف العلوم الإنسانية بما في ذلك العناصر الفلسفية الخاصة بالجوانب النظرية في علوم الطبيعة والفيزياء والأحياء هي ممّا جرى غرسه في العقول السطحية للعلماء المسلمين العلمانيين على نحو جعل المعرفة بها لا فقط مصدر تشويش واضطراب كبير على المستوى النظري، وإنما كذلك مصدر أخطاء واضطرابات على المستوى الواقعي والعملي.

وبسبب استيعاب هذه المعارف ونشرها على نحو غير متوازن في غياب علم

تقويمي ينهض بأسلمتها وتمحيص كل فروضها ونقدها، وبسبب المشاركة النشطة للعلماء والمفكرين العلمانيين في صياغتها ونشرها وإشاعتها، فإن الانتشار السريع لحالة انعدام الأدب قد أصبح ليس فقط أمراً مؤكداً، وإنما أصبح في الحقيقة واقعاً ممتدّاً بعيد المدى. وفي الواقع، إن هؤلاء القادة المزيفين من بين المسلمين هم المسؤولون عن تحويل اللغة المحلية من أبجديتها العربية الأصيلة إلى الأبجدية اللاتينية (Romanization)، ميسّرين بذلك فصلها التدريجي عن روابطها المنهجية والمعجمية والمفهومية بأصول الإسلام (قرآناً وسنة)، وفصلها كذلك عن روابطها بمصادر الثقافة والفكر الإسلاميين وبلغات بقية شعوب الأمة الإسلامية. وهم مسؤولون بذلك عن سلخ تلك اللغة عن جذورها المعجمية العربية (dearabization) وتغريبها (westernization) وإشاعة الاضطراب فيها وفي مفرداتها ودلالاتها. وقد نتج عن ذلك كله أن كثيراً من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالإسلام ورؤيته للوجود قد فقدت شفافيتها ولفها الغموض. وهم مسؤولون أيضاً عن ظهور الصحف والجرائد ـ بمفهومها وغاياتها غير الإسلامية البينة ـ وعن بروز صحافيين وكتاب متوسطي النوعية ذوي أسلوب أخرق فج، بحيث أسهم ذلك كله في تشويه المعايير والقيم التي أرساها الإسلام للتعبير الأدبي. وهم مسؤولون عن ظهور الإنسان المسلم الهامشي والمجتمع الهامشي المغترب عن الأمة، ومن ثم فهم مسؤولون عن تصدع وعي المسلمين فيما يختص بتضامن الأمة وتماسكها. إنهم وراء فصل الحاضر عن الماضي في وعي المسلمين، وهم كذلك وراء إقامة نظم تعليمية وتربوية بين ظهرانينا صمّمت ـ من أدنى المستويات إلى أعلاها ـ لخدمة الفكرانية العلمانية نشراً وتثبيتاً. وهم كذلك يتحملون تبعة بروز صور متنوعة من النزعات الوطنية المنغلقة وأنماط من الفكر الإشتراكي، ومسؤولون أيضاً عن إحياء الروح الجاهلية والدعوة للعودة إلى القيم والتقاليد الثقافية لما قبل الإسلام، وعن أشياء أخرى كثيرة لا حاجة إلى تفصيلها في هذا المقام.

إن ما تقدم يصدق ـ بأقدار متفاوتة ـ على أمثال هؤلاء العلماء والمفكرين من المسلمين مهما كانت مواقعهم في العالم الإسلامي وسواء أكانوا من البلاد العربية أو من غيرها، وسواء تعلق الأمر بانعدام الأدب أو بملامح الشخصية أو بالنوعية أو بالإسهام المضر في الخلط والتشويش بشأن

المعرفة بالإسلام وبرؤيته للوجود وفي نشر المعارف المزيفة. إنهم جميعاً قد أصبحوا ـ قصداً أم غفلة ـ أدوات ووكلاء لثقافة الغرب وحضارته، وهم بذلك يمثلون ما سبق أن اعتبرناه الجذور والأسباب الخارجية لمأزقنا. ولكن وجودهم بين ظهرانينا جزءاً من الأمة قد نجمت عنه وضعية تحوّل بمقتضاها ما كان يُنظرُ إليه على أنه أمرٌ "خارجي" ليصبح منهجيّاً وواقعيّاً أمراً **داخليّا**. إنهم بوضعهم الحاضر يحتلون مكان الخطر الخارجي الذي صار الآن مشكلة داخلية عويصة، ذلك أن دار الحرب قد تقدمت فكريّاً ـ إذا جاز التعبير ـ في مجال دار الإسلام؛ إنهم أصبحوا العدوَّ ماثلاً في الداخل. وبخلاف أصناف الأعداء الذين عرفهم المسلمون في الماضي، فإن هؤلاء ليسوا مستترين ولا هم يتربصون بنا سرّاً، وإنما هم ظاهرون على السطح جماعات جماعات في وضح النهار، يدعون إلى أنفسهم جهاراً ويعرضون في وقاحة فوضاهم العالمة (*learned confusion*) وفرديتهم المتعجرفة على الملإ بحيث لا مجال لتجاهلهم.

إن الأسلحة المعرفية (epistemological) التي يستخدمونها لسلخ العقل المسلم عن الإسلام هي الأسلحة ذاتها لا تغيير فيها ولا تبديل، وهي ـ فضلاً عن المبادئ والمناهج المؤسِّسة للفلسفة والعلم العَلْمانيين التي أنجبتهم وفي إطارها نشؤوا وترعرعوا ـ علم الإنسان وعلم الاحتماع واللسانيات وعلم النفس وعلم التربية بأصوله ومناهجه. وإذا لم يتم إخضاعُ المبادئ والمناهج المؤسسة لتلك العلوم والتي بها قوامها لنوعٍ من التكييف الإسلامي وفق صيغة تجعلها غير ضارة، فإنها ستستمر ـ بصورتها الراهنة ـ عاملاً مضرّاً بالحياة الإسلامية للأمة.

وإذاً فانعدام الأدب إذاً لا يعني فقط انعدام المعرفة، بل يعني كذلك فقدان الأهلية والقدرة على تمييز القادة الحقيقيين والاعتراف بهم وتقديرهم.[٨] فكيف يمكن للقادة الحقيقيين أن يبرزوا ويتميزوا من البقية إذا وُضِع الجميعُ في مستوى العوام؟ وإذا كان القادة الحقيقيون قد جُحِدوا مكانتَهم اللائقة بهم فوق من يقودونهم، فكيف يمكن للمقودين أن يميزوهم ويعرفوهم؟ ثم إن القادة الحقيقيين ينبغي أن لا يُخلط بينهم وبين القادة المزيفين، وإلاّ فأنّى

٨ـ وتلك هي إذاً العلة وراء طرح المسلمين اليوم للسؤال الذي ذكرناه من قبل في هذا الفصل، ولعله الآن فقط يصبح جوابنا لذلك السؤال مفهوماً ومقدراً حق قدره.

للعنادب أن تشدوَ وتصدح إذا وُضِعت مع الغربان في قفص واحد؟ إن وضع القادة الحقيقيين في مكانهم السامي وتقديرهم حق قدرهم، ووضع أنفسنا دونهم، ومحبتهم واحترامهم وإجلالهم، وتحقيق توجيهاتهم السديدة وتعاليمهم الحكيمة في أعمالنا بكل تواضع، إن ذلك كله ليس عبادة لهم كما يعتقد خطأً ضيقو الأفق من "الإصلاحيين" التحديثيين والتقليديين، وإلاَّ فهل كان سجود الملائكة لآدم عبادة له؟ إنهم في الحقيقة قد سجدوا له طاعة لله سبحانه وتعالى، مدركين ما تميز به عليهم الإنسانُ الأول من علم وهبه الله إياه؛ إنهم لم يروا فقط الطين الذي خُلق منه الإنسان، ولكنهم أدركوا بالأحرى الروح التي نفخها فيه خالقه عز وجل، وإبليس وحده هو الذي رأى فقط الطين وأبى أن يدرك الطبيعة السامية لآدم فاستنكف أن يسجد أمامه على الرغم من الأمر الإلهي له بذلك. إن الاعتراف بفضائل الغير وتقديرها لا يعني النظرَ إليه على أنه ربٌّ والوقوف إزاءه موقف العبد؛ إن ذلك ليس إلاَّ إقراراً بعلم الله وإرادته وقدرته وحكمته، وهو إدراك لعنايته ورحمته سبحانه في أن يؤتي فضلَه بعضَ عباده دون بعض ليشرك ذلك البعضُ غيرَه في الإفادة من ذلك الفضل. والذين يستفيدون من ذلك الفضل هم وحدهم الذين يدركونه ويقدرونه.

لقد أوجزت في هذا الفصل من الكتاب جذور المشكلات وطبيعتها، تلك المشكلات التي أدت إلى المأزق العام الذي نعيشه، وشخَّصْتُ وميزت جوهرَ الأزمة، وذلك لكي ندرك أصولها ولكي نكون قادرين على الخطوِ خطوات صحيحة في سبيل علاجها علاجاً شاملا. إنه علينا أن نعي أن المنتمين إلى الطوائف الثلاث الرئيسة التي تعمل لا فقط على تأبيد حالة انعدام الأدب، بل تعمل على ترسيخ وقعه الصاعق وتعميق آثاره البغيضة في الأجيال الحالية من المسلمين، ليسوا في الواقع قادة حقيقيين. إنه بإمكاننا بدون التعرف عل هؤلاء واتباعهم أن نحصل على المعرفة بالإسلام وبرؤيته للوجود وذلك من علماء الماضي الكبار الذين هم عمدتنا الحقيقية وهداتنا إلى مصادر تلك المعرفة. وفي المقابل فإنه بدون معرفة أساتذة الماضي الأثبات وبدون الاقتداء بهم والاهتداء بعلمهم، يكاد يكون من المستحيل علينا أن نصل إلى فهمٍ صحيحٍ للإسلام وإدراكٍ واضح لرؤيته للوجود. فكأنما هؤلاء القادة المزيفون في عصرنا قد جرى

تشكيلُهم على نهج الساحر المعلم الماكر في صورة فوانيس جديدة تُستبدل بالفوانيس القديمة. إنهم يزعمون فعلاً أنهم هم المصابيح الجديدة، وعلينا ألاَّ نكون أغراراً فنقع فيما وقعت فيه زوجة علاء الدين إذ استبدلت بفانوسها القديم فانوساً جديدا، غيرَ مدركة للقيمة التي لا تُقَدَّر والنوعية العالية لفانوسها القديم، تينك الصفتين اللتين لا تضاهيه فيهما الفوانيس الجديدة مجتمعة. إن طريقة التفكير والمناهج والنماذج التي يتبناها هؤلاء القادة وأتباعهم، مضافاً إليها خليطٌ من الحق والباطل والصواب والخطإ ـ وهي العناصر التي تقوم عليها حالة التشويش والاضطراب والتي تم بثها والدعوة إليها في وقت يعيش المسلمون فيه وضعاً من التشويش واليأس واختلال التوازن العقلي والروحي مما جعلهم أكثر استعداداً لتقبل مزيد من التشويش والاضطراب ـ، إن ذلك كله قد ولَّد لدى عامة الذين وقعوا تحت تأثيره فهماً منحرفاً للإسلام ورؤية معتمة لتفسيره للوجود والحقيقة. فأقوال هؤلاء وأفعالهم تكشف عن حالتهم الذهنية وميلهم إلى التسوية والتسطيح (levelling) ، تلك العملية التي يشملون بها حتى القرآن الذي ينظرون إليه نظرتهم لسائر الكتب، كما ينظرون إلى الرسول ﷺ نظرتهم إلى بقية الأنبياء الذين ينظرون إليهم كما لو كانوا في نفس المستوى كسائر البشر العاديين، وكذلك ينظرون إلى المعرفة نظرتهم إلى سائر الفنون، وإلى القادة الحقيقيين نظرتهم إلى القادة المزيفين، وإلى أصحاب المقامات العليا نظرتهم إلى من هم دونهم، وإلى الحياة الدنيا كما لو كانت مثل الحياة الآخرة شأناً وقيمة.

إن هذه العملية من "التسوية والتسطيح" لكل شيء التي زُرعتْ في أفهام الجماهير دون اعتبارٍ مناسب لطبيعة تلك الأفهام ومستوياتها ودون توضيح وبيان للفوارق الطبيعية الموجودة في النظام التراتبي للوجود ــ وخاصة في الإطار الإنساني ـ هي التي تولَّد عنها [ما سبق أن أطلقنا عليه] "التكييف الاجتماعي" للإسلام. إن تجريد الإنسان من أبعاده الروحية بدءاً بالرسول عليه السلام نفسه ـ ذلك التجريد الذي تتطلبه عملية التسوية والتسطيح بوصفه شرطاً لها ـ يفضي إلى توريط الإسلام في نوع من العَلمنة على نحوٍ سخيف. إن هؤلاء القادة المزيفين الذين ليسوا واثقين حتى مما يفترض أن يفعلوه والذين يتلمسون مع ذلك حلولاً للمشكلات العامة التي نواجهها ـ تلك الحلول التي يتم تصورها بطريقة

تلفيقية متسرعة مما يجعل صلاحيتها مؤقتة ونجاعتها مشكوكاً فيها ـــ قد أساؤوا في الحقيقة تصوير الإنجازات الحقيقية لعلماء الماضي الكبار ـ أولئك العلماء المجتهدين، أهل التقوى والفضيلة والتفوق الفكري والروحي ـ فيما يتعلق بتفسير الإسلام ورؤيته للوجود. ونظراً لكونهم نزاعين إلى رؤية صغائر الأمور دون عظائمها عند تقديرهم لِمَنْ أهم أرفع منهم مقاماً، فإنهم لم يفهموا تماماً أولئك الرجال وأساؤوا تصويرهم أمامنا على نحو مثير للسخرية.

إن المهمة التي تنتظرنا هي أن نقوم بتصوير قادة الماضي الحقيقيين تصويراً صحيحاً، وأن نعدل ونقسط في تقدير ألئك الرجال الذين استمد منهم السابقون لنا الهداية والمعرفة والحكمة. إن علينا أن نعيد النظر في كل صور التحريف الذي ارتكبه القادة المزيفون بأن نُرجع كل تفصيل إلى المصادر الأصلية التي يزعمون أنه يمثلها، كما علينا أن نفحص ما اعتمدوه من مقدمات وما بنوه عليها من استدلالات واستنتاجات، وأن نعيد رسم المنطق الذي سلكوه لنرى إلى أيِّ مدىً أصابوا أو ضلوا في ضوء نهجهم الفكري القاصر ذاته. وعلينا كذلك أن نحيط علماً بأعمال أولئك العلماء الأصلاء وأن نفهما في سياقاتها الصحيحة.

إن من الواجب علينا أن ندرس بعناية أفكار قادة الماضي الحقيقيين الذين كانوا جميعاً محلَّ اعتراف وتقدير من قبل أمة تعترف بالفضل لأهله، أولئك الذين قدموا للإسلام والمسلمين خدمات جليلة أدركت قيمتها وقدرتها حقَّ قدرها أمةٌ من أهل العلم والمعرفة من معاصريهم، دونما حاجة إلى اختلاق شخصياتهم وانتحال خصالهم بعد انقراضهم بزمن طويل كما يحدث كثيراً في عصرنا هذا، عصر الزيف والتشويش. إنه علينا أن نتعلم من عظماء الماضي علمهم وحكمتهم. على أن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نسهم بشيءٍ علاوةً على ما قدموا، وإنما يعني أن يكون علمهم وحكمتهم مصدرَ قوةٍ وإلهام لنا، وأن نعترف بأستاذيتهم لنا عندما نقدم إسهاماتنا الخاصة لا أن نشجبهم ونحط من أقدارهم. ذلك لأنه يمكن ممارسة الاجتهاد دون حاجة إلى تقويض السلطات العلمية الشرعية. إن مَثَلَ علماء الماضي الكبار كمثل مشاعل النور التي تضيء لنا السبيل في المسالك الوعرة، وإذا كان لدينا مثل تلك المشاعل فما جدوى الاستنارة بالشموع؟

الفصل الخامس

تحريرُ المعرفة من الرُّؤية الغربيَّة

تمهيد

لقد واجهت الإنسانية في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحديات عديدة، إلاَّ أنه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان وهدماً لحياته من التحدي الذي تمثله الحضارة الغربية اليوم. بل إني لأجازف بالقول إن التحدي الأكبر الذي اخترق وجودنا في هذا العصر إنما هو تحدي المعرفة، ولكن ليست المعرفة في مقابل الجهل وإنما المعرفة كما تَمَّ فهمُها وتصورها ونشرها في العالم بواسطة الحضارة الغربية. إنها المعرفة التي أصبحت هي نفسها مسألةً مُشْكِلة إذ إنها قد فقدت غايتها الحقيقة بسبب تصورها غير القويم، بحيث إنها قد جلبت الفوضى والاضطراب في حياة الإنسان بدل أن تكون سبب أمن وسلام وعدل. إنها معرفة تدعي تصوير الحقيقية والتعبير عنها، ولكنها في لا ينتج إلاَّ الاضطراب والتشويش والشك (*scepticism*)، فهي ترفع الشك والظن إلى مصاف "العلمية" منهجيّاً، معتبرة الشكَّ أداة معرفية صحيحة ومهمة في البحث عن الحقيقة. إنها معرفة جلبت ـ ولأول مرة في التاريخ ـ الفوضى والاضطراب في مملكات الطبيعة الثلاث، أعني مملكات الحيوان والنبات والجماد.

إنه من المهم ـ فيما يبدو لي ـ أن نؤكّد أن المعرفة ليست شأناً محايداً، وأنها في الواقع يمكن أن تكون مُشرَبة بروح ومحتوى معينين يتنكران في ثوب المعرفة. ومن ثم فهي بشكلها العام ليست في الواقع معرفةً حقيقية وصحيحة، وإنما هي تفسير وتأويل للحقائق من خلال ـ إذا جاز التعبير ـ منشور (*prism*) الحضارة الغربية ووفقاً لرؤيتها الكلية للوجود ونظرتها العقلية للحقيقة ولإدراكها النفسي للوجود، ذلك أنها الحضارة التي تمارس اليوم الأثر الأكبر في صياغة المعرفة ونشرها. ذلك أن ما يتم صياغتُه ونشرُه وإشاعته إنما هو معرفة مشبعة بأسلوب تلك الحضارة وشخصيتها، بحيث يختلط فيها ما هو حقيقي بما هو خاص بشخصية تلك الحضارة وروحها وتُقَدَّم للآخرين ليأخذوها ـ غفلةً ـ بكلها وكليلها كما لو كانت هي المعرفة الحقيقية ذاتها.

ولكن ما هي طبيعة الحضارة الغربية وشخصيتها وما جوهرها وروحها؟ وهي الحضارة التي أحدثت تحولاً كبيراً في نفسها وفي العالم بحيث جرَّت

كلَّ مَنْ قَبِل تفسيرَها وتأويلها للمعرفة إلى وضعيةٍ من الفوضى والاضطراب المؤدية إلى حافة الكارثة.

أقصد "بالحضارة الغربية" تلك الحضارة التي تولدت عن الانصهار التاريخي لثقافتي الإغريق والرومان القدامى وقيمهم وتطلعاتهم، ثم اندماجها مع اليهودية والمسيحية، ثم تطورها اللاحق وتشكلها بفعل الشعوب اللاتينية والجرمانية والسلتية (Celtic) وشعوب الشمال (Nordic). فمن الإغريق استُمِدَّتْ العناصرُ الفلسفية والمعرفية المنهجية (الإبستمولوجية) وقواعدُ التربية والأخلاق والجمال، ومن روما استُمِدَّت قواعد القانون وفنُّ إدارة شؤون الحكم والدولة، ومن اليهودية والمسيحية استُمدت مبادئُ العقيدة الدينية، ومن الشعوب اللاتينية والجرمانية والسلتية والشمالية استُمدّت الروحُ والقيم التقليدية المؤسِّسة للاستقلال الوطني، وكذلك روح التطور والتقدم في العلوم الطبيعية والمادية والتقانة التي بلغت بها هذه الشعوب، علاوةً على الشعوب السلافية، أوجَ قوتها وتقدمها. ولقد كان للإسلام كذلك إسهامٌ مقدر في الحضارة الغربية في ميدان المعرفة وفي غرس الروح العقلية والعلمية في البحث، سوى أن ما قدمه الإسلام قد جرت إعادةُ صياغته في بوتقة الثقافة الغربية بحيث تَمَّ دمجه وصهرُه مع كل العناصر الأخرى المكونة للشخصية الغربية والمحددة لكيانها.

إلاّ أنّ ذلك الانصهار والاندماج الذي حصل على النحو الذي وصفناه،قد ولّد حالة من الثنائية التي طبعت الرؤيةَ الكلية للوجود كما طبعت القيم في ثقافة الغرب وحضارته، وهي ثنائية لا مجال لتجاوزها وحلها بما يجعلها تؤول إلى حال من الوحدة والانسجام، نظراً لأنها قائمة على أساس أفكار وقيم وعقائد وفلسفات ومذاهب ونظريات متعارضة متضاربة، وتعكس جميعاً رؤية للواقع والحقيقة ثنائية الطابع، ضاربة الجذور، بعيدة المدى، مِمَّا يجعل محاولة حلها معركة خاسرة في النهاية. إن الثنائية تسكن كل وجه من أوجه حياة الغرب وفلسفته: فكراً واجتماعاً وسياسة وثقافة، تماماً كما تجتاح بالصورة الجذرية نفسها الحياة الدينية الغربية على المستويين النظري والعلمي.

إن هذه الحضارة تقيم نظرتها للواقع والحقيقة ليس على أساس من معارف الوحي والإيمان الديني، وإنما على أساس تقاليد ثقافية تسندها مقدمات فلسفية صارمة مبنية على تصور للحياة الدنيا محوره الإنسان بوصفه كياناً ماديّاً وحيواناً

ناطقا. وهي بذلك تعتمد اعتماداً كبيراً على القدرات العقلية للإنسان للكشف عن أسرار محيطه ووجوده، ولصياغة نتائج تصوره المبني على تلك المقدمات الفلسفية في شكل قيم وقواعد خلقية قابلة للتطور مهمتها قيادة حياته وتنظيمها وفقاً لمنطقها التطوري ذاته. وفي الواقع ليس هناك من يقين في تلك التأملات الفلسفية، بمعنى اليقين الديني القائم على المعرفة التي يأتي بها الوحي كما نفهمها ونعيشها في إطار الإسلام.[1] ولذلك فإن القيم والرؤية الكلية للوجود التي توجِّه تلك الحضارة تخضع لعملية مستمرة من المراجعة والتغيير والتبديل.

إن روح البحث العلمي في ثقافة الغرب وحضارته قد نشأت مترافقة مع خيبة أمل في الدين كما فُهِم في ظل تلك الحضارة. أما **الدين** بالمعنى الذي نقصده هنا فلم يكن له في الواقع أية جذور في الحضارة الغربية، وذلك بسبب حبها المفرط والمنحرف للدنيا ولحياة الإنسان الدنيوية، وبسبب انشغالها بمصير الإنسان الدنيوي فحسب. فروح البحث فيها إنما وُلدت في ظل حالة من الشك والتوتر الداخلي، ذلك التوتر الناجم عن الصدام بين العناصر المتضادة المتنافرة والقيم المتعارضة في ثنائيتها المتوطدة المستديمة، بينما الشكوك والريبة تعمل على الحفاظ على ذلك التوتر الداخلي. وقد سبب هذا التوتر هو الآخر رغبة جامحة لا تشبع في رحلة بحثٍ لا تنتهي جرياً وراء الاكتشافات.

