منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

منهج التغيير الإجتماعي في الفكر الإسلامي

الأستاذ:
على بودربالة

قرطبة
للنشر والتوزيع

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

منهج التغيير الاجتماعي

في الفكر الإسلامي

الاستاذ: علي بودربالة

دار قرطبة

كل الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
1426 هـ - 2005 م

رقم الإيداع: 483 - 2005
ردمك: 1 - 56 - 946 - 9961 ISBN

دار قرطبة للنشر والتوزيع
قطعة 68، طريق المندرين، المحمدية - الجزائر

Tel · 050-13-65-00
E-mail : kortoba_dz@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا يختلف شخصان أن العالم العربي والإسلامي يعيش أزمة معقدة ومركبة ذات مظهر مختلفة وجوانب متعددة وشاملة لكل مظاهر الحياة الإجتماعية، السياسية والإقتصادية.... وعلى رأسها جميعا أزمة الحياة الفكرية والثقافية.... ومن تتبعنا لتاريخ الفكر العربي الإسلامي ولمسيرة تطور المجتمع يتبين أن هذه الأزمة قديمة في جسم هذا العالم وهي ليست وليدة الاستعمار الغربي الحديث كما يحلوا للبعض أن يعتقدوا أو ينسبها كما أنها ليست نتيجة منطقية وطبيعية لبنية العقل العربي والإسلامي كما تصورها البعض الآخر من مفكري العرب ومن المهتمين بدراسة وتحليل ومناقشة تاريخ وتطور الفكر العربي الإسلامي الحديث والقديم سواء من المستشرقين أو من المتغربين العرب.

وأن الشعور وتكون الوعي العربي والإسلامي بهذه المشكلة التي بدأت تتسلب داخل الكيان العربي الإسلامي وتتخر وجوده من الداخل ظهر مبكرا أيضا عند طائفة من رواد هذا العالم وعلمائه ومفكريه بدءا من نهاية العصور الذهبية التي عاشها المجتمع الإسلامي صعودا ـ والعودة إلى العد التنازلي سقوطا مع ما صاحب ذلك من مد و جزر ـ بحسب الزمان، المكان والأحوال، وهذه الفترة التاريخية من حياة الأمة العربية الإسلامية وعلى طولها الزمني واتساع رقعتها الجغرافية لكل شبر شمله الإسلام، يشكل من الناحية التاريخية للفكر الإسلامي فكر الأزمة أو فكر المحافظة على الذات الإسلامية أو فكر البحث عن أسباب الإنقطاع في تواصل المجتمع الإسلامي. فهذه الفترة التي تبدأ من القرن 6 هـ 12 م إلى عصر النهضة الحديثة وإلى بداية تكون الصحوة الإسلامية المعاصرة (تيار الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي الإسلامي). وبدءا من الإمام أبي حامد الغزالي ـ إلى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ إلى السيد جمال الدين الأفغاني إلى اليوم. فهذه المدة الزمنية

التي تزيد عن سبعة قرون تكون في مجملها الترسانة التاريخية للفكر الإسلامي في تطوره وتكامله بتعدد مدارسه واختلاف مذاهبه وتنوع مظاهره وروافده.

فالملاحظ على المجتمع العربي الإسلامي أنه فعلا ينتمي إلى الإسلام وينتسب إليه تاريخا ومعتقدا وموقعا وحضارة إلا أنه لا يعيش الإسلام حقيقة، حتى ولو أن أفراده ما يزالون يشعرون بهذا الإنتماء وهذا الانتساب ويعتزون بذلك ويفتخرون، إلا أن واقعهم الإجتماعي كشعوب وكأمة وكحضارة غير ذلك تماما خاصة إذا ما قارن حاضر هذه الأمة بماضيها وبالتدقيق من خلال تجربتها الحضارية الأولى التي وصفت من خلالها بأنها خير أمة أخرجت للناس هذا ومن خلال واقع هذه الأمة بما يحيط بها من الأمم وشعوب الأرض، فلم يبقى من الحياة الإجتماعية الإسلامية إلا الشعائر التعبدية الفردية وبعض المظاهر الجماعية المناسباتية كالأعياد مثلا أما الإسلام كرسالة وما تحمله من أبعاد حضارية واجتماعية، كمؤسسات قائمة بذاتها وكرموز للوحدة الإسلامية وكمبدأ لعالمية الإسلامية وشمولية الحضارة الإنسانية، كالخلافة وكالدولة وكروابط لشبكة العلاقات الإجتماعية. فهذه الرموز التاريخية والمقومات الأساسية لحضارة الأمة ولماضيها فلم يعد لها ذكر ولا وجود إلا في صفحات الكتب وفي مواقع الفخر والتبجيل بالماضي والتغني به، وأما الشريعة الإسلامية كمنهج للحياة الإسلامية وكممارسة عملية له، فلا مكان لها في قوانين هذا العالم وتشريعاته المختلفة إذا ما استثنينا بعض الأمور الفرعية كالأحوال الشخصية، أما الحياة السياسية والإقتصادية وما يتفرع على ذلك من تنظيمات وتشريعات اجتماعية وتربوية مختلفة فهي تسير وفق قوانين وضعية مستوردة من هنا وهناك من الحضارات غير الإسلامية. إذن فهذه الحال التي هو عليها هذا العالم العربي الإسلامي من تخلف وانحطاط وتفكك وتشرذم وبؤس ليس هو نتيجة منطقية لهذا البعد عن الإسلام وعن حياة المسلمين الإجتماعية كما عاشها السلف بالأمس وكما يعيشها المسلمون اليوم فهذا الانحراف عن النهج القويم الذي. خطه الإسلام للمسلمين، وهذا الإنفصام النكد بين روح الإسلام وواقع المسلمين هو الأساس في تكون هذا الفكر الإسلامي الحديث المعاصر. والذي كان يهدف في أساسه إلى البحث عن تشخيص المشكلة ثم البحث عن حلول لها وإعادة بناء المجتمع الإسلامي وتأسيسه من جديد. الأمر الذي يمكننا من وصفه بأنه فكر تغييري بما يحمله مصطلح التغيير من معان، كالتجديد والإصلاح ولو أن المفهوم ورد في القرآن

بمعنيين مختلفين أحدهما سلبي وهذا عندما ينحرف أفراد المجتمع عن منهج الإسلام الذي هو نهج الفطرة السليمة والعقل الطبيعي وهو لإنحراف عن سنن الحياة في النفس والإجتماع. فتظهر نتيجة لذلك الإنحرافات الأخلاقية والأزمات النفسية والإقتصادية والإجتماعية وبالتالي يتعرض المجتمع للأمراض والتي تتطور وتتفاقم شيئا فشيئا فتكون النتيجة النهائية أن يزول المجتمع من على مسرح التاريخ فيسقطو ينسحب من حلبة الصراع الحضاري وهو الأمر الذي تعاني منه الأمة الإسلامية اليوم ﴿إن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الأنفال33). وهذه القاعدة الجوهرية التي يسلم بها رواد الفكر الإسلامي كمنطلق في فهم المعضلة التي يعانيها المجتمع الإسلامي ومن هنا وجب التغيير من السلبية إلى الإيجابية بدءا من تغيير أحوال المسلمين النفسية المنحرفة "عن النهج القويم". فتتغير بذلك كل أحولهم الإجتماعية والإقتصادية والسياسية فيزول التخلف وتنتهي الأزمة وذلك هو الحل الوحيد والمنهج الفريد لإعادة بناء المجتمع الإسلامي ونهوضه من جديد كتاريخ وكحضارة وكأمة وهذا وفقا أيضا للقاعدة الذهبية وللمبدأ العام في التغيير ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الرعد آية 11).

فإذا كان هذا هو التصور العام للإشكالية موضوع هذا البحث. فإن كل مفكري الإسلام وكل الجماعات وكل الحركات الإسلامية وفق الرؤية الإسلامية تنطلق من نفس المنطلق وتنحى نفس المنحى كحكم عام وكمسلمة لا جدال فيها دون تحديد أو تدقيق. فهل هذه الرغبة التغييرية المشحنة لهذا الفكر تسير وفق منهج واضح محدد الأهداف والوسائل والمراحل والأساليب! بعبارة معاصرة هل هناك إستراتجية واضحة وتكتيك معين؟ هذا إذا علمنا أن الإسلام كل الإسلام هو منهج للحياة الإسلامية القويمة ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (سورة المائدة آية 48). فهو منهج لا يخص المسلمين فحسب وإنما هو منهج بناء وتأسيس لكل حياة إجتماعية فاضلة. فما هو المنهج التغيير وفق الرؤية الإسلامية ؟

إن هذا البحث وإن كان الأصل فيه بحثا جامعيا أكاديميا بما يتطلبه ذلك من شروط منهجية معروفة لدى المتخصصين إلى أنني لم أكن أقصد أن يبقى بين أيدي المتخصصين وفي رفوف المكتبات ذلك أن موضوعه هو موضوع الأمة ككل يهم العام والخاص خاصة إذا ما نظرنا إليه وفق التحولات الدولية وما بالعالم الإسلامي

من تغيرات وما أحدثته من تأثير داخل الفرد والمجتمع في هذا العالم الذي يعيش فيه ومما زاد الصراع حدة هو سقوط المعسكر الشرقي وزوال الإيديولوجية الشيوعية من العالم مما أتاح الفرصة للعالم الغربي الأقوى من بسط نفوذه وأراد أن يجعل من ثنائية العالم وثلاثيته قطبية واحدة ومن تعدد الأفكار وصراعها فكرة واحدة هي الأقوى وبالتالي هي الأصلح (أمركة العالم).

فالفكرة الوحيدة التي بقيت ثابتة في الصراع رغم التغيرات هي الفكرة الإسلامية على الرغم مما يعيشه المسلمون خارج أفكارهم وهو ما يجعل الإهتمام بهذا الموضوع وفي هذا الوقت أكثر من أي وقت مضى، ولا يفوتني أن نلفت الانتباه إلى أن الأفكار التي وردت في المضمون ليست مرتبطة بفترة زمنية معينة وبفروق خاصة ولا تعبر عن رد فعل ظرفي، فالمنهج في خطوطه العامة وفي مبادئه الأولية خاصة وأنه مستمد من التجربة الإسلامية الأولى التي تعتبر رائدة في تاريخ الإنسانية ونموذج فريد من نوعه لعدة اعتبارات:

ـ أولها العالمية (الرسالة الإسلامية)، ثانيا لأن الإسلام آخر كتاب ينزل من السماء وأن محمد بن عبد الله ﷺ آخر نبي يبعث إلى الأرض أما الظروف الخارجية فمهما تلونت فإن للإسلام من الناحية المنهجية كيفية واضحة في التعامل مع الأحداث سلبا أو إيجابا فقد كانت بالأمس الأول الديانات الوثنية وحضارات الفرس والروم وقبل البارحة الإستعمار الغربي وما خلفه من آثار ـ ثم الشيوعية العالمية ـ وها هي اليوم العولمة وما يتبعها وما يصاحبها من تحديات علمية وتكنولوجية، فقد يتغير المظاهر هو الخارجية إلا أن الأصل يبقى واحد.

وقد تناولت الموضوع في خمسة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: يتناول أزمة العالم العربي والإسلامي وإشكاليات التغيير

وهو فصل تمهيدي وتوطئه بحيث بحثت فيه جذور الأزمة تاريخيا وما هي طبيعتها ثم موقف فكر النهضة في تشخيصه للمشكلة وسبل الخروج منها وطالما أن هذا الفكر كان معبرا عن الشعور بالأزمنة دون أن يتمكن من رصد عوامل الخروج منها فقد كان موقفه موقفا إشكاليا.

الفصل الثاني: نتناول الإطار المنهجي للتغيير في الرواية الإسلامية

وهو فصل يبحث عن الإطار الفلسفي للتغيير في الرؤية الإسلامية ذلك أن لكل مجتمع فلسفته الإجتماعية وظروفه التاريخية والحضارية الثقافية فكانت التجربة

الإسلامية هي المرجعية من خلال استقراء النصوص القرآنية في أبعادها الإجتماعية.

الفصل الثالث: وقد تناول مبادئ التغيير بين الرؤيتين الوضعية والإسلامية

وهو فصل يقارن بين فلسفة التغيير في الرؤية الوضعية للحضارة الغربية كما تمثلت خاصة في الفلسفة الماركسية والفلسفة البرغماتية النفعية وبين فلسفة التغيير في الرؤية المعيارية (الأخلاقية) للحضارة الإسلامية.

الفصل الرابع: وتناول القواعد الإجتماعية للتغيير من خلال التجربة الإسلامية الأولى

وهو فصل يبحث عن القواعد والأسس الإجتماعية والنفسية التي أعدها الإسلام أثناء عملية التغيير الأولى.

الفصل الخامس: وقد تناول منهج التغيير وواقع الفكر الإسلامي

فصل يتخذ من المفكرين: مالك بن نبي وسيد قطب كنموذج تطبيقي ـ ومن خلال المقاربة المنهجية بينهما ومن خلال القواعد العامة للتغيير ـأمكن الحكم على واقع الفكر الإسلامي (الجماعات الإسلامية) من حيث القرب أو البعد عن المنهج التغييري وفق الرؤية الإسلامية.

وفي الأخير تجدر الإشارة إلى أن موضوع البحث بدأ الإهتمام به مع نهاية الثمانينات وبداية التسعينات حيث كانت الحركة الإسلامية في تنام مستمر على امتداد الوطن العربي والإسلامي فلم تكن قد ظهرت ـ بعد المنعرجات ـ التي تشهدها الصحوة الإسلامية كظاهرة العنف (الإرهاب) ـ والنظام الدولي الجديد ـ (العولمة) وغيرها من الأحداث وعليه فلا أعتبر نفسي أنني السباق في الكتابة في هذا الموضوع ولا أنني أوفيته حقه من الإلمام والبحث والتنقيب فهو موضوع من الوسع بمكان، فأرجو أن أكون قد أضفت لبنة إلى لبنات البناء والتأسيس فكر إسلامي أصيل ومعاصر يسهم في تقويم الأمة ويثير إنتباه العاملين في هذا الشأن ويدفع الباحثين إلى مزيد من النقاش والتحليل في هذا الموضوع.

أرجو من الله التوفيق والسداد

على بودربالة

الجزائر في 28 جمادى الأولى 1425 هـ

الموفق 15 أوت 2004 م

الفصل الأول

أزمة العالم العربي الإسلامي وإشكاليات التغيير

أ- الأزمة في جذورها التاريخية:

إن البحث عن منهج لتغيير المجتمع الإسلامي وإعادة بنائه من جديد عند مفكري الإسلام معناه شعورهم وإحساسهم بوجود أزمة حقيقية في الفكر وفي الواقع الإجتماعي لهذا العالم الإسلامي، ولا أعتقد أن إثنين يختلفان في أن الفكر الإسلامي في العصر الحديث قد أزيح عن دوائر الحكم وعن تدبير شؤون الدولة وفي تنظيم قيادة الواقع الإجتماعي والإقتصادي والسياسي وكذا المعرفي أيضا. فغاب بهذا عن تصورات الناس وممارساتهم السلوكية، ولم يعد صعبا على أحد أن يرى كيف انعكس هذا الأمر سلبا عن واقع الأمة، فجعلها تفقد اتجاه سيرها الطبيعي الصحيح وتعيش نوعا من الموات الحضاري.[1]

فإذا كان الإتفاق حاصلا في أن الأزمة لا شك في وجودها، فإن الإختلاف بين في تشخيصها وفي عوامل ظهورها وفي طبيعتها أيضا، سواء كانت الأسباب ذاتية داخلية تعود إلى طبيعة البنية الفكرية للذهنية الإسلامية تاريخيا، أو كانت خارجية قسرية أقحمت فيها الذات الإسلامية ولأسباب موضوعية أخرى، فإن هذا الإختلاف في إبراز المشكلة وبالتالي في كيفية تجاوزها والخروج منها ليس جديدا هو الآخر، فوجهات النظر واختلاف الآراء فيها قائمة منذ عهد أبي حامد الغزالي في القرن 12م/6هـ مرورا بالسيد جمال الدين الأفغاني في القرن 19م/14هـ إلى يومنا هذا.

---

[1]- د/ محمد عمارة - معالم في المنهج الإسلامي- ط1 1991 عن المعهد للفكر الإسلامي ص: 13-14.

ومادام موضوع بحثنا في هذه القضية بالذات فإن قليلا من الحفر في تاريخ هذه الأمة منذ بزوغ فجرها وما تركته من تراث علمي ومادي المشكل لرصيدها الحضاري، وبالنظر إلى هذا الزخم الفكري فإن النظرة التحليلية المتعمقة تثبت أن الأزمة من حيث تاريخها قديمة وعريقة تعود إلى القضية الأم عندما تحولت الخلافة الإسلامية إلى ملك عضوض[1]، ويعتبر أنصار هذا الإتجاه أن هذه هي المقدمة الكبرى والسبب الرئيسي وما ترتب عليها بعد ذلك ما هو إلا مظاهر خارجية لها وأعراض مرضية، وبالتالي فإن معضلة العالم الإسلامي داخلية بالأساس والإستعمار الحديث والغرب عموما ليس مسؤولا عن أسباب انحطاط الشعوب الإسلامية.[2]

بل هو نتاج داخلي فالإنحطاط أسبق من الإستعمار وهو مظهر لإنحسار النزعة العقلانية المشرعة للإجتهاد بعد أن أصبح الحكم ملكا، والغرب أنتج الإستعمار كما أنتج الحضارة التي هو موجه لها[3]، لكن هناك من يرجع السبب إلى عوامل داخلية فعلا ولكن ليست بالضرورة سقوط الخلافة الراشدية وتحولها، فظهور الغرق والمذهبيات السبئية، والقرامطة والإسماعيلية... والبهانية والفاديانية...

وجميع دعاوي الشعوبية الأخرى وفي وقت مبكر من تاريخ الإسلام المصاحب فعلا للخلافة، ألا يدل هذا على أن التخلف والتقهقر يعود إلى التخلي عن تعاليم الإسلام وقيمه وروحه في العدل والوحدة وطلب العمل والجهاد والإجتهاد ؟ وهذا ما يكاد يجمع عليه مفكرو الإسلام[4].

وعموما إذا كان قصدنا من هذا السرد التاريخي لأسباب الأزمة ومظاهرها وأعراضها -هو أن نفرق بين الأسباب الحقيقية الكبرى وبين ما ترتب عليها من أمراض اجتماعية وسياسية واقتصادية فإن منطق التحليل يقتضي الفصل بين المقدمات والنتائج لأنه من الناحية المنهجية لا يمكن تصور منهج أو رؤية في التغيير دون أن تكون على علم ودراية بالمشكلة الداء الذي يراه صاحب تلك الرؤية،

---

[1]- د/عبد الحميد أبو سليمان -أزمة العقل المسلم- ص: 27-28 ط1 عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
[2]- د/عبد الحميد أبو سليمان- نفس المرجع ص: 27.
[3]- صلاح الدين الجورشي، محمد القوماني، عبد العزيز التميمي -المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين ص: 33 ط 1989 دار البراق - تونس.
[4]- منير شفيق - الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات ص: 19 ط1 1986.

وبناء عليه وبغض النظر عن وجهات النظر المختلفة فإن مفكري الإسلام يجمعون على أن أزمة العالم الإسلامية أزمة عميقة ومركبة وهي تعود إلى العوامل التالية:

أ. على المستوى السياسي: فإن روابط أفراد الأمة لم تعد هي التي كانت على عهد الرسول ﷺ ومن بعده الخلفاء الراشدين، روابط الإخوة في العقيدة بما تحمله من نوعية وتوجيه ونضج وتربية ومحبة وتعاون، وسقوط الفرس والروم ودخول هؤلاء الأعاجم والأعراب في الإسلام دون أن يكونوا على تشبع بمضامين الإسلام وفهمه ودون أن يتخلوا على عصبياتهم القبلية ومفاهيمهم الطائفية[1] أعاد الصراع من جديد داخل الجسم الإسلامي.

ب. على المستوى الإجتماعي: إن إنتصار الإسلام وبناء دولته على عهد الجيل الأول وتبوؤ العرب لمركز الخلافة، أحدث نوعا من النزاع بين غير العرب الذين أصروا على الوحـــدة الإجتماعيـــة والإندماج والمشاركة في السلطة الأمر الذي أضعف من المراتبية الإجتماعية للعرب[2] فكان هذا من بين عوامل الإنقسام والتشرذم، والتفكك الداخلي.

جـ. على المستوى الفكري: فقد وضع نوع من الإنفصام بين السلطتين الفكرية والسياسية وأصبح السياسي يتحكم في المعرفي وأن الغلبة للعقلية القبلية والطائفية الشعوبية -"وبمنطق العائلة والقبيلة أصبح الإستبداد يعيد تشكيل نفسه بنفسه- بتحكيم السياسي في الديني والفكري"[3] - وكان نتيجة هذا أن انطوى الفكر على نفسه وعجز العقل عن الإبداع وانزوى في كتب التراث التاريخية دفاعا عن النفس وتبريرا للأمر الواقع بلي النصوص الشرعية وتكييفها واستعمالها في تأصيل الإستبداد والإنحراف، وبذلك حرمت الأمة من البدائل الحضارية كما حرمت القيادة السياسية من الآراء الإجتهادية لمواكبة المتغيرات[4].

وبهذا يبدأ العد التنازلي في السقوط الحضاري وفي التردي النفسي والفكري في المؤسسات وفي النظم، وإلى هذه النكسة التاريخية يرجع الكثير من مفكري الإسلام المعاصرين واقعنا العربي والإسلامي اليوم ومنهم مالك بن نبي، وسيد قطب

---

[1]- د/عبد الحميد أبو سليمان -نفس المرجع ص: 45.
[2]- د/ رضوان السيد -الإسلام المعاصر- ص: 36 ط، 1990 دار البراق تونس.
[3]- منير شفيق - مرجع سابق ص: 20.
[4]- د/عبد الحميد أبو سليمان -نفس المرجع السابق ص: 48.

وغيرهم، فإذا كانت هذه هي مقدمات الأزمة وعللها الأولى في العالم العربي والإسلامي - فماذا وكيف ستكون النتائج المترتبة عنها ؟

فعلى الرغم مما شهده العصر العباسي المتقدم من نهضة علمية وفكرية أعادت للحضارة الإسلامية بعض مجدها خلال القرنين (14.13 م) إلا أن النكبات المتوالية بعد ذلك كسقوط الدولة العثمانية (1683) - وقبل ذلك سقوط بغداد رمز الخلافة والحضارة عام (1258) - وأخيرا سقوط دولة الموحدين ما هي إلا آثار وهزات ارتدادية للصدمة الكبرى - ناهيك على الطابع الفلسفي اليوناني الذي غلب على الفكر على عهد الدولة العباسية وخاصة في عصرها المتأخر، فهذه العوامل مجتمعة قد حصلت للأمة الإسلامية والآخر قد زال وسقط والذي كان متمثلا في الحضارة الفارسية واليونانية وغيرها من الحضارات التي كانت سائدة في العصور الذهبية للإسلام، فكيف الحال وأوربا اليوم تنهض من جديد وفق تطورات حديثة سياسية وعسكرية وصناعية مصحوبة بنزعة علمية وفلسفية مضادة للدين- وبمفاهيم لم يسبق أن شهدها العالم المعاصر إطلاقا كالأخوة الإنسانية، والمساواة، وحقوق الإنسان، وحرية الفكر والتعبير - والمؤسسات السياسية الحديثة[1]... في ظل هذا التناقض والمفارقات العجيبة بين حضارتين إحداهما تتولى والأخرى تتقدم دوما - ينشأ الشعور بالخطر وتتعالى الأصوات من هنا وهناك- أمتنا إلى أين ؟ لماذا تخلف المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم[2] ؟ ما أسباب انحطاطهم ؟ وكيف يمكن النهوض بهم ؟ إنها الأسئلة الدالة على وجوب اليقظة وضرورة الإحياء إنها بداية عصر النهضة الحديثة في الفكر العربي.

أسئلة مشروعة تطرح والرجل المريض (الخلافة العثمانية) قد لفظ أنفاسه الأخيرة (1924)، أسئلة تزداد إلحاحا والإستعمار الغربي الحديث قد بدأ يبسط نفوذه (حملة نابليون بونابرت على مصر 1798 ثم الشام بعد ذلك). وهنا وفي هذه الظروف الحرجة لم تعد الأمة تعاني خطر التخلف الذي كبلها وأعاقها عن الحركة بقتل روح الإسلام فيها فحسب ولكنها تعاني خطر التقدم الأوربي الزاحف الذي يفعم بالحيوية والنشاط وخاصة في الجانب المادي العلمي والصناعي والعسكري[3] فإذا

---

[1]- منير شفيق - مرجع سابق ص: 18.

[2]- عنوان: طرحه الأمير شكيب أرسلان ليعالج فيه ما نحن بصدده.

[3]- د/محمد عمارة الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري ص: 15، 16 ط، 1985 دار المستقبل.

علمنا أن الإنهزام النفسي والتردي الحضاري الذي تعيشه الأمة منذ قرنين على الأقل علمنا أيضا أن القابلية للإستعمار هي التي انتجت الإستعمار وليس العكس كما يقول مالك بن نبي[1].

وهكذا بإخفاق تجربة محمد علي بمصر -عم الإستعمار الغربي على سائر البلاد العربية[2]- ولو أن هذا تحصيل حاصل فإن المشكلة لم تعد في الإستعمار في ذاته ولكن ما سيترتب عليه، ذلك أن الإستعمار لم يدخل فاتحا ولكنه دخل غازيا- فإذا أدركنا أن الإستعمار الحديث يحمل مفاهيم وتصورات جديدة وقيم ثقافية وأخلاقية تناقض تصورات وقيم المجتمعات العربية الإسلامية المحافظة، فإن الإنفتاح والإندماج على هذا العالم الجديد يقصد أو عن غير قصد -بإرادة أو قهر- سيحدث شرخا في النسيج الثقافي للأمة وفي سلوك أفرادها وهذا بطبيعة الحال ما سيزيد من عمق الأزمة وسيوسع من هوتها، فقد بدأ الإنفصام واضحا بين الفكر والعمل، فالفكر تقليدي صرف في حين أن وسائل العمل والممارسة من أحدث ما وصله الغرب، فبد التعارض والتجاذب واضحا بين المكونات الفكرية الواعية واللاشعورية الأصيلة وبين الواقع المعيش الحديث[3]. بعبارة أكثر وضوحا تعارض بين الموروث الحضاري والمعطى الغربي الحديث، فالإخفاقات في التجارب التنموية إنما تعود إلى تخلف الذهنيات عن الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية، أو تصادم هذه الأوضاع مع الذهنيات غير المستعدة[4]، فهذا الشرخ في وعي الأمة أدى بها إلى أن تخترق سياسيا واقتصاديا وثقافيا - وقد بدا هذا الإنقسام واضحا بين النخب- فمنهم من اندمج ودعا صراحة إلى ذلك (الإتجاه التغريبي) ومنهم من تمركز حول التراث ضمانا للبقاء (الإتجاه المحافظ التراثي).[5]

وإذا ما أصبح الإستعمار غزوا ثقافيا وهو الذي حدث بالنسبة للإستعمار الأوربي الحديث في الوطن العربي - فإن قانون ابن خلدون، والمغلوب مولع بالغالب بدا واضحا للعيان، فالتقليد هو الموضة والإنجذاب والإنبهار هو التقدم- وهو شعور نفسي بالنقص- وريبة في الدين وخاصة لدى الطبقة النخبة رغبة في أن يعامل

---

[1]- رضوان السيد: مرجع سابق ص: 29.
[2]- منير شفيق: مرجع سابق ص: 18.
[3]- رضوان السيد: نفس المرجع ص: 33.
[4]- الإسلاميين التقدميين - مرجع سابق ص: 26.
[5]- نفس المرجع ص: 29-31-32.

الإسلام كما عولمت النصرانية وهو الشيء الذي أكده أحد مفكري الإسلام المعاصرين بحيث يحمل كل مشكلاتنا إلى هذا العامل الجوهري "قد لا أكون مبالغا إذا قلت أن سائر المشكلات الإجتماعية والأخلاقية والدينية المختلفة التي تعاني منها الأمة الإسلامية اليوم إنما تتبع من مصدر رئيسي واحد هو: انجذابها إلى فلك الحضارة الغربية، وهي مشكلة نفسية أولا وآخرا".[1] والحضارة الغربية وهي تسيطر على العالم العربي والإسلامي لم تسيطر عليه وتهزمه كقوة مادية اقتصادية وعسكرية وسياسية فقط ولكنها نظرية كونية وتفسير مطلق للحياة وللوجود والإنسان- فقد نقلت الصراع المرير الذي عاشته أوربا مع رجال الكنيسة الذين انهزموا أخيرا وبانهزامهم أزيح الدين من المعترك فتقدمت أوربا- فظهر أن العائق هو الدين وهذا ما أرادت أن تفعله بالموروث الحضاري الإسلامي على الرغم من أنه مغشوش[2] فكان من استراتيجية الإستعمار الغربي تفكيك الذاتية الثقافية الموروثة باعتبارها هي القوة التي تضمن حدا أدنى من التطابق بين الوعي والواقع المعيشي لدى الإنسان العربي من جهة كما تضمن تماسك شخصيته ضد الخطر الأجنبي العسكري والسياسي والثقافي من جهة أخرى،[3] وقد كان له ذلك نظرا للبناء النفسي الهش وللظروف التاريخية التي رأيناها فأعاد تشكيل البناء الإجتماعي والإقتصادي حسب متطلباته وقد ترتب على ذلك نتائج خطيرة اجتماعية وسياسية وثقافية منها:

1. ظهور طبقة جديدة في المجتمع تمثل "النخبة" - كقاعدة للإنتقال بالمجتمع والدولة- إلى الحداثة والتحديث[4].