إنه بحث لا يشبع ورحلة لا تنتهي لأن الشك هو المهيمن دائماً، بحيث إن ما يجري البحث عنه لا يتم في الواقع بلوغُه أبدا، كما أن ما يجري اكتشافُهُ لا يحقق هدفاً ولا يوصل إلى غاية حقيقية. إنها حالة كحالة المسافر الظمآن الذي ينطلق

١ـ راجع ما جاء في الفصل الثالث من كلام على اليقين.

هذا والقرآن الكريم يذكر ثلاث درجات أو مراتب لليقين في المعرفة، وهي **أولاً**: اليقين القائم على الاستدلال سواء الاستنباطي أو الاستقرائي، وهذا هو **علم اليقين** كما تحدثت عنه الآية الخامسة من سورة التكاثر. **وثانياً**: اليقين القائم على الرؤية المباشرة أو الكشف، وهذا هو **عين اليقين** كما أشارت إليه الآية السابعة من سورة التكاثر. **وثالثاً**: اليقين القائم على التجربة المباشرة، وهذا هو **حق اليقين** كما أشارت إليه الآية الإحدى والخمسون من سورة الحاقة.

وهذه المراتب من المعرفة اليقينية تختص بمسألة الحقيقة شاهدة كانت أم غائبة، وتجربية كانت أم علوية ومتجاوزة للتجربة. على أن المعرفة اليقينية بحقائق الغيب لها القوة ذاتها التي للمعرفة اليقينية بحقائق الشهادة. ومن ناحية أخرى فإن هذه المراتب من اليقين تتعلق كذلك بما يتم إدراكه إدراكاً روحيّاً بواسطة القلب، وتشمل الإيمان والعقيدة كما سبق أن ذكرنا في الفصل الثالث.

في البداية بجدٍّ بحثاً عن ماء الحقيقة، حتى إذا وجده عذباً زلالاً أخذ يمزجه "بملح الشك" (*salt of doubt*)، فلا ينطفئ ظمؤه أبداً على الرغم من شربه المستمر، إذْ بشُرْبِه ماءً لا يطفئ ظمأه ينسى غايتَه الأصلية والحقيقية التي كان من أجلها يبحث عن الماء.

إن الحقائق الأساسية للدين ينظر إليها في إطار هذا التصور المادي للأشياء بوصفها مجرد أمور نظرية، أو يتم استبعادها تماما. والقيم المطلقة مرفوضة ومجحودة، بينما القيم النسبية هي التي يجري قبولها وتأكيدها، فلا شيء يمكن أن يكون يقينيّاً سوى اليقين بأنه ليس هناك من يقين. والنتيجة المنطقية لمثل هذا الموقف من المعرفة ـ وهو موقف يحدّد الرؤية الكلية للوجود كما يتحدد وفقاً لها ـ هي إنكار وجود الله واليوم الآخر وتأكيد وجود الإنسان والعالم. فالإنسان يتم تأليهه (*deified*) والإله تتم "أنسنته" (*humanized*)، ويصير العالَمُ هو الشاغل الوحيد للإنسان حتى إن خلوده هو ذاته يصبح كامناً في استمرار نوعه وثقافته في هذا العالم. فما يسمّى "تغيراً" و"تطوراً" و"تقدماً" في النوع الإنساني وثقافته هو ـ بالنسبة للحضارة الغربية ـ نتيجة لذلك البحث الذي لا يشبع والرحلة التي لا تنتهي اللذين يستحثهما هذا الشك والتوتر الداخلي. فالإطار الذي تفهم فيه مفاهيم التغيير والتقدم هو دائماً إطار دنيوي يقدم باطرادٍ رؤية مادية للوجود، وهو ما يمكن وصفه بأنه نوع من الوجودية الإنسانية.

إن الحضارة الغربية التي تصور نفسها بأنها ذات روح بروموثيوسية (Promethean) هي مثل سيزيف Sisyphus ـ في رواية ألبير كامو [*Le Mythe de Sisyphe*] ـ الذي يأمل عبثاً في أن كل شيءٍ سيكون على ما يرام. أقول إنه "يأمل عبثاً" في أن كل شيء سيكون على ما يرام لأني أشك في أن الواقع يمكن أن يكون كله على ما يرام، ذلك أني أعتقد أن سيزيف لا يمكنه في الحقيقة أن يكون سعيداً أبداً في مثل تلك الحالة. ومثل السعي الجاهد لدفع الصخرة من السهل إلى قمة الجبل حيث إنه محكوم عليها بأن تتدحرج إلى أسفل مرة بعد أخرى، فإن طلب المعرفة يتحول إلى "لعبةٍ جادّة" لا تتوقف أبداً كما لو أنه قد قُصد بها صرفُ الروح عن مأساة عدم البلوغ إلى أية غاية. ولا عجب إذاً أن يتم في الثقافة الغربية تمجيدُ فكرة المأساة (التراجيديا) باعتبارها إحدى من القيم العليا في ملهاة الوجود الإنساني!

فالاعتماد على قوى العقل وحده لقيادة الإنسان وهدايته في الحياة، وتبنّي النظرة الثنائية للحقيقة باعتبارها أمراً صحيحاً، وتأكيد كون الحقيقة هي الجانب الزائل من الوجود بحيث يتم بذلك تصوير رؤية عَلْمانية للوجود، واعتناق مذاهب النزعة الإنسانية، والنسجُ على منوال فكرة المأساة والملهاة التي زعموا كونها هي الحقيقة الكونية الثابتة في حياة الإنسان الروحية والعلوية والباطنية بحيث تصير المأساة والملهاة الأمر الحقيقي والمهيمن في طبيعة الإنسان ووجوده ـ إنّ هذه الأمور معاً وفي جملتها هي، في نظري، ما يكوّن ويشكل الجوهر والروح والخصائص والهوية التي بها قوامُ حضارة الغرب وثقافته. إن هذه العناصر هي التي تحدّد لتلك الثقافة والحضارة مفهومَ المعرفة ووجهتها وغايتها، كما تحدّد طريقةَ صياغة مضامينها وأسلوب نشرها وإشاعتها. وبالتالي فإن المعرفة التي يتم الآن نشرها في العالم بصورة منهجية منظمة ليست بالضرورة معرفةً حقيقية وصحيحة، ولكنها معرفة مصطبغة بخصائص ثقافة الغرب وحضارته، ومُشْرَبة بروحهما، ومكيفة وفق غاياتهما. وإذاً فهذه العناصر هي التي يجب تشخيصها وفرزها ثم فصلها وعزلها من هيكل المعرفة ومادتها بحيث يمكن تمييزُ المعرفة ممّا أُشْرِب بتلك العناصر. ذلك أن تلك العناصر وما أشرب إياها لا تمثل المعرفة كما هي، ولكنها تحدد فقط الهيئة المميزة التي تم في إطارها تصور المعرفة وتقديرها وتأويلها وفقاً للغايات المتماشية مع رؤية الحضارة الغربية للوجود. ويتبع ذلك أنه بصرف النظر عن عملية تشخيص تلك العناصر وفرزها وعزلها من هيكل المعرفة، وهي عملية ستؤدي بدون شكل إلى تغيير في القوالب المفهومية والقيم وطريقة التأويل في بعض المضامين المعرفية،[٢] فإن غاية المعرفة ذاتها ونظام نشرها وإشاعتها في مؤسسات التعليم وفي ميدان التربية سيتغيران بالضرورة تبعاً لذلك.

ويمكن لمعترض أن يحتج بأن ما قدمناه ما هو إلاّ فهمٌ آخر بديل للمعرفة مُشْرَبٌ بأطرٍ مفهومية وقيم أخرى متماشية مع غايات أخرى تعبّر عن رؤية مغايرة للوجود، وأنه للأسباب ذاتها ـ والحال كذلك ـ فإن ما يصاغ ويذاع بوصفه معرفة قد لا يعبر بالضرورة عن المعرفة الحقيقية والصحيحة. ومع ذلك فإن الزمن هو الكفيل بالجواب عن هذا الاعتراض، ذلك أن اختبار حقيقة المعرفة وصحتها يكمن في الإنسان نفسه

٢ـ نقصد بعبارة "بعض المضامين المعرفية" هنا العلوم الإنسانية على وجه الخصوص.

من حيث أنه إذا استطاع هذا الإنسان من خلال فهمٍ بديل للمعرفة أن يعرف نفسه ويدرك مصيره النهائي،[٣] وأن يبلغ بذلك السعادة،[٤] فإن هذه المعرفة ستكون إذاً هي المعرفة الصحيحة والحقيقية على الرغم من كونها مُشْرَبَةً ببعض العناصر التي تحدد الصورة المميّزة التي يتم على أساسها تصورُ المعرفة وتقديرُها وتأويلها وفقاً للغايات التي تتماشى مع رؤية معينة للوجود؛ فمثل هذه المعرفة تكون قد حققت غاية الإنسان من عملية المعرفة كما سنبين فيما بعد.

طبيعة الإنسان

إن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة، فهو روح وجسد في الوقت نفسه، وهو كذلك كائن مادّي وعقل معا.[٥] وقد علمه الله سبحانه الأسماء كلها (البقرة: ٣١)، و"الأسماء" تعني هنا العلم بالأشياء. وهذا العلم لا يعني المعرفة بذوات الأشياء وأسرارها كما هي في ذاتها، مثل الروح التي لم يؤتِ اللهُ الإنسانَ من العلم بها إلاّ قليلا (الإسراء: ٨٥)، وإنما يعني معرفةَ الأعراض والصفات التي تتعلق بالمحسوسات والمعقولات وذلك لإدراك ما بينها من علاقات واختلافات ولبيان طبائعها في إطار تلك العلاقات والاختلافات حتى يمكن إدراك أسبابها ووظائفها وغاياتها وفهمها كل منها على حدة. وقد أوتيَ الإنسانُ كذلك المعرفة بالله سبحانه وتعالى ووحدانيته المطلقة، وأنه هو الرب لا رب سواه، وأنه هو الإله المعبود (آل عمران: ١٨، الأعراف: ١٧٢). أما مستقَرُّ العلم والمعرفة في الإنسان فهو النفس والقلب والعقل. واستناداً إلى كون الإنسان قد عرف الله سبحانه من حيث وحدانيته المطلقة [في الميثاق الذي أخذه عليه في يوم "ألست بربكم" حيث اعترف بأن الله] هو ربه الحقيقي، فإن هذه المعرفة وما ينتج عنها بالضرورة من وضعية حقيقية قد ربطت الإنسان بهذا الميثاق الذي يحدّد غاياته ومواقفه وأفعاله إزاء نفسه وإزاء الله سبحانه وتعالى (الأعراف: ١٧٢). فهذا "الربطُ" للإنسان و"تحديدُه" بميثاق مع الله وبطبيعة

٣ـ راجع ما قلناه في الصفحات الأخيرة من الفصل الثالث.

٤ـ راجع ما قدمناه عن مفهوم السعادة في الفصل الثالث.

٥ـ انظر سورة الحجر: ٢٨ـ٢٩، وسورة المؤمنون: ١٢ـ١٤.

مقدرة من حيث غاياته ومواقفه وأفعاله يتمثلان في الدين والإسلام. وهكذا فالدين والإسلام أمران متلازمان في طبيعة الإنسان (أي فطرته)، فغاية الإنسان هي أن يعبد الله (الذاريات:٥٦)، وواجبه هو أن يطيعه، وذلك ما يناسب فطرَته التي فطره الله عليها (الروم: ٣٠).

ولكن الإنسان من طبعه كذلك على النسيان، وإنما سمّي إنساناً لأنه ـ أساساً ـ قد نسي أن يؤدي واجبه ويحقق الغاية من وجوده بعد أن شهد لنفسه بحقيقة الميثاق الذي يقتضي منه طاعة أوامر الله ونواهيه. وقد روي عن ابن عباس أنه قال في سياق تفسيره للآية ١١٥ من سوره طه: "إنما سمّي الإنسان إنساناً لأنه عهد إليه فنسي".* إن النسيان هو سبب المعصية عند الإنسان، وهذه الطبيعة المذمومة فيه تميل به إلى الظلم والجهل كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ (الأحزاب:٧٢). ولكن الله سبحانه وتعالى قد زوده بالقدرة على الفهم والإدراك والرؤية الصحيحة، وبالقدرة على تذوق الحقيقة وعلى الكلام والبيان، كما بيّن له الصواب من الخطإ والحق من الباطل في الأقوال والأفعال عسى أن يجاهد لتحقيق مصيره المشرق كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ، وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد:٨ـ١٠)، فالخيار إذاً خياره.

وفضلاً عن ذلك، فإن الله سبحانه قد زود الإنسان بالعقل ليميز الصواب من الخطإ والحق من الباطل. ولئن كان عقله يمكن أن يؤدّي به إلى التشويش والاضطراب، فإن الله سبحانه ـ فضلاً منه وكرماً ورحمةً ـ يؤتيه ـ إن شاء ـ هداه ليعينه على بلوغ الحقيقة وتحقيق السلوك القويم (أسوة بالمثال الأسمى الذي يمثله إبراهيم عليه السلام كما وصفه القرآن الكريم في سورة الأنعام: الآيات ٧٤ـ٨٢)، وذلك شريطة الصدق مع طبيعته الأصلية أو فطرته والإخلاص لها. إنّ الإنسان بما أوتي من قدرات واستعدادات إنما أريد له أن يكون خليفة الله في الأرض (البقرة: ٣٠)، وبذلك فإنه قد حُمِّل عبئاً ثقيلاً هو عبءُ الأمانة، أمانة المسؤولية على أن يحكم كما أراد الله تحقيقاً لمقاصده وابتغاء مرضاته (الأحزاب:٧٢). إن الأمانة تقتضي المسؤولية وتحقيق العدل في القيام

---

* انظر الطبري: **جامع البيان في تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، مج٥، ص٤٦٥.ـ (المترجم).

بها، و"الحكم" لا يعني الحكم بالمعنى الاجتماعي والسياسي فحسب، ولا السيطرة على الطبيعة بالمعنى العلمي فقط، ولكنه يعني وبصورة أكثر جوهرية ـ واعتباراً للدلالة الشمولية لمفهوم الطبيعة ـ أن تكون نفس الإنسان الناطقة هي التي لها عليه سلطان السيادة والقيادة والتوجيه والرعاية.

وتناظراً مع طبيعته المزدوجة، فإن الإنسان له نفسان: النفس العليا أو النفس الناطقة، والنفس السفلى أو النفس الحيوانية. وعندما أعلن الله سبحانه وتعالى ربوبيته للإنسان، فإنه إنما خاطب النفس الناطقة، وبالتالي فالنفس الناطقة هي التي تعرف الله. ولكي يوفي الإنسان بعهده مع الله، ولكي يؤكده باستمرار في كيانه كله فيحققه في صورة أعمال وأفعال يؤديها عبادة لله تعالى وفق أحكام شريعته، فإن النفس الناطقة ينبغي أن تفرض سيادتها وتمارس سلطانها على النفس الحيوانية التابعة لها، تلك التي ينبغي إخضاعُها لها. إن السلطان والسيادة اللذين تمارسهما النفس الناطقة على النفس الحيوانية هما في الحقيقة الدين ذاته، وليس خضوع الثانية الواعي واستسلامها الإرادي للأولى شيئاً آخر سوى الإسلام.

فالدين والإسلام بما يؤديان إليه من مقام الإحسان في سلوك الإنسان وفعله كلاهما ذو علاقة بحرية النفس الناطقة، تلك الحرية التي تعني القوة والوسع في تحقيق العدل مع ذاتها. وهذا بدوره يشير إلى ممارستها السلطان والسيادة والتوجيه والرعاية على النفس الحيوانية والجسد. وقوة النفس ووسعها في تحقيق العدل مع ذاتها يشيران إلى تأكيدها وتحقيقها المستمر للميثاق الذي أبرمته مع الله سبحانه. إن العدل في الإسلام ليس هو مجرد ما يُشارُ به إلى تلك الأحوال التي تقتصر على العلاقة بين شخصين أو طرفين، مثل العلاقة بين شخص وآخر، أو بين المجتمع والدولة، أو بين الملك والرعية. إن الإنسان المسلم الحقيقي أو خليفة الله ليس محكوماً بالعقد الاجتماعي، ولا هو بالذي يتبنّى نظرية العقد الاجتماعي. فعلى الرغم من أنه في الواقع يعيش ويعمل في إطار حدود السلطة الاجتماعية والسياسية ويسهم بنصيبه لتحقيق الخير الاجتماعي العام، وعلى الرغم من أنه يتصرف كما لو أن هناك عقداً اجتماعيّاً بالفعل، إلاّ أن العقد الذي يلتزم به إنما هو **عقد فردي** يمثل الميثاق الذي قطعته نفسه مع الله سبحانه، ذلك أن هذا الميثاق قد تمّ مع **كل نفس بمفردها**.

إن المقصد النهائي والغاية القصوى من الأخلاق في الإسلام أمر يعود إلى الفرد نفسه، ذلك أن ما يقوم به الإنسان المسلم إنما يفعله على النحو الذي يعتقد أنه حسن لأنه قد تلقى الأمر بذلك من الله تعالى ورسوله عليه السلام، وهو يعتقد أن أعماله ستلقى القبول عند الله سبحانه.[٦]

لقد قدمنا عرضاً وصفيّاً سريعاً للعناصر الجوهرية الخاصة بطبيعة الإنسان، حيث قلنا إنه ـ إذا جاز التعبير ـ "رفيق مزدوج" (*double associate*) يمتلك طبيعة ثنائية التكوين من روح وجسد، فالروح هي العاقلة والجسد هو الحيواني. وقد ذكرنا كذلك أنه كيان روحٌ ومادّي، وأن له هويته الخاصة (*individuality*) المعبّر عنها بكلمة **ذات** (***self***)، وأن له صفات تعكس صفات خالقه عزّ وجلّ. ونضيف هنا على وجه التخصيص أن للإنسان علماً بأسماء الأشياء ومعرفة با لله سبحانه، وأن له أجهزة روحية وعقلية للمعرفة والإدراك مثل القلب والعقل، وأن له ملكات للشهود والتجربة في أبعادهما المادية والذهنية والروحية. وهو ذو نفسٍ لها الاستعداد لتلقي الهداية والحكمة، كما أنه ذو قدرة على تحقيق العدل مع ذاته. ولكنا نقول كذلك إنه كثير النسيان والظلم والجهل. ففيه على حد سواء الصفات الإيجابية والسلبية التي تتصارع من أجل السيطرة والسيادة، ولكن فيه كذلك قد طُبعت وسائل الخلاص من خلال الدين الحق والاستسلام الصادق.

ولنلخص عرضنا السابق بالقول إن الإنسان هو محلّ الدين، وهو بذلك يشبه مدينة أو مملكة أو مدينة عالمية (*cosmopolis*). فهو من حيث طبيعته الأصلية أو فطرته قاطن ـ إذا جاز التعبير ـ في "مدينة ذاته" (*his self's city*)، إنه "مواطن" في مملكته الصغرى الخاصة به.

إن مفهوم الإنسان بوصفه عالَماً صغيراً ممثّلاً للعالم الكبير ذو أهمية كبرى فيما يتعلق بمسألة العلم والمعرفة ـ التي هي أسمى صفاته لتحقيق العدل فعلاً في نفسه وكيانه ووجوده ـ وبالنسبة لتنظيم المعارف والعلوم وتلقينها ونشرها من خلال عملية التربية

٦ـ راجع ما سبق من شرحٍ وبيان لمفهوميْ العدل والظلم في الإسلام وعلاقتهما بمفهوم الميثاق مع الله في الفصل الثالث، فلهما صلة متينة بما جرت مناقشته هنا. كما ينبغي كذلك تذكر ما كنا قد قلناه في الفصل نفسه من أن مفهوم الميثاق في الإسلام لا يمكن في الحقيقة مساواته بنظرية "العقد الاجتماعي"، وأن "السّعادة" هي المعرفة التي جرت مطابقتها مع العدل.

والتعليم، وخاصة في إطار الجامعات كما سنبيّن باختصار فيما يأتي.

طبيعة المعرفة

هناك بيانات وشروح كثيرة عن المعرفة في الإسلام أكثر من أي دين أو ثقافة أو حضارة أخرى، وهذا يعود من دون شك إلى المكانة العليا التي أضفاها الله سبحانه وتعالى على العلم في القرآن الكريم والوظيفة الكبرى التي أناطها به. وعلى الرغم من أن تلك البيانات والشروح تبدو متباينة من حيث موضوعاتها، إلاّ أنها تحيط بطبيعة المعرفة في شمولها وكليتها (وقد جرى التمييز [في تلك البيانات والشروح] بين علم الله من جهة ومعرفة الإنسان بالله وعلمه بالدين والعالم، وإدراكه للمحسوسات والمعقولات، والعلم اللدني الروحي والحكمة، من جهة أخرى) وبالتالي فقد فُهِمَتْ المعرفةُ على (أنها تعني مثلاً القرآن، والشريعة، والسنة، والإسلام، والإيمان، والعلم اللدني والحكمة والمعرفة ـ وهذه الثلاثة الأخيرة عادة ما يشار إليها بوصفها نوراً ـ، والفكر، والعلم (جمع علوم)، والتربية والتعليم) وقد نمت تلك البيانات والشروح (لمسائل المعرفة) ما بين المراحل المبكرة للإسلام والقرن السابع للهجرة، وقد شملت تفسير القرآن وشرح الحديث مِمّا دوَّنه أصحاب الصحاح، كما شملت أعمال أئمة الفقه والأصول، وتلك الأعمال التي قدمها علماء وحكماء وأولياء كبار من السنة والشيعة اهتموا بشرح معاني المعرفة والإدراك وبيان طبيعتهما. وقد شملت أيضاً بيانات وشروحاً قام بها المعتزلة وغيرهم من المتكلمين والفلاسفة والصوفية والعلماء بصورة عامة، وقد شملت كذلك معاجم المصطلحات في ميادين التصوف والفلسفة والعلوم والفنون أنجزها علماء النحو واللغة ورجال الآداب، كما تمثلت في مختارات وأعمال أخرى ذات صلة بعلم التربية والأدب.[٧]

إنه من المفهوم عموماً أن العلم لا تحتاج إلى تعريف بالحد،[٨] وأن إدراك معاني المفهوم المعبّر عنه بهذه الكلمة إنما يحصل بصورة طبيعية بواسطة إدراك الإنسان أنه

٧ـ انظر عرضاً مختصراً لآراء مختلف العلماء والمفكرين المسلمين عن المعرفة في المراحل المشار إليه. التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مادة "علم". وكثير منها قد اقتبسه التهانوي من كتاب **المواقف** لعضد الدين الإيجي الذي اعتمد بصورة كبيرة على ما ورد في كتاب **أبكار الأفكار** للآمدي.

٨ـ هناك محاولات عديدة قام بها المفكرون المسلمون لتعريف العلم فلسفياً ومعرفياً منهجيا (espistemologically). ووفقاً للآمدي كما في كتابه المذكور في الهامش السابق وفي كتابه **الإحكام في أصول=**

يعلم، ذلك أن العلم هو إحدى أهمّ صفات الإنسان وهو أمر بيّن له بذاته، بحيث إنه ليس هناك من حاجة إلى شرح وبيان لتصوير طبيعته الخاصة. وإنه كذلك من المقبول عموماً أن العلم يمكن تصنيفه إلى ما هو أساسي]وإلى ما هو دون ذلك[، بحيث إن صنفه الأساسي هو النافع للإنسان. والعلم كله إنما مصدره الله سبحانه. ولغرض التصنيف الذي يهم مسعانا هنا، فإننا نقول إنه مثلما أنّ الإنسان ذو طبيعة مزدوجة ومكون من نفسين، كذلك المعرفة صنفان: صنف هو غذاء وحياة للروح، وصنف هو الزاد الذي يتزود به الإنسان في الحياة في سياق السعي لتحقيق أهدافه العملية. أما الصنف الأول من العلم فهو ما يعطيه الله للإنسان من خلال الوحي، وهو يتمثل في القرآن الكريم. إن القرآن هو الوحي الكامل والخاتم، فهو وحده كاف لهداية الإنسان وفلاحه. وليس هناك من علم سوى القرآن يستطيع أن يرشد الإنسان ويقوده إلى الفلاح والفوز، اللهم إلاّ أن يكون علماً ينطلق من القرآن ويهدي إليه. ولكن الله سبحانه وتعالى ما فتئت هدايته تنزل على الإنسان، ذلك أنه سبحانه يمكن أن يمنح أولياءه من عباده علماً لدنيّاً وحكمة خاصة فضلاً منه ونعمة، وذلك وفق مراتبهم من الإحسان.[٩]

إن القرآن الكريم هو العلم الحق. وإن الرسول ﷺ الذي تلقى الوحي وبلغ القرآن الكريم لِلإنسانية كما أوحي إليه، والذي قدم لها بذلك العلم الحقيقي، والذي تمثل حياته وسيرتُه التأويلَ الأقوم والأكمل للقرآن، زمن ثم فإن حياته وسيرته تصبح نموذجاً للتأسّي والهداية الحقيقية ـ إنه عليه السلام هو المثال للمعرفة بذلك العلم الأول الحق، وذلك بحكم طبيعته ورسالته كما حددهما الله سبحانه. وبالتالي فإن سنته، التي تمثل طريقته في تأويل الشريعة في الحياة والممارسة اليومية، هي الأخرى جزء من تلك المعرفة. إن الشريعة هي قانون الله الذي أنزله في القرآن

=**الأحكام**، فإن أحسن تعريف للعلم هو الذي قدمه فخر الدين الرازي. وقد ميّز ابن حزم، وكذلك الغزالي في **مقاصد الفلاسفة**، بين نوعين من التعريف: أحدهما يخص وصف طبيعة الشيء المعرَّف (التعريف بالرسم)، والآخر يخص تحديد الخصائص المميّزة للشيء المعرّف (التعريف بالحد).

علىَ أننا لسنا معنيين هنا بالتعريف الفلسفي أو المعرفي المنهجي للعلم، ولكننا معنيون أكثر بتصنيف المعرفة والعلوم تصنيفاً عامّاً الغرض منه تطبيقه في مجال التعليم وفق نظام وترتيب محدد.

٩ـ راجع الآيات: ٦٢ من سورة يونس، و٦٥ من سورة الكهف، و١٢ من سورة لقمان، و٢٠ من سورة ص.

الكريم، والذي جسدته النبوية فيما تتضمنه من **قول وفعل وتقرير**، تلك السنة التي تشتمل كذلك على المعارف والحكم الروحية. وإذاً فالقرآن الكريم والسنة والشريعة والعلم اللدني والحكمة هي العناصر الجوهرية للنوع الأول من المعرفة [الذي سبق أن تحدثنا عنه]. وفيما يتعلق بالعنصرين الأخيرين من المعرفة اللذين ذكرناهما قبل قليل ـ أعني العلم اللدني والحكمة ـ فإن الإنسان لا يحصل عليهما إلاّ من خلال عبادته وإخلاصه لله تعالى. وإنما يحصل المرء على هذه المعرفة ـ العلم اللدني والحكمة ـ بالذوق أو الكشف، وذلك أمر يتوقف على فضل الله وفيض كرمه على الإنسان كما يتوقف على مدى الاستعداد النفسي والطاقة الروحية المودعة في الإنسان لتلقي تلك المعرفة. إن هذه المعرفة تتصل بروحه ونفسه، وهي معرفة من شأنها ـ إن تمت وفق ما تأمر به الشريعة ـ أن تورث المرءَ بصيرةً بمعرفة الله عز وجلّ، وهي لذلك أعلى مقام من مقامات المعرفة. إننا نشير هنا إلى مقام الإحسان حيث تبلغ العبادة درجة المعرفة، أو بالأحرى تتطابق معها. (اقرأ قوله سبحانه في الآية ٥٦ من سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾، فقد روي عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى "ليعبدون" أنه يعني "ليعرفون"). [١٠] ولأن هذه المعرفة رهينة بفضل الله ورحمته، ولأنها تقتضي أفعالاً وأعمالاً من العبادة لله تعالى بوصفها شرطاً لإمكانية بلوغ تلك المعرفة، فإنه يلزم عن ذلك أن تلك الأعمال والأفعال تصبح ضرورية حتى يمكن للإنسان تلقي تلك المعرفة. وهذا يشمل المعرفة بأساسيات الإسلام (الإسلام والإيمان والإحسان) وبأركانه وإدراك معانيها ومقاصدها، وفهمها فهماً صحيحاً وتطبيقها تطبيقاً سليماً في الحياة والممارسة اليومية. فكل مسلم لابدّ له من معرفة تلك الضروريات، كما عليه أن يفهم أساسيات الإسلام ومبادئه، وأن يدرك معنى التوحيد، كما لا بدّ له من معرفة القرآن الكريم ومعرفة الرسول ﷺ في حياته وسنته، كما عليه أن يعيش تلك المعرفة ويطبقها في أفعاله وأعماله عبادة لله تعالى، وذلك حتّى يتسنى له دخول الطور الأول من ذلك الصنف الأول من المعرفة أو المعرفة الأولى فيكون من ثم مستعدّاً لسلوك الصراط المستقيم المؤدي إلى الله تعالى. أمّا تقدمه في طريق الإحسان فهو مرهون بمدى معرفته، وبمدى طاقته الروحية والذهنية، وبمدى إتقانه وإخلاصه في عبادته لله سبحانه.

١٠ـ راجع الهامش رقم ١٩ من الفصل الثالث.

أما الصنف الثاني من المعرفة فيتعلق بمعرفة فنون العلوم، ويتم تحصيله بواسطة التجربة والملاحظة والبحث. إنها معرفة استدلالية استنباطية، وهي تتعلق بموضوعات ذات قيمة عملية. فالصنف الأول من المعرفة يهبه الله للإنسان بواسطة الوحي المباشر، بينما الصنف الثاني يتم من خلال النظر العقلي والتأمل الفكري والبحث بناءً على تعامله مع المحسوسات والمعقولات. فالأول يختص بمعرفة الحقائق الموضوعية اللازمة لهدايتنا، في حين يتعلق الصنف الثاني بمعرفة المحسوسات والمعقولات التي نحصل عليها بكسبنا ولغرض عملنا وفهمنا.

وبالنسبة للإنسان، فإن هذين الصنفين من المعرفة لابدّ من الحصول عليهما بواسطة عمل واعٍ، لأنه لا علم نافعَ من دون عمل يترتب عليه، ولا عمل صالح من دون علم صحيح. إن الصنف الأول من المعرفة يكشف لنا أسرار الوجود ويبين لنا الصلة الحقيقية بين نفس الإنسان وربه.

وبما أن الصنف الأول من المعرفة بالنسبة للإنسان يتعلق بالغاية النهائية من معرفته لذاته وربه، فإنه يترتب على ذلك أن التحقق بشروطه ومتطلباته يصبح هو القاعدة والأساس للصنف الثاني من المعرفة. ذلك أنه بدون الروح الهادية التي ينطوي عليها الصنف الأول فإن الصنف الثاني لا يمكن أن يقدم للإنسان الهداية الحقيقية في الحياة، بل يزيده تشويشاً واضطراباً ويغرقه في مجاهل متشعبة من البحث الذي لا نهاية له ولا غاية. ونحن ندرك كذلك أن هناك حدوداً أمام الإنسان بخصوص تحصيل الصنف الأول من المعرفة، بينما ليس هناك من حدود في الصنف الثاني، بحيث إن إمكانية التيه المستمر الذي يغذيه الضلال الفكري وخداع النفس مع الشك المتواصل وحب الاطلاع، كل ذلك يبقى دائماً أمراً واقعا.

فعلى الإنسان الفرد وهو يطلب الصنف الثاني من المعرفة أن لا يتعدّى في ذلك حدود حاجاته العملية ونطاق طبيعته وقدراته، بحيث يمكنه أن يضع معرفته ونفسه معاً في مكانهما المناسب لهما من حيث علاقتهما بذاته الحقيقية، فيحقق بذلك حالة من العدل والقسط. ولذلك ومن أجل تحقيق العدل بوصفه غاية [كبرى]، فإن الإسلام يميز في طلب المعرفة بين صنفين، جاعلاً أحدهما فرض عين لابدّ لكل مسلم من تحصيله، بينما الآخر فرض كفاية يجب تحصيله على بعض المسلمين فقط. والحقيقة إن الصنف الثاني يمكن أن يكتسب حكم الصنف

الأول فيصير فرض عين في حالة أولئك الذين يقدِّرون أنه من الواجب عليهم تحصيله من أجل ترقيهم الذاتي. إن التمييز في وجوب طلب المعرفة بين صنفين هو نفسه وسيلة لتحقيق العدل مع المعرفة ومع طالبها، ذلك أن المعرفة بكل مقتضيات الصنف الأول وشروطه أمر نافع للإنسان، بينما ليست كل معرفة بالصنف الثاني نافعة أو مناسبة له، لأن الإنسان الذي يطلب الصنف الثاني من المعرفة ـ الذي له أثر مهم في تحديد وظيفته ومكانته الدنيوية بوصفه مواطناً ـ ليس من الضروري أن يكون إنساناً صالحا.

إن مفهوم "الإنسان الصالح" في الإسلام لا يعني فحسب أنه على الإنسان أن يكون "صالحاً" بالمعنى الاجتماعي العام الشائع، بل يعني كذلك أنه عليه أن يكون أولاًصالحاً مع نفسه لا ظالماً لها على النحو الذي شرحناه سابقاً، ذلك أنه إذا كان الإنسان ظالماً لنفسه فأنى له أن يكون عدلاً مع غيره؟ وهكذا نرى أن المعرفة بالنسبة للإسلام تشمل عقائد الإيمان، وأن الغاية من طلب المعرفة هي غرس معنى الصلاح أو العدل في الإنسان بوصفه **إنساناً وذاتاً فردية**، وليس فقط بوصفه مواطناً أو عضواً في المجتمع: إن قيمة الإنسان من حيث حقيقته، ومن حيث هو "قاطن في مدينة نفسه" أو "مواطن في مملكته عالمه الصغير"، ومن حيث هو روح، هي التي يتم تأكيدها، لا مجرد قيمته من حيث هو كيان مادّي يقدّر تقديراً نفعيّاً على أساس فائدته ونفعه للدولة والمجتمع والإنسانية.

ومن المهم ـ فيما يبدو لي ـ أن نتذكر هنا الخصائص الجوهرية للشهود الإسلامي للحقيقة[11] بوصفه الأساس الفلسفي لغايات التربية والتعليم وأهدافهما، وبوصفه القاعدة لإقامة [ما يمكن اعتباره] معرفة أساسية (*core knowledge*) في النظام التعليمي. ومثلما أن الشهود الإسلامي للحقيقة يتمحور حول الوجود، فإن الوجود يُنظر إليه في الإسلام على أساس أنه قائم على التدرج والتراتب الهرمي من الأعلى إلى الأدنى. وفي هذا الإطار كذلك ينظر إلى علاقة الإنسان بالكون والوجود، وإلى مكانته في نظام الوجود، وإلى وصفه بأنه عالم صغير دون أن يكون العكس صحيحا. والمعرفة هي الأخرى قائمة على

١١ـ الإشارة هنا إلى النظرة الفلسفية الإسلامية أو الشهود الإسلامي للحقيقة وإلى المفاهيم الإسلامية للتغير والتطور والتقدم، التي تنبع من الرؤية الإسلامية للوجود. وقد سبق أن تحدثنا عن ذلك كله في الفصل الثالث.

أساس التدرج الهرمي، ومن ثم فالمهمة الملقاة على عواتقنا هي أن نغيّر ـ وفي بعض الحالات أن نعدّل ـ النظام التعليمي المعهود لدينا بحيث يتشكل ويتكيف وفقاً للنموذج الإسلامي في النظام والانضباط.

معنى التربية والتعليم وأهدافهما

لقد ذكرنا أن العدل يقتضي المعرفة، الأمر الذي يعني أن المعرفة سابقة على العدل. ولقد عرَّفنا العدلَ بأنه وضعية منسجمة أو حالة تكون عليها الأشياء بحيث إن كل شيء أو كائن يكون في مكانه الصحيح والمناسب له، مثلما هو الحال في الكون، أو أنه بعبارة أخرى حالة من التوازن، سواء تعلق الأمر بالأشياء أم بالأحياء. وقد قلنا كذلك إنه بالنظر إلى الإنسان باعتباره الكائن المزدوجة، فإن العدل وضعية وحالة يكون الإنسان بفضلهما في مكانه الصحيح والمناسب، وأن "الوضعية" تتصل بعلاقته بالآخرين، في حين تخص "الحالة" علاقته بذاته. وقد ذكرنا أيضاً أن معرفة "المكان الصحيح" لشيء أو كائن إنما هي الحكمة. والحكمة معرفة يهبها الله سبحانه للإنسان تجعل العارف قادراً على تطبيق معرفته واستخدامها على نحو يؤدي إلى حصول العدل وتحققه. فالعدل إذاً هو الحالة الوجودية للحكمة متجلية على مستوى المحسوسات (*sensibilia*) والمعقولات (*intelligibilia*) وفي المجال الروحي فيما يتصل بنفسيْ الإنسان: الناطقة والحيوانية. إن التجلي الخارجي للعدل في الحياة والمجتمع ليس إلاَّ حصولَ الأدب وتحققه فيهما. ونحن نستخدم عبارة "الأدب" هنا في معناها الأصلي قبل أن تطرأ عليها تحديدات أساطين الأدب. فالأدب في معناه الأصلي الأساسي يعني "الدعوة إلى مأدبة"، وفكرة "المأدبة" تتضمن معنى أن المضيف ذو هيبة وجاه، وأن الحضور المدعوين عدد كبير من الناس، وأنهم في نظر المضيف أهلٌ لشرف الدعوة، فهم لذلك ذوو صفات وخصال عالية وتربية جيدة بحيث يُتوقع منهم أن يتصرفوا وفق ما يليق بمقامهم قولاً وسلوكاً وآدابا. وبالمعنى نفسه الذي يكون فيه الاستمتاع بالطعام اللذيذ في مأدبة مزداناً برفقة كريمة شريفة، وأنّ الطعام يتم تناوله وفقاً لقواعد السلوك والآداب الراقية، فكذلك المعرفة ينبغي تقديرها والاستمتاع بها والتعامل معها بنمط من السلوك يليق بطبيعتها

السامية. وذلك هو سبب قولنا ـ قياساً ـ بأن المعرفة هي **غذاء الروح** و[**سبب**] **حياتها**. وبناءً على ذلك، فإن الأدب يعني أيضاً "تهذيب" العقل والروح **وتأديبهما**، إنه اكتساب الصفات والخصال الحميدة على مستوى العقل والروح، وهو أداء العمل **الصالح** دون العمل **السيء**، واتباع **الصواب** دون **الخطإ**، إنه **تجنّب كل ما من شأنه أن يشين الإنسان**.

إن القياس الذي أجريناه بين الدعوة إلى مأدبة لتناول طعام لذيذ والمعرفة لتغذية العقل والروح بها قد عبر عنه بعمق وعلى نحو ذي مغزى كبير الحديث الذي رواه ابن مسعود ﷺ والذي يقول: "إن هذا القرآن مأدبة الله في الأرض فتعلموا من مأدبته".* وفي هذا الصدد نقرأ في **لسان العرب** أن "مأدبة" معناها كذلك "مَدْعَاةٌ"،[١٢] بحيث إن القرآن الكريم هو دعوة الله تعالى [للإنسان] إلى "مأدبة روحية" في الأرض، ونحن مدعوون بشدة إلى الإقبال عليها بتحصيل المعرفة الصحيحة والحقيقية منها. إن المعرفة الحقيقية التي نحصل عليها من هذه المأدبة هي ـ في النهاية ـ "تذوق طعمها الحقيقي"، وذلك هو ما جعلنا نقول سابقاً عندما تحدثنا عن العناصر الجوهرية للصنف الأول من المعرفة، إن الإنسان يتلقّى العلم اللدني والحكمة من الله تعالى بواسطة الذوق، تلك التجربة التي تكشف له في الوقت نفسه عن حقائق الأشياء وأسرارها.

إن الإنسان الذي أُشْرِب الأدب ينضح حكمة، أمّا فيما يتعلق بالمجتمع فإن الأدب يعني تحقق نظام عادل فيه. فالأدب إذاً هو مشهد العدل كما تعكسه الحكمة، وهو إدراك المراتب المختلفة في نظام الوجود والمعرفة والاعتراف بها، والعمل وفق ذلك الإدراك وهذا الاعتراف. لقد ذكرنا سابقاً أن الغاية من طلب المعرفة في الإسلام هي غرس معاني الصلاح أو العدل في الإنسان بما هو إنسان وذات فردية، وبالتالي فإن غاية التربية والتعليم في الإسلام هي تكوين الإنسان الصالح. ولكن ما معنى "الصلاح" في مفهومنا عن "الإنسان الصالح"؟ إن العنصر

---

* ليس هذا حديثاً نبويّاً وإنما هو أثر ينسب إلى عبد الله بن مسعود، وتمام نصه كما أورده الدارمي: "إن هذا القرآن مائدة الله فخذوا منه ما استطعتم، فإني لا أعلم شيئاً أصغرَ من بيتٍ ليس فيه شيء من كتاب الله، وإن القلب الذي ليس فيه من كتاب الله شيءٌ خربٌ كخراب البيت الذي لا ساكن له". **سنن الدارمي**، "كتاب فضائل القرآن ـ الباب الأول"، ص٨٢٥ (سلسلة الكتب الستة، طبعة إستانبول بتركيا، ١٩٨١) ـ (المترجم).

١٢ـ **لسان العرب**، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٦، العمود ١.

الأساسي في المفهوم الإسلامي للتربية والتعليم يتمثل في غرس الأدب، لأن الأدب بمعناه الواسع المقصود هنا والشامل لحياة الإنسان الروحية والمادية هو الذي يغرس فيه صفة الصلاح المنشود. إن معنى التعليم هو بالتحديد ما عبر عنه الرسول عليه السلام بعبارة "الأدب" حينما قال: "أدبني ربّي فأحسن تأديبي".[١٣]

إن المعرفة هي غرسُ الأدب وطبعه في الإنسان، إنها التأديب.[١٤] وهكذا فالأدب هو بالتحديد ما ينطبق على الإنسان إذا كان له أن يحقق الفلاح والفوز في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة. وفي الحقيقة إن معنى التعليم وغايته وأهدافه قد تضمنها العرض المختصر السابق لمفهوم الأدب.

١٣ــ العجلوني: **كشف الخفاء** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، د.تـ.)، ج١، الحديث ١٦٤، ص٧٠؛ وانظر كذلك **فيض القدير** للمناوي (بيروت: دار الفكر، ١٣٩١هـ/١٩٧٢م)، ج١، الحديث ٣١٠، ص٢٢٤، وقد ذكر أنه رواه ابن السمعاني في **أدب الإملاء** عن ابن مسعود.

١٤ـ لتحديد معنى الأدب ولمزيد من التفصيل حول مفهوم الأدب راجع الفصل الرابع الذي تناول الموضوع بصورة مركزة. والذي نقترحه هنا هو أن التعليم يعني التأديب، في مقابل المفهوم السائد المعبر عنه بمصطلح التربية. وهذا أمر في غاية الأهمية وينبغي النظر إليه بجدية. فمصطلح "تربية" (education) في رأيي مصطلح حديث نسبيّاً قصد به التعبير عن معنى التعليم، ولكن هذا المصطلح من الناحية الدلالية غير مناسب وقاصر عن أداء معنى مفهوم التعليم الذي يختص بالإنسان. فعبارة "تربية" تعني أساساً "التغذية" و"الإطعام" و"الرعاية" و"جعل الشيء ينمو ويزداد" و"إثمار غلة ناضجة" و"التدجين". واستخدام هذه المعاني في اللغة العربية لا يقتصر على الإنسان وحده، بل إن المجال الدلالي لعبارة "تربية" يتسع ليشمل أنواعاً أخرى [من الموجودات] كالمعادن والنباتات والحيوانات، بحيث يمكن الحديث عن تربية الماشية وتحسين نوعها، وعن تربية الدواجن والأسماك والنبات.

أما التعليم فهو أمر يختص بالإنسان دون سواه، كما أن النشاط الذي تتطلبه عملية التعليم والعناصر النوعية التي تستوجبها ليست كتلك التي تتضمنها عملية التربية. وفضلاً عن ذلك فإن مصطلح التربية يشير بصورة أساسية إلى فكرة التملك والحيازة، بحيث إن "المتملك" هو الذي يتولى عادة ممارسة عملية التربية على الأشياء التي هي موضوع التربية.

إن الله سبحانه هو رب العالمين ومالك كل شيء، والتربية أمرٌ لابد للإنسان أن يقوم به. وفي حالة الإنسان فإن الأبوين هما اللذان يتوليان عادة تربيةَ ذريتهما. وحينما يتم تحويلُ مهمة التربية إلى الدولة، فإن هناك خطراً يتمثل في أنها عادة ما تتحول إلى ممارسة عَلْمانية، وهو ما يحصل في الواقع. وعلاوة على ذلك فإن غاية التربية عادة جسدية مادية فقط، في حين أن الجوهر الحقيقي للعملية التعليمية إنما يتصل بالعقل الذي هو أمر ملازم للإنسان ومختص به. ولذلك فإنه علينا أن نختار عبارة دقيقة للتعبير عن مفهوم التعليم وغايته المتمثلين في تكوين الإنسان الصالح. والعبارة الوحيدة المناسبة والكافية للوفاء بذلك هي عبارة "تأديب".

إن الخطأ في اختيار الكلمات للتعبير عن المفاهيم الثقافية والدينية والروحية يؤدّي قطعاً إلى التشويش والاضطراب في المعرفة على المستويين النظري والعملي.

النسق الإسلامي للنظام والانضباط

لقد أشرنا سابقاً إلى أن هناك نسقاً إسلاميّاً للنظام والانضباط. والإسلام نفسه مثال وصورة مصغرة للنظام والتدبير الإلهي للكون، والإنسان المدرك لمصيره في الإسلام يعلم أنه هو أيضاً نسقٌ من التنظيم والانضباط من حيث أنه يشبه مدينة أو مملكة مصغرة. ففيه ـ كما في الإنسانية كلها ـ تتجلى صفات الخالق سبحانه دون أن يكون العكس صحيحا. فالإنسان يعلم أنه يعلم، وتجربة المعرفة هذه تجعله يدرك أنه في الوقت نفسه كيان ووجود، ووحدة مع كثرة، وبقاء مع فناء؛ إنه ثبات من ناحية وتغير من ناحية أخرى. فشخصيته من ولادته وحتى وفاته لا تتغير من حيث هي ظاهرة وجودية، على الرغم من أن كيانه الجسدي المادي يتغير باستمرار ويتعرض للتحلل النهائي. وذلك لأن شخصيته تتعلق بما هو ثابت وخالد فيه، أعني نفسه الناطقة.

ولولا صفة الثبات والخلود هذه لما كان للمعرفة أن تكون صفة لازمة له. وهكذا فالصنف الأول من المعرفة الذي هو الحياة والغذاء يتعلق بنفسه الناطقة، ومن ثم فتأديب الإنسان بصورة عامة وطلبه المعرفة المؤدي إلى تحصيل الصنف الأول منها يقتضي ـ بالنظر إلى شخصته ـ التحقّق بشروط ذلك الصنف الأول من المعرفة ولوازمه (أي ما هو فرض عين). واعتباراً للطبيعة الثابتة في شخصية الإنسان، فإن التعليم والتأديب في الإسلام عملية مستمرة طوال حياة الإنسان على الأرض، وهي شاملة لجوانب حياته كافة.