2. العمل على تقسيم المجتمع تقسيما طائفيا أثنيا في مقابل الوحدة الأصل وإلى تحويل النظام الطبقي الإجتماعي فيه من أفقي ترابي إلى رأسي تحديثي[5].

3. استبدال نظام الشورى والعدل الإسلاميين بالإستبداد فكان الجمود الفكري والتعصب المذهبي وأغلق باب الإجتهاد واغتيل العقل[6].

---

[1]- د/محمد سعيد رمضان البوطي- حوار حول مشكلات حضارية- ص: 31 ط2 1990 - مكتبة رحاب- الجزائر.

[2]- نفس المؤلف: على طريق العودة إلى الإسلام ص: 9-10 ط2 رحاب الجزائر.

[3]- عبد العزيز بلقزيز: بين القومية والإسلام ص: 119.

[4]- برهان غليون مجتمع النخبة ص: 21.

[5]- عبد العزيز بلغزير - مرجع سابق ص: 120.

[6]- برهان غليون مرجع سابق ص: 21 ويعتبر هذا رأي كثير من المفكرين منهم جودت سعيد، خالص جلبي.

4. سيطرة عقلية الجبر والتواكل في الفكر الإسلامي ففهم الإسلام على غير مقاصده كسنن كونية ونفسية يجمع بين عالمي الغيب والشهادة.

إذن الملاحظ من خلال هذا المدخل التاريخي الذي ينبغي أن نوضع فيه أزمة العالم العربي والإسلامي ومن ثم مناهل الفكر الإسلامي ومدارسه ورؤاه المختلفة بدءا من عصر النهضة إلى يومنا هذا بإعتبار أن هذا الفكر هو رد فعل مباشر على الشعور بهذه المشكلة وبالتالي محاولة الخروج منها، فالظاهر أنه يستحيل العمل على تغيير المجتمع وإعادة تأسيسه دون أن نعلم بالضبط ما هي مشكلته وما هي طبيعتها- هل هي مرتبطة بأسباب ومكانية خالصة؟

واستعراضنا التاريخي السالف الذكر لا يكفي ما لم نبين نوع الأزمة والعوامل المرتبطة بها.

وعليه فليس المهم أن نؤرخ للأزمة بأنها حدوثها طويل وأنها تعود إلى مشكلة الإمامة الكبرى وإلى قيادة الأمة وبعدها عن الديني والدنيوي - كما أنه ليس المهم أن نبقى عند ظاهره الجدل وكيف حدث الإنفصال بين السياسي والفكري- بل وأكثر من هذا فليس الأهم أن نعرف ما ترتب على كل هذا من انحراف وانقسام وخلط بين عالمي الغيب والشهادة، أو بين الحرية الإنسانية والقدرة الإلهية، وما ترتب ونتج عليه من مدارس فكرية ومذاهب سياسية... فكل هذا لا يغير من التاريخ شيئا ولكن الأهم الأهم من كل ذلك -أن نعرف لماذا وكيف حدث وكيف يجب تجاوزه- هل يعود هذا إلى طبيعة الذهنية العربية أم إلى مشكلة حضارية - أم أنها أزمة نفسية- أم أنها مشكلة ثقافية، هذا ما سنعرفه في الصفحات الموالية.

ب- طبيعـــة الأزمـــة:

إن فهم طبيعة أزمة الواقع العربي والإسلامي فكريا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا - باعتبارها أزمة عامة وشاملة ينبغي أن ينظر إليها الآن كما هي ومنذ قرنين على الأقل فمنذ تجربة محمد علي بمصر ومعالم وحدة الأمة تبدو مفككة مبعثرة وأن خط سيرها التاريخي لا يظهر فيه الإتصال بين حلقاته، بل وأكثر من ذلك بدا كأنه يسير إلى الخلف لا إلى الأمام فهو سلسلة من الإخفقات وعلى جميع

الأصعدة وعودة دائمة إلى الصفر[1] ولا أود الآن أن أرجع إلى وجهات النظر المختلفة في أسبابها فإن ما ترتب على التبعية للغرب الإستعماري وما ظهر على المجتمع من تحول جذوره ومقوماته التاريخية وعلى وجه الخصوص الثقافية اللغة والدين، والسياسة. فظهور النخبة الفكرية والسياسية في الوطن العربي هو تكريس لهذا الواقع من ثم فإن تاريخ العالم العربي الحديث كما يرى برهان غليون هو تجديد لشكل هذه الطبقة حسب تطور الظروف وأحوال النظام[2] وعليه فإن مشكلة العالم العربي الإسلامي أخذت مناح كثيرة بعد أن كانت مشكلة تاريخية ذاتية تتعلق ببنية العقل العربي عبر تاريخه المعرفي - أصبحت مشكلة حضارية ذات بعدين نفسي وثقافي وعلى هذا ورصدا لتطورات الفكر العربي ومعجزاته وتتبعا لخط منحنياته وروافده الفكرية، رأيت أن الأزمة تتمثل فيما يلي:

أ.أزمة منهجية (بنيوية):

من المسلم به علميا ومن الحقائق الثابتة إن لكل حضارة أسسها الفكرية ومرجعياتها على ضونها نحدد المفاهيم وتبني القواعد الإجتماعية - والقيم السلوكية والأخلاقية وفي ظلها أيضا تنشأ النظريات العلمية وخاصة في مجال العلوم الإجتماعية والإنسانية التي يطغى عليها البحث الإيديولوجي إلا أن الفكر العربي ومنذ الهزة الأولى وما تبعها من عوامل انحطاط وتقهقر إلى أن حلت الحضارة الغربية الحديثة فهو يفتقد إلى الوحدة في البناء وإلى الإنسجام والتناسق بين المقدمات والنتائج مما يعني أنه ينطلق من مرجعيات فكرية وخلفيات تاريخية لا تحتوي وعادة الفكري ولا تستوعب واقعه الإجتماعي فهو فاقد للنسق المعرفي الذي يجمع وينظم عبر خصائصه الزمانية شتى العلوم والفنون والمعارف بحيث تتجاوب مع واقعه وتنسجم مع أصوله فإذا علمنا قطعا أن نظرة الإسلام وقيم الوحي مصدرا آخر لمصادر المعرفة[3]- علمنا أن الفصل بين العقيدة والشريعة، بين الأصول العامة للإسلام وبين الأحكام الفرعية التطبيقية هو خطأ منهجي وتفكيك في بنية العقل الإسلامي[4].

---

[1]- برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية ص: 59 ط: 1990 - دار بوشان الجزائر.
[2]- نفس المرجع السابق ص: 59
[3]- د/ محمد أمزيان منهج البحث الإجتماعي: ص: 53-54 ط المركز العالمي للفكر الإسلامي.
[4]- د/ عبد الحميد أبو سليمان - مرجع سابق ص: 81.

فالإسلام كل متكامل من نظرة إلى كون والحياة والإنسان كفلسفة لها أصولها وضوابطها وفي نفس الوقت تشريع عملي وسلوك فعلي يجسد هذه الفلسفة إن صح التعبير وهو المجتمع الإسلامي، إلا أن هذه الإزدواجية الفكرية والثنائية المعرفية غيبت العقل الإسلامي واغتالته ولم يعد يملك القدرة على الربط المنطقي بين واقعه كما هو ونموذجه الفكري كما يجب أن يكون فهو متوقف بين مفترق طريقين - والحقيقة أن عقلا هذه هي وضعيته يستحيل أن ينتج نظريات علمية في النفس والإجتماع والإقتصاد ناهيك عن علوم الطبيعة والحياة وهذا هو واقع الفكر العربي الإسلامي الآن - فهو فكر جامد متخلف- لا يعرف للإجتهاد بابا، يؤثر التقليد على الإبداع، والإستهلاك على الإنتاج يقبل كل دخيل أجنبي ويتعلق به، ويأبى النقد والتمحيص، فعلى الرغم من بعض الجهود الفردية المتأخرة من هنا وهناك وعلى سبيل المثال على ذلك جهود العلامة ابن تيمية، والشاطبي والإمام الشافعي والعلامة ابن خلدون...إلا أن هذه الجهود على أهميتها فإن غياب النظرة المنهجية المنظمة والخطة المتكاملة بحيث توضع فيها سائر المجهودات الأخرى المتعاقبة وتتكامل وتتطور حسب مقتضيات العلم ومتطلبات الواقع الإجتماعي، وشكل مجتمعه أرضية النظر العقلي والإستقراء العلمي في ضوء النصوص الشرعية والمقاصد العامة[1]- ولكن ونظرا لما ذكرته وللظرف التاريخي الذي جاء فيه هذه الجهود حالت دون استثمارها والإستفادة منها، فالمنزلق الذي أحدثه علماء الكلام الذين جعلوا من العقيدة والتوحيد مقصد الشريعة النهائي- بحيث وجهوا كل الجهود نحو الجدل الفلسفي العقيم في قضايا الصفات الإلهية - كالقدرة- وهي قضايا الغيب في عمومها دون أن يوجهوه إلى عالم الشهادة والحياة - كبناء الإنسان وواقعه السياسي- والإقتصادي والإجتماعي... فمشكلة التوفيق بين العقل والنقل، وبين الإيمان والتواكل- مشكلة الأسماء والصفات...هذا الزخم الفكري والترسانة التراثية على أنها أجابت وتجاوبت مع مشكلات وطروحات تلك الأيام إلا أنها استنفذت كل طاقة وجهد العقل العربي الإسلامي في غير طائل ولم تنظر بعين العبرة والاعتبار والاستفادة من تاريخ أوربا المشئوم في هذا الصدد بالذات، ولذلك فمهما كانت المبررات التاريخية آنذاك فهذا لا يبرر انحراف العقل الإسلامي عن منهجه الأصيل فالأزمة مهما كانت أسبابها سواء باختلاط الفكر الإسلامي وتأثره بالفكر اليوناني أيام الدولة

[1]- د/عبد الحميد - أبو سليمان- مرجع سابق ص: 82.

العباسية (المزدهرة) أو بضعفه واندماجه بفكر الحضارة الغربية المعاصرة كما هو شأنه اليوم فإن الأزمة بالأساس أزمة عقل في ابتعاده عن تحقيق الغايات الإسلامية وتجسيده للقيم والمبادئ وهي في جوهرها أزمة منهجية في ميدان الدراسات الاجتماعية خاصة[1]، إذن شتات العقل العربي اليوم وتبعثره بين نظم معرفية مختلفة وانقسامه على ذاته حول مقولات ومفاهيم وآليات ذهنية متشعبة دليلا واضحا على افتقاده للأصالة المعرفية من جهة وللوعي التاريخي من جهة أخرى.

فإذا صح أن فيه ما هو أصيل في هذا المضمار بالذات فهو محنط جامد منغلق على نفسه يلوك نماذج ماضوية جاهزة يعيد اجترارها.كلما تهيأت الظروف لذلك وتجددت[2]، وإذا سلمنا جدلا أن فيه ما هو معاصر فهو إما حبيس نظم متناثرة تكلست وجمدت فيها الحياة كالطرق الصوفية والشطحات العقلية الكلامية، ويظن أنها هي منهج الإسلام في المعرفة[3]، وإما مقلد مولوع بما انتجه غيره وهو لم يعد صالحا حتى للبيئة التي أفرزته - وعليه وأن أزمة المجتمع العربي الإسلامي هي أزمة بنيوية عقلية جعلته يفتقد إلى الرؤية الفكرية المستقلة التي تحمل صورة الواقع بآفاته وجذوره الأولى[4]، وبالتالي تجعله قادرا على إنتاج وإيجاد نظرية متكاملة - تنقله من واقعه إلى واقع أفضل، ولكن الإعتراف بالأزمة لا يعني زوالها- كما أن نكرانها وتجاهلها ما هو إلا تكريس لها، ولذلك فإن بدءا تشريح الأزمة من رأسها لا يعني أن الداء هنا متوقف، فالأزمة المنهجية هي نسخة لأزمة تاريخية معرفية وحضارية- وفي نفس الوقت هي مقدمة لنتائج وأزمات أخرى مترتبة عنها بالضرورة.

ب. أزمــة حضاريــة:

من المسلمات العلمية والحقائق التاريخية أن الحضارات تخضع لقانون ثابت كما تخضع له الكائنات الجامدة والحية وأوليات تكون الحضارات وضابط العلاقة فيما بينها قائم على "السيق والتداول والتدافع والصراع"، فإذا أضفنا إليه الخلفيات الدينية والأبعاد الإيديولوجية الخفية وإذا ما أسقطنا هذا على واقعنا العربي الإسلامي في مواجهة الحضارة الغربية الحديثة ظهر أن الصراع الحالي بين الشرق والغرب ليس

---

[1]- د/محمد عابد عابد الجابري -اشكاليات الفكر العربي المعاصر ص: 61.
[2]- الإسلاميين التقدميين- مرجع سابق ص: 33.
[3]- د/محمد عابد الجابري - المرجع السابق ص: 61 وما بعدها.
[4]- سليمان الأمين -الإسلام المشروع الإجتماعي.

صراع تداول وتدافع فحسب بل هو صراع غلبة وهيمنة واتباع - فجذوره التاريخية ذات الطابع الديني تعود إلى ما قبل الحروب الصليبية.

إن قيام الحضارة الإسلامية وسيادتها العالم لم يكن لها ذلك إلا بعد أن أزاحت حضارة الفرس والروم لا بالقوة المادية ولا بالأغلبية لتفرض نفسها على التغيير- بينما الحضارة الغربية طابع غلبتها العداء والهيمنة تريد أن تدمر أبنية الآخر الذاتية وتقيم بديلا عنه نموذجا الثقافي والعلمي والفكري، فطابع العلاقة علاوة على أنها دينية في غير الظاهر فهي علاقة احتواء واستغلال[1] - وهو ما يظهر علنيا في تعامل مع الآخر الإسلامي - فقد بدأ إستعمارا ماديا عسكريا واقتصاديا ولكنه تكرس وتكلس في بعده الثقافي - فهو يطمح إلى أن يجعل من الثقافة والحضارة ككل تابعة مرجعيا وفكريا، ثقافة وحضارة هجينة[2]، وهذا في اعتقادي ما يجب أن يعرفه الفكر الإسلامي عموما وفكر النهضة على الخصوص الذي يتبنى التغيير، فليس اللوم على القانون الحضاري ولا على ما يود الاستعمار أن يصل إليه فالقانون صارم لا يعرف اختلافا ولا حيادا غير أن معرفة شروط ومكونات وخلفيات هذا القانون جهله ذنب لا يغتفر "أما ارتفاع الأمم وانخفاضها فيرجع إلى قوانين صارمة وأقدار جادة.

والمسلمون لم يظلموا عند ما هزموا في سياق الحياة، إنهم شوهوا معنى التدين فانهزموا بجدارة"[3] والحضارة الإسلامية على مر تاريخها الطويل لم تشهد عدوا عنيدا ومشخصا كالذي تشهده وتواجهه اليوم من الهيمنة الغربية السائدة فنتائج العلوم والتكنولوجيا هي التشخيص المادي والوجه الآخر لهذه الحضارة في الصراع، فلا يكفي أن يتكئ المسلمون على تراثهم الروحي، فالتجربة التاريخية مهما كانت فإن نقلها على ما هي عليه لا يقل أهمية عن رأي من يرى أن نقل التكنولوجيا كما هي يجعلنا مجتمعا تكنولوجيا ومتقدما، فأحكام من هذا النوع أبسط ما يقال فيها أنها إقرار بواقع التخلف واستمراريته وتكريس للتبعية ومحو للشخصية الحضارية والثقافية للأمة[4].

فلا يعقل أن نعيش الحاضر بذهنية الماضي كما لا يمكن أن ننحصر بنقل المنتجات الحضارية أو استيرادها فالحضارة ليست أمرا إحصائيا كميا بقدر ما هي

---

[1]- د/ محمد عابد الجابري -مرجع سابق ص: 65.
[2]- سليمان الأمين -مرجع سابق ص: 53.
[3]- محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القران ص 152.
[4]- رضوان السيد: مرجع سابق ص: 36.

أمر قيمي يتعلق بالفكر وسلطته وما يصنعه في العلاقات الإجتماعية[1] - فإذا كانت هذه المشكلة قد أنتجت ثنائية في التفكير ما يجب أن نأخذ وما ينبغي أن نرفض فإن طرحا من هذا القبيل هو في ذاته إشكالية حضارية ومظهرا آخر من الأزمة[2]، ترتبت عنها مشاكل أخرى وكلها مظاهر خارجية لأزمة حضارية داخلية بدت في شكل أزواج وثنائيات تعبر بصورة غير علنية عن صراع غير متكافئ بين حضارتين أنتج صراعا داخليا كما يبدو ذلك في حركات التحرر، ومشاريع النهضة - وعند النخب الفكرية والسياسية، كالأصالة والمعاصرة، التقليد والتجديد، الرجعية والتقدم، التراث والحداثة، وكثرة القراءات التكييفية للفكر الليبرالي مرة واليساري مرة أخرى والقومي مرة ثالثة، هذه التيارات المتصارعة جعلت من الطاقة الذهنية للإنسان العربي المسلم كالريشة في مهب رياح الإيديولوجيات - وهذا في مضمونه تآكل تلقائي للمجتمع العربي الإسلامي ومن داخله[3]، - من خلال كل هذا الذي رأيناه موجزا يتبين مما لا يدع مجالا للشك أن أزمتنا في وطننا العربي والإسلامي في صورته الواقعية هي أزمة حضارية تخلت عن أصالتها الفكرية وقيمها التاريخية فوجدت نفسها منهزمة نفسيا وماديا واجتماعيا وبذلك لم تعد الحلول الترقيعية ولا ردود الأفعال الظرفية بقادرة على ذلك.

"إن أزمتنا أزمة حضارة نهوض من انحطاط، وتنمية من تخلف والمطلوب من المسلم أن يقتنع برسالته لا بدينه- فهو مقتنع به"[4] ورسالة الإسلام ولا شك هي رسالة حضارية متميزة في مبادئها وأهدافها معتمدة على ذاتها لا على الغير تقبل التحاور والاحتكاك ولكن ترفض الذوبان والتدجين، ففي الوقت الذي كان المسلم مقتنعا بهذا الفهم الصحيح للإسلام وبأنه مسؤول لا على نفسه فحسب بل على العالم، استطاع أن يصنع التاريخ وأن يبني الحضارة وأن يفتح العالم كله، ولكن والحال كما هي اليوم فلا يجب الهروب إلى الأمام ولنعترف أننا مهزومون حضاريا وأن أسباب انهزامنا فينا وليست في ديننا، وأن نهضتنا لا تكون ولن تكون إلا بالعودة إلى أصالتنا الفكرية ومنطلقاتنا الحضارية فالمزج مهما كان وباسم أي كان لا يجدي نفعا ولا يقدم أمة[5]

---

[1] - نفس المرجع ص: 36-37.
[2] - د/ محمد عابد الجابري - مرجع سابق- ص: 19.
[3] - سليمان الأمين: مرجع سابق ص 52.
[4] - مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن 20 ص 46 مؤسسة الرسالة ط2 – 1977.
[5] - د/ لمحمد سعيد رمضان البوطي: حوار حول مشكلات حضارية ص 76.

فالمشروع الحضاري مهما كانت قيمته إذا لم يكن مشروعا واعيا مرتبطا بواقع ومصير الأمة ومتحررا من كل ضغط داخلي وخارجي فلا معنى له، مهما كانت قيمته إذا لم يكن مشروعا واعيا مرتبطا بواقع ومصير الأمة ومتحررا من كل ضغط داخلي وخارجي فلا معنى له[1] وعلى سبيل المثال للمشاريع الفاشلة مشروع (الانتجنسيا العربية) فالمجتمع العربي الإسلامي يسوده اللاوعي واللافعل يعيش الاغتراب الحضاري بمعناه الواسع مقوى الفكر وفي القيم وفي السلوك فواقع التجزئة والانقسام واللامبالاة هي مؤشرات كافية على هذا الانحدار والبعد عن أصالة الأمة ومقوماتها والقرب في المقابل من المركزية الغربية.

ج- أزمة نفسية:

إن غياب الرؤية الواضحة للتفكير والعمل نتيجة الهزيمة الحضارية تولدت عنه هزائم على مستويات مختلفة أبرزها الانهزام النفسي فقد نشأ في ذهن المسلم واعتقد بذلك أنه مسلم فقير جاهل متخلف ضعيف بعد أن تخلى عن رسالته التي تجعل منه القوي الناهض المجاهد العالم[2] فهو أن يختار الماضي كل الماضي بانحرافاته المنهجية والفكرية يتموقع فيه. وإما أن يختار الهروب إلى الأمام ويتخلى عن كل كيانه الشخصي والمعنوي وفي الحالتين أن اختيار أحدهما ليس أحسن حالا من الآخر فالمسلم يعيش القهر أن لم اقل الإرهاب فهو موزع مقسم بين حضارتين يعيش التفكك العضلي والنفسي والاجتماعي فهو يعيش الأغراب الفكري بسبب السلطة الفكرية للنخبة من جهة. ويعيش الاغتراب الاجتماعي بسبب السلطة السياسية من جهة ثانية[3] وهو ما ولد في داخله الخلط. المفاهيم بين ما يأخذ وما يترك بين الدين والتاريخ بين القيم والأحداث فهو من ناحية ينقد الهزيمة التي وقع فيها مجتمعه وفي الوقت نفسه انه متخلف مقهور لا يقوى على التعويض ولا على طرح البديل الحضاري والاجتماعي ولذلك جاء نقد الهزيمة ومحاولة النهوض انهزاما في ذاته[4] وهذا على ما أرى أن المسلم المعاصر لا يؤمن بما يقول ولا بما يؤمن فهو يعيش المقارنة بين الفهم والتطبيق فهو يرفض الحضارة الغربية كمفاهيم وكقيم ومعتقدات

---

[1]- د/محمد سعيد رمضان البوطي. طريق العودة إلى الإمام ص 10 و حوار حول المشكلات ص 35.
[2]- مالك بن نبي مرجع سابق ص 48.
[3]- د/عبد الحميد أبو سليمان – مرجع سابق ص 50.
[4]- سليمان الأمين – مرجع سابق ص 53.

إلا أنه يعيش الواقع مندمجا لراضيا مطأطأ الرأس ممزق الأفكار وهذا هو الانهزام والتأزم النفسي بعينه أنها المعايشة القسرية بين مجتمعين متناقضين وحضارتين متضادتين في واقع اجتماعي هجين لم يولد بعد[1] ولو لا وجود الهزيمة النفسية العميقة فبماذا نفسر تمول نظام المجتمع وقيمه ومن نضام قيمي معياري إلى حياة دهرية وأن الدين بعد أن كان عامل نهوض أصبح نموذجا للتخلف والرجعية وأن التراث يحتوي اللامعقول وأن في الإسلام يمين ويسار وأن في المجتمع الإسلامي - اللبرالية الإسلامية- والإسلام الماركسي – فهذه المفاهيم الجديدة التي تكاد تطفي على فكر النهضة من أين جاءت وكيف دخلت القاموس الإسلامي أليست هذه وغيرها ما هي إلا مؤشرات على الأزمة النفسية والتبعية بالتالي إلى المركزية الغربية بثياب إسلامية ألا يمكننا بما لا يترك مجالا للشك إن هذه الأزمة النفسية المسيطرة على النخبتين الفكرية والسياسية المتحكمتان في واقع المجتمع العربي الإسلامي هي المسؤولة عن انكباب الأغلبية الشعبية على نفسها وانطوائها على تراثها بما يحمله من غش وسمين. أليس هذا هو القصد من إخماد الحماسة الجماهيرية التي تشكل القاعدة الموضوعية لنمو الفكر الإسلامي الصحيح وتطوره... وفي المقابل وكبديل عنها تنشأ المنظومة العقلية المفهومة الموالية للغرب لتقيم حوارا معه وحيد الجانب والمفهوم. في حين إن الأغلبية الساحقة تتوجه إلى الإسلام الدروشة والطرفية والجبر من يظهر ثوبه باليا ممزقا بعيدا عن مظهر الحضارة والتقدم[2] هذه الأزمة الحضارية في بعدها النفسي تتحمل كثير من النتائج ما يعيشه واقعنا العربي الإسلامي من تدن في الأخلاق وتشرذم وانقسام ، فردة الفعل العدوانية والعنف الفكري. والانقسام الطائفي ما هو إلا نتيجة لما كسبت أيدي الناس ويا ليت المشكلة تقف عند هذا الحد فالتعبير الطبيعي والمتوقع للازمة النفسية سيتجسد ولا شك في المشكلة الثقافية باعتبارها السطح الذي تطفو عليه آثار ما يعتلج بالداخل للجسم العربي الإسلامي.

أزمة ثقافية: إن الثقافة لا تعني الانتماء الحضاري بما يحمله من خصوصيات وتمايز وبما يشكله في الشعور واللاشعوري لأفراد الأمة فحسب الثقافة أكثر من ذلك هي الذات والهوية، وكل أمة تريد النهوض من كبوتها أو تو. ديد أصالتها إنما

---

[1]- د/محمد عابد الجابري – مرجع سابق ص 66.
[2]- برهان غليون – مرجع سابق 105.

يكون ذلك بالاعتماد على ثقافتها- فإذا نظرنا إلى واقع الأمة العربية والإسلامية في العصر الحديث فأن الثقافة لا تشكل مرتكز النهوض بل تحولت إلى عائق فالإنشطار الحاصل في بنية العقل العربي والثنائية الحضارية في القيم والسلوك، والفصل القائم بين السلطتين الفكرية والسياسية والصراع القائم بين الداخل والخارج كل هذا انعكس على الثقافة فل تعد وحدة واحدة متكاملة أصيلة قادرة على جمع الشمل ومحافظة على التماسك الاجتماعي[1]- فيظهر المجتمع العربي الإسلامي قطعا ووحدات متناثرة لا تنسيق بينها فثقافة التراثيين غير ثقافة غير ثقافة المحدثين والمحافظين غير التجديدين فكأن هذا الشتات الثقافي ليس له جذورا تاريخية تجمعه ولا روابط عامة توحده، ثقافة هذا واقعها لا يمكنها بحال أن تشحذ الطاقات وتجمع القوى وتنظم الفكر. ثقافة تتصف بهذا تعني فيما تعنيه القطيعة بين المثال التاريخي والواقع الإجتماعي[2]، وأزمة الثقافة في الوطن العربي مرتبطة إرتباطا عضويا بالأزمة السياسية، فالعلاقة بينهما علاقة مد وجزر، فإنتصار السياسي عن الفكري، معناه في مجتمعاتنا غلبة الإتجاه التغريبي على الإتجاه الأصيل وبما أن من استراتجيات الإستعمار الحديث ومخططاته هو أن يجعل العالم كله تابعا للمركزية الغربية في أبعادها العلمية والثقافية والسياسية فإن ذلك لا يتم له إلا تحطيم الذات الثقافية وتشتيت الهوية[3].

وعلى ذلك جعل نخبة ثقافية تابعة، تعتبر الوجه الآخر للعملة السياسية. وبما أن الثقافة كقيم ومعطيات مادية معنوية وروحية موروثة عليها يتوقف مصيرنا واستقلالنا وتميزنا[4] فإن تفكيكها يعني تفكيك عراء الجماعة وإعادة تشكيلها من قبل السلطة الجديدة عبر مفاهيم وقيم جديدة أيضا تختارها وتوجهها[5].

والأزمة الثقافية في الوطن العربي قد تأخذ شكلين من أشكال الصراع فقد تبدو ذات صراع داخلي إجتماعي لو نظرنا كل قطر عربي منفصلا عن غيره، وقد تبدوا كصراع بين الداخل والخارج لو نظرنا إلى الوطن العربي ككل في مقابل الآخر الغرب وثقافته التحديثية، وتبدو الثقافة المتأزمة عند المثقفين العرب أكثر من غيرها

---

[1]- سليمان الأمين: مرجع سابق ص 22.
[2]- نفس المرجع ص 71-72.
[3]- عبد الإله بن قزيز مرجع سابق ص.60.
[4]- برهان غليون: "مجتمع النخبة " ص 203 ط2 1989– دار البوراق تونس.
[5]- برهان غليون: مرجع سابق ص 208.