ومن ناحية الاستخدام اللغوي، فإن علينا أن ندرك أن استخدام مصطلح "العلم" في الإسلام استخداماً شاملاً للحياة في جوانبها كافة ـ الروحية والفكرية والدينية والثقافية والفردية والاجتماعية ـ إنما يعني أن العلم ذو طبيعة عالمية شاملة، وأنه ضروري لهداية الإنسان إلى الفلاح والفوز. وليس هناك أية حضارة أو ثقافة استخدمت مصطلحاً واحداً للمعرفة يحيط بكل الأنشطة والأبعاد في حياة الإنسان [كما فعل الإسلام]. وربما كان ذلك هو السبب وراء كون تنظيم المعرفة وغرسها ونشرها قد جرى تصورُها جميعاً بوصفها نسقاً من النظام والانضباط تختص به "الكلية"، هذا المصطلح الذي يفيد معنى "العالمية".

ونحن نعلم أنه منذ المراحل الأولى بدأ الإسلام نظامه التعليمي من المسجد بوصفه هو المركز، وهذا أمر ذو مغزى كبير. وجنباً إلى جنب مع "الجامع" الذي مثل المركز لذلك النظام حتى عصرنا الحاضر في بعض الحالات، فقد تطورت مؤسسات تعليمية أخرى مثل الكُتّاب وبيت الحكمة والمجلس ودار العلوم والمدرسة. وفي مجالات الطب وعلم الفلك والذكر ظهرت المستشفيات والمراصد والزوايا (في أواسط الطرق الصوفية). ونحن نعلم أيضاً أن الجامعات الغربية الأولى قد جرى تصميمها وفقاً للنماذج الإسلامية التي اتُّخِذَت أصلاً لها. ومع أن معلوماتنا عن جذور مصطلح "الجامعة" في النظام التعليمي الإسلامي وعن مدى تأثير المفاهيم الإسلامية الأصلية لبنية الجامعة في النسخ الغربية لها هي في الواقع معلومات شحيحة، إلاّ أن الطابع العام والبنية الكلية للجامعات التي عندنا اليوم ـ والتي تمثل نسخاً حقيقية للنماذج الغربية ـ ما زالت تعكس آثاراً واضحة لأصولها الإسلامية. ذلك أن الإسم نفسه "*university*" الذي أطلق على هذه المؤسسة والمأخوذ من الأصل اللاتيني "*universitatem*" يعكس بوضوح معنى المصطلح الإسلامي الأصلي: **الكلية**.

وإذاً ومرة أخرى، وبصرف النظر عن أهمية الطب في العلوم والمعارف الإسلامية وعن تأثيره المبكر والكبير في الغرب، فإن المعنى التحليلي التشريحي لمصطلح "الكلية" (*faculty*) ـ المستند إلى معنى "القوة" الذي يشير إلى "قوة متأصلة في بنية جهاز ما" ـ ذو أهمية كبرى ليس فقط ـ فيما أرى ـ في إثبات جذوره الإسلامية، وإنما لبيان حقيقة أنه ما دام مصطلح "الكلية" يشير إلى كائن حيّ تقوم به صفة "العلم" الذي هو المبدأ الموجِّه والمحدّد لفكر ذلك الكائن وعمله، فإن "الجامعة" لابدّ أن تكون قد جرى تصورها ـ من حيث بنيتها العامة وشكلها ومن حيث وظيفتها وغايتها ـ على أساس محاكاة الإنسان ومضاهاته. لقد قُصِد بها أن تكون تمثيلاً مصغراً للإنسان، وبالأحرى للإنسان الكلّي.

ولكن الجامعة كما تطورت فيما بعد في الغرب وكما تجري الآن محاكاتها في العالم كله لم تعد تمثل الإنسان. فالجامعة الحديثة لا مركز ثابت وحيوي لها، ولا مبدأ أساسي دائم يحدد غايتها النهائية، شأنها في ذلك شأن إنسان لا شخصية له. ومع ذلك فإنها تدّعي أنها تتأمّل فيما هو كلي وتدرسه، بل إنها تدّعي أنها

تحتوي على كليات وأقساماً (*departments*) كما لو أنها كانت جهازاً، ولكنها جهاز لا دماغ له، بله أن يكون لها عقل أو روح، اللّهمّ إلاّ أن يكون ذلك بمعنى مجرد وظيفة إدارية لرعايتها ونموها على المستقلى المادي. فنموها وتطورها لا يخضع لمبدإ نهائي وغاية محددة، اللهم إلاّ لمبدإ النسبية الذي يحث على طلب المعرفة بلا توقف دون أن تكون هناك غاية نهائية لذلك الطلب. إن الجامعة رمز صار غامضاً وملتبساً ـ بخلاف مصطلح "آية" القرآني ـــ لأنها تشير إلى نفسها (أي إلى طلب العلوم من أجل العلوم) بدل ما قصد بها تمثيله (أي الإنسان)، ومن ثمّ فهي لا تنتج غير التشويش المستمر بل والشك الجارف.

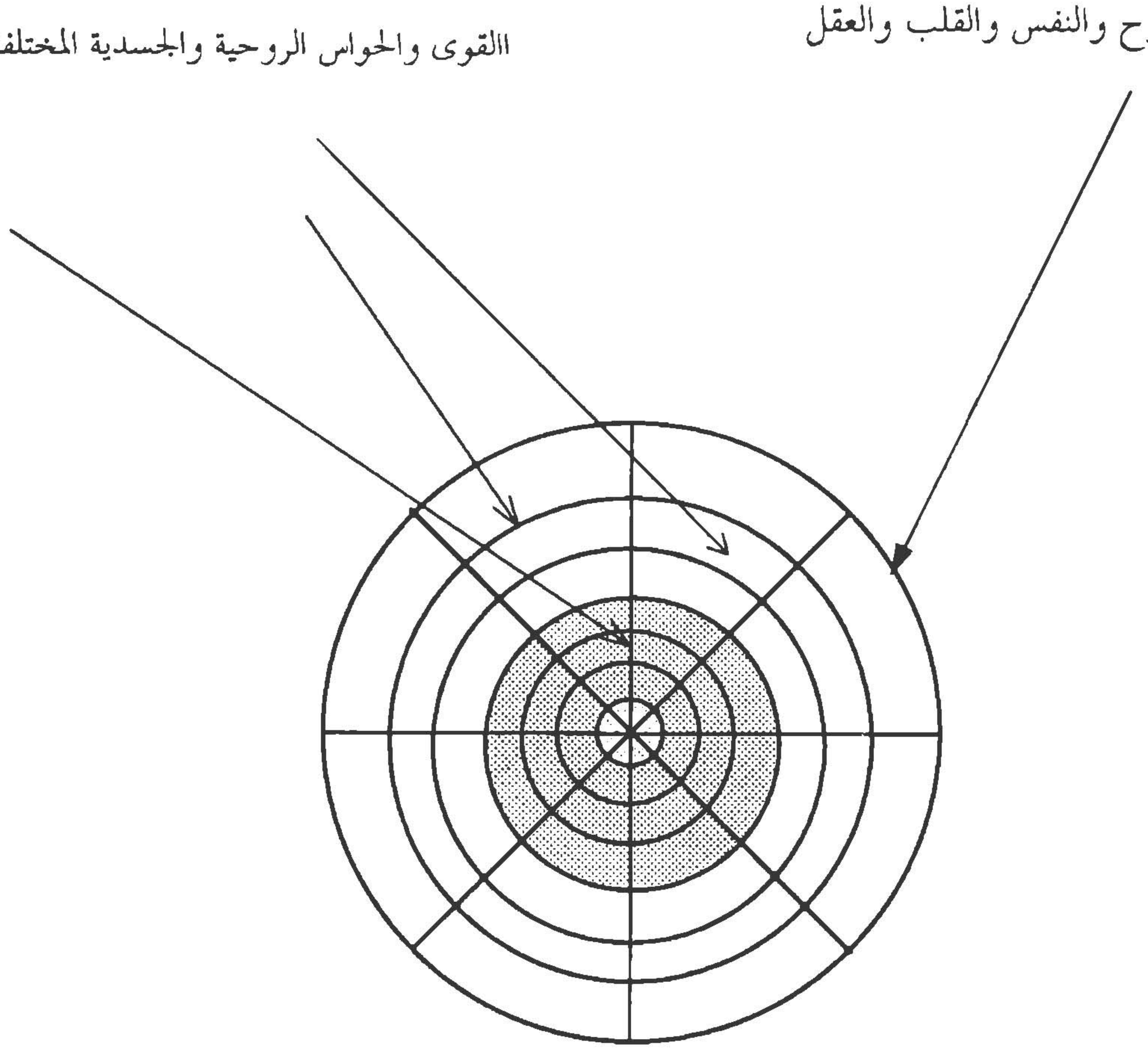
وبسبب الأساس العَلْماني للثقافة الغربية الذي تحدثنا عنه في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب، فإن الجامعة قد جرى تكييفها وفق غايات عَلْمانية نسبية، وهي لذلك صورة للدولة والمجتمع العَلْمانيين لا الإنسان الكلي، على أنه لم يكن ولن يكون هناك إنسان كامل يمكن تمثيله في عالم مصغر بوصفه "جامعة" إلاّ في الإسلام وفي شخص الرسول ﷺ. ولا مجال لاعتبار الدولة أو المجتمع قابلين حقيقة للاتصاف بصفة العلم، إذ إن هذه الصفة لا يمكن أن يحوزها إلاَّ الإنسان من حيث هو فرد وذات. وحتى إن قيل بأن الجامعة الحديثة في الواقع تحاكي الإنسان، فإن الذي يجري تصويره وتمثيله إنما هو الإنسان العَلْماني، إنه الحيوان الناطق المجرد من الروح، شأنه شأن دائرة بلا مركز. فالكليات المختلفة وما بها من أقسام، مثلها كمثل القوى والحواس المختلفة في الجسد، أصبحت في الجامعة الحديثة لا ناظم لها ينسق أعمالها ووظائفها، فكل واحدة منها مشغولة بسعيها الذي لا غاية له ولا نهاية، وكلٌّ منها تتصرف ـ إذا جاز التعبير ـ حسب "إرادتها الحرة" الخاصة، لا حسب الإرادة المتماسكة لكائن واحد، لأنه ليس هناك من "كائن"، وإنما كل شيء في حالة "صيرورة" دائمة. فهل يمكن أن يعدّ سليم العقل ومنطقيَّ التفكير ذلك الإنسان الذي يفكّر في أمر ما وفي الوقت نفسه يدرك شيئاً آخر مختلفاً تماماً عما يفكر فيه، والذي يقول ـ فوق ذلك ـ شيئاً مختلفاً تماماً، والذي يسمع أصواتاً مختلفة، ثم يرى كذلك أشياء مختلفة؟

إن الجامعة الحديثة إنما هي مثال للإنسان في حالة ظلم، تلك الحالة التي تجري المحافظة عليها ورعايتها بتشجيع الشك ومجرد الظن ورفع قيمتهما وإضفاء الشرعية عليهما بوصفهما أدوات معرفية في البحث العلمي. إن القرآن الكريم

يرفض مرة بعد مرة مثل هذه المناهج معتبراً إياها مناقضة للعلم.

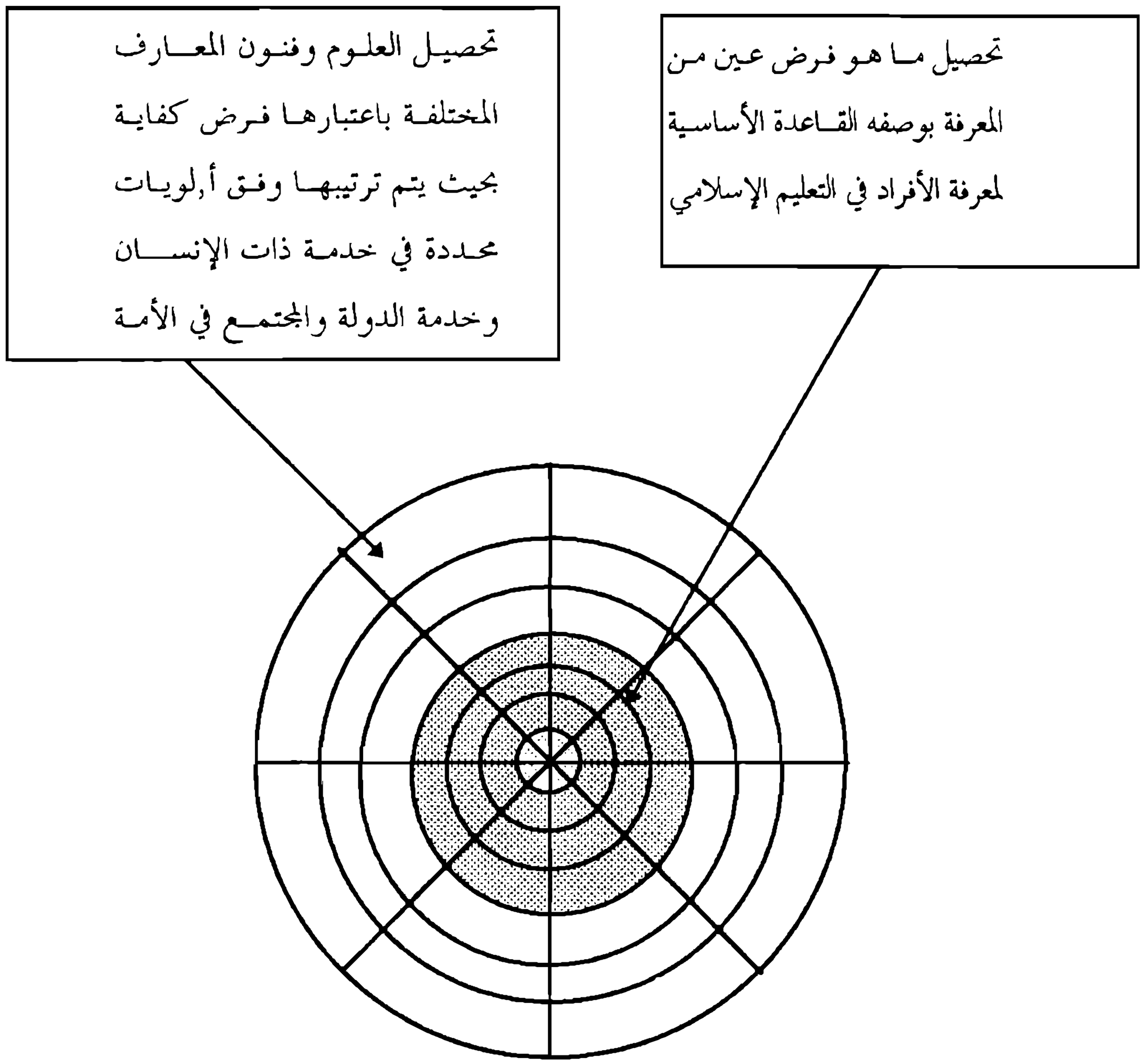
وهكذا فالشك والظن والمراء والهوى كلها ليست مقبولة وخاصة عندما يجري استخدامها وإلباسها لبوس العلم. وعلينا أن نلاحظ أمراً مهمّاً هنا بخصوص ثقافة الغرب وحضارته وبخصوص علم اجتماع المعرفة، فقد تمّ تعريف العلم وتحديد معناه من زاوية الجهد المبذول للسيطرة على الطبيعة والتحكم في المجتمع. أما فيما يتعلق بالإنسان من حيث هو فرد، وفيما يتعلق بترقية شخصيته وتحقيق هويته، وكذلك فيما يتعلق بالغاية الكبرى للعلم المتمثلة في إشباع رغبته في معرفة النظام الإلهي للعالم وتحقيق الفوز والفلاح، فإن الغرب لا يعير ذلك أية أهمية ولا يعترف في شأنه بأية حقيقة. ولقد كان ذلك كذلك بسبب أن الغرب لا يعرف ولا يعترف بأية حقيقة تكون هي مركز رؤيته، وليس له أيّ كتاب صحيح يصدقه ويتبعه في الحياة، ولا هو يعرف أيّ مرشد من البشر تصلح أقواله وأفعاله ونهج حياته جميعاً أن تكون مثالاً للتأسّي والاقتداء به في الحياة بوصفه الإنسان الكامل. ونحن المسلمين لا يسعنا إلاّ أن نؤكد أهمية هذه الحقيقة، ذلك أن الإسلام يشمل الأبعاد الأساسية الثلاثة للعلم والعمل التي ذكرناها آنفاً، وهو لذلك بالذات يصنّف المعرفة صنفين موضحاً أن معرفة ما هو فرض عين ينبغي أن تكون هي القاعدة في أي نظام للتعليم. وسنحاول أن نلخص في مخطط بسيط القضايا الأساسية لهذا الفصل من خلال الرسوم التخطيطية الآتية:

الرسم البياني رقم (١)
الإنسان



اقرأ
PDF
www.iqraa-pdf.net
مرجعك الأول
في تلخيص الكتب

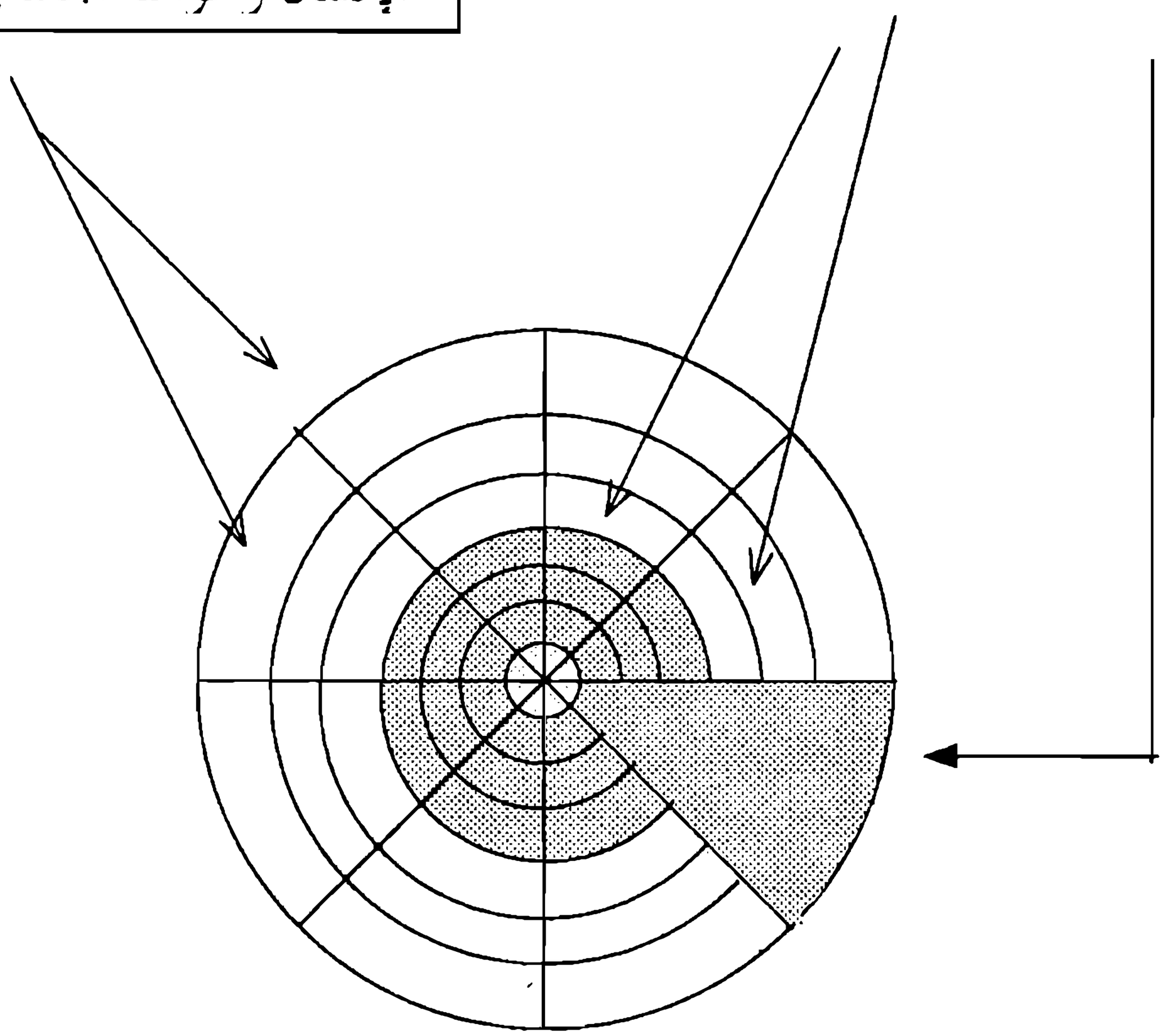
الرسم البياني رقم (٢)
المعرفة الإنسانية



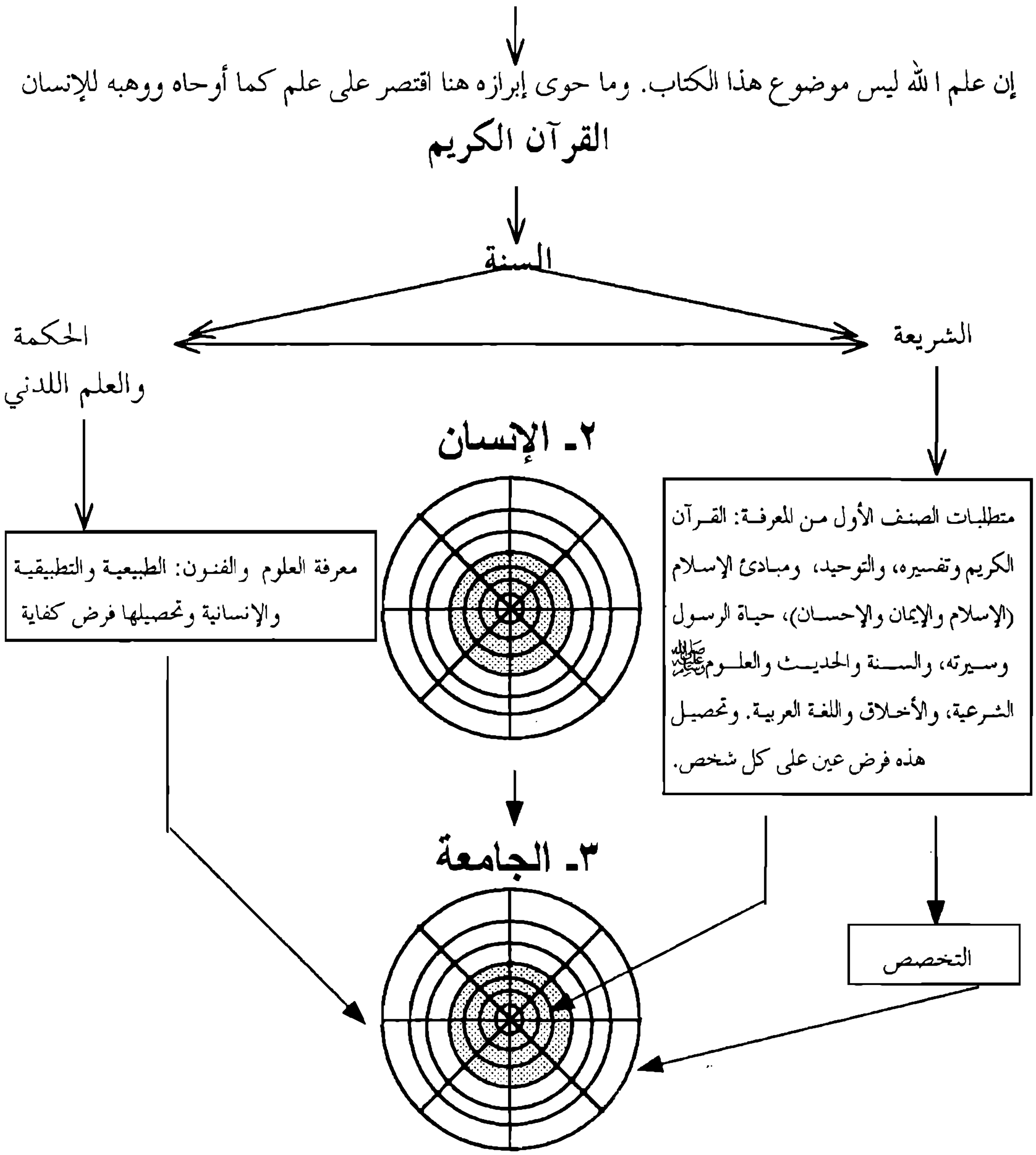
الرسم البياني رقم (٣)
الجامعة الإسلامية
(بوصفها تمثيلاً مصغراً للإنسان الكامل على مستوى المعرفة)

معرفة ما هو فرض عين ينبغي أن تعكس الكيان الداخلي للإنسان (روحه ونفسه وقلبه وعقله) وقواه الروحية على مستوى الكليات والشعب.
ينبغي أن تقوم على التخصص. وه تعكس النظرة الإسلامية للحقيقة، كما أنها تبقي

معرفة العلوم والفنون في الكليات والشعب المختلفة بصورة منسجمة مع قوى الإنسان وحواسه الجسدية.



الرسم البياني رقم (٤):
مخطط عام للمعرفة وتصنيفها ونسق ترتيبها وضبطها



ملاحظة: إن المخطط المتضمن في الرسم البياني السابق والخاص بنسق التنظيم والضبط يتنزل إلى الجامعة بوصفها الدرجة العليا في النظام التعليمي. إلاّ النموذج نفسه الذي وضعناه للجامعة ينطبق على المستويات الأدنى متدرجاً من أدناها إلى أعلاها.

ملاحظات ختامية واقتراحات

لقد حاولنا في الصفحات السابقة ـ بما في ذلك الفصول الثاني والثالث والرابع ـ أن نوضح بعض المفاهيم الأساسية المتعلقة بطبيعة المعرفة وغايتها من وجهة النظر الإسلامية، وأن نبين الطابع الجوهري لعلاقات الترابط والاعتماد المتبادل بينها. وهذه المفاهيم الأساسية ينبغي أن تشكل القاعدة الأساسية لنظام التعليم الإسلامي، وهي مفاهيم:

١. الدين، و٢. الإنسان، و٣. العلم والمعرفة، و٤. الحكمة، و٥. العدل، و٦. العمل الصالح بوصفه أدبا، و٧. الكلية والجامعة.

وعلى مستوى التطبيق العملي، فإن المفهوم الأول يشير إلى الغاية من طلب المعرفة ومن العملية التعليمية، أمّا الثاني فيشير إلى نطاق المعرفة، في حين يشير الثالث إلى مضمونها.

وبينما يشير المفهوم الرابع إلى معايير المعرفة من حيث علاقتها بالمفهومين الثاني والثالث، فإن الخامس يشير إلى نشرها من حيث علاقته بالمفهوم الرابع. أما السادس فيشير إلى منهجها من حيث علاقته بالمفاهيم الخمسة الأولى، في حين يشير السابع إلى صورة التطبيق في علاقته بكل ما سبق.

وبتوضيح المفاهيم الأساسية المتعلقة بطبيعة المعرفة وغايتها، وبيان الطابع الجوهري لعلاقات الترابط والاعتماد المتبادل بينها، نكون ـ في هذا الفصل وفي الفصول التي سبقته ـ قد درسنا بصورة مختصرة ولكن مفيدة [قضايا] مصادر المعرفة وبنيتها ومناهجها وصحتها (validity) في إطار الإسلام. وفي الواقع إن مشكلة المعرفة هي الموضوع المتواتر لهذا الكتاب. وعلى الرغم من أننا ذكرنا سابقاً في إحدى الحواشي أننا لسنا معنيين كثيراً في هذا الفصل بتقديم تحديد فلسفي أو معرفي منهجي [إبستمولوجي] للعلم والمعرفة، وأننا معنيون أكثر بتصنيف عام للمعرفة بحيث يكون قابلاً للتطبيق في نسق تنظيمي وتربوي يكون ممثلاً للنظام التعليمي الإسلامي، إلاّ أنه من المهم مع ذلك أن ندرك ما يقتضيه ويعنيه الإطار المعرفي الإسلامي. ولَمّا كنا قد قلنا سابقاً إن المعرفة كلها مصدرها الله سبحانه وتعالى وأن النفس تتولى ترجمتها وبيانها بواسطة قواها الروحية

والجسدية، فإنه يترتب على ذلك أنّ التحديد "الإبتستمولوجي" الأكثر مناسبة هو أن العلم بالنظر إلى الله تعالى بوصفه مصدره، هو حصول معنى موضوع المعرفة في النفس؛ أما بالنظر إلى النفس باعتبارها هي المترجمة له، فالعلم هو وصول النفس إلى معنى الشيء.

إن عالم الطبيعة كما يصوره القرآن الكريم يشبه كتاباً كبيراً، وكل جزئية في ذلك الكتاب من أبعد الآفاق إلى أعماق أنفسنا ـ مثلها مثل أي كلمة في ذلك الكتاب الكبير ـ تتحدث إلى الإنسان عن مبدعها وبارئها. إن الكلمة إنما هي في الحقيقة رمز وعلامة، ومعرفةُ ما تعنيه في الواقع تعني معرفةَ ما ترمز إليه وتدل عليه. أما دراسة الكلمة من حيث هي كلمة والنظر إليها كما لو كانت ذات حقيقة مستقلة خاصة بها، فذلك ليس إلاّ إخفاقاً وتقصيراً في الهدف الحقيقي من دراستها، لأنها بهذا الاعتبار لم تعد علامة أو رمزاً إذ جُعِلت رمزاً لذاتها، وليست تلك هي حقيقتها. وهكذا، فإن دراسة الطبيعة أو أي شيء أو موضوع للمعرفة في عالم الخلق يكون الغرض منها معرفة ما هو مدروس، إذا أخذت عبارة "كما هي/هو في الواقع" لتعني ما يُزعَم أنه حقيقةٌ مستقلة سواء من حيث الماهية والوجود أو من حيث الذات، كما لو كانت أمراً نهائيّاً وقائماً بذاته، إن مثل هذه الدراسة خالية من أي هدف حقيقي، وطلب المعرفة يصبح بذلك انحرافاً عن الحقيقة، وذلك من شأنه بالضرورة أن يثير الشك حول صحة مثل هذه المعرفة.

إن شيئاً ما أو موضوعاً ما للمعرفة كما هو في الحقيقة هو "غير" ما هو، وذلك "الغير" يشير ـ على الأقل على المستويين العقلي والاختباري (*empirical*) للتجربة العادية ـ إلى معنى [ذلك الشيء أو الموضوع]. وهذا هو سبب تحديدنا للعلم من وجهة نظرية المعرفة بأنه حصول معنى الشيء في النفس أو وصول النفس إلى معنى الشيء. ونحن عندما نتحدث عمّا هو "عقلي" و"اختباري" كما نفعل هنا فإننا لا نتبنّى ذلك الانفصام الرئيس الذي فرضته الاعتبارات المنهجية لِما سمِّي بالعقلانية (*rationalism*) والتجريبية (*empiricism*)، ذلك أننا هنا ندرس الأمور في سياق إسلاميّ توحيدي يختلف عن إطار فلسفة الغرب ونظريته في المعرفة.

إن العقل والتجربة قناتان شرعيتان لتحصيل العلم والمعرفة في الإسلام، وذلك على المستوى العقلي والاختباري للتجربة العادية. ونحن نقول بأن هناك مستوى

آخر للعلم والمعرفة هو المستوى الروحي، ومع ذلك فإن العقل والتجربة في هذا المستوى لا يفقدان صلاحيتهما سوى أنهما يكونان من طبيعة علوية (*transcendental*). ففي هذا المستوى يندمج ما هو عقلي مع ما هو فكري، وما هو اختباري مع ما يختص بمقامات التجربة الروحية الصادقة مثل الشهود والذوق وأحوال أخرى مترابطة من الوعي المتجاوز للحس (*trans-empirical*). وهذا هو المستوى الذي يصبح فيه التصوف ـ الذي سبق أن عرفته بأنه "ممارسة الشريعة في مقام الإحسان" ـ الإطار الذي تصبح فيه المعرفة تعني التوحيد.

وإذ نحن نقوم بتقدير الموقف الحاضر المتعلق بصياغة المعرفة ونشرها في العالم الإسلامي، فإنه علينا أن ندرك أن تسرب مفاهيم رئيسة من عالم الغرب قد أحدث تشويشاً واضطراباً، الأمر الذي سيؤدي إلى عواقب وخيمة إذا تُرِك وشأنه. ولَمّا كان ما يتم صياغته ونشره في الجامعات وغيرها من مؤسسات التعليم (من أدنى المستويات إلى أعلاها) وبواسطتها إنما هو في الحقيقة معرفة قد وُسِمَت بِمَيْسم حضارة الغرب وأُشْرِبت روحَها وتشكلت في بوتقة ثقافته (راجع المقدمة)، فإن مهمتنا ستكون أولاً عزل العناصر التي تتضمن تلك المفاهيم الأساسية التي تكوِّن تلك الحضارة والثقافة (كماسبق أن ذكرنا في الفصل الرابع). إن تلك العناصر والمفاهيم الرئيسة مهيمنة بالدرجة الأولى في تلك الشعبة من المعرفة الخاصة بالعلوم الإنسانية، إلاَّ أنه لا بدّ أن نلاحظ هنا أنه حتى في العلوم الطبيعية والتطبيقية وخاصة حينما يكون الأمر متعلقاً بتفسير الوقائع وبناء النظريات، فإن عملية العزل نفسها للعناصر والمفاهيم الرئيسة لا بدّ منها؛ ذلك أن التفسيرات والصياغات النظرية تنتمي في الواقع إلى مجال العلوم الإنسانية.

وعلى وجه الدقة فإن "أسلمة" المعرفة السائدة اليوم تعني، علاوة على عملية العزل المشار إليها، أن المعرفة التي جرى تحريرها من تلك العناصر والمفاهيم الرئيسة تُسكَبُ بالعناصر والمفاهيم الإسلامية الرئيسة التي تطبع ـ في الواقع ـ المعرفة بطابع وظيفتها وغايتها الأصليتين وتجعلها من ثم معرفة حقيقية صحيحة،[١٥] وذلك بحكم الطبيعة الأساسية لتلك العناصر والمفاهيم الرئيسة من حيث هي معرفة للفطرة. إنه لن يجدينا أن نقبل المعرفة الموجودة ونأخذها كما هي، ثم نأمل من بعد ذلك في "أسلمتها" بمجرد

١٥ـ إن المعرفة الحقيقية الصحيحة متوافقة مع الفطرة.

"تطعيمها" بالعلوم والمبادئ الإسلامية أو "زراعتها" فيها. ذلك أن مثل هذا المنهج لن يؤدي إلاّ إلى نتائج متعارضة لا نفع رغبة فيها ولا طائل من ورائها ألبتة. فـ"التطعيم" و"الزراعة" لا يمكن أن ينتجا الثمار المرجوة عندما يكون "الجسم" قد سيطرت عليه العناصر الغريبة وأنهكته العلل، ولذلك ينبغي أولاً طرد تلك العناصر الغريبة وإبطال مفعولها قبل القيام بإعادة تشكيل المعرفة من خلال بوتقة الإسلام.

أما مهمتنا الأساسية الثانية فهي أن نصوغ العناصر الإسلامية الجوهرية والمفاهيم الإسلامية الرئيسة في نسق توحيدي متكامل بحيث ينشأ عنها تركيب متناغم يشمل تلك المعارف الأساسية التي ينبغي أن يتم نشرها وإشاعتها في نظامنا التعليمي من أدنى المستويات إلى أعلاها وفق تدرج متناسب مع تلك المستويات كلاً بحسبه. وينبغي أن تتم صياغة تلك المعارف الأساسية على مستوى الجامعات قبل أي مستوى آخر وأن تشتمل على العناصر الخاصة بطبيعة الإنسان، وطبيعة الدين ومعناه وعلاقته بالإنسان، وطبيعة العلم والمعرفة والحكمة والعدل بالنظر إلى الإنسان وتدينه، وطبيعة العمل/الأدب. وهذه العناصر ينبغي تناولها في ضوء مفاهيم الله: ذاته وصفاته، والوحي (القرآن الكريم) ومعناه ومضمونه، والشريعة، وما يتصل بذلك ضرورة: الرسول عليه السلام وحياته وسنته، وتاريخ الأنبياء ورسالاتهم قبله. كما ينبغي تناولها كذلك في علاقتها بمبادئ الإسلام وممارسته، والعلوم الشرعية التي ينبغي أن تتضمّن العناصر الصحيحة من التصوف والفلسفة الإسلامية بما في ذلك النظريات الكونية الخاصة بمراتب الوجود، وكذلك معرفة الأخلاق الإسلامية ومبادئ الأخلاق والأدب. وفضلاً عن ذلك فإن معرفة اللغة العربية والرؤية الإسلامية للوجود هي كذلك أمر ضروري ولازم.

إن هذه المعارف الأساسية التي تتم صياغتها في تركيب توحيدي متناغم بحيث يتم تطبيقه في المرحلة الجامعية ويكون مثالاً للمراحل الأخرى شكلاً ومضموناً، ينبغي أن تنعكس في المراحل الثانوية والابتدائية من النظام التعليمي بصور متدرجة تكون أكثر بساطة وفقاً لكل مرحلة بحسبها. وينبغي أن تكون هذه المعارف الأساسية في كل مرحلة من مراحل التعليم متطابقةً للتطبيق في النظام التعليمي عبر بلدان العالم الإسلامي كله، بما أنها معرفة واجبة على المسلمين جميعا (فرض عين).

أما بالنسبة لدراسة العلوم والفنون التي هي واجبة على بعض المسلمين فقط (فرض كفاية)، فقد ذكرنا أنه لا بدّ أن يتم صبغها وفق العناصر والمفاهيم الإسلامية الأساسية، وذلك بعد أن يتم عزل العناصر والمفاهيم الأساسية الغريبة من كل فرع من تلك العلوم. وينبغي أن تضاف إلى ذلك المعرفةُ بالتاريخ الإسلامي، والثقافة والحضارة الإسلاميتين، والفكر الإسلامي، وتطور العلوم في الإسلام. كما ينبغي إضافة مساقات دراسية جديدة عن مقارنة الأديان من وجهة النظر الإسلامية، وعن الثقافة والحضارة الغربيتين، على نحوٍ يُمكّن المسلمين من فهم ثقافة وحضارة ما فتئتا في موقف المواجهة للإسلام وستستمران كذلك في المستقبل.)

إن معرفة كل هذه الأشياء ستضمن تواصلاً واستمراراً منطقيّاً في السلم التعليمي بمراحله المختلفة انطلاقاً من المعارف [الإسلامية] الأساسية وانسياحاً إلى سائر مجالات المعرفة. وممّا لا شك فيه أن موضوعات جديدة يمكن أن تضاف إلى ما مرّ ذكره. أما المعيار المحدِّد لنظام الأولويات بالنسبة للشخص الذي يطلب المعرفة في أي فرع من فروعها فإنه يعتمد بالضرورة على مدى فائدتها ونفعها النسبيين للذات والمجتمع والدولة على التوالي. إن تحديد مفهوم "الفائدة والنفع النسبيين للذات والمجتمع والدولة" ينبغي أن يتخذ صورة مبادئ عامة تعكس العناصر الإسلامية الجوهرية والمفاهيم الإسلامية الأساسية. وهذا يعني أن نظام الأولويات فيما يخص عملية الاختيار لا ينبغي أن يُترك لتقدير الأفراد، ولكن لا بدّ من أن يتم تخطيطه بحيث يكون متوافقاً ومتطابقاً مع الحاجات الراهنة للذات والمجتمع والدولة، وما تلك في الحقيقة إلا حاجات الأمة ذاتها.

وبينما يتعين على أي فرد من الجنسين تحصيل المعارف الأساسية، فإن العلوم والفنون قد لا تُعتبر بعضُ فروعها مناسبةً للنساء بحيث إن بعضها يكون واجباً على الرجال فقط، وبعضها الآخر على النساء دون الرجال. أما بخصوص الدخول في المراحل العليا من التعليم، فإنه ليس بكاف أن يتأهل المرء لذلك بمجرد الحصول على نتائج جيدة في الموضوعات العلمية الرسمية، كما جرى الأمر بذلك اليوم في كل مكان. لا شك أن هناك اعترافاً في الكثير من النظم التعليمية بأهمية السلوك الشخصي، ولكن معنى السّلوك الشخصي عند واضعي تلك النظم معنى غامض وهو في الواقع ليس مطبقاً بصورة فعالة في العملية التعليمية، كما أنه ليس هناك من معيار

موضوعي لتحديد طبيعة تلك العناصر غير المقبولة في السلوك الإنساني في أغراض التعليم العالي التي من شأنها أن تؤدي إلى تعيينات في وظائف ومناصب ذات حساسية. وليس من المستحيل أو من غير العملي وضع نظام للتطبيق في الإطار التعليمي يمكن على أساسه حرمانُ بعض الأفراد من التعليم العالي. إن معرفة ما هو فرض كفاية ليست حقّاً لأي شخص، فليس هناك من أحد في الإسلام له الحق في أن يفعل ما هو خطأ، وإلاّ فإن ذلك سيؤدي إلى التناقض في شروطها وغايتها. إن فعل ما هو خطأ ظلم، وهذا ليس **حقّا**. إن ممارسة الخطإ التي تعتبر في الإسلام أكثر الأشياء تدميراً للذات والمجتمع والدولة تدور حول رذائل ثلاث، هي الكذب وعدم الوفاء بالوعد وخيانة الأمانة. والقرآن الكريم ينكر بشدة هذه الرذائل إذ إنها هي الرذائل التي أدت إلى سقوط الإنسان والتي يرتكبها المرء ليس فقط مع أخيه الإنسان، وإنما مع الله سبحانه! ومن هنا يأتي المغزى العميق للحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه بخصوص صفات المنافق حيث قال عليه السلام: "آية المنافق ثلاث: إذ حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان".* أقول إن هذا الحديث المشهور ذو مغزى عميق ليس فقط لأنه يحدد بإيجاز بليغ أكثر رذائل الإنسان تسبباً في الهلاك، ولكن لأنه كذلك يدلنا بوضوح على المعايير الواجب اعتمادها عندما نحكم على السلوك الإنساني. وإني لأعتقد أن هذا الحديث ليس مقصوداً به أن يكون مجرد توجيه حكيم يُترك تطبيقُه لتقدير الفرد ومسؤوليته، ولكن ينبغي أن يُستَوْعَبَ معناه بصورة منهجية جادة في النظام التعليمي بوصفه منهجاً للضبط الخلقي يتم تطبيقه على كل من ينخرط في العملية التعليمية. فمثل هذا المنهج إذا طُبِّق بصورة إيجابية وفعّالة في المستويات المختلفة للنظام التعليمي سيساعد على الحد من ظهور وانتشار خيانة الأمانة التي تؤدي إلى الظلم والجهل في مجتمعات المسلمين ودولهم وفي صفوف قياداتهم. إن المقام لا يسمح لنا بالتفصيل هنا، فقد قصدنا بهذا الفصل أن نطرح المشكلة ونبين معالم الحل الممكن والمقبول لها، وكذلك أن نجمع في صعيد واحد المفاهيم الأساسية وأن نشرحها من زاوية إسلامية صحيحة. فإذا كان لهذا الجهد المتواضع لبيان متطلبات هذه المهمة أن يسهم ـ ولو بقدر ضئيل ـ في تحديد الحل الصحيح، فذلك من فضل الله وله الحمد وحده، فما من ذرة خير يعملها المرء إلا بتوفيقه سبحانه وتعالى.

---

* **صحيح البخاري**، مصدر سابق، مج١، ح١، "كتاب الإيمان ـ باب علامة المنافق"، الحديث ٣٣، ص١٧. وانظر كذلك أطرافه في الأحاديث ٢٦٨٢ و٢٧٤٩ و٦٠٩٥.

إن التفاصيل الخاصة بطريقة صياغة تلك المعارف الأساسية ودمجها وصهرها في النظام التعليمي، وكذلك نظام نشر المعارف الخاصة بالعلوم والفنون في النظام الجامعي وفي إطار من الأولويات المحددة المعلومة وفق نسقٍ من التنظيم والانضباط، كل ذلك يجب أن يتولى بيانه وتحديده بصورة منهجيةً رصينة فريقٌ من العلماء والمفكرين الخبراء في مجالات الإدارة الجامعية، بناءً على دراسات علمية شاملة. إن أعضاء مثل هذا الفريق ينبغي أن يجتمعوا في مكان واحد حيث يمكنهم بيسر الحصول على التسهيلات اللازمة، وحيث يمكن أن يجري التشاور والدرس والبحث بينهم بيسر وعلى أساس من التنسيق بدون إهدار للوقت وللموارد البشرية والمالية. وعندها فإن برنامجَ عملٍ للفكرة التي قدمناها ولإعادة بناء النظام الجامعي والإداري للتعليم وفق أولويات محددة، يمكن أن يكون جاهزاً في بضع سنوات. وحينما يتحقق ذلك فإن المرحلة التجريبية التي تبدأ بالمستوى الجامعي يمكن أن تدخل مجال التطبيق. ومن الطبيعي أن الدعم والمساندة من الحكومات الإسلامية الراشدة وبعيدة النظر التي ترغب في تحقيق أهداف هذا المشروع طويل الأمد والواقعي في الوقت نفسه، إن ذلك أمرٌ مطلوب بشدة سواء في المرحلة الأولية من البحث وإعداد البرنامج أو في المرحلة التجريبية من إقامة جامعة إسلامية. وقد يستغرق ذلك عدة سنوات من التقويم والمراجعة النقدية للأداء والتطبيق حسب خطة محددة، وسيشمل على الأقل تقويم الفوج الأول من الخريجين وتحليلاً وتصحيحاً منهجيّاً للأخطاء وإصلاحاً للنظام حتى يبلغ درجة معقولة من الكفاية.

وعند بلوغ هذه المرحلة يمكن أن يُزكَّي النظامُ [الجديد] ويُقَدَّمَ إلى العالم الإسلامي كله. أما مواصلة تطبيق هذا النظام الجديد في المستويات الدنيا للتعليم فيمكن التخطيط لها وتنفيذها بعد أن يكون نموذج الجامعة قد اكتمل. إنه لمن العبث اتخاذ إجراءات حولاء وتبني حلول عرجاء لمعاجة مشكلة على هذا النحو من الضخامة والتعقيد. إن أسلافنا العظام من أهل التقوى والنظر السديد والبصيرة العقلية والروحية النافذة قد اجتهدوا على مدى قرون لتشييد أنظمة رائعة من الفكر والعمل بفضل الله وتسديده، وإذا كان لنا فقط أن نأمل في الارتقاء إلى مستواهم فإنه علينا أن نتواضع ونقتدي بهم.