مقارنة مع المثقفين في الغرب، فالعربي يبدوا عليه التأزم وهو يشعر ويعي أن هناك فارقا زمنيا وهوة كبيرة بين تراثه الثقافي وبين ما وصل إليه الفكر العالمي المعاصر - فهو يعيش القطيعة والإنفصام بين حاضره وماضيه في حين لا نجد هذا عند المثقف الأوربي ذلك أنه هويته مستمرة في التغير وأن حاضره إمتداد طبيعي لماضيه، وبما أن المتحكم دائما هو سياسي الأمر الذي يجعل المثقف بدلا من أن يتجه إلى إنتاج المعرفة – يتحول إلى حاجب أو وسيط بين السلطة والشعب يبحث عن المبررات ويكيف المواقف مع واقع الحال وفي هذه الحالة يغيب كل مشروع ثقافي مستقبلي وتتجدد المأساة الداخلية[1] وهكذا تبدو الثقافة في الوطن العربي ومنذ قرنيين على الأقل تصنع في حقل السياسة ومخابرها وليس العكس، وبما أن السياسة كما سبق الذكر من صنع النخبة وأن الثقافة هي الضمير الشعبي فهكذا يبدو تاريخ الثقافة ووضعها في الوطن العربي هو تمكين طبقة وضياع شعب[2].

فإذا كان هذا هو واقع الأزمة في جانبها الثقافي في الوطن العربي والإسلامي فهل الرؤية التغيرية ستضع في حسبانها هذه المتغيرات كيف سيكون موقف فلاسفة النهضة ومفكروها من هذه المأساة، هل سيختارون الدخول مع الآخر ولا تمايز بين الحضارات أم سيفضلون التقوقع على الذات وعلى عبرة بما وصل إليه الغير -أم أن التوفيق بين هذا وذاك هو الطريق الأسلم والمنهج الأفضل؟.

ج - فكر النهضة ومناهج التغيير:

إذا كانت هذه هي الأزمة وتلك هي طبيعتها كما رأينا، بأنها أزمة فكرية حضارية بالأساس وذات مظاهر ثقافية وسياسية واجتماعية مختلفة، فهل من المعقول الاستسلام للواقع والرضى بما هو عليه؟ ترى ما هي الطرق والوسائل الممكنة للخروج من هذا المأزق الحضاري والتحدي الاستعماري؟ هل ينبغي الأكفاء على الذات والعض على الموروث بالتواجد مع العلم أن هذا المورث هو ما ورثته الأمة عن عصور الانحطاط والتراجع؟

---

[1]- عبد الإله بن عزيز: مرجع سابق ص 39.
[2]- برهان غليون نفس المرجع السابق ص 61.

أم لا بد من تقليد الغرب واتباع منهجه في الفكر والعمل والسلوك ؟ أم العكس من ذلك كله، أي لا بد من التصدي لكلا التحديين: التخلف الموروث من الداخل، والتقدم الأوربي المستورد من الخارج؟ بنفيهما معا ثم العودة إلى التزاماته الحضارية التراثية نبتي من جديد اعتمادا وتمثلا لما في الأمة الزاهر، بعيدا عن مخلفات عصور الانحدار السلبية من جهة وعن نفايات الحضارة الغربية الحديثة من جهة أخرى ؟ هذه الأسئلة وغيرها تشكل محور فكر النهضة وبوادر اليقظة في الفكر العربي الحديث[1]، مع الملاحظة أن اليقظة الفكرية في الوطن العربي والإسلامي لا تعود إلى وجود الاستعمار العربي الحديث- بل بدايتها ترجع إلى ما قبل غزو نابليون لمصر (1798-1801) غير أن الوعي الكامل بالتأخر لم يتبلور في تيار فكري يجادل الآخر ويطرح شروط النهوض إلا في العقد الأخير على عهد جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده[2]، وعلى هذا فمن غير الصحيح أن نفسر ظهور اليقظة وبوادرها بأسباب داخلية ذاتية بحتة اقتصادية أو اجتماعية... فما كان داخليا ما هو إلا رد فعل على عوامل خارجية أو هو الموقف العربي من الوضع القائم موقفا إشكاليا يحمل من الناحية النظرية أكثر من حل، فقراءتنا للخطاب العربي الإسلامي في هذه المرحلة من المواجهة مع الإستعمار، وباعتباره الصورة الناطقة عن هذه الوضعية الجدالية - ذات الطرفين المتناقضين:

نتائج مترتبة على مقدمات خارجية إنه التحدي الأوربي بمختلف أشكاله، أما ما كان داخليا فما يزال حتى ذلك الحين في مرحلة الكمون والتهيؤ[3].

ونظرا الطبيعة الأزمة بأنها عميقة وأن أسبابها يتداخل فيها من العوامل ما هو ذاتي مع ما هو موضوعي، ونظرا من ناحية أخرى لطبيعة الإستعمار والحضارة الغربية التي ستظهر مظهرين مختلفين – فهي من جانب تظهر بمظهر العدوان والغزو الإستعماري والإحتكار والهيمنة، ومن جانب آخر تظهر بمظهر الحداثة والتقدم وبقيم العصرنة المادية والمعنوية كالعلم والتقنية والديمقراطية والحرية، وحقوق الإنسان[4]... فهذه الطبيعة المزدوجة للإستعمار ستجعل الإستعمار بما هو كذلك كسياسة توسع وهيمنة وبما هو مصدر معرفة وعلوم وحضارة - والعالم

---

[1]- د/ محمد عمارة - الصحوة الإسلامية و التحدي الحضاري ص: 16.
[2]- د/ محمد عابد الجابري: إشكالية الخطاب العربي المعاصر ص: 129.
[3]- د/ محمد عابد الجابري - المرجع السابق ص: 130.
[4]- د/ محمد عابد الجابري نفس المرجع ص: 129 وما بعدها.

العربي والإسلامي بما هو موضوع تلقي واستقبال لهذا الوافد الجديد - ظهر هذا الخطاب متلبسا في مضامينه[1] يتسم بالتناقض الخفي - يحمل في طياته صورتي الإعجاب والكراهية في آن واحد، فالغرب رمز الصناعة والفكر المتحرر والتقدم والحداثة ينبغي أن يتخذ مثالا وقدوة ولكنه في الوقت ذاته الغازي التوسعي من الواجب مقاومته والتحرر منه، هذه الازدواجية في الموقف العربي والمعبرة بصورة ما عن السؤال الذي يسبق طرحه: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ إنما تعبر في ذهن العربي المسلم عن نوع من التوتر والقلق والالتباس بين ماضي الأمة ومستقبلها، بين الأنا والآخر، فالرؤية كما يقول الجابري تبدو تعتيمية مشوشة، لا هي تعبر عن علاقة اتصال ولا عن علاقة انفصال - اختلط فيها ميكانيزم التدافع والبناء مع ميكانيزم التنافر والدفاع عن الذات بالعودة إلى الأصل[2]. وتماشيا مع قراءتنا للخطاب العربي النهضوي في تطوره موازاة مع ما حققته أوربا من تطور علمي وتكنولوجي - يتبين واضحا أن مشروع النهضة تتقاسمه فئات ثلاث: إما الرفض المطلق جملة وتفصيلا للمشروع الغربي والعودة إلى الذات وهو ما يمثله أنصار المنهج السلفي التاريخي وإما العكس من ذلك رفض المشروع الإسلامي التقليدي وتبني الحضارة الغربية نموذجا ومنهجا وهو ما يمثله أنصار المنهج التحديثي التغريبي (العصراني)، وإما المزج بينها مزجا انتقائيا وهو ما يمثله أنصار المنهج التوفيقي الإصلاحي.

فهذه المواقف الثلاث على ما بينها من تداخل وتمايز تشكل مجتمعة المشروع التغييري النهضوي، كما يشكل كل واحد منها منهجا خاصا وبالتالي مشروعا منفصلا- فهل استطاعت هذه المناهج أن تحدث التغيير المطلوب وأن تنهض بالمجتمع العربي الإسلامي من جديد ؟

أ. منهج التيار السلفي التاريخي:

ينطلق هذا الإتجاه من مسلمة مفادها أن تخلف المسلمين وانحطاطهم إنما يرجع إلى بعدهم عن الإسلام وقيمه سواء كان هذا البعد ناشئا عن تشويه في العقيدة أو بسبب الإشتغال باللهو والترف[3]، ويرى أن ما جاء به العصر الحديث من نظم

---

[1]- وجيه كوثراني - المستقبل العربي عدد 120/ 2/59.

[2]- نفس المرجع السابق ص: 129.

[3]- د/ طه جابر العلواني: خواطر في الأزمة الفكرية ص: 7 ط1 دار الشعب قسنطينة الجزائر.

ومؤسسات وفكر وثقافة إذا ما قورن بالإسلام الصحيح في نبعه الصافي الأصيل كما جاء به وعاشه السلف الصالح فهو "جاهلية"[1]، وبناء على هذا المنطق الفكري وهذا الاعتقاد فإن هذا التيار يقف رافضا للحضارة الغربية جملة وتفصيلا[2] وأكثر من ذلك فهو يرفض القول بالهزيمة العربية والإسلامية أمام التحدي الغربي[3] ويعتقد جازما أن الحل للخروج من هذه الردة التاريخية إنما يكون بالعودة إلى الصور التاريخية للمجتمع الإسلامي في عصره الذهبي قبل الانحراف وإعادة تشكيلها محاكاة للنموذج القديم وفي الوقت ذاته تقديمه الحلول الخاصة لمستجدات العصر وتغيراته وفقا لتلك الصور ذاتها[4]، ومن حيث نشأة هذا التيار تاريخيا والظروف التي ظهر فيها فهو ورتب عصر الضعف الفكري والانحراف الديني بعبارة أكثر وضوحا فهو يمثل التيار الترديدي التراجعي-المنهزم المنسحب من معركة الصراع القائمة بين الفصلين التاريخين العنيدين- الفصيل الديني والفصيل السياسي، فآثر العزلة والانكماش وابتعد كلية عن المجتمع واتخذ من المنهج اللغوي وسيلة لفهم النصوص- وتقديسها وتخليطها- وقبل بالفهم التجزئي للإسلام الذي يفصل بين العقيدة والشريعة - بين السياسة والدين- فسقط في متاهات التاريخ وذكرياته - وقلص الفقه الإسلامي المذهبي في ذاكرة الأحوال الشخصية والشعائر التعبدية[5]، فهذا التيار وهذا الإتجاه باعتباره أسبقهم زمنيا يعزى إليه ما وقع فيه المسلمون من جمود عقلي وتخلف اجتماعي فهو بمثابة الممهد لغزو الصليبين والمغول والتتار وآخرها الاستعمار الغربي الحديث- بحيث أذهب من الإسلام فاعليته في النفوس وحركيته الاجتماعية- وبدلا من أن يشحذ النفوس ويجيشها ويهيئها للدفاع عن ذاتها وعقيدتها وأرضها- بدلا من أن يفعل كل ذلك فقد مدد في عمر التخلف والإنحطاط وزوده ببذور الإخصاب والتلقيح والتفريخ وجعل من الإسلام طقوسا تعبدية باردة لا تسمن من جوع ولا تغني من فقر فهذا الإتجاه في نظر حنفي حسن يعبر عن فئة اجتماعية تستفيد من الوضع المأساوي المؤلم فبدلا من أن تجعل المسلمين يعون حاضرهم

---

[1]- د/ محمد عابد الجابري -مرجع سابق ص:16.
[2]- د/ سعيد رمضان البوطي- حوار حول مشكلات حضارية ص: 45.
[3] - عبد الإله بلقزير : مرجع سابق ص: 95.
[4]- عبد الحميد أبو سليمان - مرجع سابق ص: 38.
[5]- د/ عبد الحميد أبو سليمان - نفس المرجع ص: 39.

المؤلم ليعملوا على تغييره، فإنها اتجهت بهم إلى الماضي لتبيض به السواد ويجدون فيه عزاءهم[1].

فهذا الإتجاه على أصالته الإسلامية وعلى أن منهجه يعتمد على منهج السلف الأصيل إلا أن النتائج التي انتهى إليها لا يمكن التسليم بها وهو ما يعني أن لهذا المنهج التاريخي في التغيير مؤاخذاة كثيرة نذكر منها:

1) عدم الأخذ بعين الاعتبار التطورات الجديدة التي طرأت على الواقع والتي يتحتم على الفكر النظري اللحاق وهو ما يفسر عجز هذا المنهج عن تحويل الفكر النظري إلى إيديولوجية (إسلامية) سياسية واقتصادية واضحة المعالم والأهداف يمكن صياغتها بطريقة عقلية عملية صرفة، بوضع برنامج شامل تتحقق فيه وتعتبر دليل عمل ثوري[2]، بعبارة أخرى لم يستطع هذا الإتجاه أن يبلور الإسلام في منهج تغييري اجتماعي يحمل مشروعا متكاملا يحقق فيه الواقع ذاته وتتحقق به مصالح الجماهير.

2) لم يستطع فهم النصوص وربطها بالواقع أي لم يتمكن من تحويل الإسلام كدين من علم العقائد إلى علم إنساني، فوقف بهذا الفهم السقيم ضد كل محاولات التجديد على المستوى النظري فترتب على ذلك اعتقادا وفهما لدى الأنصار والخصوم أن الإسلام لا يواكب مستجدات العصر ولا يمكنه إعطائها الحلول المناسبة، فتحولت بهذا سلوكات المسلمين ومعاملاتهم إلى جمود وإلى قولبة فكرية، وحفظت النصوص وفسرت على ظاهرها دون أن يكون لها مدلولا اجتماعيا واقعيا، وهو ما يعني سياسة التعصب المذهبي بدل الوعي الفكري، فسيطرت الحمية الدينية بدل الالتزام الواعي[3]، فكانت نظرة المسلمين نتيجة هذا انفعالية آنية تتجاهل الإحساس بالآخر، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن اعتماد الصور التاريخية دون وعي دلالاتها، وأن الجهل بالتغيرات التي تطرأ على العالم- يؤدى إلى الوقوع في العشوائية في التغيير ويبعد المنهج عن الظروف الزماكانية لكيان الأمة ومسيرتها وهذا تراجع ولاشك أمام تحديات الحياة المعاصرة[4].

---

[1]- حسن حنفي - التراث والتجديد ص: 38-39 مكتبة الجديد ط1 1980 تونس.
[2]- حسن حنفي - نفس المرجع ص: 39.
[3]- حسن حنفي مرجع سابق ص: 40.
[4]- عبد الحميد أبو سليمان نفس المرجع ص: 38.

3) لم يستطع هذا المنهج لقصر نظره ومحدودية أفكاره أن يستوعب متطلبات العصر - فجعل هوة بين ماضي الإسلام وحاضره، ففي الوقت الذي استوعب الإسلام كل حضارات الدنيا آنذاك وتجاوزها ظهر في كل هذه الأفكار الصغيرة قاصرا-لا يتجاوز فقه العبادات ولا يزيد عن شروط الطهارة من دم الحيض والنفاس وقواعد الميراث...) فكيف به أن يعايش عالم التطور العلمي والتكنولوجي ؟ إن فهم الإسلام على ضوء هذا الإتجاه لا يجعل الأزمة أزمة موقع فحسب بل أزمة أفق. فالأمة تكبر في عين الآخر وفي الواقع بكبر أفكاره وتصغر بصغرها[1]. وأعتقد أن هذا سببا في الإجابة على سؤالين الكبير الآنف الذكر لماذا تأخر المسلمون وتأخر وتقدم غيرهم.؟

4) يفتقد هذا المنهج ويجهل سنن التغيير والاجتماع كما جاءت بها الشرائع السماوية وكما أكدتها علوم النفس والاجتماع وكما تجسدت عمليا في حياة الرسول ﷺ والمجتمع الراشدي، فهو ينظر إلى التغيير وفق تصوره الهرمي المركزي للعالم الذي يعطي الأولوية للقمة على القاعدة وللمركز على المحيط- وهذا التصور ناتج بدوره عن نظرية الفيض أو الصدور الذي يرتب الكون طبقا لمراتب الشرف والكمال، وهو واقع بصورة لا واعية في مخططات الفكر الغربي وتوجيهه[2] وهو ما يجعلنا نبرر زهد هذا المنهج في تهيئة الجماهير وتربيتها وتجنيدها قبل التفكير في هرم السلطة وكيفية امتلاكها.

وعلى العموم فإن المنهج التاريخي كما يمثله التيار السلفي التقليدي على الرغم من أن نتائجه في التغيير تخالف الواقع التاريخي ورغم مساهمة بصورة واضحة في توسيع الهوة الحضارية والإقتصادية والتكنولوجية بين الشمال والجنوب أو بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، وحتى الهوة نفسها بين ماضي الأمة الإسلامية الزاهر وبين حاضرها، رغم كل هذا وذاك فإنه حافظ على الموروث الحضاري كخلفية فكرية وكملجأ للاحتماء والتكلس وهو أمر يقل أهمية ولا شك.

ب. منهج التيار التغريبي التحديثي:

يعتبر هذا التيار مناقضا تماما للتيار السلفي التاريخي السابق سواء من حيث المفاهيم أو المقولات فإذا كان الإتجاه السابق يرى أن أزمة المسلمين المعاصرة هي

---

[1]- رضوان السيد مرجع سابق ص: 58.
[2]- مرجع سابق ص: 42-45.

بعدهم عن الإسلام فإن هذا الإتجاه يرى العكس من ذلك بحيث أن سبب أزمة المسلمين والعرب هو الإسلام ذاته.

فمادام الإسلام يسود فلا يمكن أن نكون في مستوى الغرب المتحضر المتطور المتمدن، فالبيئة الإجتماعية الدينية والثقافية القديمة هي المسؤولة عن ما نحن فيه وبالتالي فلا خروج ولا نهضة إلا بتكسير هذه البنية الفكرية والإجتماعية التقليدية الموروثة عن الإسلام وحضارته[1]، فالإسلام كدين شأنه شأن الديانة النصرانية التي كانت تمثل عقبة كأداء أمام تحضر أوربا وتقدمها وتمدنها طيلة عصورها الوسطى المظلمة[2]، فلم تخرج من تخلفها إلا بعد انتصارها في الصراع الديني مع الكنيسة وتمردها عليه (الدين)، ولهذا كان هذا التوجه الأوربي الحديث وموقفه الصريح من الدين والخروج عليه موضع إعجاب وانبهار أمام هذا التيار العربي الجديد- وهو ليس نموذجا غربيا فريدا وخاصا- بل رمز العصر كله ولذلك دعا إلى تبنيه واحتضانه طوعا وانبهارا أو كرها وخضوعا[3] ، وهكذا وفي ظل الخلفية التاريخية لأوربا نشأ هذا التيار العربي التغريبي بمضامين علمانية (فصل السياسة عن الدين) سواء أكان أصحابه في ثوب الليبرالية أو الإشتراكية كإيديوولوجية أو كان ضمن النزعات القومية أو الدعوات القطرية - فهم مختلفون في الأشكال ولكنهم متفقون في المضامين، أي تبني المشروع الحضاري الغربي وقطع كل صلة بالماضي الإسلامي، وهو من حيث النشأة حديث إذا ما قورن سلفه فهو تاريخيا الوارث لتركة الرجل المريض (تركيا العثمانية) والابن الشرعي للحضارة الغربية الفتية، فبسقوط الخلافة العثمانية رمز الوحدة الإسلامية ونهاية خلافة السلطان عبد الحميد الثاني ومجيء "أتاتورك" مع ما سبق ذلك من إتصال ثقافي على عهد محمد علي بمصر - تكون تركيا الرمز أول بلد يضع نفسه على سكة القطار الغربي وعن طريقها نقلت التقنيات الحديثة وبواسطة البعثات الطلابية شرع في تبني الإصلاح السياسي والإقتصادي والإجتماعي على النمط الغربي (الجمعية الطورانية، (تركيا الفتاة)[4] ... وقد صاحب هذا النقل العلمي والمعرفي إصلاح إداري وعسكري وتغييرات أخرى جذرية على النموذج الليبيرالي فظهرت القومية "الطورانية" ثم حركات إصلاحية

---

[1]- د/ طه جابر العلواني مرجع سابق ص: 6.
[2]- دار رضوان السيد: نفس المراجع ص: 218.
[3]- د/عبد الحميد -أبو سليمان- مرجع سابق ص: 40.
[4]- د/ طه جابر العلواني المرجع السابق ص 05.

تحديثية أسقطت الخلافة وظهرت تركيا (حزب الإتحاد والترقي) وفصل الدين عن السياسة وأصبحت تركيا علمانية[1] - فهذه الفقرة على طولها ولكنها تبين كيف ظهر هذا الإتجاه في العالم الإسلامي والعربي ولكن ما يهمنا الآن في هذا التيار هو منهجه في التغيير ورؤيته الفكرية في النهضة والإصلاح، ونظرا لتجذر هذا الإتجاه وتشعبه وتغلغله خاصة وأنه يمثل النخبتين الفكرية والسياسية في الوطن فإنه من الصعب أن نلم بجميع حيثياته في هذا الجزء البسيط من البحث - وعليه فسأذكر وبدون أحكام مسبقة أن هذا الإتجاه يدخل ضمن استيراتيجية الغزو الاستعماري الحديث سواء أراد ذلك أم لم يرد هذا التيار - بوعي منه أو بغير وعي- فسقوط الخلافة العثمانية لم يكن وليد وعي قومي ولا نتيجة تطور سياسي أو استياء من الاضطهاد العثماني كما يقال وإنما هو هدف استراتيجي من أجل الانخراط في لعبة الغرب ولاقتسام التركة العثمانية[2] -فإذا كان هدف الاستعمار هو سحق الشخصية القومية المتميزة للأمة العربية والإسلامية وإخفاء طابعها الحضاري الخاص أو تشويهه سعيا منه إلى تحويلها إلى هامش حضاري للمركز الأوربي[3] - جعل هذه الطبقة الوكيلة والوسيط المهدم، ولذلك فإن هذا الإتجاه اتحد لمنهجه مفاهيم ومقولات لا تخرج عن ما ذكرته ومنها:

أ. أن الغرب لم ينهض ولم يتطور ويتقدم علميا وتكنولوجيا إلا بعد أن تخلص من سلطان الدين على العقول. وحكم العقل في كل أمور حياته[4] وهذا يعني أن الحضارة الغربية هي حضارة العقل وهي وليدة فلسفة الأنوار المتحررة من كل سلطان إلا سلطان العقل وإذا ما أراد المسلمون والعرب أن يتطوروا أو يصلوا إلى ما وصل إليه العالم المتطور عليهم أن يتخلصوا من الدين أولا وقبل كل شيء ويبدو هذا هو منطلق الخطاب الغربي الليبيرالي.

ب. ضرورة الفصل بين الدين والدولة لأن الإسلام لا يختلف عن النظام التيوقراطي[5] الذي شهدته أوربا في عصورها الوسطى (عصر الظلمات) وعليه فإذا ما أراد المسلمون اللحاق بالتطور وتحقيق الوحدة والانسجام الاجتماعي، تحويل

---

[1]- عبد الحميد أبو سليمان مرجع سابق ص: 33.
[2]- برهان غليون - بيان من أجل الديمقراطية ص: 74.
[3]- د/ محمد عمارة مرجع سابق ص: 16.
[4]- منير شفيق مرجع سابق ص: 49.
[5]- نفس المرجع السابق ص: 49.

السلطة من نظام معياري ديني إلى سلطة زمنية (تدهير الحياة السياسية)، كما يقول برهان غليون.

هذا هو شعار العلمانية العربية في أشكالها المختلفة الليبرالية أو الإشتراكية أو القومية أو غيرها...

ج. الإسلام شيء ماض وكل ماض لا يصلح لأن يكون في الحاضر وأكثر من ذلك هو السبب في تخلف المسلمين وانحطاطهم أيام الدولة العثمانية وإلى اليوم وهذا ما حدث في أوربا المعاصرة فلم تتحضر إلا بعد تخلصها من ماضيها وتراثها الذي يعبر عن الإنحطاط والتخلف وهذا يعني أن الموروث الحضاري (التراث) بمثابة العائق النفسي والسلطة الخفية المانعة لكل تحضر وتحديث ينبغي التخلص منه والدخول مباشرة في ركب الحضارة الحديثة.

وهذا ما يدعو إليه تيار العصرانية العربية التي هي وليدة الفكر الكاثوليكي تؤول المفاهيم والقيم الماضية على ضوء التطورات العلمية الحديثة والفلسفية تماشيا مع النزعة البروتستانتية الداعية إلى قطع كل صلة مع الماضي وهي تعني إحداث تغيير جذري في المفاهيم وفي المجتمع والفكر[1]، ومما هو شائع عن كل تيار تحديثي أنه يتميز بالقطيعة مع الماضي ومحاربته للتراث وهو الأمر الذي يلاحظ على خطاب هذا الإتجاه في الفكر العربي المعاصر.

فإذا كانت هذه بعض مسلمات هذا المنهج فهو بهوي في طلباته مجموعة من المفاهيم تختلف من خطاب إيديولوجي إلى خطاب آخر، وهي تعبر في عمومها عن تطور حصل في المجتمع وعن صراع داخلي فيه، وبين مختلف فئاته الإجتماعية المتضاربة المصالح والأفكار وحسب قربها وبعدها من المركزية العالمية الموجهة للصراع، ولهذا نجد نوعا من التطور في الخطاب النهضوي فمن ليبيرالي إلى راديكالي اشتراكي فإلى خطاب قومي مع أزواج من المفاهيم الإسلامية - كالأصالة المعاصرة- العلمانية والإسلام الرجعية والتقدم. فهذه التحولات في المفاهيم مصحوبة بتحولات ثقافية سياسية اجتماعية تعتبر أدوات تسيير العقل العربي ونحكم النظام الإجتماعي ونبث قواعده كنظام نخبة متطورة من جهة وجمهور عريض مدفوع إلى الهامش من جهة أخرى[2]. فواضح من خلال هذا الذي ذكرته أن التيار التغريبي في

---

[1]- الخالدي نقد نظرية الحداثة ص: 26-27.

[2]- برهان غليون مجتمع النخبة ص: 207.

الوطن العربي هو اتجاه يتبنى المنهج الغربي كمفاهيم وأدوات وكآليات للتطور ووسائل لإحداث التغيير وفق مبادئ واستراتيجيات يضعها الغرب الاستعماري ويوظف لها نخبة إما سياسية أو ثقافية تعمل على تنفيذها، ولكن الذي يهمنا هنا هل استطاع هذا الإتجاه في ظل هذا المنهج أن يحدث التغيير ويؤدي إلى النهضة في الوطن العربي والإسلامي- أين الخلل فيه ؟

وتقييما لهذا المنهج وما سيترتب عليه من نتائج على المستوى الإجتماعي وعلى مستوى المفاهيم والقيم أذكر:

1) إذا كان لكل أمة ولكل حضارة قيمها وعقائدها ومفاهيمها المعبرة عن أصالتها وعن دوافعها التاريخية التي نشأت وفقها وتكونت من خلالها فأي تعامل معها إذا لم يتم ويفهم هذه الجوانب من الصعب عليه تحريكها وإحداث النهوض الإيجابي فيها، وهذا ما وقع فيه أنصار المشروع الغربي في العالم العربي والإسلامي فهو يتبنى أسس الحضارة الغربية مع جهله بظروفها التاريخية[1] التي نشأت فيها ومن جهة ثانية يرفض المفاهيم الإسلامية مع جهله بالواقع الذي أنشأها أيضا ومن هنا وقع من الناحية المنهجية المفاهمية في مجموعة من المغالطات لا ينبغي أن تعمم ومنها:

أ. أن الإسلام غير الكنيسة بحيث لا يضاد العقل بل يدعو إلى إكماله وتحريره إلا من الدين[2] وقد تقدم المسلمون يوما ومع ذلك لم يفصلوا بين الدين والعقل فهذا يعني أن فصل العقل عن الدين لا يعني النهوض بالضرورة وقد يؤدي إلى التأخر.

ب. أن ماضي أوربا غير ماضي الحضارة الإسلامية ومن هنا فاستغناء أوربا عن تراثها الحضاري ليس قانونا عاما لكل أمة أرادت التحضر بحيث أن عامل التراث عامل أساسي في كل تغيير وحتى أوربا لم تستغن عنه بل أحيته وطورته من اليونانية والإغريق مع ما أضافت إليه من يأتي الحضارات فكان التطور والتحضر.

جـ. الإسلام في الماضي ليس نظاما كيوقراطيا وإنما هو نظام شوري (برلماني) يقوم على المؤسسات ويضمن الحقوق والواجبات ويضبط العلاقات بنصوص محددة.

2) التغيير ليست عملية آلية كما فهم التيار التغريبي بقدر ما نخضع لشروط إجتماعية تاريخية (سوسيو تاريخية) معقدة كما حدث في أوربا تجربة أوربية تحدث

---

[1]- د/عبد الحميد ابو سليمان مرجع سابق ص: 34.
[2]- منير شفيق مرجع سابق ص: 49.

ضمن مجرى تاريخها لا يمكن أن تكون حتمية تاريخية وهذا ما ينطبق على الفكر العربي الليبيرالي والراديكالي، الماركسي أيضا. ولكل مجتمع خصائصه وورقه ومعطياته- ولكل مجتمع منهجه في التغيير نابع من عوامل نشأته وواقعه. التاريخ الأوربي- فهذا لا يعني منطقيا أن تاريخ أوربا هو تاريخ الإنسان ولا يعني أن حتمية التاريخ هي تغريب بالقوة قوة التفوق العلمي والمادي عموما.

"إن الحضارتين الليبرالية والماركسية في نموهما المتسارع وتطورهما عبر الصراع قد نفتا على نحو متفاوت نسبيا كثيرا من الأسس الحضارية التي سبق فيها الجهد الإنساني"[1] فهذا يعني أن التيار التغريبي يعاني أزمة نفسية، تصاغرا أمام الحضارة الغربية، واستلابا في الفكر وانسلاخا من أصوله الحضارية، وهو ما يدل على السقوط في التبعية والتمكين لها، ومعاداته للتراث الحضاري بحيث إذا ظلت معزولة يسهل اتهامها بالخيانة وبالتكفي[2].

3) خالف هذا المنهج التنظير العلمي القائم على الواقع المباشر[3] الشيء الذي جعله يسقط في النظريات المفروضة عليه، والتي نشأت لتحكم بيئات أخرى غير المجتمعات الإسلامية وهو ما يفسر نفور الجماهير واصطدامها به ما دام لا يعبر عن معتقداتها ومصالحها.

4) اعتمد في منهجه التغييري السطو على السلطة ليغير الواقع بالقوة لما لم يفلح في إقناع الجماهير بالحجة والمنطق وهو بهذا الأسلوب كرس عقلية الاستبداد والعنف وقسم المجتمع إلى فئات وإلى نخب متصارعة[4]كانت نتيجة تفتيت الوحدة التاريخية وعموم الفوضى واللامبالاة وانعدام الثقة على مستويات مختلفة وبالأخص بين الجماهير والنخبة الحاكمة، وهو أمر خطير يعيش العالم العربي والإسلامي نتائجه اليوم.

وعليه ونظرا لهذه النتائج التي هي على سبيل المثال فقط وليس الحصر يمكن أن نقول أن هذا التيار الفكري بمنهجه الإستغرابي بدلا من أن يدفع العرب إلى التحرر العقلي كما يدعي فعلى العكس من ذلك تماما فقد كان بمثابة الآلة المنتجة للاستعباد والتبعية الفكرية بحيث كرس العقلية الفردية النفعية المحاربة والمفرقة للأغلبية

---

[1]- محمد أبو القاسم حاج موسى (العالمية الثانية) مرجع سابق ص: 43.
[2]- د/ حسن حنفي - نفس المرجع السابق ص: 46.
[3]- د/ حسن حنفي - نفس المرجع ص: 48.
[4]- د/ برهان غليون - مجتمع النخبة ص: 200-208.

المتكتلة حول مبادئها وقيمها، وبدلا من أن يقضي على الأزمة الحضارية كما يدعي فقد عمقها وجذرها بحيث أحدث شرخا في ثقافة الأمة ومكوناتها فبعد أن كان الدين رمزا للتجميع والتوحيد أصبح موضوع اتهام وتشكيك، وبناء عليه فإن اعتماد هذا المنهج في التغيير والنهوض- معناه الوقوع في براثن الغرب وفي أحضان الدوائر الاستعمارية- ومن مصلحة هذا الأخير وهدفه أن يخرج الإسلام كما خرج في أوربا من دوائر التوجيه السياسي والإجتماعي ويستعاض عنه بمبدأ المصلحة- ولا يخفى أن الغرب يعلم طبيعتنا النفسية والإجتماعية أكثر مما نعرفها نحن على أنفسنا فهو يسعى للتمكين له حتى يتمكن من زرع بذور الفتنة والانقسام تفتيتا للعصبية الموروثة وهي الإسلام.

جـ. منهج التيار التوفيقي الإصلاحي:

من خلال التيارين السابقين نعلم أن السائد فكريا وبعد بسط الحضارة الغربية نفوذها الحضاري على جميع بقاع العالم المعاصر- هو إما الانغلاق على النفس والانسحاب من التاريخ بحجة المحافظة على التراث وعلى الهوية الثقافية، وإما الانفتاح والانسلاخ والدخول في الحضارة الجديدة بحجة مسايرة العصر، وإذا علمنا أن هذا التقسيم الفكري الحضاري لا يلبث أن يتحول إلى تقسيم اجتماعي وإلى صراع ثقافي وحضاري داخل المجتمع وهو لذلك بين القديم والجديد، بين التقليد والتحديث- فهو تقسيم للمجتمع إلى مجتمعين إن صح التعبير متباينين متضادين ومتصارعين ومتناقضين أيضا في المبادئ وفي الأهداف، بين إيديولوجية شعبية واسعة ومهمشة، وبين إيديولوجية نخبوية فئوية سائدة، تمثل هذه الأخيرة التقدم وتكتسي طابع العلم والعقلانية في حين تمثل نقيضتها التأخر والتخلف وتكتسي بدورها طابع الدين واللاعقل، وتصبح الإشكالية الإجتماعية في هذه الحالة إما التوجه نحو الدين والاحتفاظ به وبقيمه وهذا معناه اختيار التخلف، وإما التوجه نحو العلم ونتائجه التقنية وهذا معناه اختيار الحضارة والتقدم والعصرنة.

فيأخذ الصراع طابعا خاصا إما نقد العلم بمنطق الدين، وإما نقد المعرفة الدينية بمنطق العلم[1]- فكأن المشكلة بين العلم والدين هل يمكن أن لا يتعارضا ؟ وهذا يعني ضمنيا أن المشكلة اجتماعية مفادها أن الحياة التقليدية في ظل الإسلام (الدين)

[1]- برهان غليون مجتمع النخبة ص: 157.

ونظمه وقيمه ومعارفه ومفاهيمه تتعارض مع الحياة المعاصرة في ظل الحضارة الغربية (العلم) بتقنياتها وأدواتها ومعارفها المتطورة الجديدة، وبهذه الصيغة الجديدة لطرح المشكلة القديمة (العقل والنقل) يظهر التشكيك ويبدأ الارتياب بعد اليقين لا في الحياة الدينية كما عاشها الأسلاف فحسب بل في الدين نفسه، ولا يظهر هذا التشكيك عند النخب المعروفة بعدائها لهذا الإتجاه فحسب بل يشمل حتى الإتجاه السلفي التقليدي نفسه - ويمتد إلى الأوساط الشعبية- ويصبح الدين (الإسلام) مجرد أنماط تعبدية مشتركة بعد أن كان أفكارا متميزة، تزامنا مع فشل مشروع محمد علي باشا في الإصلاح الإداري والعسكري على النمط الغربي كما ذكرنا وبنقل النظم والمعارف الحديثة، بهذا الوضع العام السائد في الوطن العربي والإسلامي- ظهرت جملة من التساؤلات لدى الفكر العربي الحديث حول النهضة وعلاقتها بالعلم من جهة وبالدين من جهة أخرى[1] بعبارة واحدة هل يمكن الجمع بين الحضارة الغربية (العلم) وبين الحياة التقليدية (الإسلام) في فعل إنساني واحد وهو النهضة ؟ ما هي عوامل التقدم والتمدن ؟ وما هي أسباب التأخر ؟

في خضم هذه الأسئلة ينشأ التيار التوفيقي الإصلاحي ويعتبر الإمام محمد عبده رمزه ورائده وهو الوحيد الذي استطاع أن يقدم جوابا أو أجوبة عملية شاملة لكل المسائل المطروحة وأن يدرج العامل الديني ليخرج برؤية تأليفية تجمع بين ضرورات الحضارة وحاجات الحفاظ على الهوية والوحدة الإجتماعية[2]. فهل يستطيع هذا الإتجاه بمنهجه التوفيقي أن يجمع فعلا بين الأصول الإسلامية وأفكار الحضارة الغربية، ما هي فرضيات ومقالات ومفاهيم هذا المنهج- وهل استطاع أن يحدث النهضة والتغيير وبالتالي يكون قد حقق ما عجز عليه غيره ؟

اعتمد الإتجاه الإصلاحي التوفيقي على مجموعة من الحقائق اعتبرها كما لو كانت حقائق علمية لا يمكن تحقيق النهوض إلا بها وهي:

أ. يرى هذا الإتجاه أن سبب تخلف المسلمين وانحطاطهم إن يعود إلى الحواجز بين الحضارة العصرية الوافدة والمبادئ الإسلامية التي جمدها القضاء بجمودهم الفكري وفصلوها عن شرايين الحياة الإتسانية المنظورة[3]. وهذا ما يعني أن مشكلة

---

[1]- برهان غليون الوعي الذاتي ص: 38 ط 1987 منشورات عيون.
[2]- برهان غليون نفس المرجع ص: 39.
[3]- د/ محمد سعيد رمضان البوطي: مرجع سابق ص: 69.

المسلمين تكمن في فهمهم للدين فهما عقلانيا متطور يتجاوز حدود بركان العلمية والمادية وأنها لا تتناقض جوهريا مع الدين عندما يتجاوز الفهم اللغوي إلى التأويل العقلي وهذه هي المعضلة الحضارية التي يعيشها المسلمون في نظر الفكر التوفيقي الإصلاحي خاصة.

ب. أن الحضارة الغربية هي حضارة عالمية إنسانية وهي وليدة الحضارة الإسلامية والاحتكاك الحضاري يؤدي إلى الإخصاب وهو قانون من قوانين التطور، كما أن الانفتاح الكلي والجزئي على الحضارة الحديثة سيؤدي إلى النهضة وإلى الربط بين الماضي والحاضر بين الأصالة والمعاصرة أو الحداثة[1] ويتعلق هذا بكون الحضارة حضارة تقنية تكنولوجية وهي في هذا لا تعرف الانتماء الأيديولوجي والمجتمعي.

جـ. ترى أن الإسلام دين وهناك دنيا فإذا كانت الأمور الدينية وقفية نصية قد أوحى الله بها إلى النبي ﷺ فإنه ترك الحرية في أمور الدنيا للعلماء والساسة[2] **"أنتم أعلم بشؤون دنياكم"**، وهذه هي متطلبات مدرسة الإصلاح عند محمد عبده وتلاميذه فيما بعد قاسم أمين- علي عبد الرزاق- طه حسين.

5) اعتبر التيار الإصلاحي أن فساد الأوضاع أن يعود إلى فساد الأفراد والحكام والظاهرة في العلاقة المختلة بينهما[3] ينبغي إعادتها على أسس ديمقراطية شورية.

وبناء على هذه المنطلقات الأساسية لتشخيص الداء عند هذا الإتجاه سيتضح طريق العلاج وهو ما يكون في مجمله مذهب الإصلاح ومنهجه في التغيير والنهضة، فللخروج من التخلف ومن الأزمة الفكرية يرى أحمد أبو زيد وهو واحد من المعبرين عن هذا الإتجاه أن الأمر يتم: بقراءة جديدة للقرآن تتجاوز النقد اللغوي البحت والتوصل إلى صياغة جديدة تحقق المزاوجة بين الحضارتين الإسلامية الغربية[4] وهو بهذا يعني إعادة الفهم للدين والعلم حتى يزال التعارض الشكلي الظاهر وذلك بواسطة التمييز بين وظيفة كل منها ومجال عمله في المجتمع كما يرى محمد عبده والجمع بينهما في وحدة عقلانية تعطى للعقل الدور الأول في تغيير

---

[1]- نفس المرجع السابق ص: 74-76-77.
[2]- رضوان السيد مرجع سابق ص: 219-220.
[3]- برهان غليون مرجع سابق ص: 55.
[4]- برهان غليون مرجع سابق ص: 47.

عبده والجمع بينهما في وحدة عقلانية تعطى للعقل الدور الأول في تغيير العالم والدين معا[1].

وهذا هو مشروع الإصلاح وعلى المستوى النظري والعملي معا، الشعبي والرسمي بحيث يتخلص الدين من التشويهات التي جعلته يتعارض مع العلم ويتحرر الوعي أيضا من الفهم السقيم وهو ما يعني أن مشروع الفكر الإصلاحي يمكن تلخيصه في نقاط هي:

1. إثبات الجوهر العقلاني للإسلام ضد التقليديين والخصوم المحدثين معا.
2. بناء علم العقيدة على أسس عصرية تتفق مع معطيات العصر.
3. إصلاح التعليم كي يتاح لهذا التصور العقلاني أن ينتشر على أوسع نطاق[2]

وهو ما نفهم به وباختصار عودة محمد عبده إلى مشكلة النقل والعقل مرة ثانية وإحياؤه لعلم الكلام (العقيدة) وأيضا إصلاح التعليم في الأزهر خاصة، وتحت ضغط خارجي وداخلي أوقعه في علمنة المدرسة والتعليم وبتأثر من المناهج الغربية التي تأثر بها هو نفسه يصف برهان غليون نتائج هذا التعليم بالقول: "المدرسة في البلاد العربية (وحتى الآن) لا تخلق عنصرا اجتماعيا متكيفا مع المحيط الاقتصادي والاجتماعي الذي يعيش فيه وإنما تخلق لا منتميا مغتربا اجتماعيا ومعاديا للمجتمع يعتبر تعليمه واسطة للصعود والترفع وأهلية للدخول وسط الحياة الحديثة- أما الدراسة فهي عملية غسل دماغ يصبح بعدها غير أهل للتأقلم مع محيطه"[3].

ومن استيراتيجية مذهب الإصلاح الفكري أولوية التربية والتغيير الفكري وهذه استيراتيجية ليبرالية فكما أن في مصلحة الفرد تتحقق مصلحة المجموع فبتغير الفرد يتغير المجتمع[4].

فإذا كانت هذه هي وسائل هذا التيار فهل حقق التوفيق بين الحضارتين وهل أنتج النهضة بهذا التسطيح وبهذه التسوية الفكرية ؟

أ. إن الفكر الإصلاحي التوفيقي لم يحل الأزمة بقدر ما عمقها وأعطى لها سندها الشرعي وأصلها محليا، وهو ما عجز عنه التيار التغريبي السالف الذكر وهذا للمغالطات الفكرية والحضارية التي وقع فيها ابتداء، بحيث أن سبب تخلف المسلمين

---

[1]- نفس المرجع السابق ص 47.
[2]- نفس المرجع ص: 55.
[3]- برهان غليون: مجتمع النخبة ص: 195.
[4]- برهان غليون نفس المرجع: 82.

سابق عن الاستعمار الغربي وعن حضارته الحديثة والتوفيق لا يعني بالضرورة التقدم والنهضة وهو غير ممكن من الوجهة المنطقية والواقعية أيضا لأن لكل من الحضارتين أسسهما الفكرية والعقائدية تختلفان كل الاختلاف أما التوفيق في الأجزاء فهذا يعني أن التيار التوفيقي ينظر للإسلام كتراث والذي هو جملة اجتهادات تخضع لقانون التطور نحو الأفضل، وأن الحضارة الغربية هي منجزاتها الجزئية، وهذا فهم سقيم للإسلام وللحضارة الغربية أيضا فالإسلام هو مجموع الإخبارات والتعليمات الإلهية كما أزلت تعرف الإنسانية الحقيقة الكون والحياة وهي نصوص تفهم حسب قواعدها وضوابطها تعطي في كليتها الفهم الحقيقي للعلاقة بين الإنسان والكون والحياة وتفاعلهما[1] ونفس الشيء بالنسبة للحضارة الغربية لها فلسفها الكلية أيضا وهذا هو جوهر الخلاف وسوء الفهم الذي وقع فيه المذهب التوفيقي ولذلك فالحوار غير ممكن بين الموقفين إلا في جزئياتهما.

ب. الحضارة الغربية ليست وليدة الحضارة الإسلامية وقد أخذت منها كما أخذت من غيرها وكما يمكن للحضارة الإسلامية أن تستفيد من الحضارات الأخرى في فروعها وليس في أصولها - فمثلا أخذوا عن ابن رشد الجانب الأوسطي فيه دون الإسلامي كما أقدر من أبي حامد الغزالي تحليله النفسي العلية وأنه مجرد اقتران ليدعموا به التفسير الوضعي.

أما القول بالتفاعل الحضاري والاحتكاك والتلاقح غير ممكن ما لم يكن هناك تكافؤ بين الجانبين وتواز في ميزان القوى أما الحوار بين غالب ومغلوب فلا يكون إلا في صالح الغالب ووفق شروطه، وهو ما وقع فيه هذا التيار فدعم التبعية للمركزية الغربية ووسع الهوة وعمقها وأعطاها أبعاد أخطر وأكثر من ذلك فإن هناك شك حتى في النوايا بحيث أن فتحهم وتفتحهم للتوفيق إنما يهدفون إلى التبعية[2]

جـ. ولو كان الإسلام يفرق بين الدين والدنيا فما هو الفرق بينه وبين النصرانية مثلا، الإسلام يملك تصورا عاما للعالم وهو بنهجه المتمثل في جماعته الأولى فقد برر وجود الجماعة بالأمن على النص الذي تتحرك في إطاره وبحرية والآخرة تتحدد على ما يجري في الدنيا فتوجه الفرد وسلوكه ينبغي أن يعبر عن اتجاه الجماعة ومصلحتها الشاملة وهو ما يعني أن المصلحة عامل رئيسي عند الفقهاء من

---

[1]- البوطي نفس المرجع السابق ص 82.
[2]- نفس المرجع السابق ص 83.

مصادر التشريع ولكن وفق ضوابطها الشرعية[1] والمصلحة مصلحة الجماعة وليس الفرد، وأعتقد أن هذا يخالف تماما ما ذهب إليه التيار التوفيقي بتبنيه الفردية الليبيرالية في التربية، والتغيير الإجتماعي فهي تقدس الفردانية بينما الإسلام يقدس الجماعة ويجعلها المبدأ والنتيجة.

د. أما الجمع بين الحداثة والأصالة فهو يحتوي مغالطة وهي من إنتاج التيار التغريبي بحيث أن الحداثة لا تكون إلا فرعا من الأصالة وهي تعني هنا التجديد في الفكر باستخدام أفكاره الجزئية من خلال أصوله الكلية بمعنى أن التحديث هنا لا ينبغي أن يتجاوز الأصالة ولا يناقضها بينما عند هؤلاء فيعني القطيعة كما رأينا مع الماضي وهي تعني الأخذ من منجزات الحضارة الغربية الحديثة وإضافتها إلى الأصول الإسلامية فكأننا بهذا أضفنا فرعا إلى غير أصلية وهذا لا يحدث الانسجام وغير ممكنا منطقيا[2] وبهذا النقد للأسس الفكرية يمكننا أن نقول أن التيار التوفيقي بمنهجه الإصلاحي أخفق في مشروعه ولم يحدث النهضة المطلوبة وذلك للفجوات إن لم أقل للأخطاء المنهجية التالية:

1- لم يعتمد على أساس نظري واضح[3] يمكن قيام التغيير وفقا له، بحيث لا يملك، ولم يؤسس فلسفة اجتماعية سياسية مستقلة ومنعتقة من أسار النص وقابلة للتطور والتجديد[4]، ولذلك فالتسوية الفكرية على أهميتها لم تستطع استيعاب المسائل الجديدة مما يعني أن هذا المنهج جاء وفق ظرفية تاريخية اجتماعية معينة وهذا ما يفهم به الميوعة الفكرية والتلفيق الكلامي.

2- بإهماله لإعادة تغيير الواقع أهمل الهدف الذي يسعى إليه - وبغياب التنظير الفكري- أفقد الوسيلة المغيرة[5] الأمر الذي جعل منه تيار فكريا فلسفيا ترفيهيا أكثر منه حركة اجتماعية هادفة.

3- إن تقربه من الطبقة الحاكمة وعمله لصالحها وبمعاداته للتيار السلفي التقليدي دون التيار التغريبي الحديث جعله يفقد كل سند شعبي، فظل يرقع مواقفه ويكيف مع

---

[1]- رضوان السيد: لمرجع سابق ص 220.
[2]- البوطي نفس المرجع السابق ص 69.
[3]- حسن حنفي المرجع السابق ص: 52.
[4]- حسن حنفي المرجع السابق ص: 52.
[5]- حسن حنفي المرجع السابق ص: 52-53.

كل مرحلة إلى أن أصبح وسيلة لتكوين نخبة سياسية تحول دون وصول الجماهير إلى أهدافها التغييرية.

- ومع كل هذا فإن التيار التوفيقي بمنهجه الإصلاحي رغم كل ما سجل عليه من مآخذ ورغم فشله في تحقيق النهضة فإن الأمر لا يعود إلى المشروع المتبنى في ذاته، بقدر ما يرجع إلى الظروف التاريخية التي نشأ فيها من جهة وإلى المنهج الشكلي التلفيقي من جهة ثانية ومع ذلك فقد سد ثغرة بإحداثه توازنا فكريا وثقافيا بين الاتجاهين المتعارضين -التقليدي التاريخي- والتغريبي التحديثي- فهل سيستفيد مفكرو الإسلام في العصر من هذا وهل سيكون هناك منهج وفق الرؤية الإسلامية تخالف كل هذه المناهج وتعبر في الوقت ذاته عن أصالة الإسلام ومعاصرته في آن واحد؟.

د. تقييم مشروع الفكر النهضوي:

انطلاقا من تتبعنا التاريخي للأزمة الفكرية في الوطن العربي والإسلامي ووصفنا لها بأنها أزمة عميقة ومتجدرة وذات أبعاد حضارية مختلفة ثقافية، سياسية... فقد مرت في خط سيرها من الانحراف إلى الانحطاط، فإلى محاولات النهوض والانتعاش، وفي كل هذا كان السؤال المسيطر على عقل المسلم وفكره هو لم الانحدار؟ لماذا الإخفاق رغم محاولات النهوض؟ وفي الإجابة على هذا السؤال شهد العالم العربي والإسلامي على امتداده زحما فكريا لا يستهان به يشكل في مجموعه "الفكر النهضوي ومشروعه البديل"، وبدءا وقبل الحكم معرفيا ومنهجيا على المشروع ألا يمكن أن نقول أن فكر الأزمة ولد متأزما منذ البداية؟ و أن الهزيمة النفسية و الحضارية لا تؤسس إلا لفكر منهزم ؟ فالفكر العربي طيلة هذه المدة الزمنية ألم يكن جديرا به أن يجيب على السؤال كيف السبيل إلى النهوض، بدل الوقوف والتكرار والاجترار لسؤال لم الهزيمة[1] ؟ وللتدليل على قولنا لننظر في مراحل الفكر النهضوي وفي مشاريعه المختلفة أن صح هذا القول، وفي المفاهمية المستعملة في هذا الخطاب على تنوعه واختلاف مشاربه فهو عموما فكر ناشئ من عمق الأحداث يظهر كردود أفعال ظرفية آنية، وكلما حل حدث أنسى هذا الفكر

[1]- د/ أنور عبد المالك - تغيير العالم ص: 119 ط 1985 سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون -الكويت.

الحدث الذي سبقه فكأنه فكر يسير إلى الخلف لا إلى الأمام، فإذا سلمنا أنه يحمل مشروعا وهو كذلك، فإن مرحلة التأسيس لهذا المشروع وتأصيله والتي تمتد طيلة فترة القرن 19 (أي منذ ظهور محمد علي باشا إلى قيام الدولة الحديثة)[1]- فهو من حيث ظرفيته يتميز بالخطاب الليبرالي (الديمقراطية، المشاركة السياسية، مواجهة الديكتاتورية والاستبداد)[2]. وهي المرحلة التي سادت فيها الدولة العثمانية، وعموما يتميز مشروع هذه الفترة بالطرح النظري محاولا التوفيق بين الحياة العصرية الجديدة والقيم التراثية القديمة وهو الخطاب الذي تبناه الإتجاه الإسلامي الإصلاحي فيما بعد (جمال الدين الأفغاني ثم محمد عبده) وقد ركز المشروع في هذه الفترة من مراحله على الوحدة الإسلامية والهوية الحضارية في مواجهة التجزئة والغزو الثقافي للاستعمار الغربي الحديث[3].

- أما مرحلة الاكتمال وتبلور المشروع فهي الفترة التي عم فيها الاستعمار الحديث كامل الوطن العربي وتمتد إلى ما بعد الاستقلال وظهور الدولة الوطنية الحديثة، وفيما تحول الخطاب العربي إلى خطاب راديكالي ثوري (اشتراكي قومي)[4]، ويتميز خطاب هذه الفترة بتركيزه على الاستقلال وعلى القيم الإجتماعية - كالعدل لمواجهة استغلال الداخل والخارج[5].

هذا المشروع الأخير ستقاسمه كل التيارات المتواجدة والتي سبق ذكرها (الليبرالي التغريبي - الإسلامي الإصلاحي - والراديكالي القومي).

وفي الأخير ننهي هذا المشروع بظهور الحركات الإسلامية على امتداد الوطن العربي الإسلامي بمشروع نعتبره المشروع البديل الأصيل لمشروع النهضة وما قبل الاستقلال وما بعده أيضا.

وعموما لن فكر النهضة عبر مراحله إذا ما استثنينا تيار الحركات الإسلامية لأنه سابق عن أوانه ولا يدخل ضمن هذا المشروع فهو فكر من حيث مشروعه يتميز بطابع المواجهة مع الخارج الاستعمار أو مع الداخل التبعية والاستبداد السياسي، صراع مع الغرب أو ضده ونظرا لهذه الظروف المحلية الداخلية وموازين القوى

---

[1]- فادي اسماعيل -الخطاب العربي المعاصر ص: 50 ط1 1991 المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
[2]- محمد حافظ ذياب -سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا ص: 45 ط1 1991 بالجزائر.
[3]- فادي اسماعيل مرجع سابق ص: 50.
[4]- نفس المرجع ص: 50-51 و ما بعدها.
[5]- المستقبل العربي عدد89 ص: 11-17.

الخارجية السائدة.[1] فقد صاحبت خطاب هذا المشروع مجموعة مفاهيم تعتبر بمثابة المشكلات كالعلمانية والإسلام، السلفية والحداثة، الوحدة والتجزئة - الأمر الذي جعله أي المشروع ككل يتميز وينحاز إلى الطرح السياسي على حساب الطرح العلمي الموضوعي المبني على النقد والتحليل- وهذه واحدة من بين ما جعله مشروعا محددا زمانا ومكانا ولا يليق أن يكون مشروع نهوض بقدر ما هو مشروع محافظة على الذات فقط[2] فزمن النهضة و إن كان فكرها قد تميز بمشروعات ثلاث كما رأينا فإنها تعبر عن مرحلة تاريخية واحدة من حياة العرب والمسلمين تفجر فيها الوعي بالمأساة -فبدت ذات وجهين الاستعمار من جهة والتحرر والنهوض من جهة أخرى[3] فأيهما أولى مادام الجمع بينهما غير ممكن ؟

وعليه فإذا ما أردنا تقييم مشروع النهضة منهجيا نقول:

1. فالمشروع النهضوي في جانبه المعرفي يفتقد إلى المحتوى الإجتماعي وإلى الخصوصية المجتمعية وإلى الحس التاريخي وهي شروط أساسية في كل تغيير اجتماعي وكل عمل نهضوي وهو ما يعني "غياب تاريخه المفهوم والبحث عن دلالاته التاريخية والفلسفية وما يتخفى وراءه من مقاصد وأهداف وتجارب مجتمعية لها شروط مادية معينة هي ظروف تكوينها الخاصة في الزمان والمكان[4]. بمعنى أن المطابقة المماثلة المفاهيمية قد تخفي التمايز والإختلاف[5] بين النموذجين المجتمعين المعرفين بمعنى أن المفاهيم المستعملة في مشروع النهضة لها ظرفياتها التاريخية وخصوصياتها المجتمعية وشروطها المادية أدت إلى النهوض في الغرب فهي ليست حتمية في كل نهوض حضاري.

2. إن المشروع النهضوي الإصلاحي في وقوعه في تلقائية المنهج الليبرالي أي أن المزج بين مرجعيتين غربية وعربية إسلامية قاد إلى الخلط في المفاهيم المنهجية وهو ما يعبر عن عدم استيعابهم للمنهج التغييري الاجتماعي الغربي والإسلامي بحيث أن نقل مفاهيم معينة واستعمالها في غير نسقها الفكري ستحدث ولا شك بلبلة منهجية تعود إلى الإيهام فيقول علي أمليل "إن انتقال المعارف من نظام ثقافي آخر

---

[1]- د/محمد عابد الجابري -مرجع سابق- ص: 28.
[2]- نفس المرجع ص: 25.
[3]- وجيه كوثراني -المستقبل العربي عدد 2/89 ص: 23-24.
[4]- فادي إسماعيل مرجع سابق ص: 52.
[5]- فادي إسماعيل مرجع سابق ص: 52.

بدون استيعاب الظرفية التاريخية الإيستمولوجية التي أنتجت هذه المعارف يقضي إلى انفصال هائل بين الفكر وسياقه الواقعي"[1].

إذن الفكر العربي النهضوي التغريبي أو الإصلاحي باعتماده على مرجعية تتعالى على المجتمع وديناميكيته وتحولاته وخصوصيته حتى ولو كانت مرجعية إسلامية سوف لن تؤدي إلى التغيير المطلوب ولن تحدث النهضة الإجتماعية، وهذا ما وقع فيه المشروع النهضوي، فباعتماده على النهج الغربي الذي غلب فيه ظنا منه أنه يحدث ما حدث في الغرب فهذا خطأ منهجي ومعرفي لذلك فإن المشروع يعيش قطيعة بينه وبين المجتمع العربي لا من حيث صورته التاريخية، ولا من حيث واقعه المعيش، ولذلك فهو عاجز عن صياغة ما يدفع المسلم إلى صورة المسلم المنشود ما دامت المعرفة العلمية بواقعه غائبة.