الفصل السادس (ملحق)

فى الأسلمة:

دراسةُ حالة الأرخبيل الملايوي الإندونيسي

قبل حوالي عشر سنوات[1] عندما كتبت عن الأثر التاريخي والثقافي للإسلام في عالم الملايو، ذلك الأثر الذي أحدث تغييراً ثوريّاً في نظرة إنسان هذه المنطقة للحقيقة ورؤيته للوجود محوِّلاً إياه بوضوح إلى رؤية إسلامية للوجود واضحة المعالم، تحدثت عن عملية التحول تلك بوصفها عملية **أسلمة** (*Islamization*) تمثل عناصرُها المتكاملة جزءاً من أبعاد الإسلام. وقد كتبت حينها في رسالة نشرت عام ١٩٦٩ قائلاً: "... إن مجيء الإسلام، منظوراً إليه من زاوية عصرنا (أعني من زاوية وقتنا الحاضر حيث بإمكاننا أن «ننظر إلى الوراء» في آثار العمليات التاريخية التي ندرك أنها قد غيرت تغييراً جذريّاً حيوات الناس وعوالمهم، وأن نميز أسبابها وآثارها الخاصة والعامة)، كان هو الحدث الأكثر أهمية في تاريخ الأرخبيل".[2]

وقد نبهت في هذا الخصوص إلى "أوجه الشبه بين الأثر الغالب للإسلام في بدايات العصور الوسطى الأوروبية (كما بيّن ذلك [هنري] بيران)[3] وأثر الإسلام، إذا جاز التعبير، في تحويل المجتمع الملايوي الإندونيسي روحاً وجسداً".[4]

وقد مرت الأسلمة بوصفها عملية تاريخية وثقافية بمراحل ثلاث:

"**١ـ المرحلة الأولى: حوالي ٥٧٨ـ٨٠٥هـ/١٢٠٠ـ١٤٠٠م:** كان للفقه المكانة الرئيسة في تفسير تعاليم الشريعة والأثرُ الأكبر في اعتناق الملايويين للإسلام. إن هذا التحول إلى الإسلام كان نتيجة إيمان قوي، ولم يكن بالضرورة مصحوباً بفهم للأبعاد العقلية والفكرية التي يقتضيها مثل ذلك التحول. فالمفاهيم الأساسية ذات العلاقة بالمفهوم الإسلامي المركزي عن التوحيد كانت ما تزال غامضة في عقول المسلمين الملايويين، إذ كانت مفاهيمهم القديمة ما تزال تتداخل مع المفاهيم الجديدة أو تغشيها وتشوش عليها. وهذه المرحلة يمكن وصفها بحق بأنها مرحلة "اهتداء الجسد وتحوله" [إلى الإسلام] (*conversion of the 'body'*).

١ـ كان ذلك عام ١٩٦٧.

٢ـ S.M.N. al-Attas: *Preliminary Statement on a General Theory of The Islamization of the Malay-Indonesain Archipelago*, Kuala Lumpur, 1969, p. 2.

٣ـ انظر هنري بيران في كتابه: Henri Pirenne: *Mohammed and Charlemagne* (محمد وشارلمان، لندن، ١٩٥٨).

٤ـ العطاس، مرجع سابق، ص٧.

٢ـ المرحلة الثانية: حوالي ٨٠٣ـ١١١٢هـ/١٤٠٠ـ١٧٠٠م:

وتمثل امتداداً للمسار الذي جرى وصفه في المرحلة الأولى. ولكن مهمة تفسير تعاليم الشريعة قد انتقلت إلى التصوف وبعض العناصر العقلية الأخرى كعلم الكلام. وخلال هذه المرحلة كان التصوف والكتابات الصوفية بالدرجة الأولى وكتابات المتكلمين هي التي لها الأثر الأكبر في اهتداء "الروح والعقل" وتحولهما. فالمفاهيم الأساسية التي كانت قد قدّمت وفقاً للرؤية الإسلامية للوجود (*Weltanschanung*) ـ والتي كان بعضها ما يزال مبهماً وواقعاً تحت تأثير الرؤية القديمة للوجود ـ قد جرى بسطُها وشرحها وتحديدها بحيث أصبحت مفهومة وواضحة وضوحاً متفاوتا.

٣ـ المرحلة الثالثة: منذ حوالي ١١١٢هـ/١٧٠٠م حتى الآن:

وتعتبر امتداداً للمرحلة الأولى واكتمالاً للمرحلة الثانية اللتين كانتا ناجحتين إلى حدّ كبير. وإلى هذه المرحلة ينبغي أيضاً أن نرجع التأثيرات الثقافية التي حصلت بسبب حضور الغرب [في المنطقة]. فما يعرف عموماً "بالتغريب" (*Westernization*) يُفهم في هذا الإطار بوصفه إشاعةً وتأكيداً للنزعة العقلانية والفردية والعالمية التي كان الإسلامُ قد وضع أسسَها الفلسفية منذ البداية".[٥]

وقد قدمت في الرسالة نفسها عرضاً موجزاً عن الوضعية الفلسفية والدينية [التي كانت سائدة] في الأرخبيل قبيل مجيء الإسلام بحيث يكون قاعدة لتقدير التحولات الكبرى التي أحدثها مجيء الإسلام في رؤية سكان الأرخبيل للوجود:

"لقد كانت الهندوسية ـ كما مارسها سكان الأرخبيل ـ بنية فوقية تتولى رعايتَها والمحافظة عليها المجموعةُ الحاكمة على جماهير غير مكترثة. فمشاركة الجماهير في الهندوسية كانت تتم تحت الضغط الفوقي إذ كانت هذه الديانة مفروضة عليها بسلطة المجموعة الحاكمة. فالمجتمع الملايوي الإندونيسي لم يكن إذاً مجتمعاً "مهندكاً" (*Hinduized*)، وإنما الممالك الملايوية الإندونيسية هي التي كانت ـ حسب عبارة فان لور Van Leur ـ "قد أضفيب عليها شرعيةٌ مقدسة بواسطة نظام هرمي هندوسي".[٦]

٥ـ العطاس، مصدر سابق، ص٢٩-٣٠.

٦ـ J.C. Van Leur: *Indonesian Trade and Society*, The Hague, 1955, p. 108.

ولقد جرى تضخيم التأثير الفلسفي للهندوسية في الرؤية الملايوية الإندونيسية للوجود على نحو لا مسوّغ له (من قبل المستشرقين الهولنديين والبريطانيين). فسكان الأرخبيل كانوا بطبيعتهم ذوي نزعة جمالية فنية أكثر منها فلسفية، وهم إما لم يستوعبوا تماماً دقائق الفلسفة الدينية (*metaphysics*) الهندوسية أو تجاهلوها لصالح ما هو أقل تعقيداً وأكثر توافقاً مع رؤيتهم للوجود. فالفلسفة قد جرى تحويلها إلى الفن على حساب الجوانب العقلية والفكرية. وهكذا فالتأمل فالفكري بتأكيده لقواعد المنطق وأساليب الجحاج والاستدلال العقلي لا يبدو أنه كان أمراً شائعاً ومحبوباً [بين الجماهير]. ولا شك أن فكرة "الأَتْمَن"* كما هي مشروحة في **الباغافاد جيتا**♠ (*Bhagavadgîtä*) كانت معروفة وأنه قد تم السعي لجعلها تسري في الأدب الملايوي الإندونيسي لتزوده بعنصر منشط يحمل معنى ما هو إلهي.

ولكن ينبغي ألا يغرنا ذلك فيجرنا إلى الاعتقاد بأنه كان هناك فعلاً نظر عميق بشأنها بالمعنى الذي تعكسه العقائد الهندوسية. إن مفهوم "الأتمن" الذي جرى نفسيره بأنه البراهما (Brahma) "ساكناً ومستقرّاً في" (*lodged within*) كيان الفرد كان متجانساً مع الرؤية الأهلية الهندوسية الملايوية للوجود التي كانت ما تزال ضاربة الجذور في "الأرواحية" (*animism*)... (فالأدب الهندوسي الملايوي كان بالدرجة الأولى أدباً أسطوريّاً مصوغاً) في قالب شعري بدون شرح وبيان، إذ إن ذلك الشعر لم يكن مُوجَّهاً إلى الآذان المدنّسة (*profane*) للجماهير، ذلك أنه بالنسبة لهؤلاء كانت الرؤية الفلسفية للوجود ـ التي كان يصورها شعراء الأدب الجاوي القديم ـ يتم رشحُها، إذا جاز التعبير، بواسطة الفن، وذلك في صورة تمثيليات مجعولة لكل أصناف المسرح والمسرح الراقص [على الأخص].

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن وضع البوذية في الأرخبيل. فلعدة قرون ـ من

---

* في الديانة الهندوسية، الأتمن (Atman) هي الذات الكونية الكلية التي انبثقت منها جميع النفوس الشخصية الجزئية. (المترجم).

♠ كلمة سنسكريتية تعني "أغنية الرب"، وهي قصيدة تشكل جزءاً من الملحمة الهندوسية المعروفة باسم **المهابهاراتا** (*Mahabharata*). ومحور القصيدة هو ذروة الحوار/المعركة بين الأمير المحارب أرجونة Arjuna والرب كريشنة Krishna ممثلاً في شخص سائق عربته. وينظر أغلب الهندوس إلى هذه القصيدة [بما تقرره من أن هناك سبلاً متعددة للخلاص وإن كانت لا تصلح للجميع ـ على أنها التعبير الأسمى عن دياناتهم. ـ (المترجم).

القرن السادس حتى القرن الحادي عشر للميلاد/القرن الأول حتى الخامس للهجرة ـ بدت سومترة كما لو كانت مركزاً كبيراً للبوذية وفلسفتها، إلاّ أن تأثير كهنة البوذية هناك لا يبدو أنه كان ملموساً في ميدان الفلسفة، بل كان هو الآخر في مجال الفن. وإنه لذو أهمية كذلك أن هذا التجلي الفنّي للبوذية قد حصل في جاوة من خلال معبد "البُرُبودور"* الكبير! فالتاريخ يحدثنا أنه كان هناك ألف راهب وناسك في سومترة في نهايات القرن السادس حيث ازدهر الفكر الديني والفلسفة البوذيان، كما يحدثنا عن القديس أتيشا Atisha ـ المصلح البوذي الكبير في منطقة التبت Tibet ـ الذي كان حواريّاً لذارماكيرتي Dharmakirti، الكاهن الأكبر في طبقة الكهنوت البوذي بسومترة في أوائل الحادي عشر للميلاد/الخامس للهجرة.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار التأثير القوي الذي كان للكهنة البوذيين في سومترة من حيث تكوين مصلحين [انتشروا] في بقاع مختلفة، فإنه من الغريب والمذهل أن الفلسفة البوذية لم تزدهر في سومترة نفسها. ولأن البوذية ليست ديناً تبشيريّاً قائماً على الحركة والانتشار، فإنه من المحتمل أنها لم تكن تهتمّ بزرع رؤية جديدة للوجود في عقول سكان الأرخبيل. ومن الممكن أيضاً أن طبقة الكهنة البوذيين في سومترة لم يكن أغلبية عناصرها من السكان المحليين، وإنما كانوا قد قدموا من جنوب الهند بحثاً عن العزلة والهدوء والأمن بغرض التأمل والتفكر...، فانغلقوا على أنفسهم في معابدهم في غفلة وانقطاع عن العالم الخارجي. وفي حدود علمنا فإنه لا الهندوس ولا البوذيون الملايويون أنجبوا أيّ مفكر أو فيلسوف ذي شهرة أو اعتبار".[٧]

"لقد جاء الإسلام إلى أرخبيل الملايو في صيغة الفكر الصوفي، فكان أن دخل من خلال التصوف الروحُ الفكري والعقلي العميق في العقول المتفتحة للسكان، محدثاً نهضة فكرية وعقلية لا مثيل لها قبل مجيء الإسلام. إن هذا الظهور لنزعة فكرية وعقلية يمكن اعتباره الروح الفعّال الذي أطلق عملية تثويرٍ للرؤية الملايوية الإندونيسية للوجود، محولاً إياها من عالم الأساطير المتهاوي ـ الذي يمكن مقارنته

---

* البُرُبودور Borobudur، معبد بوذي شُيِّد في جاوة بإندونيسيا ما بين عامي ٧٥٠ و ٨٥٠ للميلاد. ـ (المترجم).

٧ـ العطاس: مصدر سابق، ص٢-٤.

بعالم الإغريق في العهد الأولمبي - إلى عالم الفكر والعقل والنظام. لقد نشر دعاة الإسلام الإيمان بإله واحد تَحكم قوتَه حكمتُه وتعمل إرادته الخالقة وفق حكمته. أما الإنسان فيُنظر إليه على أنه صورة مصغرة أو مثالٌ للخلق (*creation*)، وأنه هو "النقش الأعلى والخاتم في دائرة الحياة الكونية". وماهية الإنسان هي أنه كائن عاقل، فالعقلانية هي الرابط بينه وبين الحقيقة. إن هذين المبدأين وكذلك مبدأ المساواة الروحية بين الإنسان والإنسان هي التي أعطت الإنسان العادي شعوراً بالقيمة والقدر كان محروماً منه في عهود ما قبل الإسلام".[٨]

"إن الدراسة الدلالية الأولية للمصطلحات الثقافية الأساسية ذات العلاقة بمفاهيم الله، والموجود، والوجود، والزمان، والدين، والإنسان، والنفس، والإرادة، تكشف لنا عن التحولات الكبيرة التي حدثت في الرؤية الملايوية الإندونيسية للوجود وذلك بتأثير العناصر الإسلامية.

إن العناصر "الأرواحية" في الرؤية القديمة للوجود، مقرونةً بتصور للعالم قائم على منطق بارمنيدس بكل ما يعنيه ذلك، قد حلت محلها عناصرُ عقلانية يُنظر من خلالها إلى العالم على أساس أنه متحرك مكون من ذرات (*atomistic, dynamic universe*). إن مفهوم النفس مفهوم تجريدي جدّاً، وهي لا تنتمي إلى النظام "الزمكاني" للأشياء، وهذا من شأنه هو الآخر أن يؤثر في مفهوم الإرادة وصلته بمفهومي الحرية والأخلاق. وقد استبدلت بمعاني المفاهيم الإقطاعية القديمة معان جديدة، وحلَّتْ قيمٌ ثقافية جديدة محلَّ القيم القديمة".[٩]

"... وبينما يبقى من المحتمل أن الهندوسية والبوذية لم يكن لهما تأثير كبير في تغيير الطابع الأساسي للثقافة الملايوية الجاوية ورؤيتها للوجود، فإن الحكم نفسه لا يمكن أن يصح بالنسبة للإسلام. فالفوارق بين الهندوسية والإسلام من حيث روح كلٍّ منهما ومكان ظهوره، ومن حيث مؤسساته الدينية وتأثيره الأولي والمهم – في الثقافة الجاوية بالنسبة للهندوسية، وفي الثقافة الملايوية بالنسبة للإسلام –، إن تلك الفوارق على قدر كبير من الأهمية بحيث إن التسوية في الحكم بين الدينين ستكون

٨- المصدر نفسه، ص٥-٦.

٩- المصدر نفسه، ص٧-٨.

مضللة إلى حدّ بعيد... إن الهندوسية ليست ديناً سامياً (*Semitic*) قائماً على الإيمان الصارم بإله واحد ومُحمَّلاً بروح دعوي تبشيري. صحيح أن الصياغات الدينية الفلسفية للمفهوم السامي للتوحيد في بعض المستويات تطابقت ـ إلى حدّ ما ـ مع الصياغات الهندوسية له، بيد أن الأمر ينظر إليه من قبل أتباع الدينين على نحو يختلف اختلافاً كبيراً من دين إلى آخر، وذلك لأن الصياغات العديدة للهندوسية ـ حتى في موطنها الأصلي ـ قد غلب عليها الطابعُ الجمالي.. ولا يمكن القول بأن الصياغات العلمية للعقائد الغيبية فيها كانت عموماً شائعة ومقبولة. فالحضارة الجاوية بطبيعتها كانت ذات نزعة جمالية فنية أكثر منها علمية كما سبق أن ذكرنا، بحيث إن الجانب العلمي من الفلسفة والفكر الديني الغيبي للهندوسية قد جرى تجاهلها لصالح ما كان يبدو أكثر تجانساً مع الرؤية المحلية الأهلية للوجود. وهكذا فقد كانت الجوانب الجمالية والشعائرية للهندوسية هي التي قُبلت، بينما رُفضت الجوانب العلمية وما رافقها من تأكيد للعناصر العقلانية والفكرية وللاستدلال المنطقي المنظم. وحتى في حالة قبول تلك الجوانب فإنه كان عليها أن تمر أولاً عبر مصفاة الفن لكي تكون الرؤية للوجود التي يتم تقديمها هي تلك التي يتصورها الشعراء لا المفكرون والفلاسفة. إن الهندوسية قد جرت صياغتها في قوالب رمزية ذات طابع جمالي تجسيمي، ولا ريب أن ذلك ناشئ ـ إلى حدّ كبير ـ عن تأثير اللغة التي تمثل أداتها التعبيرية.

إن النتائج السابقة يمكن استخلاصها كذلك بالنسبة للغة الجاوية القديمة. وفضلاً عن ذلك فقد كان هناك تفضيل للشعر على النثر في لغتي الحضارتين الهندية والجاوية... إن الروح الديني للإسلام روح توحيدي في جوهره تجلّى في مفهومه الفريد لوحدانية الله (التوحيد). وحيث وجد ذلك الروحُ التعبيرَ الفلسفي عنه من خلال علم الكلام والتصوف، فقد أشاد نظرياته الخاصة في الوجود (ontology) والكونيات (cosmology) والنفس (psychology) وفقاً لتصوره لوحدة الوجود. على أنه ليس من الممكن الموازنة ببساطة بين هذه النظريات في الوجود والكونيات والنفس ونظائرها في الأفلاطونية المحدثة والهندوسية (كما هي في **الفيدانتا** *Vedanta*)، إذ كان لها بصورة عامة أسسها في القرآن الكريم الذي طبع بطابعه المتفرد كلّ جانب من حياة المسلمين. لقد جاء القرآن مع الإسلام إلى الأرخبيل الملايوي الإندونيسي، ولم يكن هناك في

عهود ما قبل الإسلام من حدث يضاهي القرآن في وقعه وتأثيره، إذ لا يبدو أنه قد وجد في الماضي كتاب مقدس يمكن مقارنته بالقرآن.

إن المفهوم القرآني للإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً قادراً بواسطة عقله على فهم الآيات التي تدل على الله تعالى، قد اكتسب مغزًى أكبر فيما يتعلق بالتطورات اللاحقة للغة الملايوية من خلال تأكيد مفهوم "الناطق" على أنه يعني القدرة على الكلام. والآن ليست مجرد القدرة على الكلام هي التي يتم تأكيدها بوصفها مَجْلَى العقلانية ومظهرها لدى الإنسان، بل الأهم من ذلك هي قدرة الإنسان على الكلام بوضوحٍ وإتانة، واستعماله رموزاً وعلامات صحيحة وواضحة تعبيراً عن تجاربه وتفسيراً للحقيقة وتعبيراً عنها. ولعله ليس هناك في الواقع من كتاب مقدس قد طبع في الإنسان أهمية اللغة وكونها صفة متفردة فيه كما فعل القرآن. فالقرآن وحده يدّعي لنفسه صفة كونه مبيناً باعتبار ذلك إحدى أهمّ فضائله الأساسية. لقد اصطُفِيَتْ اللغةُ العربية لتكون لغة القرآن نظراً للاتجاه العلمي نحو الوضوح المتأصل في بنيتها ذاتها. (ولئن لم تكن العربية قبل الإسلام لغةً فنّية جمالية ودينية فقد جرى عموماً إغناءُ مفرداتها أو إثقال كاهلها ـ حسب الأحوال ـ بالمفاهيم الأسطورية والصوفية والغيبية والفلسفية المعقدة والباعثة للتشويش كذلك، على أنها كانت نسبيّاً "صافية" وبسيطة بقدر ما يتعلق الأمر بالإسلام، وذلك بالمقارنة مع اللغات اليونانية الرومانية والإيرانية الفارسية التي كانت لها السيطرة في المناطق المجاورة.[١٠] فالنثر مفضل على الشعر، وحتى عندما استُخدم الشعر فيما بعد للتعبير عن موضوعات دينية وفلسفية غيبية فإن قيمته وجدارته لم يكن ينظر إليها من زاوية علم العروض وقواعده فحسب، وإنما ـ وهذا هو الأهم ـ من زاوية أداء المعنى تفسيراً وبياناً من خلال الشرح (حيث أن المعنى الحرفي للشرح هو "فتح"، أو "بين المعنى الحقيقي وكشفه").[١١] لقد تطور للشعر الإسلامي علمٌ كامل استُمدّ من القرآن الكريم الذي هو كذلك الحجةُ على العربية وعلم نحوها.

إن العربية هي لغة الإسلام، وليس هناك من شعب من الشعوب المسلمة ـ سواء بلغ مستوى عاليّاً من الحضارة أم لا ـ إلاّ ولغته تحمل تأثير العربية فيها.

١٠ـ المصدر نفسه، ص٢٣.

١١ـ **لسان العرب**، ج٢، ص٤٩٧، العمود٢.

لقد افتتح القرآن بين العرب أنفسهم سنة اللغة المكتوبة، وحيثما كان السماع هو التقليد الأدبي لشعب من الشعوب كان تأثير القرآن ـ بعد إذ اعتنق الناس الإسلام ـ هو سبب التحول إلى اللغة الأدبية المكتوبة. فقد اتخذت الشعوب المسلمة كلها الأبجدية العربية أساساً للغاتها، مبتكرةً كلما اقتضى الأمر حروفاً جديدة للتعبير عن الخصوصيات الصوتية لتلك اللغات غير الموجودة في العربية، ولكن مع جعل الحروف العربية هي القاعدة لتلك المبتكرات... إن الثقافة الإسلامية ثقافة أدبية وعلمية خلافاً للهندوسية والبوذية".[١٢]

"فعندما نزل القرآن على العرب ممجّداً للعقل والبيان أعلن عن نفسه أنه "كتاب فصلت آياته" وأنه "غير ذي عوج". ومن خلال مقارنة جزئية وبقدر ما يتعلق الأمر بالدين ذي النزعة الجمالية، فإن العلاقة بين اللغة العربية من جهة واللغات اليونانية الرومانية والإيرانية الفارسية من جهة ثانية كانت تشبه العلاقة بين اللغتين: الملايوية والجاوية القديمة، حيث كانت هذه الأخيرة هي المهيمنة بوصفها اللغة الفنية الأدبية والدينية للأرخبيل. ومن الناحية الدلالية، يبدو أن الجاوية القديمة كانت أقلّ من الملايوية استعداداً لتقبل التعاليم الإسلامية وتمثلها، نظراً لأن فهمها لتلك التعاليم كان سيكون أكثر غموضاً وتشويشاً بسبب المفاهيم والأفكار السائدة والمتجذرة في المعجم الفني الجمالي والديني للجاوية القديمة".[١٣]

"... لقد تعرضت اللغة الملايوية لتحول ثوري. وبقطع النظر عمّا حصل لمفرداتها من إغناء بعدد كبير من الكلمات العربية والفارسية، فإنها أصبحت الأداة الرئيسة لحمل رسالة الإسلام عبر الأرخبيل بحيث احتلت بحلول القرن التاسع الهجري/السادس عشر الميلادي ـ على الأقل ـ مكانة اللغة الأدبية والدينية مزيحة بذلك هيمنة اللغة الجاوية... لقد ازدهر الأدب الملايوي في العهد الإسلامي، وهناك أسباب معقولة للاعتقاد بأن نشأته كانت في هذا العهد ذاته. وقد شهد القرنان التاسع والعاشر للهجرة/السادس عشر والسابع عشر للميلاد غزارة منقطعة النظير في الكتابة بالملايوية في موضوعات التصوف وعلم الكلام، كما شهدا أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الملايويه معتمدة على **تفسير البيضاوي** المشهور. وقد ظهرت عدة ترجمات وشروح

١٢ـ العطاس، مرجع سابق، ص١٩-٢١.