فهل فشل مشروع النهضة الذي هو وليد الأزمة سيجعل من مشروع الحركة الفكرية الإسلامية الناشئة مشروع بعث وإحياء وتجاوز لكل العقبات التي غفل عنها الفكر النهضوي، هل سيكون منطلق مشروع الفكر الإسلامي الأصيل هو القانون الخلدوني القائل: "أن وحدة العرب ودولتهم لا تقوم إلا بدعوة دينية، وقد كانت الدعوة الدينية هي مكون الأمة ومبدأ انطلاقها"[2]

هل اعتراف أنصار المشروع التغريبي الليبرالي والراديكالي بالفشل معناه أن التغيير في الرؤية الإسلامية الأصيلة غير هذا الذي تبناه هؤلاء جميعا ؟ "بقول أدرنيس في كتابه الثابت المتحول"

"في مجتمع كالمجتمع العربي بني بشكل كامل على الدين... يظل هذا العامل محركا أولا. لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقية أو الوعي الطبقي أو بمقولة الاقتصاد فضلا عن الإقتصادية"[3] فإذا كان هذا اعتراف واحد من أكبر الماركسيين العرب التغريبيين فهل ستكون هذه المقولة بمثابة المسلمة في منهج التغيير كما تتصوره الرؤية الإسلامية وكما تجسده تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة ؟.

---

[1]- نفس المرجع السابق ص: 56.
[2]- نقلا عن الجابري مرجع سابق - ص 72.
[3]- محمود أمين العالم – مرجع سابق -ص 158.

الفصل الثاني
الإطار المنهجي للتغيير في الرؤية الإسلامية

أ- التصور العام للتغيير:

تبين من خلال استقرائنا لواقع العالم العربي والإسلامي أنه يعيش أزمة معقدة ومتجذرة وهذا منذ انتهاء دورته الحضارية الأولى (سقوط الخلافة العباسية)، وأن هذه الأزمة الحضارية تباينت آثارها بصور وأشكال مختلفة: فكرية، نفسية، اجتماعية-ثقافية...وأن الشعور بهذا التراجع الحضاري في مسيرة المجتمع الإسلامي ظهر مبكرا أيضا بدليل محاولات النهوض على اختلاف مشاربها وتنوع طروحاتها ومقولاتها، غير أن الأمر الذي ينبغي التسليم به هو أن ما حصل لهذا العالم هو ظاهرة اجتماعية حضارية، خضعت لها أمم سبقت كما قد تخضع لها أية حضارة إنسانية أخرى، وبالتالي فإن الضرورة العلمية والدراسة المنهجية تفرض بأن ننظر إليها وفق قوانين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، لا على أنها ظاهرة شاذة وفريدة، فالتداول الحضاري، تفرضه معطيات واقعية وتتحكم فيه، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية، فسقوط العالم العربي والإسلامي ووجود أزمته الحاضرة، ينبغي أن لا يفسر بالبساطة المعهودة على أنها قدر مكتوب أو قصور ذاتي، كما لا يمكن أن نعمم الأحكام وبالسذاجة نفسها على جميع الحضارات والمجتمعات، فقد تتشابه الأمم من حيث الأشكال والمظاهر ولكنها تختلف من حيث المضامين والبنى، فإذا كانت ظاهرة السقوط ظاهرة عامة تفسر بأنها نتيجة منطقية لمجتمع أو أمة أو حضارة فقدت مبررات وجودها التاريخية، فإن هذه المبررات ترتبط بظروف اجتماعية سياسية فكرية ثقافية...وهذا الماضي بما هو ماض ليس واحدا، فالتجربة التاريخية للأمة هي الشاهد والدليل الذي نبرر به عوامل السقوط - كما تستدل به أيضا على عوامل النهوض، فليس من العلمية ولا من المنطق أن نبحث في كيفية

بناء وتغيير هذا العالم دون أن نقف ونتأمل ما فيه وهو يخوض تجربته التاريخية الحضارية الأولى سواء تعلق الأمر بمراحل النشأة والارتقاء والازدهار أو تعلق بحالات الفشل والذهول والاندثار.

فهذه الحقيقة العلمية التاريخية هي الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الفكر النهضوي الحديث كما وقع فيه الفكر الإسلامي في بواكيره الأولى[1]، فإذا كان الفكر الحديث قد أفرغ الإنسان العربي المسلم من محتواه التاريخي ومن تجربته الوجودية واتجه به نحو إحداث انقلاب على أوضاعه ليدخل التاريخ المشترك للحضارة العالمية (الغربية) السائدة[2]، فإن الفكر القديم تعامل مع النص القرآني مجردا من محتواه الإجتماعي والثقافي والسياسي...واتجه به نحو التأويل العقلي الخالص على غرار ما فعل الفكر اليوناني السائد آنذاك، ودراسة من هذا القبيل لا تبعدنا عن فهم المحتوى الاجتماعي للنص فحسب بل تجعلنا لا نفهم أيضا الكيفيات النفسية والاجتماعية التي تميز بها الإنسان العربي غداة نزول الوحي، وكيف حصل التغيير من الدائرة القبلية الضيقة إلى أن أصبح مجتمعا نموذجيا لكل حضارة إنسانية، فمن بديهيات التغيير الاجتماعي أنه لا يمكن تأسيس مجتمع ماركسي مثلا دون إدراكنا للتجربة الماركسية من الداخل والأمر نفسه بالنسبة للمجتمع الرأسمالي - فكيف لا يكون هذا بالنسبة للمجتمع الإسلامي؟ وعلى هذا الأساس تبين أن معالم منهج التغيير تستمد وتؤخذ من مقدماته التاريخية نصا وواقعا.

"فالتجربة المحمدية هي المفتاح الصحيح لا لفهم تلك المقدمات بل لفهم منهج الحدوث نفسه، كما تزودنا بما يرقى على تصنيفات المنطق المعاصر - وتضعنا على المنهج الذي طالما بحثنا عنه خارج ذاتنا[3]".

فمما هو ثابت ومقرر عند علماء الاجتماع أن التغيير الاجتماعي هو وليد نظرية تعبر عن واقع وتحمل تصوراته وتعبر عن مفاهيمه وعناصره البنائية والتنظيمية[4]- أما المنهج فهو الأداة أو الكيفية التي بها تتجسد تلك النظرية على أرض الواقع، ولهذا فإن التغيير في الرؤية الإسلامية وضمن مفهوميها الفكرية يقوم على:

---

[1]- ينطبق هذا الحكم على الفرق الكلامية وعلى الفلاسفة من غير الأصوليين ينظر في هذا الشأن إلى: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ج1 ص: 148، 180 ط1 المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1990.

[2]- محمد حاج حمد أبو القاسم: العالمية الإسلامية الثانية ص: 126 ط 1978.

[3]- محمد حاج محمد أبو القاسم - نفس المرجع السابق ص: 127.

[4]- د/ زينب رضوان - النظرية الإجتماعية في الإسلام ص: 16 ط1 1982 دار المعارف مصر.

ب- مسلمات منهجية:

أ. أن المجتمع الإسلامي والعقل الإسلامي تأسسا أصلا على الفكرة الدينية الإسلامية وأن جميع التحولات التاريخية التي شهدها هذا العالم سواء مظاهرها الإيجابية أو السلبية إنما تفهم وتفسر ضمن العلاقة الجدلية بين هذه الفكرة نفسها والإنسان العربي المسلم[1]

ب. أن منهج التغيير في ضوء هذا الواقع علميته لا تكمن في مدى تطابق مقولاته ومفاهيمه على الواقع كما هو شأن المناهج الوضعية فحسب ويكن في مدى صحة هذه المنظومة الفكرية بكاملها فلا يكفي اتباع مبادئ وأدوات منهجية معينة - بل لا بد أن تأخذ هذه الأدوات علميتها وشرعيتها وموضوعيتها من الفكرة ذاتها نصا "كتابا وسنة"[2]

جـ. إن منهج التغيير في ضوء هذه الرؤية الفكرية حيث مضامينه وأحكامه وإن كان يعبر عن الواقع العربي الإسلامي آنذاك فهو يعبر عن كل واقع إنساني - فالأحكام الشرعية - تجيب على مشكلات اجتماعية ظرفية (أسباب النزول) فهي في حقيقتها أحكام ممتدة متى تكررت شروطها وأحوالها، ذلك أن الطبيعة النفسية للبشر واحدة مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة "إن المجتمع القديم الذي نزل فيه القرآن هو مجتمع بشري وأحواله صورة مما يعتري البشرية على امتداد الزمن إلى انتهاء الحياة، فالحكم في أي صورة من هذه الصور هو حكم ممتد بطبيعته، يتجدد مع كل صورة مشابهة[3]".

د. يمثل الخطاب القرآني المنظومة الفكرية -فمقولات المنهج ومفاهيمه المستمدة من النص تجمع بين ما يعرف في المنظومات الفكرية الوضعية بين الفكر والواقع ولا ترى أسبقية لأحدهما على الآخر[4] - فهو خطاب يجمع بين الخصوصية المجتمعية والتعميم - فإذا نظرنا إليه تاريخيا سوسيولوجيا فهو يخاطب مجتمعا محددا - أما من حيث المفهوم فهو يتميز بالإطلاقية عام وشامل لكل زمان ومكان،

---

[1]- مستوحاة من أفكار العلامة ابن خلدون المشهورة، ومما ذهب إليه مالك بن نبي في كتابيه: شروط النهضة، وميلاد مجتمع على الخصوص.

[2]- منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة ص: 16 ط2 1983 - دار الحكمة للنشر.

[3]- الشيخ محمد الغزالي: كيف يمكن التعامل مع القرآن ص: 78،79 المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط2- 1990.

[4]- الإسلاميين التقدميين مرجع سابق ص: 79.

وعلى هذا فلا ينبغي قراءة النص الديني (قرآنا وسنة) قراءة تاريخانية خالصة، ولا قراءة بنيوية مفككة، فالقراءتان تطوقان النص وتفرغانه من بعده الغيبي ومن محتواه العالمي وتجعلانه كما لو كان فكرا بشريا - محدد بزمان ومكان معينين- يقبل التفكيك وإعادة التركيب كما يقبل التقييم والتقويم حسب المعطيات الحاضرة والمتغيرات الاجتماعية - فهذا الأمر إن كان صحيحا بالنسبة للنظريات الوضعية فهو يتنافى مع ما ذهب إليه الإسلام باعتباره منهج حياة كامل ومتكامل[1]

هـ. اعتبارا لهذه الأوليات المنهجية السابقة وفي ظل هذا السياق العام تبدو المفارقة الفلسفية للتغيير الاجتماعي بين الرؤيتين المعيارية الإسلامية - والرؤية الوضعية في الفكر الغربي - سواء من حيث المبادئ أو الأهداف أو النتائج - ففي الرؤية الوضعية تخضع فلسفة التغيير لفرضيات منهج الاستقراء، حيث تنتقل الأحكام كمسلمة علمية من حقائق جزائية إلى أحكام كلية عامة - فما يصدق على مجتمع يصدق على جميع المجتمعات وما ينطبق على فئة اجتماعية ينطبق على كل الفئات - وهكذا وصل هذا المنهج من حيث النتائج إلى تحكيم الجزئي في الكلي والنسبي في المطلق، والمتغير في الثابت، والشاهد في الغائب.

فهذه الفلسفة التي تنظر إلى الكون وإلى الحياة الاجتماعية وفق "نظرية الحتمية الكونية"[2] تسلم بأن الحياة مادة، وأن كل شيء وليد هذه الحركة الكونية الذاتية بما في ذلك (العقل الإنساني). وهذه النتيجة طبيعية نظرا للتعميم المنهجي القسري الذي انتقل من جزئيات الكون (العلم الطبيعي) إلى كل معرفة إنسانية ممكنة بما في ذلك الإنسان والاجتماع البشري، والملاحظ علميا أن هناك حقلين معرفيين مختلفين فما يمكن التصديق به في حقل العلوم المادية الأكثر تحكما لا ينطبق وبنفس الصرامة على العلوم الإنسانية الأكثر نسبية والأبعد كثيـــرا عن اليقـــين العلمي المفترض، فالنزعة العلمية لا تخلو من خلفيات فلسفية وأوضاع اجتماعية وظروف تاريخية خاصة جعلت من العلم لاهوتا أرضيا يتحكم في كل حركة فكرية بما فيها لاهوت السماء على حد تعبير حاج حمد أبو القاسم "ومن هنا لم يعد العلم علما وأنما أصبح ايديولوجيا"[3] إذا علمنا أن الفكر العلمي جاء كرد فعل على الفكر الديني الكنسي وأن

---

[1]- رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة مرجع سابق ص: 13 وما بعدها.

[2]- روبرت أغروس: العلم في منظوره الجديد ص: 15-96

[3]- محمد وقيدي العلوم الإنسانية والإيديولوجية ص: 111-112 ط 1983 دار الطليعة بيروت - حاج محمد أبو القاسم مرجع سابق ص: 51-52

ما هو علمي هو ما يخضع للمشاهدة والتحليل -أدركنا- أن الأحكام (العلمية) المعمول بها في النظرية الوضعية الغربية ليست ذاتها التي يجب أن ينظر بها إلى التغيير الاجتماعي في المفهومية الإسلامية المعيارية -ففي الرؤية الإسلامية- التغيير يبدأ من الواقع لينتهي نحو المثال فالمعرفة العلمية ليست وصفية تقريرية بالضرورة -ذلك أن المشاهدة والتحليل غير كافيين-[1] وبذلك ينبغي السعي نحو النموذج الثابت الذي هو المعيار الشرعي (الوحي السماوي). فإيديولوجيا التغيير إن صح التعبير في الوضعية الغربية هي إيديولوجيا الأفكار البشرية وما وصلت إليه الأبحاث العلمية التجريبية في حين أن إيديولوجيا التغيير في الرؤية الإسلامية هي إيديولوجية السماء كمعيار والأفكار البشرية كتقريرات واقعية فقط.

ج- معالم المنهج وروافده:

بناءا على هذه الحقائق والمسلمات المنهجية السابقة وبالرجوع إلى النصوص الشرعية كتابا وسنة يمكن تحديد فلسفة التعبير في الرؤية الإسلامية كإطار منهجي وكسياق تاريخي وكما جاءت بها القراءات الاجتماعية في حدود هذا التصور بما يلي:

1. أن الإسلام كرسالة وكدين هو امتداد للأديان السماوية الأخرى ومكمل لها:

- فالدين من حيث هو رسالة اجتماعية جاء ليعالج وضعا ما إما بتصحيحه أو بتغييره جذريا أو بترميم بعض الجوانب فيه دون الجوانب الأخرى مما أفسده الدهر، كما هو معلوم فإن الرسالة لا تنفصل على النبي المرسل فمنهم من جاء لمعالجة الطغيان السياسي كما هو شأن موسى عليه السلام[2] ومنهم من جاء لمعالجة مشكلة الإنحلال الأخلاقي والإجتماعي معا كما هو الأمر بالنسبة إلى لوط، وشعيب عليهما السلام[3] وهكذا سائر الأنبياء ومختلف الديانات فكل رسول بعث في قومه بما في ذلك رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام **"وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه"**[4].

---

[1]- محمد مزيان: منهج البحث الإجتماعي ص: 54.

[2]- "اذهبا إلى فرعون أنه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى" سورة طه آية: 43-44.

[3]- "ولوطا إذ قال لقومه: أتأتون الفاحشة وأنتم تبصرون" آية: 54.
وفي حق شعيب: "ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين" سورة هود آية 5.

[4]- سورة إبراهيم آية: 04 وقد جاء في القرآن أيضا: "لقد أرسلنا نوحا إلى قومه" سورة الأعراف آية: 59.

فالدين من حيث هو معتقد واحد ومن حيث هو رسالة يتميز بالخصوصية الإجتماعية كالإقليم أو القومية أو الأوضاع الإجتماعية المحلية، فالقرآن نزل بلغة العرب وفي بلادهم واهتم بأوضاعهم السائدة فهو يغير واقعا كان سائدا زيادة على أنه معتقد، غير أن هناك خصوصيات تميز الإسلام كدين عن غيره من الأديان السماوية الأخرى - وهذا لا يعود إلى خصوصيات المجتمع العربي فحسب بل يخص الإسلام في ذاته فهو من جهة آخر دين يتنزل من السماء، وأن محمدا ﷺ آخر نبي يوحي إليه - فلا دين بعد الإسلام ولا وحي بعد القرآن، ولا نبوة بعد محمد ﷺ فهذه الخاصية في ذاتها تحمل أكثر من دلالة وتعني أكثر من معنى، فهل معنى هذا أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والإقتصادية والنفسية التي كانت سائدة على عهد الديانات السابقة عن الإسلام سوف لن تتكرر أبدا وحتى التي عاشها المجتمع العربي والقرآن ينزل؟ وإذا ما تكررت فهل سوف تتكرر بنفس الكيفيان وبذات الشروط، وبالتالي فإن طريقة العلاج والتغيير والإصلاح تكون هي نفسها - أم أن الأمر مختلف بحيث حتى ولو تكررت فإن أمر إصلاحها متروك للفعل البشري الإنساني- وتكون بذلك رسالة الدين قد انتهى مفعولها بانتهاء الأوضاع والأحوال والظروف التي أنتجتها ومن هنا لم يعد هناك فرق بين الدين المنزل وما ينتجه العقل البشري من نظريات اجتماعية وسياسية وكونية - بل ربما النظرية العلمية في ضوء مفاهيم منهج الاستقراء كما رأينا تتميز بالتعميم والثبات والإطلاقية بخلاف الدين في ضوء هذا المفهوم ذاته ؟

أعتقد أن هذه الإشكاليات هي خصوصيات الإسلام ومميزاته فهو وإن كان دينا استمرارا للأديان الأخرى فهو استمرار اعتقادي أما من حيث هو رسالة اجتماعية وحضارية فهو مكمل لها ومهيمن عليها فكأن الديانات الأخرى من غير الإسلام - فهي محدودة المفهوم- مخصوصة المعنى **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾**[1] فلا أعتقد أن هذا الخطاب يخص الإنسان العربي آنذاك أو عربي اليوم فحسب ولو أن الحال هكذا ما عقب القرآن على أن من يتخذ غير الإسلام دينا نأبه لن يظل منه **﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**

"وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إلى غيره أفلا تتقون" نفس السورة الأعراف آية: 65.

[1]- سورة المائدة الآية: 3.

وهو في الآخرة من الخاسرين﴾[1] من هذه الخصوصيات أن رسول الإسلام بعث في العرب إلا أنه رسول البشرية قاطبة ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾[2] وجاء في الحديث أيضا "فضلت على الأنبياء بست أعطيت جوامع القلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض مسجدا وظهورا وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي الأنبياء"[3] فالإسلام من حيث هو دين استمرار وتتمة للسير التاريخي باعتبار أن المصدر واحد والغاية كذلك، ومن حيث هو شرعة ومنهاج مكمل لها ومهيمن عليها فهو يجمع بين خاصيتي الاشتراك والانفرادية في آن واحد الأمر الذي لا نجده في أي دين آخر، قال عليه الصلاة والسلام "مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل ابتنى دارا فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة، قال رسول الله ﷺ فأنا موضع تلك اللبنة، جئت فختمت الأنبياء"[4] كما جاء في القرآن ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾[5].

ذكر الإمام أبو حنيفة في هذا الصدد قائلا: "أن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي قبله لأن دينهم كان واحدا، وكان كل رسول يدعو إلى شريعته نفسه، وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة"[6] فما يهمنا من كل هذه النصوص وما يمكن استنتاجه من الناحية المنهجية - هو أننا إذا نظرنا إلى التغيير في ضوء الرؤية الإسلامية ينبغي أن نعتبر أن الدين كفكرة هي الهدف وهي الوحدة التاريخية والحضارية التي تجمع الإنسانية وتوحدها من لدن آدم إلى آخر البشرية - وأن الإسلام كشريعة ومنهاج يعبر عن آخر مرحلة بلغتها الإنسانية في انتقالها من الحياة الاجتماعية البسيطة إلى أرقى حياة مدنية متطورة آنذاك.

1- سورة آل عمران آية: 85.
2- سورة الأعراف آية: 158.
3- متفق عليه.
4- رواه الشيخان في صحيحيهما.
5- سورة الشورى: آية: 13.
6- عن مجلة الفكر العربي عدد 81/21 ص: 15.

ولهذا فإن المفاهيم والمقولات المستنبطة في ضوء هذه الرؤية تعبر عن كل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان على مد التاريخ من قضايا كبرى[1]. تجمع بين ما هو اجتماعي وما هو نفسي زيادة على البعد الغيبي الذي يجعل من الرؤية التغييرية واقعية وبالنسبة في الوقت ذاته -تعبر عن واقع معيشي وتطمح وتدعو إلى واقع آخر يجب أن يكون- وأن الواقع العربي ما هو إلا مثال فقط أما الغاية والتعميم فهو واقع الإنسانية جمعاء.

2. أن التغيير في الرؤية الإسلامية يجمع بين السنن الإلهية والقوانين الطبيعية في النفس والاجتماع - فبالنظر إلى الواقع الذي نزل فيه الوحي كاجتماع بشري نراه قد جمع بين عدة متناقضات - فمن حيث الأمل يجمع فيه من الشعوب والقبائل أي جمع بين الاختلاف الجنسي العرقي والاختلاف القومي بعبارة أخرى أن واقع المجتمع آنذاك مقارنة مع المراحل التاريخية السابقة بلغ درجة من التعقيد السوسيولوجي والاختلاط لم يكن قد شهدها التاريخ من قبل - وهو أمر طبيعي- وسنة كونية وإلهية، لكن الملاحظ أن العقل البشري والفكر الإنساني لم يكن قادرا على تجاوز هذا الاختلاف حيث نلاحظ أن الفكر قد استقر في محيط القبيلة والعشيرة والجنس وانغلق على نفسه في حركة داخلية مغلقة[2]. وما كان موجودا عند العربي كان عند غيره من الشعوب وهو الأمر الذي أقره الإسلام، فقد جاء في القرآن ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات**﴾[3].

فتعدد الرسل وتتابع الديانات كانت لحكمة إلهية فمن جهة حتى تظهر سننه وقوانينه في الكون والاجتماع والنفوس ويتعقل الإنسان هذا كله ويتعرف عليه، ومن جهة أخرى فإن الهدف الذي يريده والغاية التي ينبغي على الإنسان أن يدركها ويعمل على تحقيقها لم تكن بالأمر السهل ولذلك كانت فترة الرسالات السابقة بمثابة التهيئة والتدرج والاستعداد - النفسي والعقلي والاجتماعي- حتى تنتقل البشرية من المرحلة الإقليمية القومية الضيقة إلى المرحلة العالمية الأممية[4]. والمرور من تلك

---

[1]- د/عون الشريف -الإسلام والثورة الحضارية ص: 132 ط 1980 دار العلم للملايين بيروت لبنان.
[2]- د/ الفيومي: نقلا عن سليمان الخطيب: مرجع سابق ص: 108.
[3]- سورة المائدة آية: 48.
[4]- د/ رضوان السيد: مرجع سابق ص: 36.

إلى هذه يكون عن طريق الوحدة والتعارف ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾[1].

فمع أن الأصل في البشرية واحد إلا أنها تفرقت، وهذا التفريق أمر طبيعي أيضا وسنة كونية - فهل من الممكن أن تتوحد ثانية؟ ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا، ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾[2]، فإذا كانت الوحدة الأولى هي وحدة أصل ومعتقد وهو جوهر الدين الموحد، فإن الوحدة الثانية ستكون وحدة اجتماعية تاريخية حضارية وهو جوهر الشريعة الإسلامية كمنهج للحياة، فالفرق بين الوحدتين كالفرق بين جذع الشجرة وأغصانها - بعبارة ثانية أن الوحدة الأصلية وحدة فطرية طبيعية أما الوحدة الثانية فهي امتداد للأولى وأشمل منها لأنها طبيعية وكسبية في آن واحد، أما الاختلاف فهو بسبب الشرائع كما ذكرنا لا بسبب الدين "**الأنبياء إخوة لي علات دينهم واحد وأمهاتهم شتى**"[3] ونفهم من هذا أن الدين في المرحلة الإسلامية إن صح هذا التعبير أو في مرحلة الدين الأمة - سيأخذ أبعادا أخرى وسيتوسع مفهومه تماشيا مع ما وصلته البشرية من نضج عقلي وتطور حضاري، بحيث سيجمع بين معطيات الفطرة الإنسانية من غريزة وأنانية وعدوانية وشحناء، وبين مقتضيات الحياة الاجتماعية من تآزر وتآلف وتعاون، فاختلاف الألسن والألوان والأعراق والطبائع - وحتى اختلاف الديانات كشرائع سوف لن يكون عائقا ولا مانعا أمام الوحدة والتعارف والتعاضد، بل على العكس من ذلك فإن هذه الحقائق الاجتماعية والسنن الكونية ستكون حافزا أو دافعا للوحدة لا للاختلاف في هذه المرحلة العقلية، فالتعارف المدعو إليه هو تعارف حسي كواقع اجتماعي، وتعارف نفسي معنوي كثمرة من ثمرات الدين ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم﴾[4]، ﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[5]، فالإسلام في نظرته التغييرية للمجتمع - يوحد بين عامل التواصل التاريخي الديني (كمبدأ) ثابت وبين الواقع الاجتماعي البشري (كقانون تاريخي اجتماعي) ثابت متغير - بعبارة أكثر وضوحا فإن التغيير في ظل الرؤية الإسلامية

---

[1]- سورة الحجرات آية: 13.
[2]- سورة يونس آية: 19.
[3]- رواه الإمام البخاري ومسلم واحمد.
[4]- سورة الأنفال آية: 62-63.
[5]- سورة الأنبياء الآية 92.

المعيارية يتأسس ويعتمد صورة مزجية لا تقبل الانفصام بين الدين والشريعة في فعل إنساني تجده الرغبة والطموح في أن يحقق نموذجه التاريخي (المثال) عبر خط ثابت موجه للحركة وللفعل وللتاريخ، فأداة الخروج من الواقع الموجود إلى الواقع المنشود لا يكون بفعل فشري تحكمي ولا بضربي من الخيال والإبهام، يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور وهو يصف الإسلام في نهجه للتغيير الاجتماعي "إنه يساوق الفطرة المتقررة في النفوس لأن الشعوب وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد والمشارب والتعاليم لا يمكن جمعهم جمعا عمليا في جامعة واحدة ما لم يمكن عمودها وقاعدتها شيئا مرتكزا في سائر النفوس وقدرا مشتركا بينهم، لا يتخلف ولا يختلف بحيث لو انحرفوا عنه انحرافا قليلا لا يلبثون أن يراجعوه ويهتدوا إلى إقامته... فهناك تناسب وتلازم بين العموم والدوام، والفطرة في هذا الدين"[1] ومن هنا ندرك أن فلسفة التغيير في هذه الرؤية هي امتداد للبعد الديني على مر التاريخ اكتمل في المرحلة الإسلامية يجمعه بين الصفات البشرية الفطرية منذ الخلق إلى المصير واعتبر أن ما يخالفها انحراف وشطط ينبغي أن يعالج ويصلح ويعاد تغييره من جديد، وبين الحياة الاجتماعية وما تقتضيه من ترافع وعلائق وصراع - وهي الأخرى نتيجة طبيعية للحياة - فهذه المعطيات الفطرية الفردية والطبيعية الاجتماعية يعتبرها الإسلام مقومات أساسية يعتمدها كأدوات دفع وتحريك للمجتمع حتى يغير ذاته بذاته وهذه الأسس لا نجدها في الديانات الأخرى "فبالنظر والتأمل في الديانات السابقة على الإسلام لا نجد فيها العناصر والمقومات التي من الممكن أن تضمن البقاء لأي منها، أو تدفع الناس إلى التمسك بها، حيث اتسمت هذه الديانات بالمجدودية في المنهج وبالأطر الزمانية والمكانية مما يعوق فعالية انتشار وخلود الديانة وعالميتها[2]"

فالمرحلة الإسلامية التي تسعى إلى مجتمع الأمة إن صح القول كما تعتبر الانحراف أو السقوط الحضاري الاجتماعي - ممكن باعتباره مسألة ذاتية وليست قدرا مكتوبا فهي تعتبر تغييره وإعادة ترميمه أمرا ممكنا ويتم بنفس المقومات التي بني عليها وبانحرافه عليها سقط، غير أن هذه العوامل والمقومات ليست وليدة حتمية كونية، أو عوامل بيئية جغرافية، ولا هي نتيجة تجربة حيوية تلقائية، كما أنها ليست

---

[1]- أصول النظام الإجتماعي في الإسلام ص: 20 ط 1979 -الدار العربية للكتاب- تونس.
[2]- سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ص: 201.