١٣ـ المرجع نفسه، ص٢٣-٢٤.

وتآليف في التصوف وعلم الكلام في هذه المرحلة نفسها التي عرفت نهضة عقلية وفكرية لم تحدث قط من قبل في الأرخبيل".

"وتوازيّاً مع ما وصفناه بالطور الثاني من مسار الأسلمة، فإنّ هذه المرحلة كانت ذات أهمية من حيث انطلاق عملية تثويرٍ للرؤية الملايوية الإندونيسية للوجود بتحويلها من رؤية جمالية إلى رؤية علمية. إن تبلور المفهوم الجديد للوجود الذي جاء به الإسلام هو العامل الأساسي في هذه الثورة الثقافية. إن الإدراك الصحيح والعميق للمفهوم الجديد للوجود هو الذي شكل القوة الروحية لمسار الأسلمة. ويبدو لي أن اللغة الملايوية أخذت مجرى تطوريّاً جديداً بسبب استخدامها أداةَ تعبيرٍ عن خطاب فلسفيّ في أرجاء الأرخبيل. إن هذا التيار الجديد الذي ربما بدأ في باروس Barus، كان مركزُه في باساي Pasai التي أصبحت فيما بعد تسمى أتشيه Acheh، التي كانت هي المركز الأول للمعرفة الإسلامية، ومنها انتشرت عبر أنحاء الأرخبيل. ويتميز هذا التيار الجديد بأسلوبه المحكم الواضح ومفرداته الإسلامية الدقيقة، كما يكشف عن لغة قوامها الاستدلال المنطقي والتحليل العلمي، وهي لغة تعكس بدون شكّ الأثر الكبير للكتّاب المسلمين ـ من صوفية وعلماء ومترجمين وشراح ـ الذين كانوا هم أنفسهم قد تأثروا تأثراً عميقاً بالقرآن الذي يمجد ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ الوضوح والبيان والمعقولية في الكلام منطوقاً ومكتوبا. وقد تطورت عن هذا التيار الجديد اللغةُ الملايوية الحديثة أو اللغة الماليزية الإندونيسية الحاضرة، إذ كان هو التيار الذي انتشر بواسطته الإسلام في الأرخبيل كله... وإلى هذه المرحلة نفسها ينبغي أن نرجع الكتابة التاريخية الحديثة عند الملايويين".[١٤] "... لقد انتشرت هذه اللغة بفضل الإسلام انتشاراً واسعاً بحيث إنها اليوم هي اللغة الرسمية لأكثر من مائة مليون نسمة، ولعلها هي اللغة الإسلامية الثانية الأوسوع انتشاراً [بعد اللغة العربية]..."[١٥] "وعلاوة على العامل التاريخي، فإن عاملي اللغة والدين هما اللذان أطلقا العجلة لحركة تبلور وعيٍ قومي. وقد كانت

١٤ـ المرجع نفسه، ص٢٧-٢٩.

١٥ـ المرجع نفسه، ص٢٧.

النتيجة المنطقية لتلك العملية أن تطور الجزء الأكبر من الأرخبيل إلى صورة الأمة الإندونيسية المعاصرة، مع الملايوية بصفتها لغتها الرسمية".[١٦]

"... لقد شكل مجيء الإسلام بداية جديدة في تاريخ الأرخبيل الملايوي ـ الإندونيسي. وقد تجلى الشاهد الأكبر لهذه الثورة الثقافية فيما بين القرنين الثامن والعاشر للهجرة/الخامس عشر والسابع عشر للميلاد من خلال المؤلفات القائمة على الشرح والمساجلة التي تعكس تغير الأفكار والمفاهيم في رؤية السكان للوجود، تلك الرؤية المتمركزة حول تصور للوجود مختلف عمّا عهدوه في الماضي. ولقد كان ذلك أيضاً عبارة عن عملية "تصفية وتوضيح" (clarification) و"تعميق وتكثيف" (intensification) و"توحيد" (standardization) للإسلام مشفوعة بعملية "تصحيح" (correction)، وذلك لكي تكتمل، إذا جاز التعبير، مسألة التغيير. وعلى العكس ممّا ذهب إليه بعض الدارسين بما في ذلك بعض الدراسين المسلمين، فإن الفكر الصوفي لم يأت ليوفق بين الإسلام والمعتقدات التقليدية المتجذرة في التقاليد الهندوسية البوذية وغيرها من التقاليد المحلية، وإنما جاء ليجلّي ويؤكد الفرق بين الإسلام وما اعتاده الناس في الماضي. وفي الحقيقة، فإن المرحلة المذكورة ـ كما تشهد بذلك الكتابات العائدة إليها ـ كانت مكرّسة لحل مشكلة وتلبية مطلب كانا ملحين باستمرار يتعلقان بتفسير معنى الوجود وبيان طبيعته وحقيقته. وكون الموضوع كان أصلاً مثار أسئلة إنما يكشف عن وجود مشكلة عميقة كان الإنسان الملايوي الإندونيسي يعيشها.

فلا نعلم أن مثل تلك المساجلات أو طرح مثل تلك الأسئلة أمر قد حدث على الإطلاق من قبل، إذ لم يحدث أن واجه الناس مثل هذه المشكلات مع مجيء الهندوسية والبوذية. ولقد خضعت المفاهيم الأساسية المعبّر عنها بكلمات ملايوية والمتصلة بمفاهيم الله والإنسان والعلاقة بينهما وبين العالم لعملية فحصٍ وتمييزٍ وتصفية وقبولٍ أو نبذ تماشيّاً مع المصطلحات العربية [الإسلامية]، وهي عمليةٌ تشبه فلسفيّاً ما كان قد حصل للغة العربية نفسها في عصر الترجمة عندما أصبحت وعاء للفلسفة اليونانية ومتأثرة بالكفر اليوناني".

١٦ـ المرجع نفسه، ص٨.

"إن الثورة الروحية التي حصلت فيما بين القرنين الثامن والعاشر للهجرة/الخامس عشر والسابع عشر للميلاد تمثل بدايات العصر الحديث في الأرخبيل. وفي نظري، إن مفهوم "حديث" لم يجر توضيحه من قبل أيٍّ من الباحثين والعلماء عندما يتمّ تطبيقه في إطار الأرخبيل الملايوي الإندونيسي أو في إطار المسلمين بصورة عامة".[١٧]

"... إن الفن كان دائماً هو الوعاء الحامل للدين في الغرب، أمّا علم الكلام والتأملات الفلسفية حول الله فهما أمران جاءا متأخريْن، وذلك إثر الاطلاع الواسع على الفلسفة اليونانية الذي أصبح ممكناً ـ ويا لَلْمفارقة ـ من خلال الاتصال بعيد المدى بالحضارة الإسلامية. ومع ذلك فقد بقي الدين تحت القبضة القوية للفن، كما هو الحال الآن. فقد انفصلت الفلسفة والعلم عن الدين لخيبتهما الناجمة عن فقدانه لليقين، وإن كان ذلك لم يحصل بالنسبة للفن. إن دخول المسيحية إلى أوروبا لم يعقبه أي توضيح أو بيان عقلاني لمعنى الوجود وطبيعته، تماماً كما هو الحال بالنسبة للهندوسية والبوذية في الأرخبيل الملايوي الإندونيسي. ففيما يخص المسيحية، كانت هذه المهمة قد تركت للفلسفة التي اختزلت الدين إلى مجرد مسائل نظرية، وحتى ذلك فقد حصل في زمن متأخر نسبيا. وربما أمكننا القول ـ بدون مبالغة ـ بأن جوهر المشكلة الكامن في الحقيقة في أعماق الثقافة الغربية، يعود بجذوره إلى حالة الإحباط وخيبة الأمل إبان المساجلات والنزاعات المسيحية الكلامية المبكرة التي أدت هي الأخرى إلى ظهور كل أصناف "التطورات" في الفلسفة والعلم وفي النزعة الإنسانية، وفيما يعدّ اليوم "حديثا" (modern)".[١٨]

"... ففي أوروبا نفسها وفي التاريخ الثقافي للشعوب المسيحية الغربية، يعود مفهوم "الحداثة" (the modern) إلى الروح العقلانية والفردية والعالمية التي بدأت في الظهور منذ القرن السابع للهجرة/الرابع عشر للميلاد. ولكن مرة أخرى، فإن ما يشكل ما هو "حديث" إنما يعتمد اعتماداً كبيراً على الدين. ذلك أن الدين في التاريخ الثقافي للغرب المسيحي هو نفسه الذي أدّى إلى ظهور النزعة أو التيار

١٧ـ المرجع نفسه، ص٣٠.

١٨ـ المرجع نفسه، ص٢٢-٢٣.

الذي نظر إليه على أنه "حديث"، بحيث إن معنى المصلطح نفسه قد حددته التعاليم المذهبية المسيحية الأمر الذي يجعله في النهاية يعود إلى تأثير رجال الدين.. إن معارضة تعاليم الكنيسة والصراع معها هما اللذان أدّيا إلى بروز تيار الحداثة، أعني التيار المتمثل في العقلانية والفردية والعالمية التي غالباً ما فهمت في الغرب على أنها تعني النزعة الإنسانية. وواضح أن مثل هذا المفهوم لا يمكن تطبيقه على المسلمين، لأنه في الإسلام لم يكن هناك "كنيسة" قط ولا طبقة رجال دين (*clergy*) بالمعنى المسيحي الغربي. أمّا مفاهيم العقلانية والفردية والعالمية فقد فهمها المسلمون دائماً على نحو منسجم مع الدين لا معارض له.

إن الملاحظات السابقة تنطوي على دلالات عميقة تشمل المواقف الفلسفية والدينية المختلفة للإسلام والغرب (المسيحية)".[١٩]

وقد تحدثنا بإيجاز عن بعض تلك "الدلالات" في هذا الكتاب. وقد سبق أن ذكرنا عند الحديث عن الطور الثالث من مسار الأسلمة في بداية هذا الملحق ان "ما يعرف عموماً "بالتغريب" يفهم في هذا الإطار بوصفه إشاعة وتأكيداً للنزعة العقلانية والفردية والعالمية التي كان الإسلام قد وضع أسسها الفلسفية منذ البداية". وقد كنت قلت بخصوص هذا الطور في الرسالة المذكورة ما يأتي:

"... إن مجيء الإمبريالية الغربية وفرض الثقافة الغربية منذ القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد قد أعاقا عملية الأسلمة وأخرا اكتمالها في الأرخبيل. فقبل هذا التاريخ، كانت هناك عوامل وقوى أخرى مؤثرة في العالم الإسلامي عموماً مثل الخلافات والنزاعات السياسية الداخلية وتراجع قوته السياسية والاقتصادية. وفضلاً عن ذلك فإن تقدم أوروبا في مجال العلوم التقنية وانعدام ذلك في العالم الإسلامي قد أديا إلى إضعاف هذا الأخير إلى حدّ بعيد. إن الكوارث التي حلت بالعالم الإسلامي كانت لها مضاعفات واضحة في الأرخبيل. على أن ظهور الأوروبيين في المسرح الملايوي الإندونيسي وسيطرتهم على المنطقة منذ القرن الحادي عشر للهجرة/السابع عشر للميلاد حتى القرن الحالي [- الرابع عشر/العشرين] قد تركا آثارهما في المسلمين في المنطقة. لقد

١٩- المرجع نفسه، ٣٠-٣١.

أحيا التأثيرُ الغربي النظامَ الإقطاعي لما قبل الإسلام، إذ نشهد في العصر الحديث بعثاً للنزعات الإقطاعية: الأعراف القديمة والخالية من أي قيم ثقافية متناغمة، والألقاب القديمة، والعادات البلاطية العتيقة... إلخ. إن العلماء الغربيين المشتغلين بتاريخ ماليزيا وإندونيسيا قد أهملوا دراسة تأثير الإسلام في الأرخبيل وقللوا من أهميته. فالتحامل على الإسلام والخوف منه قد دفعا الإمبريالية الغربية إلى محاولة تطبيق سياسة متكاملة بغرض فصل المسلمين عن دينهم، كما فعل الهولنديون والبريطانيون في الأرخبيل. وقد تم تنفيذ تلك السياسة بصورة عامة عن طريق التحكم الإدراي في الشؤون الدينية، وبالتالي السيطرة على الدين ذاته من خلال مجموعات محلية حاكمة. وفي الوقت نفسه، أُهمِلت المعارف الإسلامية في النظام التعليمي".[٢٠]

"... ومن ناحية أخرى، فإن مجيء الغرب إذا نُظر إليه فقط بوصفه ظاهرة ثقافية وليس بوصفه ظاهرة امبريالية إستعمارية، يمكن اعتبارُه مع ذلك استمراراً لعملية الأسلمة إذ يمكن النظرُ إليه من زاوية ترسيخه للاتجاه العقلاني الذي كان الإسلام قد أرسى قواعده الفلسفية منذ زمن بعيد. فعندما ننظر إلى الإسلام من هذه الزاوية، فإننا نجد أنه ـ باختصار ـ قد هيأ بصورة ما الأرخبيل لمقدم العالم الحديث (*The modern world*)".[٢١]

لقد سبق ـ في الفصل الأول من هذا الكتاب ـ أن عرَّفت الأسلمة بأنها تعني أولاً تحرير الإنسان من العقلية السحرية والأسطورية والأرواحية والتقاليد الثقافية الوطنية المنافية للإسلام، وأنها تعني كذلك تحريره من سطوة النزعة العلمانية على فكره ولغته. فالمسلم هو ذلك الإنسان الذي لم يعد فكره ولغته خاضعين لقوى السحر والأساطير والخرافة والأرواحية أو للتقاليد الثقافية الوطنية المنافية للإسلام، والذي لا سلطان للعلمانية عليه. وعندما أشرت إلى التغريب ـ منظوراً إليه فقط من زاوية كونه ظاهرة ثقافية ـ على أنه استمرار لعملية الأسلمة، فإنما قصدتُ في الحقيقة الإشارة إلى الأثر العام للتغريب في تفسخ الرؤية الملايوية الإندونيسية السحرية للوجود وتحللها. إن

٢٠ـ المرجع نفسه، ص٩.

٢١ـ المرجع نفسه، ص٩-١٠.

الإسلام كان قد بدأ عملية التفسخ والتحلل تلك، واستمر التغريب في الاتجاه نفسه، ولكن الأمر لم يصل بعد إلى غايته. ومن ناحية أخرى، فإن التغريب قد أحيا ـ في الحقيقة ـ التقاليد الثقافية والوطنية المنافية للإسلام، وأطلق الحركة لسياق تعليمي وإداري وسياسي في عملية "تطور" علماني. ومن ثم فإن ترسيخ "النزعة العقلانية" ـ التي كان الإسلام قد أرسى قواعدها منذ زمن بعيد ـ هي وحدها التي يمكن عدّها استمراراً لعملية الأسلمة. ولكن النزعة العقلانية التي بدأها الإسلام، إذا ما تُركت لتسير وفق الخط التغريبي الراهن، فإنها بدون شك ستنحرف ـ من حيث وجهتها ـ إلى غايات علمانية دهرية. ومهما يكن من أمر فإن مسار الأسلمة ما يزال متواصلا.[٢٢] وقولنا إن "الإسلام قد هيأ الأرخبيل لمقدم العالم الحديث" إنما المقصود به العالم الذي اصطبغ بصبغة الإسلام (*Islamized world*) لا العالم الْمُعَلْمَن. إن عالَماً مصطبغاً حقّاً بصبغة الإسلام هو عالم قد تحرر ـ أولاً ـ من تقاليده السحرية والأسطورية والأرواحية والقومية المنافية للإسلام، كما تحرر ـ ثانياً ـ من معاني العلمنة وآثارها. إنه عالم تكون السلطة والسلطان السياسي ـ سوى سلطان الله ورسوله وسلطة الذين يتبعون الرسول ـ قد جردت من القداسة؛ إنه عالم تكون فيه كل القيم ـ سوى قيم الإسلام وقيم الحقيقة الموجودة جزئيّاً في أديان العالم الكبرى وفي قيم المعروف لدى الإنسان والمجتمع ـ قد جردت هي الأخرى من القداسة؛ إنه عالم قد عُرف معناه ومغزاه وعيش في التجربة الواقعية وتحقق في عهد الرسول ﷺ وأصحابه ﷺ أجمعين.

والله أعلم بالصواب، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

www.iqraa-pdf.net

٢٢ـ المرجع نفسه، ص٢.

مسرد المصطلحات والأعلام

[أ]

آدم ١٥٠،

أبو هريرة ١٨٥،

أتشيه ١٩٧،

أتيشا، القديس ١٩٢،

الأتْمَن ١٩١،

الأخلاق ١٥٦، ١٦٣، ١٨٣، الأخلاق الإسلامية ١٨٣،

الأخوة الإسلامية ٩٦،

أدب/تأديب: الأدب ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٦، ١٦٩، ١٧١، ١٨٣، الأدب الملايوي ١٩٦، الأدب الملايوي الإندونيسي ١٩١، الأدب الهندوسي الملايوي ١٩١، انعدام الأدب ١٢٦، ١٢٩-١٣٠، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨-١٥٠، التأديب ١٧١-١٧٢،

الأديان ١٨-١٩، ٢٢، ٧٥، ٧٨، ٨٧-٨٩، ١١٧-١١٩، ١٤٧، الأديان المنزلة ١١٩، ١٤٧، فلسفة الأديان ١١٩، علم اجتماع الأديان (كتاب) ٤٤ (حـ)،

أربري، أرنولد ١٣

الأرخبيل [= الملايوي الإندونيسي] ١٩١، ١٩٦-١٩٧، ٢٠٠-٢٠١

أرخبيل الملايو ١٣، ١٢٥، ١٩٢،

الأرخبيل الملايوي الإندونيسي ١٨٩-١٩٠، ١٩٤، ١٩٠، ١٩٨-١٩٩

أرسطو ٣٤، ٣٧(حـ)، ٦٥

الأرسطية ١٢٢،

الأرواحية ١٩١،

الأزمة الدينية ٢٨-٢٩،

أسلمة: الأسلمة ١١، ١٤٧، ١٨٩، ١٩٧، ٢٠٠-٢٠١، أسلمة الأفكار ١٣٣، أسلمة اللغة ١٥، ٧١، أسلمة اللغة العربية ٧١، أسلمة المعرفة ١٠، ١٧(حـ)، ١٨٣،

الأشعري ١٣٢،

أصول: أصول الإسلام ١٣٣، ١٤٥، الأصول الإسلامية ١٣٥، ١٤١،
الأصولية ٤٧،
الأفغاني، جمال الدين ١٢
أفلاطون ٣٤،
الأفلاطونية ٦٥،
الأفلاطونية المحدثة ٦٥، ١٩٤،
أفول الحكم الإسلامي ١٣٤،
أكهارت، مايستر ١٢٢،
ألبرت الكبير ١٢٢،
ألفونسو البوركركي ١٢٥،
الأمة ٩٥، ١٤٠، ١٤٥-١٤٦، ١٤٩، ١٨٤، أمة الإسلام ١٢١، الأمة الإسلامية ١٤٨،
الأمة المسلمة ١٢٧،
أنسنة الإله ١٥٨،
أنظمة التربية والتعليم ١٢٥،
أهل الكتاب ٨٩، ١١١،
أوروبا ٢٠٠، أوروبا الغربية ١٢٥،
أوغسطين، القديس ٣٧،
الأوغسطينية ٦٥،
إبراهيم عليه السلام ١٦١،
إبراهيم، أنور ١٣،
الإحسان ١٠٢، ١٤٢، ١٦٥-١٦٦، ١٨٢،
الإدراك ١٢٦،
الإرادة ١٢٢ (حـ)، ١٩٣، الإرادة الإنسانية ٦٠،
إزوتسو، توشيهيكو ١٣
الإسلام ١٠-١١، ٢٠-٢١، ٨٨-٨٩، ٩١، ٩٤-٩٥، ٩٧، ١١٤، ١١٧، ١٢٠،
١٢٣-١٢٦، ١٢٨، ١٣٠-١٣٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٨-١٥٠، ١٥٦-

١٥٧، ١٦٢، ١٦٦-١٦٧، ١٧٢-١٧٣، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٩-١٩٠، ١٩٢-١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠-٢٠١، الإسلام المُعَلْمن ١٤١، أصول الإسلام ١٣٣، ١٤٥، التكييف الاجتماعي للإسلام ١٤٠، ١٥١، عقائد الإسلام ١٣٩

إسلامية المعرفة ١٠-١١،

إصلاح/إصلاحي/صلاح: الإصلاح ١٣٧، ١٣٩، أدعياء الإصلاح ١٣٩، ١٤٤، أدعياء الإصلاح التحديثيون ١٤٤-١٤٥، أدعياء الإصلاح التقليديون ١٤٤، ١٤٥، الإصلاحيون ١٣٤، ١٣٦، الإصلاحيون التحديثيون ١٥٠، الإصلاحيون التقليديون ١٣٦، ١٥٠، حركة الإصلاح ٣٠، التحديث والإصلاح ١٣٢، الصلاح ١٦٨، ١٧٠،

الإغريق ١٥٦، ١٩٣،

إقبال، محمد ١٣

الإكويني، توما ٣٢، ٣٤(ح)-٣٧، ٦٥، ١٢٢-١٢٣،

الإنجيل ٢٩، ٣١، ٤٦-٤٧، ٤٩، ٥١، ٥٤، ٦٦، إنجيل برناما ٥١،

إندونيسيا ١٤٦، ٢٠١

الإنسان ١٥، ٢٠، ٣٤، ٣٦، ٤٢-٤٦، ٥٠-٥٣، ٥٦-٥٧، ٦٠-٦٢، ٦٦-٧٣، ٧٥، ٨٧، ٩٢، ٩٧، ١١٤، ١١٩-١٢٠، ١٣٤، ١٣٧، ١٤١، ١٥٠-١٥١، ١٥٦-١٥٧، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٥-١٦٦، ١٧١، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٥، الإنسان الصالح ١٦٨، ١٧٠، الإنسان العلماني ١٧٤، الإنسان الغربي ٢٩، ٤١، ٤٦، ٥١، ٦٣-٦٥، ٦٩، ١٧٤، الإنسان الكامل ١٧٥، الإنسان الكلي ١٧٣-١٧٤، الإنسان المسلم ١٣٣، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٨، الإنسان الملايوي الإندونيسي ١٩٨، مصير الإنسان ١٣٥، المفهوم القرآني للإنسان ١٩٥

ابن خلدون ١٣٤،

ابن رشد ١٢٢-١٢٣ (حـ)،

ابن سينا ٣٥، ٦٥، ١٢٢-١٢٣،

ابن عباس ١٦١، ١٦٦،

الاتجاه العقلاني ٢٠١

الاجتهاد ١٤١،

استدلال: الاستدلال العقلي ١٩١، الاستدلال المنطقي ١٩٤، ١٩٧، الاشتراكية ١٤١،

[ب]

البابا يوحنا الثالث والعشرون ٣١،
بارث، كارل ٢٩،
بارمنيدس ٣٢-٣٤، ١٩٣، نظرية بارمنيدس في المعرفة ٣٤،
باروس ١٩٧،
باساي ١٩٧،
الباغافاد جيتا ١٩١،
بدري، مالك ١٤،
البراهما ١٩١،
البروتستانت ٢٩، ٣٢،
البصيرة ١٣٦،
بن نبي، مالك ١٢، ١٤
بوئيتيوس ٣٧،
البوذية ١١٨، ١٩١-١٩٣، ١٩٦، ١٩٨،
بولتمان، رودولف ٢٩،
بولس ٥٤،
بونافنتور البانيوري ٦٥، ١٢٢،
بونهوفر، ديتريش ٢٨،
البيان ١٩٦-١٩٧،
بيران، هنري ١٢١، ١٨٩،
البُرُبودور ١٩٢،

[ت]

تأليه الإنسان ١٥٨،

تاريخ: التاريخ الإسلامي ١٤٣-١٤٤، ١٨٤، التاريخ الثقافي للغرب ١٩٩،
التاريخانية ٤٩،
التبت ١٩٢،
تجديد الفكر الديني في الإسلام (كتاب) ١٣
التجربة ١٨١-١٨٢،
التجريبية ٢٧، ١٨١،
التحديثيون ١٣٤، ١٣٦، ١٣٩-١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٧،
التراث الفكري الإسلامي ١٦، ٢٠،
تربية: التربية الإسلامية ١٣٨، التربية والتعليم ١٦٤، ١٧٠-١٧١، مشكلة التربية والتعليم ١٣٩
ترجمة القرآن ١٩٦،
التسوية والتسطيح ١٣٠، ١٥١،
التشويش ١٢٦- ١٢٧، ١٢٩، ١٣١-١٣٣، ١٣٨، ١٤٤-١٤٦، ١٤٨، ١٥١-١٥٢، ١٥٥، ١٧٤، ١٩٥،
تصوف/صوفية: التصوف ١٤٢-١٤٤، ١٦٤، ١٨٢-١٨٣، ١٩٤، ١٩٦-١٩٧، التصوف المسيحي ١٢٣، حركة التصوف ١٣٢، الصوفية ١٦٤،
التطور الإنساني ١٢٨، ١٣٣،
التعاليم المذهبية المسيحية ٢٠٠،
تعليم: التعليم ١٧١، مفهوم التعليم في الإسلام ١٦، التعليم الإسلامي ١٧،
التغريب ١٩٠-٢٠٢
تفسير البيضاوي ١٩٦،
التفكير العلمي ٢٧،
التفكيك ١١،
التقاليد الهندوسية البوذية ١٩٨،
التقدم ٢١،
التقليديون ١٣٩، ١٤٢، ١٤٧،
تكييف: تكييف الإسلام ١٣٤، التكييف الاجتماعي للإسلام ١٤٠، ١٤٢، ١٥١،

التنوير الأوروبي ٢٧، ٦٣،
توحيد: التوحيد ١٨٩، المفهوم السامي للتوحيد ١٩٤،
تيليك، بول ٢٨،
تيمورلنك ١٤٣،

[ث]

ثقافة: الثقافة الإسلامية ١٩٦، الثقافة الجاوية ١٩٣، ثقافة الغرب ١٤٦، ١٥٦-١٥٧، الثقافة الغربية ١٧٤، ١٩٩، الثقافة الهيلينية ٣١،
الثنائية ١٥٦،
ثورة: الثورة الثقافية ١٩٧، الثورة الروحية ١٩٩، الثورة العلمية ١٢٥،

[ج]

جامعة: الجامعة ١٧٣-١٧٤، ١٨٠، جامعة الخرطوم ١٤، الجامعة الحديثة ١٧٤،
جاه، عمر ١٤،
جب، هاملتون ١٣،
الجزئيات ١٢٣،
جوهر، ألطاف ٣٢،
جنوب شرقي آسيا ١١٨،
جيلسون، إيتيين ٣٢،

[ح]

حاج حمد، محمد أبو القاسم ١١
الحداثة ١٩٩،
حسين بن طلال، الملك ١٤،
حركة: حركة الإصلاح ٣٠، حركة الاستعادة ١٢٤، الحركة المسكونية ٣١،
حضارة: الحضارة الإنسانية ٧٠، الحضارة الجاوية ١٩٤، حضارة الغرب ١١٧، ١٤٦، ١٥٩، ١٨٢، الحضارة الغربية ٢٠، ٥٨، ٩٨، ١٠٦، ١١١، ١١٣، ١١٧، ١٢١، ١٥٥-١٥٩، ١٨٤، الحضارة المدينية ٢٧،
حقوق الإنسان ١٤١

حقيقة/حقائق: الحقيقة ٣٢-٣٤، ٣٦، ٣٨، ١١١، ١٢٧، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٥، ١٥١، ١٥٥-١٥٦، ١٥٨، ١٦١، ١٦٨، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٢، حقيقة الإنسان ٧٩، مراتب الحقيقة ١٤٢، الشهود الإسلامي للحقيقة ١٦٨، الحقائق ١٤٢، حقائق الأشياء ١٧٠، الحقائق العليا ١٢٥، حقائق الوجود ١١٢

الحكمة ١٤٢، ١٦٣، ١٦٦، ١٧٠، ١٨٠، ١٨٣،

حلقة فيينا ٣٣،

حمزة الفنسوري ١٣،

الحيوان الناطق ١٩٥،

[خ]

خان، سيد أحمد ١٢،

[د]

دا غاما، فاسكو ١٢٤،

دانتي آليغييري ١٢٣،

داود، وان محمد نور ١٠، ١٤(حـ)-١٥،

دولة: الدولة الإسلامية ٢٠، ٧٠، ١٣٥، ١٤٠، الدولة العلمانية ١٩-٢٠، الدولة الكارولنجية ١٢١، الدولة والمجتمع ١٤١،

دي شاردان، بيير تيلار ٢٨،

دي كولانج، نوما دينس فوستل ١١٩،

الديانة العالمية ١٢٠،

ديكارت، رينيه ٣٢، ٣٦، ٤٩، ٦٢،

الدين ٢٧، ٨٨-٩١، ٩٥، ٩٧، ١١٩، ١٥٧-١٥٨، ١٦١-١٦٣، ١٨٠، ١٨٣، ١٩٩-٢٠٠، الدين الحق ١٦٣، ١١٩، الدين العالمي ١١٩-١٢٠، دين الفطرة ١٠٨، الدين القيم ٨٨، الدين المنزل ١٢٠، رجال الدين الكاثوليك ٣١-٣٢، طبقة رجال الدين ٢٠٠،

ديوارت، ليسلي ٢٩، ٣٣

[ر]

رأس الرجاء الصالح ١٢٤،
الرد على الدهريين (كتاب) ١٢
الردة المستحكمة ٣٠،
الرسول ﷺ ٩٢، ٩٤، ١١١، ١١٤، ١٢٨، ١٣٨، ١٤٠، ١٥١، ١٦٣، ١٦٥- ١٦٦، ١٧١، ١٨٣، ٢٠٢،
روح: الروح ١٢٦، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٩٠، الروح البرومثيوسية ١٥٨،
روسو ١٣٤،
روما ٤٦، ١٢١،
الرومان ١٥٦،

[ز]

الزرادشتية ١١٨،

[س]

سبنسر ١٣٤،
السعادة ٩٧، ١٦٠،
سكوطس، دانز ١٢٢،
سميث، فلفرد كانتويل ١٣،
السنة ١٣٦،
سنة الله ٨٧،
سودربلوم، ناثان ٥٥،
سومترة ١٩٢،
سيزيف ١٥٨،

[ش]

شبكة العلاقات الثقافية ١٢، ١٤،

الشخصية الغربية ١٥٦،

شريعة: الشريعة ١٤٢، ١٦٤-١٦٦،١٨١-١٨٣، ١٨٩، ١٩٥، أحكام الشريعة ٥٨، تعاليم الشريعة ١٩٠

شعر: الشعر الإسلامي ١٩٥، الشعر والنثر ١٩٥

شعوب: الشعوب السلافية ١٥٦، الشعوب اللاتينية والجرمانية والسلتية ١٥٦،

الشك ١٥٥، ١٧٥،

[ص]

الصيرورة ١١١،

الصين ١١٨،

[ط]

طبيعة: الطبيعة ٢٠، ١٦٢، ١٧٥، ١٨١، طبيعة الإنسان ٨٧، ١٥٩-١٦١، ١٦٣، ١٨٣، الطبيعة البشرية ١٣٨،

[ظ]

الظلم ١١٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٣١، ١٦٣،

[ع]

عالم: العالم الإسلامي١٨-١٩، ١٢٥، ١٣٠، ١٤٤، ١٤٦-١٤٨، ١٨٣، ١٨٦، ٢٠٠، العالم الحديث ٢٠١، عالَم الخلق ١٨١، العالم الغربي ٢٨، عالم الملايو ١٨٩،

العالمية ١١٩-١٢٠، ١٢٣، ١٧٢، ١٩٠، ١٩٩-٢٠٠،

العبادة ١٠١، ١٠٣، ١٢٧، ١٤٢،

عبد الله بن مسعود ١٧٠(حـ)-١٧١

العدل ١٠٦، ١٢٦، ١٢٨، ١٦١-١٦٣، ١٦٨-١٧٠، ١٨٠، ١٨٣،

العقد الاجتماعي ٩٦، ١٤١، ١٦٢، نظرية العقد الاجتماعي ١٦٢

عقل: العقل ٩٤، ١٢٢ (حـ)، ١٢٦، ١٣٥، ١٤٠، ١٥٩-١٦٠، ١٦٣، ١٧٠، ١٨١-١٨٢، ١٩٠، ١٩٦، العقل الإلهي ١٢٣، العقل الإنساني ٥٩-٦٠، ١٢٣، العقل المسلم ١٢، ١٢٥، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٩، العقل الوضعي ١٠

العقلانية ٢٧، ١٤٠، ١٨١، ١٩٣-١٩٥، ١٩٩-٢٠٠،

العقلية السحرية ٢٠١

عقيدة/عقائد: العقيدة المسيحية ٣١-٣٣، عقائد الإسلام ١٣٩، العقائد الهندوسية ١٩١،

علم: العلم ٢٧، ١١٧، ١٦٠، ١٦٤-١٦٥، ١٧٢، ١٧٥، ١٨١-١٨٣، ١٩٩، علم اجتماع المعرفة ١٧٥، علم الإنسان ١٤٧، ١٤٩، علم الاجتماع ١٤٧، ١٤٩، علم التربية ١٤٩، علم الفلك ١٧٣، علم الكلام ١٩٤، ١٩٦-١٩٧، ١٩٩، علم اللاهوت ٧٥، العلم اللدني ١٤٢، ١٦٦، ١٧٠، علم النفس ١٨، ١٣٥، ١٤٩،

علماء: علماء الدين ٢٧-٢٨، ٣٠، علماء الغرب ١٢٢، علماء اللاهوت ٢٧،

العلمانية ١٥، ١٩، ٢٩، ٣١، ٤١، ٤٤-٤٥، ٤٨-٤٩، ٥٥، ٦٢-٦٤، ٧٢-٧٤، ١٣٣، ١٣٥، ٢٠١، علمانية إسلامية ٧٠، ٧٣، نزعة علمانية ٦٢، نسبية علمانية ٧٣،

علمنة: العلمنة ١٩-٢٠، ٢٧-٢٨، ٤١، ٤٣-٤٩، ٥١-٥٣، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٦-٦٩، ٧٢-٧٤، ١٤٦، ١٥١، ٢٠٢، أبعاد العلمنة ٦٩-٧٠، علمنة الإسلام ١٤٢، عملية العلمنة ٧٢، مذهب العلمنة ٧٣-٧٤، مسار العلمنة ٤١، ٦٨، مسلسل العلمنة ٢٨

علوم: العلوم ١٦٤، ١٨٤، العلوم الإسلامية ١٩، ١٤٦، العلوم الإنسانية ١١-١٢، ١٤٥، ١٨٣، العلوم الإنسانية والطبيعية ١١، علوم الاجتماع ١٤٠، العلوم الحديثة ١٤٠، العلوم الشرعية ١٨٣، علوم الطبيعة ١٤٧، العلوم الوضعية ١٣٣، العلوم والفنون ١٨٦، التأصيل الإسلامي للعلوم ١٠

العمل الصالح ١٨٠،

العملية التعليمية ١٨٥،

العهد الأولمبي ١٩٣،

عيسى عليه السلام ١٢٠،

[غ]

الغرب ٢٧، ١١١، ١٢١، ١٢٤-١٢٦، ١٧٣، ١٩٠، ١٩٩-٢٠٠

الغزالي ١٣، ١٣٣،
غوغارتن، فردريك ٢٩،
الغيب ٢٧،

[ف]

الفاروقي، إسماعيل ١١، ١٣، ١٧(حـ)
فان بورن، بول ٢٩،
فان ليوفن، أرند ٢٩،
الفردية ١٩٠، ١٩٩-٢٠٠،
فرويد، سيغموند ٢٩، ٣٣(حـ)،
فسبوتشي، أمريغو ١٢٤،
فضل الرحمن ١٣
الفضيلة ١٣٥-١٣٦،
الفطرة ١٦١، ١٨٣، ٨٦-٨٧،
فقه: الفقه ١٣٩، ١٨٩، فقه اللغة التاريخي ١٤٧ الفقه والأصول ١٦٤، مدارس الفقه والأصول ١٣٩
فكر: الفكر الإسلامي ١٨٤، الفكر الإغريقي الروماني ١٢٥، الفكر التحديثي ٣٢، الفكر الديني ٢٧، الفكر الديني المسيحي ٦٥، الفكر الصوفي ١٣، ١٩٢، ١٩٨، الفكر العلماني ١٠، ١٢-١٣، الفكر الغربي ١٣٣، ١٤٦، الفكر الفلسفي والعرفاني الإسلامي ١٠، الفكر المدرسي ٣٢، الفكر الميتافيزيقي الأوروبي ٣٧، الفكر الميتافيزيقي الغربي ٤٩، الفكر اليوناني ٣٤، ١٩٨،
فكرانية [أيديولوجيا]: الفكرانية ٧٣، الفكرانية العلمانية ٤٥،
فلاسفة: الفلاسفة ١٣٣، ١٦٤، فلاسفة الإغريق ١٢٠، الفلاسفة الطبيعيون ٦٣، الفلاسفة الكاثوليك ٣٢، فلاسفة اللغة ٣٣،
فلسفة: الفلسفة ١٩، ٢٧، ١٤٦، ١٦٤، ١٩١-١٩٢، ١٩٩، فلسفة الأديان ١٤٧، الفلسفة الأرسطية ١٢٢ (حـ)، ١٢٥، فلسفة التعليم الإسلامي ١٨، الفلسفة الإسلامية ١٨٣، الفلسفة البوذية ١٩٢، الفلسفة الدينية الهندوسية ١٩١، فلسفة الظواهر ٣٣،

الفلسفة العقلانية ٦١، فلسفة الغرب ١٨١، الفلسفة اليونانية ١٩٨-١٩٩، الفلسفة الوجودية ٣٣،
الفن ١٩١-١٩٢، ١٩٩،
فون راد، جيرهارد ٢٩،
فيبر، ماكس ٤٣،
الفيدانتا [كتاب الهندوسية المقدس] ١٩٤

[ق]

القداسة ٢٠٢، تجريد القيم من القداسة ٤٤،
القدس ٤٦
القرآن ٨٨، ٩٣، ١١١، ١٢٣، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٩، ١٤٢، ١٦١، ١٦٥-١٦٦، ١٧٠، ١٧٤، ١٨١، ١٨٣، ١٩٤-١٩٦، ١٤٧، ١٩٧
القسطنطينية ١٢١،
القلب ١٦٠، ١٦٣، ٩٤، ٩٧،
قيم: القيم ١١٢، ١١٤، ١٥٧، القيم المطلقة ١٥٨، القيم النسبية ١٥٨،

[ك]

الكاثوليك ٢٩، ٣٢،
الكتاب المقدس ٣٣، ٤٦،
كامو، ألبير ١٥٨،
كانت، عمانويل ٣٦، ٦٣
كلي: الكلي [the universal] ١٢٣، الكلية ١٧٢-١٧٣، ١٨٠،
الكنفوشيوسية ١١٨،
الكنيسة ٢٠٠،
الكهنة البوذيون ١٩٢،
الكهنوت البوذي ١٩٢،
الكوجيتو ٣٦،

كوكس، هارفي ٢٩،
كولومبس، كريستوفر ١٢٤،
الكوميديا الإلهية (كتاب) ١٢٣ (حـ)،
كونت، أوغست ٢٧، ١٣٤،
الكونيات ١٩٤،
كيركغارد، سورين ٣١،
الكينونة ١١١،

[ل]

اللسانيات ١٤٧،
لغة/لغات: اللغة ٩، ١٥، ٧١، ١٤٧-١٤٨، ١٦٤، ١٩٥، أسلمة اللغة ١٥، ٧١، اللغة الجاوية القديمة ١٩٤، ١٩٦، اللغة العربية ٧١-٧٢، ٧٩، ١٤٧، ١٨٣، ١٩٥-١٩٨، أسلمة اللغة العربية ٧١، اللغة الملايوية ١٩٥-١٩٦، اللغة الملايوية الحديثة ١٩٧، اللغات الإنسانية ٧١، اللغات الإيرانية الفارسية ١٩٥، اللغات اليونانية الرومانية ١٩٥، ١٩٧، المجال الدلالي للغة العربية ١١،
لور، فان ١٩٠،
لول، ريمون ١٢٣،

[م]

المأزق الإسلامي ١٢٧،
ماريتان، جاك ٢٧، ٣٠، ٣٢،
ماريشال، جوزيف ٣٢،
ماسكال ٣١،
ماليزيا ١٣، ١٤٦، ٢٠١
ماهية: الماهية ١٢٢-١٢٣، ماهية الإنسان ١٩٣، الماهية والوجود ٣٥، ١٨١،
ماوراء الطبيعة ٢٧، ٣٢،
المتكلمون ١٦٤،

مجتمع: المجتمع الإسلامي ١١٤، المجتمع الإنساني ٢٧، ١٢٧-١٢٨، المجتمع الغربي ١١١-١١٤، المجتمع المسلم ١١٧، المجتمع المسيحي ٢٩، ١٢٢، المجتمع الملايوي الإندونيسي ١٩٠، المجتمع والدولة ١٦٢، ١٨٤-١٨٥،

مجمع/مجامع: مجمع آل البيت بالأردن ١٤، المجامع المسكونية: خلقيدونية والقسطنطينية ٥٥، نيقية ٥١،

المحسوسات ١٦٠، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٩،

محمد ﷺ ٨٨، ١٢٠، ١٣٧-١٣٨،

محمد وشارلمان (كتاب)١٨٩ (حـ)

مدينة: المدينة ٨٠، ٩١، المدينة الإغريقية ١١٩، المدينة العالمية ٩٠-٩١، المدينة القديمة (كتاب) ١١٩

المستشرقون الهولنديون والبريطانيون ١٩١،

مستقبل وهم (كتاب) ٣٠

المسيري، عبد الوهاب ١١،

المسيحية: المسيحية ٢٧-٣٢، ١١٧-١٢١، ١٢٣-١٢٤، ١٥٦، ١٩٩، المسيحية الغربية ١٢٥، المسيحية المعَلْمنة ٣٠، تغريب المسيحية ٤٦،

مسألة الألوهية ٣٣،المصلحون التقليديون ١٣٧،

معارف: المعارف الأساسية ١٨٦، المعارف الإسلامية ٢٠١

المعتزلة ١٦٤،

المعرفة المعرفة ١٨، ٩١، ٩٧، ١٠٠، ١٠٢-١٠٣، ١٠٥-١٠٦، ١١٤، ١٢٥-١٣٠، ١٣٤، ١٣٨-١٣٩، ١٤٢، ١٤٥-١٤٦، ١٥٨-١٥٩، ١٦٠، ١٦٣-١٦٧، ١٦٩-١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٣، المعرفة الإسلامية ١٩٧، المعرفة الروحية ١٠٤، المعرفة والإيمان ١٣٣، التصور الغربي للمعرفة ١٤٦، نظرية المعرفة ١٨، ٣٢، ١٨١،

المعقولات ١٦٠، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٩،

المعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية ٩-١٠، ١٣-١٥، ١٨

ملة: الملة ٨٨، الملة الحنيفية ٨٨، الملة الحنيفية الإبراهيمية ٨٩،

المنطق ١٩١،

المواطَنة العالمية ١١٩،

الميتافيزيقا ١٩،

الميثاق ٥٤، ٧٥، ٨٧، ٩٥-٩٧، ٩٩، ١٠٥، ١١٤، ١٦٠، ١٦٢،

مِل [جون ستيوارت] ١٣٤،

[ن]

نزعة: النزعة الإنسانية ١٩٩، النزعة العقلانية ١٩٠، ٢٠٢، النزعة العقلانية ٢٠٠، النزعة العلمانية ٢٠١، النزعة الفردية ١٣١، ١٤١، النزعة المدرسية ١٢٢- ١٢٣،

النسبية ١٧٤،

نصر، سيد حسين ١٣،

نظام: النظام التعليمي الإسلامي ١٧٣، النظام الإقطاعي ٢٠١ النظام الإلهي للعالم ١٧٥، النظام الإنساني ١٢٣، ١٣١، نظام التعليم الإسلامي ١٨٠، النظام التعليمي ١٨٥-١٨٦، النظرة الثنائية للحقيقة ١٥٩،

نظرية النشوء والارتقاء ٤٩،

النفس: النفس ٩٢، ١٣٥، ١٦٠، ١٨١، ١٩٤، النفس الإنسانية ٨٧، ٩٥، ٩٩، النفس الحيوانية ٨٠ (حـ)، ٩٢-٩٣، ٩٧، ٩٩، ١٦٢، ١٦٩، النفس المطمئنة ٩٣، النفس الناطقة ٨٠ (حـ)-٨١ (حـ)، ٩٢-٩٣، ٩٧، ٩٩، ١٠٤، ١٦٢، ١٦٩، ١٧٢، ظلم النفس ١٠١

النقر، حسن عبد الرازق ١٠،

نهضة: النهضة الكارولنجية ١٢٢، عصر النهضة ٦٢-٦٣

نيتشه، فردريك ٢٨،

[هـ]

هارناك، أدولف فون ٣٢،

الهند ١٩٢،

الهندوسية ١١٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣-١٩٤، ١٩٦، الهندوسية ١٩٨،

هنري الغنتي ١٢٢،

هوسرل، إدموند ٣٣،

[و]

وجود/وجودية: الوجود ١٢٢-١٢٣، ١٥٥، ١٥٨-١٥٩، ١٦٨، ١٩٤، ١٩٧-١٩٨، الوجود الإنساني ٨٩، ١٥٨، الوجود الخارجي ٣٥، الوجود الذهني ٣٥، أسرار الوجود ١٦٧، الرؤية الإسلامية للوجود ١٩، ١٢٥-١٢٨، ١٣٠، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٠، الرؤية العلمانية للوجود ١١، ٧٤، الرؤية الغربية للوجود ١١، ١٢٥-١٢٦، الرؤية الفلسفية للوجود ١٩١، الرؤية الملايوية الإندونيسية للوجود ١٩١-١٩٣، ١٩٧، ٢٠١، رؤية الإسلام للوجود ١٩، ١٢٨، ١٣١-١٣٢، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٩-١٥٠، ١٥٢، رؤية الإنسان الكلية للوجود ٦٩، رؤية الحضارة الغربية للوجود ١٥٩، رؤية علمانية للوجود ١٥٩، الوجودية الإنسانية ١٥٨، وحدة الوجود ١٩٤،

الوحي ٥٠-٥٦، ٦٦، ٧١، ٨٩، ١٠٧، ١٢٠، ١٤١، طبيعة الوحي (كتاب) ٥٦ (حـ)، ويليم الأوكامي ٣٥-٣٦، ٦١،

[ي]

اليابان ١١٨،

اليهودية ١١٨، ١٥٦،