من صنع أفكار مثالية قومية أو أممية ولا هي محصلة صراع طبقي مادي أو سياسي[1] - وإنما هي مترتبة أساسا على الفكرة الدينية في أبعادها المختلفة- الفكرة المنزلة المنزهة على كل النسبيات والتقاسير الوضعية الأرضية، الفكرة بمعناها المطلق الحاملة لكل القدرات التي تؤهلها لأن تكيف السلوك الإنساني وشروطه كما تعضد كل المتغيرات الاجتماعية المادية والمعنوية وتدفع بها مجتمعة نحو الهدف السامي هدف الخلق والإيجاد، فتتحول في الاتجاه المعاكس من التضاد والتناقض والاختلاف إلى التكامل والتعاون والوحدة، ومن السلبية والانهزامية إلى الدفع والإيجابية، ومن الصراع القومي والعرقي إلى الأخوة الإنسانية.

فالمنهج في الرؤية الإسلامية ينبغي أن يفهم وفق هذه الفلسفة الشاملة المتكاملة التي تجمع بين التركيب البشري النفسي والاجتماعي وبين التركيب الكوني - فهو يجمع بين الفعل الإنساني والإرادة الإلهية يقول عماد الدين خليل في هذا الشأن "هذه السنن (القوانين) موجودة في صميم التركيب البشري ومعطياته المحورية الثابتة فطرة وغرائز وأخلاقا وأفكارا وعواطف ووجدانا، ومن قلب العلاقات والوشائج والارتباطات الظاهرة والباطنة في العالم الذي يتحرك فيه الإنسان والتي تتجاوز في نسبياتها وحدودها وشموليتها نسبيات (كل النظريات الوضعية) لكنها تتسع للفعل الإنساني القائم على القيم الثابتة الدائمة في كيان الإنسان...إنها موجودة في صميم التركيب الكوني وفي قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم [2]"

إذن المنهج التغييري في الرؤية الإسلامية حركة تاريخية وواقع إنساني عن طريق النظر والتأمل يمكن استخراجه واستنباطه كما تكتشف سائر القوانين الكونية، وهو فعل إنساني متعلق بعالم الشهود، أما الغاية منه فمتعلقة بعالم البيان ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل﴾[3].

3. وفق هذه الخطوات المنهجية السابقة الذكر يتضح أن معالم المنهج التغييري في الرؤية الإسلامية له روافد ثلاث تمثل الخطوط العريضة والضوابط العامة والمصادر الأساسية فعن طريق استقراء الكون في كليته وشموليته اعتمادا على ما وصلت إليه

---

[1]- إشارة إلى النظريات الوضعية التاريخية الكبرى سواء عند هيغل أو ماركس أو توينبي أو شبنجلر أو غيرهم.

[2]- التغيير الإسلامي للتاريخ ص: 108 ط، 1975 دار العلم للملايين- بيروت لبنان.

[3]- سورة الروم آية: 30.

الدراسات العلمية الحديثة وضمن الالتزامات المنهجية الضابطة - تبدو وتتضح هذه الروافد شكل خطوط متلازمة وهي:

أ. الخط الوحدوي (التوحيدي) والذي يمثل الخط الديني عبر التاريخ الإنساني، باعتبار أن الحضارة الإنسانية هي امتداد وتطور للفكرة الدينية.

ب. الخط النبوي والذي يمثل خط التجديد والتغيير والتكييف والتحويل للفكرة عبر الزمان والمكان.

جـ. الخط القرآني المحمدي ويمثل التجسيد الفعلي للخطين السابقين وذلك يعتبر هو الكيفية أو المنهج.

وفي هذا الصدد نجد هناك رؤى مختلفة في الفكر الإسلامي الحديث تعتبر أحيانا من هذه الخطوط الثلاث وتبتعد وتتباين أحيانا أخرى على المستوى النظري - وسأكتفي هنا بذكر ثلاثة منها - لقربها من بعضها من جهة ولوضوح رؤياها وقربها من واقع الفكر الإسلامي النظري من جهة أخرى، ومن بين هذه الرؤى:

1. رؤية المفكر رضوان السيد الذي يرى أن منهج التغيير تتلاقى فيه خطوط ثلاثة وفي اتجاه واحد: خط وحدوي، خط تاريخي نبوي، وخط قرآني محمدي، فالعلاقة الجدلية بين الخطين التاريخي النبوي الذي يتجدد كما يقول مصدرا وهدفا والخط القرآني المحمدي الذي تأسس على الخطين السابقين إنما تتمثل أي العلاقة في التبني والإستيعاب والتصديق فيما يتصل بالمثال (الدين) وفي العزل والشنح والتجاوز فيما يتعلق بقضايا الشريعة ذات الطابع المحلي أو الخاص المندثر مما لا يتفق والنزعة الإسلامية الشمولية العالمية وهي مرحلة الأمة[1].

2. أما المفكر مالك بن نبي ففي معرض حديثه عن ميلاد مجتمع وظهوره على مسرح التاريخ يرى أن هذا لا يتم إلا عبر عملية تغييرية مطردة وطبقا لتخطيط نظري يشتمل على الجوانب التالية:

أ. المصدر التاريخي لعملية التغيير المطردة.

ب. المواد التي تمر بتأثير هذا التغيير من حالتها قبل الاجتماعية مرورا بمكن معه أن تحوزها اليد المغيرة إلى حالتها الاجتماعية الجديدة.

جـ. القواعد العامة أو القوانين التي تتحكم في هذا التغيير[2].

---

[1]- رضوان السيد مرجع سابق ص: 43.

[2]- مالك بن نبي ميلاد مجتمع- ص 11 ط دار الفكر - دمشق.

فالموقفان على ما بينهما من اختلاف فهما يتفقان في الخطوط العامة منهج التغيير - فكلاهما يعتبر أن التغيير يستند إلى فكرة عامة كمثال أو كنموذج تاريخي إلا أن فكرة مالك بن نبي لا يشترط أن تكون فكرة دينية بالضرورة كما هو شأن الأفكار الإيديولوجية المعاصرة والثورات الإجتماعية الحديثة -أما رضوان السيد فإن الفكرة المقصودة هي الفكرة الدينية أساسا، وبناء على هذا التباين فإن الاتفاق بينهما في الإطار التاريخي كإطار شكلي منهجي أما من حيث المضمون فإن الفرق بينهما واضح جدا، فمالك بن نبي يتكلم عن الحضارة بصفة عامة مطردة ومجردة -أما رضوان السيد فهو يقصد الحضارة القائمة على البعد الديني وبالأخص الحضارة العربية الإسلامية، ولذلك فإن التواصل الحضاري عند مالك بن نبي متقطع - في حين هو عند رضوان السيد مستمر- وهذا راجع بطبيعة الحال إلى الفرق الحاصل بين الزعيم السياسي أو المصلح الإجتماعي صاحب الفكرة التغييرية أو الإيديولوجية الثورية - وبين النبي أو الرسول صاحب الفكرة الإلهية التاريخية السرمدية فمالك بن نبي الفكرة بالنسبة له حتى ولو كانت دينية فهي ظاهرة اجتماعية كغيرها من الظواهر الأخرى التاريخية- أما رضوان السيد فإن الفكرة مع أنها كذلك إلا أنها لا تنفصل عن مصدرها الإلهي وعن بعدها الغيبي وبذلك فهي ممتدة متواصلة، وعموما لأن الرأيين يتفقان في قواعد المنهج التغييري وخطوطه العامة العريضة- والرأيان معا يعبران بطريقة أخرى عن نظرية العلامة ابن خلدون التي ترى أن التغيير يتم وفق ثلاثة خطوط ثابتة وهي:

أ. الرؤية أو الاستبصار الإيماني (الدين) ويعني به الهدف الموحد.

ب. الأداة التاريخية (العصبية) ويعني الجماعة أو الحزب أو المنعة وقد أخذ هذا الأمر من حديث النبي ﷺ:"ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه[1] وتعتبر هذه الأداة التاريخية عنده الوسيلة المثلى للتغيير "أن كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية"[2].

جـ. الاقتران بين الرؤية الإستبصارية والأداة التاريخية (العصبية) في فعل تاريخي (حدث) بعبارة أكثر الربط المنهجي في صورة واقعية بين الفكرة الدينية

1- أخرجه الإمام أحمد في مسنده.

2- المقدمة -الباب الثالث- نقلا عن عماد الدين خليل -الحركة التاريخية عند ابن خلدون- مجلة الإتحاد-عدد5- تموز عام 1991.

والواقع الإجتماعي وهو ما يفهم من قول ابن خلدون "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"[1].

فالملاحظ من خلال رأيي المفكرين رضوان السيد ومالك بن نبي أنهما استنساخ وتطوير أو تكييف لنظرية العصبية عند ابن خلدون - ولو أن نقاد ابن خلدون يعتبرونها نظرية تاريخية لا تتجاوز معطيات المجتمعات العربية القبلية آنذاك[2] فإن ما يهمنا في هذا الصدد تكوين الرؤية الفلسفية لعملية تغيير المجتمع العربي الإسلامي باعتبار أن المجتمع يتغير مرة أخرى بنفس المعطيات التي تكون وفقها تاريخيا وعليه فإن رؤية العلامة ابن خلدون ومن خلاله المفكرين الذين احتدوا حدوه في دراسة التاريخ الإسلامي والبحث عن فلسفته الاجتماعية - بما في ذلك تاريخ الثورات الحديثة في الغرب أو الشرق.

يتبين أن منهج التغيير الإجتماعي يتحدد بالأطر التالية:

أولا: الفكرة كرؤية تحدد الهدف وترسم الغاية وفي رؤيتنا الإسلامية -هي الفكرة الدينية الإسلامية - بما تحمله من مضامين ومعاني سواء انغلقت بوحدة المصدر، أو بالمثال التاريخي النموذجي، أو بالدافع الداخلي للنشاط والحركة.

ثانيا: الأداة وهي جميع القوى الاجتماعية الفاعلة والتي تحمل مجتمعة نحو تحقيق مثالها التاريخي ثانية - ويدخل ضمنها كل القوانين العلمية والسنن الإلهية- وما تبدعه يد الإنسان وفكره عبر الزمان والمكان.

ثالثا: الكيفية: وهي الجمع بين الرؤية الفكرية كما تحملها الفكرة الدينية وتريدها وبين الأداة المتوفرة كواقع اجتماعي بحيث تنتقل الفكرة من القوة إلى الفعل- ومن النظرية إلى التطبيق والتجسيد، وهنا يتحقق فعلا التغيير الإجتماعي وينتقل المجتمع الإسلامي كما انتقل أول مرة - من واقع جاهلي- إلى مجتمع إسلامي- وهذا هو المنهج الحقيقي، فكيف تحقق ذلك وكيف يجب أن يكون ؟

---

[1]- نفس المرجع السابق ص 10.

[2]- وفيدي، مرجع سابق ص: 111-112.

الفصل الثالث

مبادئ التغيير بين الرؤيتين الوضعية الإسلامية

أ- المبدأ العام للتغيير:

إنّ المنهج ليس مجموعة الآليات أو التقنيات تعمل منفصلة بعضها عن بعض بحيث إذا توفرت أدت وبطريقة ميكانيكية آلية إلى النتائج المتوقعة، إنما المنهج هو فاعليات ذهنية وتصورات فكرية يحدوها هدف معين وتسعى إلى تحقيق غاية كبرى أو مثل أسمى فتعمل على تجسيدها وفق مراحل وبوسائل مختلفة، ومن هنا فإن المنهج التغيري تتحدد آلياته وتقنياته ومراحله ووسائله وفق الغاية المنشودة والهدف المبتغى، ومادام التغيير اجتماعيا فإن طبيعة المنهج تختلف باختلاف المذاهب الفكرية وحسب التصورات التي نشأت عنها ووفقها العلاقات الاجتماعية التاريخية لمجتمع ما من المجتمعات الإنسانية القائمة. بمعنى آخر إنّ معرفة منهج تغيير مجتمع ما يعني الحفر في ماضي المجتمع والبحث عن قاعدته المركزية ومبدئه العام الذي على ضوئه تحقق نموذجه التاريخي ووفقه بني مذهبه الاجتماعي أو إيديولوجيته الفكرية، فالبحث عن المنهج معناه البحث في الفعل الإنساني والنشأة التاريخية لحضارة ما، ولكن لا من أجل تفسير الأحداث والوقائع في حركاتها الموضعية عللها وأسبابها والنتائج المترتبة عنه كما هو شأن العلوم التجزيئية الفرعية بقدر ما يعني بالبحث عن المعنى المعبّر عنه من هذا الفعل ككل في عموميته وشموليته كتصور عام عن الإنسان والكون والحياة. يقول كوسدروف "يتحدد نظام كل ثقافة تبعا للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم والعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاث من نظام الواقع"[1]

[1]. محمد عابد الجابري – تكوين العقل العربي – ص 18 ط 1989 مركز الدراسات العربية.

وتبعًا للمنهجية المتبعة في هذا البحث فقد قسمت الأمر إلى مذهبين فلسفيين أو رؤيتين اجتماعيتين: الرؤية الوضعية والرؤية الإسلامية.

ب- مبادئ التغيير في الرؤية الوضعية:*

وأقصد هنا بالفلسفة الوضعية هي فلسفة الحضارة الغربية بصفة عامة على اختلاف مشاربها بما فيها الفلسفة الماركسية. فإذا نظرنا إلى تفاسير النظريات الوضعية للتاريخ الإنساني وللحركات الاجتماعية وسيروراتها. فهي تنطلق من مسلمة علمية واحدة وهي التغير الاجتماعي يخضع لما يخضع له العالم الطبيعي (حركة ميكانيكية) تسير وفق قوانين وقواعد محدّدة ثابتة تؤدي وبالضرورة إلى النتائج المعينة[1]. فالعالم الإنساني القيمي لا تختلف عن العالم الطبيعي المادي فهو عبارة عن "منظومة مقفلة من الأسباب والآثار والنتائج، بحيث أن كل تغير حادث في المنظومة يمكن أن يعزى إلى تغير في الحركة"[2]، وإذا ما تساءلنا ما هو العامل الأساسي الجوهري الذي إليه يعزى هذا التغيير وهذه الحركة في الكون والحياة والمجتمع وإلى أين تسير هذه الحركة وما غايتها؟ هنا تتهاطل الأجوبة وتتعدد الفرضيات العلمية وتختلف الآراء وتتشعب المذاهب، وبحكم المنهج العلمي الافتراضي فإن كل هذه التفاسير على اختلافها صحيحة فيما ذهبت إليه ما لم تتناقض مع أنساقها الأولى وما لم تخالف التجارب الإنسانية وهي غنية وكثيرة جدا. فبعامل الانتقاء والاختيار ما يناسب هدفها من الأحداث تستدل على صحة رأيها وصدق فرضياتها وقد تلجأ أحيانا أخرى إلى طرق قسرية تعسفية تحكمية فإذا ما وصلت إلى النتيجة المعينة أو الهدف المنشود تلجأ إلى التعميم وفقا لمنهج الاستقراء دائمًا، ويتحول الافتراض العلمي إلى قانون كوني يفسر جميع الأحداث ويتحكم في كل العلاقات الاجتماعية القائمة والتي ستكون على مرّ التاريخ وفي كل المجتمعات وهذا تماشيا مع مبدأ الحتمية المطلق، وهكذا ينتقل صدق الحادثة الافتراضية الجزئية إلى حكم كلي وإلى نظرية كونية عامة تستدعي التبني والالتزام. وهذا الحكم يطلق

---

* **الوضعية**: جميع النظريات التي ترى أن المعرفة الصحيحة والوحيدة هي المعرفة على الواقع والتجربة، وأن العلوم الذ جريبية هي التي تحقق المثل الأعلى لليقين – جميل صليبا: المعجم ص: 579.

[1]- عمر عودة الخطيب: المسألة الاجتماعية – ص 118... 120 ط1 1980 مؤسسة الرسالة بيروت.

[2]- ألكسندر سوروكن (Sorokin) المدرستان الاقتصادية والميكانيكية ص 11 – ترجمة حاتم الكعبي – دار الحداثة – لبنان – بدون تاريخ.

خاصة على النظريات الاجتماعية الكبرى ذات العامل الواحد سواء المثالية منها أو المادية التاريخية فكلاهما تنتهي إلى أن الكون والحياة تُرجع عامل الاستمرارية والتغير فيها إلى عامل واحد وهو "صراع الأضداد" سواء تعلق الأمر" بفكرة إرادة الروح الكلي المطلق" كما يرى ذلك الفيلسوف هيغل [1770 – 1831] أو تعلق بفكرة العامل الاقتصادي كما يعتقد ذلك صاحب "الجدلية التاريخية" كارل ماركس [1818 – 1883] ومثله تلميذه وصديقه فريدريك أنجلز [1820 – 1895].

ويعتبر هذا القانون قانونا طبيعيا عامًا وشاملا لكل المجتمعات وبه تفسر كل الحضارات، وفي المقابل هذه الفلسفة الاجتماعية للحضارة الغربية فإن هناك نظريات حديثة كبرى لا تقل أهمية ولا وزنا عن ما ذهبت إليه الفلسفة المادية في جانبها الماركسي، ومن هذه النظريات على سبيل المثال النظرية القائلة "بفكرة التقدم" للفيلسوف جامبا تيستافيكو [1677 – 1740]، أو نظرية الأحوال الثلاث المعروفة بالنظرية الوضعية لأوغيست كونت [1798 – 1857]، أو نظرية السّلام الفردي والاجتماعي للفيلسوف الكبير إيمانويل كانط [1724 – 1804]، هذا الأخير الذي يرى: "أن معنى التاريخ وحركته بأكملها هما أبدًا المزيد المزيد من فرض القيود على المشاحنة والعنف والتوسيع المتزايد المستمر لمنطقة السّلام"[1].

فهذه الآراء الفلسفية بما فيها أيضا النظريات التاريخية ذات الدور المغلق [اشبنجلر – توينبي] مع ما بينها من اختلاف فهي تفسر حركة التاريخ والمجتمع بالعامل الواحد وهو لا يعدو أن يكون عند جميعها عاملا ماديا أو من ذات الطبيعة.

وطبقا للمسلمة الأولية ولمبدأ التغير الوضعي الذي جاء كرد فعل تاريخي على كل التفاسير اللاهوتية كما هو معروف، فإن تاريخ الإنسانية هو وليد هذه الظروف والأحوال الطبيعية الطارئة ذات البعد المادي البحت، سواء تمثل في مصالح فردية رغبات وملذات أو جماعية وطبقية، وعن كل هذا الصراع والشحناء تكونت العلاقات الاجتماعية والقيم الأخرى المختلفة، فهذه النظريات والمذاهب تصور الأفراد والجماعات الإنسانية والطبقات الاجتماعية المختلفة في سعيها للمحافظة على منافعها وطلب المزيد من الرغبات والمصالح عن طريق "الجذب والدفع"

[1]- عن قصة الفلسفة – ول ديورانت – ص 482.

لتحقيق التعارض المتوازن فهي تشبه طريقة الكهارب في الجوهر المادّي[1] فمبدأ هذه النظريات في تفسير الحركة الاجتماعية هو التوازن الطبيعي بين الكائنات بما فيها الإنسان، والأداة الطبيعية هي الصراع وهذا ما يجعل معنى الحياة هدفها الأسمى وغايتها القصوى متضمنا في الملذات الحسية والمسرّات وما دون ذلك فهو فراغ لا معنى له[2]، فلا وجود لفكرة عليا أو مثل أعلى تطمح إليه البشرية، هذا المثل الذي يعطي للحياة معنى من جهة ويبعث فيها الحركة والاستمرار والتواصل من جهة أخرى، فإذا افترضنا جدلا أن المصلحة هي الفكرة مهما كان نوع هذه المصلحة فردية كانت أو لطبقة اجتماعية ما، فهي لا يمكن أن تكون مثلا أعلى للإنسانية لأن هدفا من هذا القبيل غايته القصوى هو المحافظة على بقاء النوع وليس سعيا وراء مثل تاريخي يجمع بين أفراد الإنسانية ككل. وإذا صحّ أن تكون فإن مفهوم مجتمع بالمعنى الإنساني لا تختلف عن المجتمعات الأخرى الحيوانية، لأن الأصل في الغاية من المجتمع من حيث هو مجتمع إنساني تاريخي حضاري تنمية النوع وتطويره ورقيه بتحقيق سعادته في ربطه بنوعه وليس مجرد المحافظة على بقائه فحسب[3]، فالاتجاه الوضعي ينظر إلى المجتمع نظرة وصفية واقعية على أنه مجموعة من الأفراد تربطهم مصالح مشتركة لها عادات متحدة وتعيش ضمن قوانين[4] فهذه النظرة السكونية الخارجية السطحية تعجز بطبيعة الحال عن تفسير تغيير المجتمع وحركته مادامت تهمل الجانب الداخلي فيه وهو الفكرة أو الهدف، ولهذا السبب ذاته اختلفت التفاسير وتناقضت، وإذا شئنا التدليل والاستدلال أكثر على هذا فلننظر إلى المذاهب الاجتماعية في الفلسفة الوضعية فهي عادة تقسم إلى مذهبين كبيرين ولكل منهما نظريته في تغيير المجتمع وتحوّله حسب المبدأ الذي ينظر به إلى الحركة الاجتماعية:

أ- فالمذهب الليبيرالي: يفسر حركة المجتمع تفسيرا وظيفيا بحيث يعتبر أن القاعدة فيه هو الفرد ومبدأ الحركة والتغيير هو المنفعة (الفلسفة البراغماتية) التي تتجسد في العمل فكلما تحققت مصلحة الفرد تحققت مصلحة المجموع لأن المجتمع

---

[1]- سوركن Sorokin نفس المرجع – ص 32.
[2]- ديدرو Diderot [1713 – 1784] – نقلا عن سوركن- المرجع السابق ص 16.
[3]- مالك بن نبي: تأملات ص 162 ط 1961 – دار الفكر.
[4]- عبد الحميد لطفي – علم الاجتماع ص 49.

هم مجموع أفراده، فإذا ما تساءلنا حول حركة المجتمع إلى أين ما هو الهدف وما هي الغاية؟ فلا جواب إلا أن هذه الحركة طبيعية طبقا للقانون الطبيعي ذاته. فالمجتمع كائن طبيعي شأنه شأن الكائنات الطبيعية الأخرى يتحرك حركة عشوائية منظمة في ذاتها كما هو شأن قوانين علم النفس وعلم الاجتماع والبيولوجيا، وكلها ترجع إلى قوانين العلوم الطبيعية أو المادة بصفة عامة، ولكن ليست هناك فلسفة عامة تجمع هذا الشتات وتعود به إلى أصله تعطيه نقطة البدء وتحدد له مصيره إلى أين؟ ما هي المبررات المنطقية والوجودية لهذا المجتمع؟ فكأن هناك واقع اجتماعي حقيقي دون أن تكون هناك فلسفة اجتماعية لهذا الواقع، فهذا الفراغ وهذا التناقض حركة اجتماعية بدون هدف أو تصور كلي عام للحياة وللوجود، هو ما أرادت الماركسية أن تبحث له عن مبرر منطقي ووجودي أي أن تجعل وتحدد الرابط بين المسألة الواقعية للحياة والمسألة الاجتماعية لهذا الواقع كتصور أو كفلسفة لهذه الحياة[1]، فالفلسفة الغربية الليبيرالية تتحدث عن واقع علمي ناتج عن التفسير المادي للكون وفقا للمسلمات العلمية السابقة دون أن تعتمد على أفكار فلسفية اجتماعية لهذا الواقع، فكانت الماركسية كفلسفة بدون واقع معين، فحصل التزاوج بينهما، فهل استطاعت الفلسفة الماركسية أن تكوّن مذهبا اجتماعيا وفلسفة متكاملة للحضارة الغربية بعبارة أخرى هل نجحت في أن تعطي للنظريات العلمية الوضعية[2] مبرراتها المنطقية وأن تحدد مفاهيمها الاجتماعية وبالتالي نستطيع أن توجه المجتمع إلى هدف ما أو غاية معينة؟

ب- المذهب الماركسي: إن المذهب الماركسي جاء كرد فعل كما هو معروف على المذهب الليبيرالي وبالتالي فهو يفسر تغيير المجتمع وتحركه تفسيرا بنيويا (طبقيا)، وأن قاعدة التغيير فيه الطبقة أو الجماعة وليس الفرد، فالمجتمع يتألف من طبقات وليس من أفراد والفلسفة الماركسية هي فلسفة التغيير بدون منازع فهي ترى أن هناك حركة دينامية فعلا في الكون (طبقا لما ذهبت إليه المثالية الهيغلية) وهي حركة عامة وشاملة "الطبيعة حالة من الحركة والتغير الدائمين والتجدد المستمرين،

---

[1]: محمد باقر الصدر – فلسفتنا – ص: 18.

[2]: يدخل ضمن هذه النظريات العلمية نظرية التحليل النفسي لفرويد في علم النفس، ونظرية التطوير في البيولوجيا لداروين، ونظرية دور كايم في علم الاجتماع وأوغيست كونت، وغيرهما من النظريات النفسية والطبية المختلفة التي هي امتداد وتطور وفق للفرضيات العلمية التي هي محاكاة للتفسير الميكانيكي للكون والحياة.

حيث يولد كل شيء بينما ينحل شيء آخر ويزول"[1]، تعمل في نطاق المادة (البنية الاقتصادية) ووسائل الإنتاج والظروف المحيطة التي تعمل فيها وعن هذه القاعدة التحتية الثلاثية تنبثق سائر الفعاليات الاجتماعية والمنجزات الحضارية الفوقية، حتى ولو كانت قيمًا أخلاقية وممارسات دينية[2] فالعامل واحد وهو العامل الاقتصادي إلا أن التغيير شامل "إن طريقة الإنتاج هي التي تقرر الخاصية العامة للعمليات الاجتماعية السياسية والنفسية في الحياة[3]".

ودون أن نذهب إلى ما هدفت إليه الماركسية في أبعادها المختلفة يمكن أن نتساءل هل تعتبر الماركسية مذهبا اجتماعيا متكاملا؟ مع العلم أن المذهب الاجتماعي في التعريف لا يعني وجود نظام فكري علمي موحد بل هو ما تشكل فيه فكرته بعديه الفلسفيين من جهة تعطيه موقفه وتقييمه للوجود، ومن جهة أخرى تمنحه هدفه الأعلى أو مثله[4]. أي يجمع بين البعد المنطقي الاستدلالي والبعد الأنطولوجي الوجودي (الميتافيزيقي)، فالأصل في المذهب أو النظام الاجتماعي علاوة على أنه يتكون من فكرة ما، فهو يعتمد على بناء يساند الفكرة ويرفدها ويزودها بالوسائل ويتجه بها إلى عالم الحقائق والأفعال بطريقة تخدم مصالح الإنسانية عامة. فإذا ما توفرت كل هذه الخصائص في المذهب الاجتماعي فهو قادر على أن يؤدي بالمجتمع إلى تغيير وإلى التطوير، ومن خلال هذا أيضا يمكن القول أن هناك منهجا يستند إلى هذه الفكرة ويعبّر عنها أيضا، وفي هذا الصدد يمكن التفريق بين النظرية الاجتماعية وبين الإيديولوجيا، فإذا كانت النظرية تنظر إلى الكون كما هو كائن فإن الإيديولوجيا يقتصر نظرها إلى الإنسان كما يجب أن يكون[5]، مع الملاحظة أن الإنسان جزء وليس كلا. فالإيديولوجيا بهذا المعنى الذي ذكرناه تملك الأساس الفلسفي الاستدلالي للمذهب أو النظرية الاجتماعية إلا أنها تفتقد إلى النموذج أو المثل الأعلى (الهدف السامي). وهذا هو الأساس في حركة المجتمع وتغيره. لأن المجتمع في أساسه فكرة موجودة بالقوة تتحول إلى وجود

---

[1]- أصول الفلسفة الماركسية ج1. ص 72 جورج بوليتزر + وقي بوس + موريس كافين – ترجمة، شعبان بركات.

[2]- د/ عماد الدين خليل – مرجع سابق ص 173 – 174.

[3]- كارل ماركس – نقد الاقتصاد السياسي – عن سوركن – مرجع سابق ص 88.

[4]- العلامة مرتضى المطهري: الهدف السامي للحياة الإنسانية ص 40.

[5]- نفس المرجع ص 40 وما بعدها.

بالفعل عندما تبدأ الحياة وعنها تنشأ العلاقات الاجتماعية والقيم الأخلاقية وما إلى ذلك، فقد يوجد الأفراد ولكن لا يوجد المجتمع ولا يتغير. لأن الذي يغير المجتمع هو مثله وهدفه أي فكرته وليس وجوده. ولذلك ورد في القرآن الكريم أن إبراهيم كان أمّة[1] مع أنه كان فرد، فإذا نظرنا إلى الفلسفة الماركسية بهذا المفهوم فهي إيديولوجيا وليست مذهبا شموليا يفسر الكون والحياة تفسيرًا صحيحا، بحيث لو سلمنا بأن حركة التاريخ وسير المجتمع وتغييره هو نتيجة تأثير الصراع الطبقي الذي هو حتمية وليس اختياراً فإن الغاية أو الهدف السامي هو الوصول إلى حالة مجتمع بدون طبقات، فإذا ما وصلت البشرية إلى هذه المرحلة معناه أن التاريخ يتوقف وأن المجتمع سيعتريه الجمود والسّكينة[2]، فالهدف السامي الذي يفقد نفسه بمجرد تحصيله ليس هدفا ولا يمكنه أن يكون قوة محركة للمجتمع وتغييره المستمر[3]، هذا من ناحية ومن جهة أخرى إذا كان المبرر المنطقي للتغيير عند الماركسية هو تحقيق مصلحة اقتصادية مادية لطبقة اجتماعية محرومة هي طبقة "البروليتاريا" فهذا الهدف الظرفي الخاص بدوره لا يمكن أن يبرر التغيير ولا أن يدل عليه مادام يخص طبقة دون غيرها. فمن المعروف أن مصالح الأفراد متضاربة ناهيك عن مصالح الطبقات الاجتماعية فكيف يمكنهم أن يجتمعوا على هدف آن يخص فئة دون غيرها. وعليه فإن غاية التغيير الاجتماعي عند الماركسيين يخص طبقة ما دون سواها علاوة على أنه ليس هدفا إنسانيا ساميا فهو لا يعمل على جمع الأفراد وتوحيدهم بقدر ما يثير فيهم الصراع والتطاحن والشحناء وهذا ما يبرر لجوء الفلسفة الماركسية إلى انتهاج العنف والثورية في التغيير تماشيا مع إيديولوجيتها الطبقية التي حتى ولو سلمنا بأنها إيديولوجية فهي إيديولوجية ناقصة إذا صحّ هذا القول مادامت تتعلق بفئة أو طبقة ولا تخص الإنسان كما سبق القول.

وإضافة إلى ما سبق فإن التفسير الماركسي زيادة على أنه تفسير غير منطقي فهو فهم غير علمي ولا واقعي ما أنه يدّعي ذلك. فاعتماده على العامل الاقتصادي كعامل محرّك وكدافع فريد ووحيد يناقض التفسير العلمي الذي يرى بأن الظواهر مترابطة فيما بينها ترابطا سببيان -علاقات دالية- علة ومعلول سواء تعلق الأمر

---

[1]- قال تعالى: "إنّ إبراهيم كان أمّة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين" سورة الإسراء آية 120.
[2]- سوروكن: مرجع سابق ص: 102.
[3]- مرتضى مطهري: مرجع سابق ص 41.

بالظواهر الطبيعية أو بالظواهر الاجتماعية الإنسانية، فبجوار العامل الاقتصادي المادي هناك عوامل أخرى ملازمة كالبيئة الجغرافية وتأثيراتها، والدوافع البيولوجية والحوافز النفسية الطبيعية التي هي أسبق في الوجود من غيرها، علاوة على العوامل الاجتماعية والذهنية كالكفر والخبرات التاريخية والعقائد الدينية والقيم والعادات... وكل هذه لها أسبابها ومسبباتها ولا يمكن تجاهل فعّاليتها في الدفع بالمجتمع إلى أهداف وغايات مثلية أخرى[1]. كما أن الواقع يكذب هذا الادعاء أيضا، فإذا فرضنا أن الدافع الاقتصادي هو الدافع والمحرك الوحيد فكيف وجدت العوامل الاجتماعية الأخرى مع أنها متناقضة ومتضاربة فيما بينها ألا يمكن القول بأن تغيير المجتمع بهذا العامل يناقض مبدأ الانسجام والنظام في الكون ويناقض مبدأ التوازن بين الكائنات الذي هو مبدأ علمي واقتصادي كما تدّعيه هذه العملية أيضا؟. فالفلسفة الماركسية بفلسفتها للحضارة الغربية القائمة على أسس (علمية) وإعطائها أبعادها الاجتماعية المنطقية والوجودية وقعت في تناقضات مع هذه المبادئ العلمية إن صحت من جهة، ومع الواقع الاجتماعي والتاريخي للإنسانية من جهة أخرى، ولذلك لجأت إلى الأساليب القسرية في توجيه المجتمع وتغييره "إن حتمية ماركس العلمية وضرورته الكونية التي ترى أن الإنسانية في انتقالها التاريخي من الجبرية إلى الحرية لا تصدق إلا على مجتمع ما قبل التاريخ، وأن التفسير بالعامل الواحد لا يؤدي إلا إلى الأوهام المنطقية والواقعية"[2].

ولو فرضنا أن هذا صحيحا من حيث هو مبدأ عام وكلي كما ترى ذلك الفلسفة الماركسية: "أشياء الطبيعة تحتوي على تناقضات داخلية... عناصر تزول وأخرى تنمو، والصراع بين هذه جميعا هو المحتوى الداخلي لعملية التطور وتحوّل التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية[3]" فإن تطبيق هذا المبدأ على المجتمع لتحقيق هدفه لا يكون إلا عن طريق القسر والحرب الطبقية وبغير هذه الوسيلة المناقضة للإنسانية فلا حركة ولا تغيير في المجتمع وهذا ما أحسبه يناقض مفهوم التغيير الذي هو فعل إرادي ذاتي بدون ضغط أو إكراه داخلي أو خارجي مهما كان[4]، فالأداة التغييرية طبعا دائما للهدف لا تصلح إلا لأفراد مجتمع الذين فقدوا السيطرة على

---

[1]- سوركن: مرجع سابق ص: 90.
[2]- نفس المرجع ص 103.
[3]- أصول الفلسفة الماركسية ص 12.
[4]- محمد قطبي: غيوم تحجب الإسلام ص: 58.

إرادتهم كمجتمعات النمل والحشرات وغيرها "إن طبيعة العلاقات بين الأفراد مستقلة عن إرادتهم فأسلوب الإنتاج هو الذي يحدد صورة العمليات الاجتماعية والمعنوية... ويردفه قول انجلز: "إن الإنتاج وما يصاحبه من تبادل المنتجات هو الأساس الذي يقوّم كل نظام اجتماعي"[1] زيادة على مخالفته لمفهوم التغيير فهو مجتمع بالمعنى الإنساني الذي هو تنظيم قيمي داخلي قابل للتغير في كل وقت بإنتاجه لوسائل تغييره طبقا للهدف الذي يسعى إليه من وراء هذا التغيير"[2].

إذن بناء على ما سبق ذكره يتبين أن المنهج هو الأداة والوسيلة التي تعبر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن نظرية كونية عامة تحدد الهدف الإنساني السامي وتشرط الأداة المناسبة لذلك، والرؤية الوضعية باعتبارها رؤية تتبنى المنهج العلمي التجريبي فهي تفتقد إلى هذه النظرية أو المذهب الاجتماعي، وإذا ما اعتبرنا الماركسية هي الفلسفة الاجتماعية أو الرؤية الكونية لهذا الواقع العلمي فهي إيديولوجيا وليست رؤية كاملة متكاملة وطبقا لهذا الفهم الجزئي القاصر للكون والحياة اعتبرت المجتمع بما فيه من قيّم إنسانية ومثل أخلاقية تحركه المصلحة الاقتصادية، ونظرا لهذا الفهم القسري لجأت في تحقيق إلى هدفها المفترض وهو تحقيق مجتمع بدون طبقات إلى أساليب تعسفية وهذا ما يبرر لجوء الماركسية إلى المنهج التطوري القائم على الصراع وهذا لا يصدق على النظرية الماركسية فحسب بل كل نظرية تفسر حركة المجتمع بالعامل الواحد. وتنظر إليه كما هو كائن لا كما يجب أن يكون، كما تركز على العوامل الخارجية المحيطة وتهمل الإنسان داخليا فكيف هي غاية التغيير وفكرته في الرؤية الإسلامية؟

ج- مبادئ التغيير في الرؤية الإسلامية:

لقد انطلقت في تحليلي السابق من مبدأ أن المجتمع العربي الإسلامي تأسس واستمر عبر تاريخه الطويل على الفكرة الدينية ولا يمكن إعادة بنائه أو تجديده أو تطويره مرة ثانية أو حتى فهمه إلا على ضوء هذه الفكرة في أبعادها المختلفة كالبعد الأنطولوجي، والبعد الاجتماعي، والسياسي والثقافي القيمي... وأثبت أن الدين في مرحلته الإسلامية هو ما يشكل الوحدة التاريخية للبشرية قاطبة وهي في أساسها

---

[1]- د/ عمر عودة الخطيب – مرجع سابق- ص 160.
[2]- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع ص: 17.

وحدة اجتماعية، والدين من حيث هو فكرة جوهرية هو خط التواصل التاريخي للمجتمع الإنساني، فأغلب الدراسات الاجتماعية الأنتروبولوجية تؤكد هذه الحقيقة ونعتبر أن الأصل في قيام المجتمع هو هذه الفكرة، فهذا العالم الأنتروبولوجي "كليفورد غيرتر" يقول: "إن أهمية الدين من الناحية السوسيولوجية لا تكمن في أن الدين يصف النظام الاجتماعي... بل في أن الدين يخلق هذا النظام"[1] وهذا في اعتقادي هو الفرق الجوهري بين النظريات الوصفية والنظريات المعيارية الدينية التي تتجاوز الوصف إلى تفسير ما قد يطرأ مستقبلا على المجتمع الإنساني من تحولات جذرية وتاريخية حسب قانون الجذب والدفع أو القرب والبعد من الفكرة الأم "إن الدين هو التعبير التاريخي والاجتماعي للتجارب المتكررة عبر القرون وهو في منطق الطبيعة أساس جميع التغيرات الإنسانية الكبرى..."[2]. لكن لماذا تُنسب كل هذه التحولات التاريخية الحضارية للفكرة الدينية وكأنها حتمية تاريخية أو ضرورة إنسانية مع أنه سبق وأن أشرت بأن التغيير لا يأتي خارجيا إلا إذا كان هناك حافز أو شعور داخلي ذاتي يطمح إلى بلوغ هدف ما، هو ما سميناه "بالمثل الأعلى". فهل الفكرة الدينية توجد هذا الشعور وهل هي تتضمن في مفهوم هذا المثل النموذجي؟

إن تحليل مصطلح "دين" من الوجهة النفسية والاجتماعية لا يزيد عن معنيين أو يتضمنهما على الأقل. فهو من جهة حالة داخلية نسميها "التدين" وهي حالة شعورية، ومن جهة ثانية الحقيقة الخارجية وهي جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم اعتقادا وعملا كما تتجلى في سلوك المجتمع وثقافته وقيمه وروابطه[3] وأما كحالة اجتماعية فإن الدين يتضمن ثلاثة مبادئ:

1- مبدأ "الخارجية" أي القول أن المجتمع قوانينه من خارجه لا من ذاته.

2- مبدأ "المغايرة" أي أن البشر مدينون بمعنى وجودهم إلى غيرهم وليس إلى بشر مثلهم.

3- مبدأ "الانفصال" أي القول بوجود فارق أو مسافة بين المجتمع ومصدره، بين الجماعة والمبدأ المؤسس والمشرع لها[4].

---

[1]- طريف الخالدي: دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ص 12 ط 1979 دار الطليعة – بيروت.
[2]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي – ص 144 ترجمة عبد الصبور شاهين ط 1981 – دار الفكر دمشق.
[3]- سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ص: 73 ط 1986. دار الزهراء للإعلام العربي.
[4]- مجلة الفكر العربي. عدد 22 / 81. مقال: أصل الدولة. ترجمة علي حرب والقول "المراسيل غوشيه".

ومن خلال هذه المعاني وما ترتب عليها من مبادئ خاصة مبدأ المغايرة يتبين جليا أن الدين كفكرة هو ذلك الاعتقاد النفسي الباطني كشعور بالإدانة للغير يستوجب إيفاءه دينه بالسير وفق مقتضيات ما يبعث الشعور والمناقض بأن الشخص قد نقذ بنونته، باتحاد أفراد الجماعة الإنسانية في هذا الأمر الذاتي ينشأ عنه السلوك والروابط المشتركة ما داموا كلهم مدانون لنفس "الغائب" المتساوون أمامه بإيفائهم للدين الذي هو إيمان مشترك بينهم. وهذا المبدأ الشعوري الإيماني لا نجده في الديانات السماوية فحسب بل وكذلك في الديانات الوضعية، وهذا المعنى بالذات ما يفهم من مصطلح دين لغة أي "ما يتلقى من الغير شريطة تتبع ما يأمر به وباختبار منهم"[1] (أي المستدانون) وقد نسمي كذلك فهو من "الدينونة" لكل ما رسم الله بعباده من مناهج العلم والاجتماع والسلوك[2]. ومن التعاريف التي تنتسب إلى العلماء قولهم: "بأنه وضع الإلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير باطنا وظاهرا"[3]. ومن هذه التعاريف يتضح:

1- أن الغيرية تنسب إلى الإله عادة كحقيقة لا كوهم كما هو أمر الديانات البدائية الوضعية، بحيث في الوضعية لا أحد يستطيع النطق باسم الآلهة، كما هو شأن شخص النبي المرسل في الديانات السماوية[4].

2- أن إيفاء الدين المتمثل في الخضوع والانقياد والعبودية بمفهومها الواسع الأعم اختيار ذاتي ينشأ عن النفس تلقائيا ويتجسد في المجتمع سلوكيا.

3- أن مبدأ الخارجية و"الانفصال" يأخذ أبعادا اجتماعية مختلفة هي ما نسميها "بالقيم" التي هي الرابطة المكونة لشبكة العلاقات الاجتماعية.

4- أن مفهوم دين في الديانات السماوية واحد وهو "الإيمان والاعتقاد بوجود إله واحد" وهذا (مبدأ التوحيد) الذي يعطي إلى ما حللناه تصورا عاما وكليا للكون وللحياة والإنسان، كما يمكن أن يكون قاعدة عامة لكل مظاهر الحياة والمجتمع وخاصة في المرحلة الدينية النهائية العالمية (أي المرحلة الإسلامية).

فماذا يعني كمصطلح وما هي أبعاده كتصور فكري نظري جامع؟

1- العلامة محمد الطاهر بن عاشور: مرجع سابق ص: 09.
2- د/ محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. ص: 31 دار الفكر ط1 1992 دمشق.
3- محمد الطاهر بن عاشور. مرجع سابق ص: 10.
4- المرجع السابق ص: 29.

إن مفهوم توحيد (monotheisme) كمصطلح وهو لفظ يوناني مكون من كلمتين: (mono) وتعني الواحد و(Theisme) وتعني الله والجمع بينهما يعني الإيمان لإله واحد لا شريك له[1].

يعرفه الجرجاني (الشريف) [1340 – 1413] التوحيد في اللغة الحكم بأن الشيء واحد، والعلم لأنه واحد، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأذهان، ونخلص من كل هذا إلى أن للتوحيد معنيين:

1- أن الله تعالى واحد لا يوجد في ذاته تغيير ولا كثرة وليس له أجزاء تجتمع فيتقوم منها، بل هو واحد من جميع الوجوه.

2- القول أنه واحد لا شريك له مباين للعالم ومدبر لأن الوجود الذي يوصف به لا يمكن أن تكون لغيره، وهذا اختلاف "للثنوية"* وأصحاب "التكثير"**.

يبدو وأن مصطلح دين إنما يعني التوحيد وهو ما كان يقصد به عندما يوصف الإسلام بأنه الدين الحنيف والفرد المسلم (حنيفا) تمييزا له عن المسيحي واليهودي أيضا[2]، والتوحيد عند علماء العقائد هو الرابطة التاريخية التي جمعت بين سائر البشر وإيصالهم بالخالق، وتعني وحدانية الله توحيده في الذات، وتوحيده في الصفات وتوحيده في الأفعال، هذه المحاور الثلاث هي ما يكون حقيقة العقيدة ذلك أن الوحدانية الإسلامية هي الصفة الإلهية التي تفرده الذات بانتفاء التعدد والمماثلة "**ليس كمثله شيء**"[3] كما تفرده في الصفات حيث أن ذاته لا تغاير صفاته الموصوفة بالكمال جميعا "**ولله المثل الأعلى في السماوات والأرض**"[4] كما تفرده في الأفعال بانفراده بالخلق والإنشاء"**قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار**"[5]. فالفكرة الدينية جوهرها التوحيد وهي الرابطة الأساسية بين سائر الأنبياء كموضوع عام للرسالات السماوية وكمصدر للتلقي والإشعاع "**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا**

---

[1]- جميل صليبا: القاموس الفلسفي. ص: 361.
التعريفات: نقلا عن جميل صليبا. القاموس ص: 360. 361

* الثنوية: وهي الفلسفات التي تقول بوجد إلهين اثنين كإله الخير وإله الشر.

** التكثير: وهي النظريات التي تقول بتعدد الآلهة وكثرتها.

[2]- مونتغمريوات: الفكر السياسي الإسلامي ص. 87. ترجمة صبحي حديدي (المفاهيم الأساسية) دار الحداثة ط، 1981.

[3]- سورة الشورى آية: 09.

[4]- سورة الروم آية: 26.

[5]- سورة الرعد: آية: 16.

نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون"[1] وعن هذه الفكرة تتمفصل كل التصورات حول الوجود والإنسان فهي بحق الهدف الأسمى وموقف من الوجود ككل ولذلك تحق اعتبارها فلسفة الحياة والكون والإنسان كما ينبغي أن تكون وفي نفس الوقت مثل أعلى تضبط حركة الفرد والمجتمع في بنائه للمجتمع وللحضارة الإسلامية السامية "إن التوحيد باعتباره الهدف المحرك فهو من جهة أساس فلسفة كونية ومادتها الأساسية وموقف من الوجود ككل، ومن جهة ثانية نوع من المثل الأعلى باعتبار أن الذات الإلهية هي المثل الأعلى للبشرية"[2] إذن التوحيد يضبط الحركة الفكرية كتصور أولي سابق أو كمعيار تجريدي متره عن كل مشابهة أو تقريبية أو تطور ويتناسب ومبادئ "الخارجية والمغايرة والانفصال"، كما يضبط من جهة ثانية شروط الحركة الموضعية ضمن الكون المشيأ بدءا. بتحديد الأهداف وضبط العلاقات وتوضيح السبل والتنبيه إلى الكيفيات المقدرة.

بناء على هذا أمكننا القول أن التوحيد مفهوم مرادف للفكرة الدينية فهو تصور عام (نظرية كونية عنها يؤخذ المنهج الصحيح في البناء الحضاري[3]، فإذا سلمنا أن التوحيد كجوهر للفكرة الدينية هو القاعدة الأولى والأساسية التي وفقها تتحدد معالم الرؤية الإسلامية في التغيير فما هي الأسس أو المبادئ النظرية لهذه الرؤية التصورية؟

---

[1]- سورة الأنبياء آية: 25.

[2]- العلامة مرتضى المطهري. مرجع سابق ص: 42.

[3]- د/ اسماعيل راجي الفاروقي: جوهر الحضارة الإسلامية ص 3. ط، 1989 بالثلة الجزائر.

د- المبادئ العامة للتغيير:

1- **أن الحقيقة عالمان**: العالم الإلهي المطلق، وعالم الخلق (الزمان والمكان) وهذا يعني أن ثنائية الوجود وثنائية الحقيقة هي ثنائية معرفية تعبر عن قابلية التغيير للوجود في النطاق العلي. وهو ما يعني بدوره أن الوجود العالمي كله (حركته ومصيره) معلول بالوجود الإلهي الأزلي المتعالي، وهذه الحقيقة الكلية تفضي إلى تفسير الوجود في النطاق النوعي: حيث أن الوجود يقسم إلى عالمين متباينين بالطبيعة: عالم الغيب، وعالم الشهادة[1]. ومن خلال الانفصال التام والكلي بين الوجودين الإلهي والخلقي (العالمي) تدرك العلاقة السببية بينهما على شكل نواميس إلهية تتابع تتابعا سببيا في سلسلة الخلق الإلهي إلى أن تصل إلى الخالق الحقيقي وهو الله، وبهذا فالوجود الإلهي ليس هو الحلقة العليا في سلسلة ترتيب العقول كما ترى ذلك الفلسفة الأفلوطينية ولا أن الأحدية الإلهية في هوية واحدة مع العالم قوامها التحايث والتعالية كما ترى ذلك نظرية وحدة الوجود والحلول أيضا[2].

انفصال العالمين عن بعضهما انفصالا تامًا كونيا ووجوديا لا يعني أن الوجود العالمي هو وجود ذاتي، فقد طرأ عليه الخلق والتكوين من خارجه وعلى ذلك فلا يمكن وصفه بالأزلية ولا بالقدم، وليس في خلقه عبثية كما لا يمكن أن نتصور التناقض والاصطدام بين عناصره المتكاثرة المختلفة المتغايرة، ولو تصورنا غير هذا لنفينا قصدية الخلق وانسجام عناصر الوجود وانتظامها وتكاملها، ولمّا أصبح للتفسير الوجودي في النطاق السببي من معنى، وهذا يتعارض صراحة مع تدبير الخالق وحكمته، ويتناقض علميا مع مبدأ الخارجية "إنّ التوحيد هي الفكرة الدينية التي تعتبر أحدية الله أساس ومناط الوجود، والله الأحد هو الكائن الذي يجسد أحدية الحقيقة إثباتا، وينفي تعدد الآلهة (الشرك) نفيا، ومع كوْن وحدانية الله عمومية تشمل الموجودات كلها وتحيطها فإن الله وفق فكرة التوحيد "خارج" العالم يبدعه من العدم"[3]. وبناء على هذا فإن عالم الخلق مدين للخالق بخلقه له من جهة وتدبيره له

---

[1] - د/ عبد المجيد النجار. مجلة الإنسان. عدد 2 أوت 1990 ص 39.
[2]- قاسم جميل: مجلة الإنسان – عدد 2 أوت 1990 – ص 31.
[3]- المرجع السابق: ص 31 وما بعدها.

كما هو من جهة أخرى، وكما شاءت حكمته وبذلك فهو في حركته وصيرورته المتصفة بالوحدة والاتصام يسير في اتجاه غائيته الخلقية[1].

2- إنّ **لعالم الخلق** الذي يطلق على كل ما سوى الله سواء كان من طبيعة مادية قابل للإدراك الحسي وللشهود الإنساني وفق شروط وأحوال، أو كان من طبيعة غير مادية قابل لأن يدرك بالدلالات العقلية وبالآثار النقلية، ومن هذا الوجود الوجود الإنساني ذاته بمميزاته وخصائص، فالعالم بجزئياته وبتفاوتها في الدرجة والنوع، وبالشكل الذي هي عليه وجدت لغاية **"وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين"**[2] وغايتها لا تتم إلاّ بتكاملها الوظيفي وبترتيب منسق مطرد يخضع للإرادة الإلهية اختياراً بالنسبة للإنسان وقسراً بالنسبة للكون **"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"**[3] وهذه المهمة التعبدية لا تفصل عن معنى الوحدانية ولا عن مبدأ الغيرية والانفصالية كحيثيات للفكرة الدينية، إلاّ أن هذا المعنى لا يدرك إلاّ إدراكا كليا شاملا. تتضح من خلال إدراكنا لعلاقات عناصر الوجود ولوظائفها ودور الإنسان وتأثيره فيها وتأثره بها وعلى جميع المستويات.

3- **إن علاقة الإنسان بالله** إنما تتجسد في قوة العقل وهي الميزة التي تفصله عن سائر الموجودات ذلك أن الإنسان بالرغم من أنه جزء من عالم الخلق إلا أن طبيعته العاقلة تؤهله لأن يحتل مركزا محوريا في هذا العالم فهو من حيث الخلقة والتكوين الكائن الوحيد الذي سبقت ماهيته في علم الإلهي وجوده العيني[4] فقد خلق مكتمل الصورة مؤهل للتكليف بما أودع فيه الخالق من صفات كالعقل والتفكير والتمييز تفصله عن باقي عناصر الكون الأخرى التي هي مادة بدون روح بدون مادة كعالم الملائكة مثلا، أما هو فقد جمع بينهما فكان من جهة ذي عناصر أرضية شهوانية وهذا خلق مهيمن ومن جهة أخرى ذي عناصر علوية تمنحه القدرة الذاتية على تحقيق التوازن والانسجام بين نوازعه الذاتية السفلية والعلوية وبينه وبين عناصر الكون الأخرى وهذا الخلق مكرم[5]. **"ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر**

---

[1]- د/ عبد المجيد النجار – نفس المرجع ص 41.
[2]- سورة الأنبياء آية 16.
[3]- سورة الذريات آية: 56.
[4]- د/ عبد المجيد النجار – مرجع سابق ص 43.
[5]- د/ محمد سعيد رمضان البوطي. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. ص: 49.

ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"[1]. فالإنسان بهذا أفضل المخلوقات من حيث الطبيعة ومن حيث المهمة الخلقية فقد جعله الله الخليفة الموكل "وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة..."[2]. فهذه الوظيفة الاستخلافية في الأرض هي العهد الذي أخذه على نفسه أمام خالقه بأن يؤديها حق الأداء وعلى أحسن الوجوه ولأفضلها وهي الجزء الأساسي من عبوديته لله، كما تتمثل في البناء والتعمير، بما يحمله هذا المعنى من شمول وعموم، كإقامة مجتمع إنساني فاضل وإشادة حضارة راقية تكون في مستوى عدالة الله وحكمه المطلق في الأرض، "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"[3] والعمارة تشمل المعاني المادية والعلمية. ومادام الإنسان قد اختار هذا عن طواعية فهو مسؤول مسؤولية كاملة غير مجزأة أمام نفسه وأمام خالقه ولذلك عدت مهمته الوجودية وتجربته الحياتية اختبارًا وابتلاء له في نفس الوقت "ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون"[4] وحركة الإنسان وفعله مع أنها تنطلق من ذاته وبإرادته الحرة إلا أنها تسير وفق تخطيط مرسوم ومن مواقف كلية شاملة[5] تهدف إلى نفس الغاية من خلق الوجود العالمي، وهذا يعني أن الصلة بين الإنسان والله لا تتحقق إلا بقوة العقل بواسطته يدرك حقيقته من جهة ووظيفته من جهة أخرى لكن هذا المعنى لا يكتمل إلا إذا أدرك صلته بالعالم والكون من جهة أخرى.

4- **إن عالم الخلق أو الكون** ماعدا الإنسان فهو وإن كان من حيث النشأة والتكوين يرجع إلى الإرادة الإلهية التي إليها يرجع الإنسان نفسه إلا أن الطبيعة تختلف فالكون قائم وفق قوانين وسنن محددة سلفا ليست معجّزة للإنسان ولا هي مناقضة لمشيئته تعالى وقدرته، وإنما هي بمثابة العلل والأسباب[6] تجعل هذا الكون من جهة يقبل الخضوع لقانون التطور العام (الحركية والاتساع)[7] وهي مظهر من مظاهر الحكمة والإبداع والتدبير الإلهي الهادف "والسماء بنيناها بأيد وإنا

---

[1]- سورة الإسراء آية 70.
[2]- سورة البقرة آية 30.
[3]- سورة هود آية 61.
[4]- سورة يونس آية 14.
[5]- د/ عماد الدين خليل – التفسير الإسلامي للتاريخ ص 180.
[6]- د/ عبد المجيد النجار – مرجع سابق ص 43.
[7]- د/ عماد الدين خليل – إعادة تشكيل العقل المسلم ص 47.(سلسلة ثبات الأمة) ط (1403 هـ).

لموسعون"[1] ومن جهة أخرى نوع من التحدي والاختبار للإنسان المنوط بتعمير هذا الكون وتشييد الحضارة فيه وفق ما يبذل من جهد ويأتي من حركة تناسب طردًا ومهمة الاستخلاف التي من مقتضياتها معرفة سنن التسخير والسير وفقها وفي هذا تتجلى العلاقة بين الإنسان والكون، فالإنسان من مكانته في الوجود قدرته على اختيار الأسلوب الأمثل وتوفيره للإمكانيات الإبداعية من أجل التنفيذ[2] أما الكون بما فيه ومن فيه فهو مسخر للإنسان "ألم تروا أنّ سخر لكم ما في السموات وما في الأرض"[3]. فالإنسان في هذه الحالة مادام خليفة عن الله فهو مسؤول، ومادام الكون مسخراً له فهو مطالب بأن يقيم العلاقة الذاتية الموضوعية بينه وبين الكون بأن يتعرف عليه أولا بالكشف عن قوانينه وسننه الثابتة ثم العمل وبذل الجهد بما يوافق هذه السنة المسخرة حتى يحقق الصلحة الحياتية والمهمة التعددية في آن واحد، بعبارة ثانية أن يقيم التوازن والتوافق والانسجام بين أهداف الحياة الدنيا (المهمة الوجودية) وبين أهداف الحياة الأخرى (العبودية المطلقة لله) دون طغيان أحداهما على الأخرى ودون ترجيح مصلحة على غيرها فالكل يسير وفق تناغم ووحدة واتحاد[4] "إن الاستثناء الذي يوضحه البيان الإلهي من عموم الآيات التي تتحدث عن تسخير المكونات للإنسان ينطوي على تنبيه الإنسان إلى أن الإذلال الذي أخضع الله به المكونات لمصلحة الإنسان وسعيه، إنما رتبه وفق سنن ثابتة ونظام لا يتبدل، فلا يأتي التسخير والتمكين والتذليل إلا ضمن سلطان هذه السنن الثابتة وبعد الانضباط بقيود الأنظمة الراسخة، وذلك كي يكون الإنسان على بينة من السبل التي يسلكها عند سعيه ومحاولاته ومغامرته التي يقوم بها حتى لا يصطدم بتضاريس هذه الأنظمة الثابتة فيعالجها ويكد نفسه وفكره فيها دون جدوى"[5]. إذن جميع عناصر الكون مادة طبيعية يقوى الإنسان على تكيفها بما يحقق إرادة الله ووفق فهمه لها وبقدر اجتهاده واستعماله لمدركاته العقلية.

إن الحياة الاجتماعية في منظور الإسلام هي التجسيد الفعلي لهذه المبادئ النظرية في وحدة بشرية تتناغم وتنسجم وتتوحد في صورة قيم اجتماعية أخلاقية

---

[1]- سورة الذريات آية 47.
[2]- د/ محسن عبد الحميد – مرجع سابق ص 53.
[3]- سورة لقمان آية 20.
[4]- د/ زينب رضوان – النظرية الإنسانية في الإسلام ص 249.
[5]- د/ محمد سعيد رمضان البوطي، مرجع سابق ص 103.

وفي منجزات حضارية مادية ومعنوية. فالفعل التاريخي الإنساني هو تحويل هذه المفاهيم المعرفية إلى حقيقة واقعية وحركة اجتماعية "الحضارة هي مجموعة المبادئ والعقائد والأفكار والأصول التربوية التي تثمر لونا من ألوان الحياة الاجتماعية بمقومتها المختلفة"[1]. فالحضارة المعبرة عن روح مجتمع ما من المجتمعات وفي زمن معين أيضا كما أنها أفكار فهي واقع اجتماعي ونتاج مادي وقد تبين لنا من خلال ما سبق أن كل حضارة إنسانية هي الأبعاد الحقيقية في صورة عملية للفكرة الدينية بما في ذلك الحضارة العربية الإسلامية "إن حقيقة الذاتية الحضارية لأمة ما تتبدى من خلال أبعادها الدينية والفكرية التي تكون بمثابة المنهج الدافع لصياغة هذه الأبعاد في حركة الواقع، أما الوسائل المادية ما هي إلا أدوات تستخدم على الوجه الذي يحقق الغاية التي تتجه إليها هذه الحضارة"[2] فالتوحيد كتصور فكري حضاري اجتماعي تبين أن عناصر الكون لا تبدو متصارعة أو متضادة بقدر ما يبدو بينها من تكامل وتعاضد وانسجام بحيث أنها تهدف إلى مسعى واحد وإلى غاية مشتركة هي غاية الخلق والوجود وهي ما ينبغي على الإنسان أن يدركه ويضبط حركته ويوجهها، وأن يعمل بكل قواه وجهده من أجل تحقيقها "**ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون**"[3]. إذا فهم التوحيد كعقيدة على أنه هو القاعدة الكبرى الاعتقادية النظرية الجامعة المانعة لمبادئ الإسلام وأصول حضارته و"إيديولوجية" الأمة فهما كاملا شاملا غير مجزأ أمكن إدراك وفهم المعضلات التي قد تواجه المجتمع الإسلامي حاضرا كما واجهته قديما، فهذه النظرة التوحيدية توفر المعيار وتنقل الإنسان من الوصف إلى الحكم من الحياة الاجتماعية كما يعيشها واقع الناس إلى الواقع كما يجب أن يكون وهو الأمر الذي لا يتوفر في الرؤية الوضعية التي هي رؤية حسية عند ما هو كائن وإذا ما أردت البحث عن ما يجب أن يكون فإن نظرتها تبنى دائما على أساس ما كان واضحا للعيان وللتجربة، فتلجأ إلى الافتراض والتوقع كما رأينا الأمر الذي لا يقين فيه بينما العكس من ذلك فإن الرؤية الإسلامية زيادة على استخدامها للوسائل التي تعتمدها هذه الأخيرة فهي تتجاوز وتزيد عليها بما هو جاهز ويقين حسب التصور النظري الذي رأيناه. ولما كان

---

[1]- القول لأبي العلى المودودي – نقلا عن د/ محمد سعيد رمضان البوطي المرجع السابق ص 20.
[2]- سليمان الخطيب: مرجع سابق ص: 112.
[3]- سورة الأعراف آية 128.

التغيير فعلا إنسانيا موضوعيا يجابه به التحديات التي تواجهه وهو يؤدي وظيفته التعميرية، فينبغي أن ينظر إليه ضمن وظيفته الخلقية هذه (الخلافة عن الله) ووفق الشروط التي خلق بها ويتوفر عليها عقل وإرادة وتكييف جسدي فذ، وفي المقابل هناك كون مشيأ ومسخر حسب إرادة الله وروحه وكلمته التامة ومنذ البدء[1]. ومن هنا تبدأ مهمة الإنسان بالبحث والمعرفة فيما هو قائم بالكشف عن قوانينه كما هو كائن وليس مطالبا إلا بما يكافئ قدراته الذاتية بشرط أن يستعملها بأقوى ما يمكن وعلى أحسن الصور المتوقعة فمسؤوليته محدّدة بوضعه وبتجربته الحيوية "**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**"[2]، فالرؤية الإسلامية بهذا المفهوم لا تقف في تفسيرها للأحداث الطبيعية والاجتماعية عند تشخيص مقوماتها الذاتية وكأنها حدثت صدفة كما هو شأن النظرة الوضعية بل تمتد بها إلى مدلولات الغيب وإلى الحكمة الربانية مع حذر دائم أنه لا مصادفة في الكون ولا عبثية فيه[3]، وأن علاقة الإنسان بهذا الوجود هي علاقة تكيف وسير متواصل نحو الوحدة والسلم على جميع الأصعدة كما ذكرنا (بين الإنسان والله - بين الإنسان والمجتمع- بين الإنسان والكون) بخلاف ما تراه الوضعية من تحد وصراع وغلبة، إذا اتضحت الرؤية التوحيدية بهذا المعنى أمكننا أن نتجاوز أغلب المشكلات المفتعلة في تاريخ الفكر الإسلامي وجهده طيلة قرون خلت دون جدوى فاستنفذت طاقاته وأبعدته عن القضايا الحقيقية كبناء المجتمع وتوجيهه نحو العلم والمعرفة فكانت نتيجة كل ذلك هي العطالة الحضارية. "إن الدين وأن كان منزلا من عند الله، فهو يعمل وفقا لطبيعة البشر ولطاقاتهم الفطرية ولواقعهم المادي في أية مرحلة من مراحل حياتهم وفي أية بيئة من بيئاتهم"[4].

إذن من خلال كل هذا الذي سبق ذكره يتبين أن منهج التغيير الاجتماعي يستخرج ويكتشف كما هو أمر جميع القوانين العلمية وأن أرضية استخراجه التي يعمل وفقها وبمقتضاها هو ذلك التصور الفكري العام أو النظرية الكونية التي تحدد العلاقة بين عناصر الوجود. (الله - الإنسان - الكون) وتبين بالدليل والبرهان وظيفة وغاية الوجود الإنساني في كل هذا، وبالمقارنة بين الرؤيتين الوضعية والإسلامية من حيث المبادئ والأهداف تبين أن:

---

[1]- د/ عماد الدين خليل – مرجع سابق ص 175 – 176.
[2]- سورة البقرة آية 285.
[3]- حاج حمد أبو قاسم – مرجع سابق ص 168.
[4]- جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم. ص 209 ط. الجزائر 1990..

- الرؤية الوضعية تسند منهجها إلى تلك النظرية التي تعتبر الكون والحياة تسير سيرا ذاتيا حتميا وفقا لقانون الأسباب والنتائج المطلق، وأن الحياة الاجتماعية هي ظل ونتيجة القوانين الكونية الصارمة فما يصدق على الكائنات الجامدة والحية يصدق وبالكيفية ذاتها على الإنسان والمجتمع والحياة ككل. فذهبت إلى أن العقل المؤسس على الحواس والتجربة والتعليل والتحليل هو الطريق الوحيد والصحيح للمعرفة، وأن غاية هذه المعرفة هي المعرفة ذاتها من أجل الاستمرار بالسيطرة على الطبيعة وتحدياتها، باعتبار أن الحياة الاجتماعية في منظورها حباه صراع وتنافر وشحنها، فانتهت بهذه الرؤية إلى تبني مناهج قسرية ووسائل خارجية قهرية تماشيا مع مسلمات الأولوية ومع الغايات المستهدفة.

- أما الرؤية فهي رؤية معيارية تستند في استخراجها للمنهج إلى "المذهبية الإسلامية"[1] بحيث أنها الأسباب الفاعلة في الحياة والكون والاجتماع هي أسباب تدخل ضمن مسلمة الخلق ابتداء "**خلق كل شيء فقدره تقديرا**"[2] وأن ما يبدو من أسباب وعلل ظاهرة حسية أو عقلية فهي لا تخبرنا إلا على مظاهر الحياة وليست الحياة ذاتها وشتان بين الحقيقتين "**يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون**"[3]. وبالتالي فإن المعرفة ليست غايتها المعرفة في ذاتها ولذاتها بأن نسيطر بها على الطبيعة أو أن نتغلب بمقتضاها في الصراع. ولكن الغاية أوسع من ذلك وأشمل وهي "معرفة الحق". لأن الأصل في الحياة ليست الصراع والتضاد وبالتالي الغلبة هي الحق ولكن الأصل فيها التكامل والتعاضد والوحدة "إن المنهج الإسلامي يتضمن في جوهرة المبدأ التوحيدي على كل المستويات... بحيث يرى الوحدة والتكامل فيما بين المختلفات والمتناقضات والمتمايزات"[4] وعليه فإن منهج التغيير يستخرج من فكرة التوحيد كعقيدة وتصور. يحدد هدف السير ويشرط الفعل وفق المبادئ الخمسة الآنفة الذكر، يبدو فيها دور الإنسان هو معرفة العلاقة القائمة بني عناصر الوجود التي تهدف والتي ترمي في تكاملها إلى هدفية واحدة هو ما

---

[1]- وقد استعمل هذا المصطلح "بمعنى النظرية الكونية تفريقا لها عن معنى التصور الإسلامي. وعن معنى الفكر الإسلامي أيضا. فالمذهبية تشملها معا واسع من ذلك ينظر في هذا: د/ محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري. ص: 17 .21.

[2]- سورة الفرقان آية: 02.

[3]- سورة الروم آية: 07.

[4]- منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة: ص: 48.

بسر وجودها ونسبتها إلى الخالق، والإنسان باعتباره هو الكائن العارف المؤهل للسعي من أجل تحقيق هذا القصد الكلي العام، وفي ذلك حر ومسؤول وأن ذلك يتحدد وفق قوانين موضوعية كونية نفسية اجتماعية... وهذا هو واقعه فليختر الوسيلة المناسبة لغرضه وبالكيفية الفضلى التي لا تتناقض مع مبدئه ومعتقده، وهذا هو المنهج الذي لا ينفصل عن الفكرة ولا عن الواقع، فكيف هو الواقع الذي يعضد الفكرة؟.

إذا كان المنهج كما رأينا يرتبط برؤية نظرية حول الكون والإنسان والحياة، فهو يرتبط من ناحية ثانية بقواعد وشروط اجتماعية شاخصة، ولما كان منهج التغيير الاجتماعي في الرؤية الإسلامية تتمثل نظريته أو مذهبيته في الإسلام ذاته عقيدة وشريعة كما عبرت عنه الفكرة الدينية في مرحلتها النهائية "الأمة الإسلامية"، فما هي القواعد الاجتماعية التي تحدد منطق هذا التغيير وقواه ومضمونه؟

وقبل الخوض في الإجابة على هذا السؤال ينبغي التذكير بأن هذه القواعد أو القوانين الاجتماعية لا تكون فاعلة ومؤثرة حسب ما يذهب إليه علما، الاجتماع إلا بشرطين على الأقل:

1-أن تكون فعلا هذه القواعد معبرة عن الروابط والعلاقات الكامنة في الواقع المعيشي كما هو بالفعل.

2-أن يكون طابعهما تاريخيا، بمعنى أن عملها مقترن بشروط تاريخية معينة وبقوى اجتماعية قائمة[1].

ويترتب على هذين الشرطين معرفيا أن التغيير وإن كان معياره الواقع المعيشي إلا أنه يهدف إلى مقتصد وظائفي، يتحقق عن طريق الجمع بين الواقع والظرف التاريخي المناسب، وبما أن الظروف متغيرة عبر الزمان والمكان والمجتمع فان المنهج التغييري في هذه الحالة هو عبارة عن مفاهيم متحررة عن مدلولاتها التاريخية، ستأخذ دلالات أخرى متجددة جزئيا أو كليا، وهذه المفاهيم والمقولات لا تنفصل عن الحيثيات التي نشأت وفقها وبمقتضاها وبالتالي فإذا ما نزعت من حقلها المعرفي الأصلي التي نشأت فيه تاريخيا ووظفت في حقول معرفية أخرى مغايرة، أو إذا أعيد استخدامها في سياقات ارتبطت بمنظومات فكرية مختلفة لأصولها فقدت

[1]. الدي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر 55/54 ط.المعهد العالي للفكر الإسلامي- واشنطن.

مفعولها ولم تؤد إلى النتيجة المرجوة منها[1]. إذا ما أسقطنا هذه الاعتبارات المنهجية على منهج التغيير في الرؤية الإسلامية كما يجب أن يكون فإن مرجعيته التاريخية الفكرية وحقله المعرفي هو الإسلام نصا وواقعا لا كما عاشه المسلمون في عصور الانحطاط ولكن بالصورة والنموذج الذي يمثل العصر الذهبي في حياة الإسلام والمسلمين فيما مضى إلى اليوم، ولا أعتقد أن هناك اختلافا بين المفكرين من أن فترة من تاريخ المسلمين وحضارتهم أحسن من تلك التي عاشوها والرسول ﷺ حاضرا بينهم ثم تليها ...

حتى نهاية العهد العباسي المتأخر "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...."[2]. وتعتبر هذه الدورة التاريخية هي التجربة الأم الأولى التي فيها اكتمل المنهج وتحققت واقعيته ولذلك فإن استخراج قواعد المنهج بشرطيه السابقي الذكر يقتضي العودة غالى هذا، الفترة التاريخية لا كما تحدث عنها المؤرخون ولكن كما كانت عليه طبيعة الاجتماع العربي غداة نزول الوحي وكما ذكر ذلك القرآن باعتباره الوثيقة الإسلامية الفريدة الوحيدة التي لا يعتريها النقص أو الزيادة أو التحريف والتزييف، ثم السنة المطهرة باعتبارها الشارحة له المفصلة كواقع عملي، فالوسيلة هي الرجوع إلى النص كخطاب، قراءته تعطي من جهة حقيقية الروابط الاجتماعية الكامنة في المجتمع العربي آنذاك وبشروطها التاريخية الفاعلة، كما تعطي في الوقت ذاته المدلول الوظيفي المقاصدي الذي يتجاوز ذاك الواقع كما هو إلى الواقع كما يجب أن يكون، بمعنى آخر أن النظر في النص "قرآنا وسنة" وفي أبعاده الاجتماعية يحقق غايتين:

- يعطي الشروط والقواعد الموضوعية العامة الثابتة في كل تغيير اجتماعي وفق الرؤية ذاتها وهذا هو الشرط المنهجي الأول.
- كما يعطي ثانيا معايير وآليات التكيف مع المستجدات المتغيرة عبر الزمان والمكان وهذا هو الشرط المنهجي الثاني.

وبتوفر الشرطين نكون قد وقفنا على قواعد التغيير المعرفية النظرية والقواعد الاجتماعية الواقعية.

---

[1]- برهان غليون: الوعي الذاتي: ص 58-59.
[2]- حديث رواه الإمام مسلم في صحيحه.

الفصل الرابع

القواعد الاجتماعية للتغيير

من خلال التجربة الإسلامية الأولى

أ- طبيعة الاجتماع العربي غداة نزول الوحي:

قبل الشروع في الحديث عن طبيعة الاجتماع العربي غداة مجيء الإسلام وبدء نزول الوحي كان لا بد أن نشير هنا إلى حقيقة مفادها أن التغيير الاجتماعي في الرؤية الإسلامية مع أنه فعل إنساني إرادي وقصدي فهو يسلم منذ البدء بان المجتمع الإسلامي النموذج هو تجسيد فعلي وواقعي لمنهج الهي شامل للوجود والحياة أو هكذا يجب أن يكون على الأقل، وبناء على هذا المنطلق فإن أسس قيامه أي المجتمع أسس روحية فكرية وليست مادية أو تاريخية طارئة، كما ذهبت إلى ذلك التفاسير الوضعية[1]. فالمجتمع في الرؤية الإسلامية هو تكيف وتلائم بين تصور اعتقادي وبين نظام اجتماعي سائد وعليه فإن واقع العرب قبل الإسلام هو تغير وتكيف واندماج مع التصور الاعتقادي الإسلامي يعطي معا النظام الاجتماعي السائد (إن النظام الاجتماعي في الإسلام فرع عن التفسير الشامل لهذا الوجود ولمركز الإنسان فيه ووظيفته وغاية وجوده...[2]) فما هي طبيعة هذا الاجتماع ؟

إن الخطاب القرآني وهو يتحدث عن طبيعة المجتمع العربي أيام نزول الوحي لم يصفه ليقف في حدود هذا الوصف أو ليقر بوجوده وإنما تحدث عنه بخطاب يحمل طابع التفاؤل بتجاوزه إلى واقع أفضل منه، بحيث كلما ذكر صفة واقعة إلا واتبعها بالصفة التي يجب أن تكون، فهو خطاب يتميز "بالواقعية الثورية"[3] أي أنه خطاب

---

[1]- د/ عمر عودة الخطيب- مرجع سابق ص 192-191.
[2]- سيد قطب- خصائص التصور الإسلامي ص 25.
[3]- عبد الفتاح محمد. مشكلة النهج المفكرين المسلمين ص 159.

يتصف بالحركية والفاعلية فليست خطابا وصفيا باردا ولا خطاب انفعالي مثالي. ففي رفضه للواقع السائد لا ينبغي رفضه للواقع كواقع وإنما رفض عوامل الحركة وديناميات التفاعل فيه. فكأن حركة المجتمع أمر طبيعي وضروري إلا أن اتجاه هذه الحركة وخط سيره هو ما ينبغي تحديده والإشارة إليه ثم توجيهه، فقد وصف النظام الاجتماعي السائد آنذاك بأنه نظام جاهلي كوصف عام وكلي [1]، جاهلي من حيث المعتقد والأفكار والتصورات- كما أنه جاهلي أيضا من حيث الواقع كسلوك وكعلاقات اجتماعية وسياسية واقتصادية ...

والجاهلية من حيث المفهوم لا تعني أنه مجتمع ما يزال في مرحلته البدائية أو حالته الطبيعية الغريزية كما ترى ذلك نظرية التغير الاجتماعي الدورية فحسب، بل هو مجتمع انحرف حتى عن الطبيعة البشرية في قواعدها المحررة النفسية والاجتماعية والتي هي قواعد عامة ومشتركة بين سائر الأفراد والمجتمعات هذا علاوة على انحرافه على المنهج الإلهي الذي هو منهج يساند الفطرة ويعضدها - وعلى هذا فإن مفهوم الجاهلية كما يطرحها الإسلام لا تقتصر على المعنى التاريخي وهي فطرة ما قبل الإسلام، بل تحمل مدلولا نفسيا واجتماعيا مدانا لنمط المعيشة الخالي من كل سيادة للعقل ويعارض الفطرة السليمة، وكل هذا لا يتعارض مع المعنى اللغوي لهذا المصطلح الديني الذي يعني الصد والإعراض عن الهدي الذي ارتضاه الله لعباده كمنهج للحياة سواء كان ذلك قبل الإسلام أو بعده.[2]

ومن خلال هذه المعاني العامة لمدلول جاهلية يبدوا أن المصطلح من الناحية السوسيولوجية يحمل مفهوما ممتدا ومتحركا لا ينفصل عن المجتمع ويسحب على كل مجتمع اتصف بنفس الخصائص التي نبذها الإسلام وعاداها وأدانها وإذا ما كان هنالك اختلاف بين هذه المجتمعات فهو اختلاف في الدرجة لا في النوع. وعلى هذا كانت نظرة الإسلام إلى المجتمع العربي قبل الإسلام على أنه النموذج الاجتماعي المريض على الإطلاق حتى لو اختلف الزمان والمكان ذلك أن هذا الوصف يحمل معنى مركبا شموليا وهو الأمر الذي يبدوا واضحا من خلال استعراضنا لمفهوم

---

[1] - ورد لفظ الجاهلية في القرآن أكثر من 23 مرة وبمعان مختلفة إما أن تعني الخلو من المعرفة وبالتالي فإن الجاهلين هم المتصفون بالطيش والسفاهة، وإما أن تعني الحالة التي كانت عليها الأمة قبل الإسلام وما اتصفت به من أفعال وسلوكات ومعتقدات منحرفة. معجم ألفاظ القرآن: مجمع اللغة العربية ط2 – 1970 الهيئة المصرية.

[2] - د/ محمد حافظ دياب: السيد قطب الخطاب والايدولوجيا ص 115

جاهلية كما وردت في القرآن الكريم وفي مواضيع مختلفة. فالأستاذ مالك بن نبي وفي ظل هذا السياق اعتبر أن مجتمع ما قبل الإسلام هو مجتمع ما قبل التاريخ أو ما قبل الحضارة على اعتبار أن المجتمع يدخل التاريخ الحضاري عندما تدخله فكرة دينية معينة أو عندما يدخله مبدأ أخلاقيا ما، هذا المبدأ هو الذي ينظم العلاقات ويجعلها علاقات وظيفية لا مجرد روابط طبيعية غريزية الشيء الذي كان يلاحظ على سلوك الفرد العربي وعلى الجماعات القبلية في روابطها الاجتماعية القائمة[1] فالفرد كان يتصرف حسب فردانيته البدائية التي تربطه بنوعه ربطا طبيعيا لا على أنه شخص ذو نزعات اجتماعية على أنه شخص ذو نزعات اجتماعية تربطه بأفراد مجتمعه ربطا وظيفيا[2] ، وقد أثبت علماء الاجتماع طبيعة هذه العلاقات التي لا تعدو أن تكون إما وليدة ظروف طبيعية جغرافية وإما وليدة أفكار سائدة (عادة) و اما ترجع إلى طبيعة العمل وللظروف الاقتصادية القائمة، فالعلامة ابن خلدون وهو في اعتقادي أفضل من فهم وتفهم العقلية العربية و الاجتماع البشري القبلي يقر بهذه الحقائق ويؤكدها فيقول: "...فلا يربط بينهم حقل أو مزرعة، ولا جبل أو واد، والرابطة الوحيدة التي تشد أفرادا منهم إلى آخرين وتميز بما كانت منهم عن أخرى هي الرابطة الطبيعية رابطة الدم التي تبقى لديهم واضحة لصفاء ونقاوة أنسابهم نتيجة تفردهم في القفز وعدم اختلاطهم مع غيرهم"[3] فواضح من هذا النص الخلدوني أنهم لا يعرفون للاستقرار مكانا وتلك طبيعة البدو الرحل، ولا هم صناعيون ذلك أن الترحال لا يناسب إلا مع حياة الصيد أو الرعي أما وحدة النسب فلا تكون إلا حيث تكون المجتمع العشائري المحدود، وأحسب أن هذه الطبيعة هي ما قصده مالك بن نبي بمجتمع ما قبل التاريخ وهو الأمر الذي أثبتته الدراسات الأنتروبولوجية الحديثة. حيث أن مجتمعات من هذا القبيل، لا تخضع لعالم الأفكار وإذا ما وجدت فهي أقرب ما تكون إلى الأفكار الأسطورية السحرية الواهية وهذا ما يدل عليه معنى الجاهلية عندما يدل على غياب العقل[4]. وإذا ما شئنا التفصيل أكثر

1- مالك بن نبي: شروط النهضة ص 100.
2- نفس المؤلف: ميلاد ومجتمع ص 28.
3- د/ محمد عابد الجابري: العلمية والدولة ص 148.
4- كما ورد ذلك في قوله عز وجل: (وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون. الأعراف 138 وقوله أيضا: إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة...) النساء 17 ونفس الشيء في سورة الأنعام الآية 54.

في طبيعة الاجتماع العربي القبلي من حيث العلاقات بين الفرد وقبيلته وبين القبائل المجاورة والمحيطة فيما بينها، وجدنا أنها روابط تتمحور على المصالح المشتركة في الدفاع عن أمر القبيلة وشرفها بالنسبة للأفراد والأخذ بالثأر بالنسبة للقبيلة مقابل ما قدمه لها الأفراد. وبهذه العلاقة تتحدد بقيمة الفرد، فهو لا يملك قيمة في ذاته إلا بقدر ما يبديه من مواجهة، وما يظهره من قدرات ذاتية في تحمله للصعاب والمشقات أثناء الأخطار التي تتعرض لها القبيلة من باقي القبائل الأخرى "الحمية" وبناء على هذه النظرة الاجتماعية كانت مكانة المرأة اقل بكثير من مكانة الرجل فقيمتها لا تزيد عن طبيعة الأنثوية الضعيفة والتي تظهر واضحة في دفاعها عن القبيلة وشرفها[1].

أما من حيث علاقة القبيلة بغيرها فهي في أغلب الأحيان علاقة صراع وتدافع وغالبا ما تتحول إلى أحناف بين البعض ضد البعض الآخر ولذلك اعتبر بعض علماء الاجتماع أن عامل الحروب القبلية والصراع فيما بينها هو العامل الأساسي الأول في"الحراك الاجتماعي" وهو العامل لا يصدق على المجتمع العربي ولكنه الميزة في كل المجتمعات البدائية، ولا ينبغي أن يفهم هذا الصراع أو يفسر بأسباب اقتصادية متردية كما زعم المستشرق ماكسيم رودنسون "maxime rodinson[2]" خاصة والماركسيون عموما. وإنما الحروب خاصية تقنية واجتماعية في الاجتماع العربي قبل الإسلام يقول العالم الانتروبولوجي كلا ستر "claster" في هذا الصدد:"من الثابت انه لا يمكن التفكير حول المجتمع البدائي دون التفكير بالحرب التي تتخذ بوصفها معطى مباشرا من معطيات السوسيولوجيا البدائية[3]". ولكن عندما تفسر العلاقة بين القبائل على أنها علاقة تدافع فأن الرابطة التجارية هي العامل الأساسي الأول في الاجتماع العربي والجاهلي والتي تحولت مع مرور الزمن إلى نوع من الرباط الأساسي الاجتماعي القائم على سياسة الأحلاف[4] وتعتبر هذه الميزة كعامل تلطيف للحرب والصراع القائم من جهة، وفي نفس الوقت تعبير عن تطور العقلية العربية وسيرها قدنا نحو الحضارة والتعقل من جهة أخرى. أما من حيث المبدأ القيمي المصاحب لهذه الحياة القبلية فان المروءة والكرم والشجاعة هي مبادئ

---

[1]- د/ زينب رضوان – مرجع سابق ص25-27.
[2]- عن مجلة الفكر العربي عدد 32 / 1983 ص190.
[3]- مرجع سابق 193.
[4]- د/ رضوان زينب مرجع سابق ص25.

شكل إيديولوجية الإنسان العربي وفحوى الحياة العصبية القبلية آنذاك[1] فمن المروءة العربية الأخذ بالثأر والدفاع عن حمى القبيلة وشرفها مما يهددها من أخطار خارجية، ومن عراقة القبيلة وأصالتها وعلو مكانتها بين سائر القبائل أن تفخر بذلك وتظهره عن طريق الكرم والسخاء وهو ما يعني الثراء الاقتصادي. ولهذا تبرز العصبية القبلية كميزة أساسية لهذا الاجتماع وأنها عامل جوهري في الحركة والسكون في هذا المجتمع فهي ليست قوة عددية من الإتباع والإشباع (الشوكة) ولا هي مقتصرة على أفراد (المنعة) قوم الرجل وعشيرته" ما بعث الله من نبي إلا في منعة من قومه". وإنما تتجاوز كل هذا إلى المعنى السيكولوجي الذي يتجاوز الزمان والمكان ويدخل ضمن شعور الفرد ومكوناته الذاتية بحيث يعتبر نفسه جزءا لا يتجزأ من الجماعة التي ينتمي إليها، وإلى المعنى السيسيولوجي أيضا حيث أن هذه الجماعة المتكونة من رابطة القرابة والملازمة هي جماعة دائمة، تعاضدها وتعاونها في ما بينها شرط أساسي في بقائها واستمرارها، أي أن بقاء المجتمع مرهون بقوة عصبيته فيه ولذلك كانت تحمل معنى إيديولوجيا نفسيا واجتماعيا وهو ما استنتجه محمد عابر الجابري من ابن خلدون فقال في تعريفه لها:"لأنها رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معا تربط أفراد جماعية ما قائمة على القرابة ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة[2]، وهنا تبدو الحرب القائمة والصراع القبلي والدفع التجاري عوامل تقوي المركز الاجتماعي للعصبية. فليست عامل تفرقة وتشرذم وإضعاف بقدر ما هي عامل تماسك أفراد القبيلة وتقوية شوكتهم وتميزهم عن الغير أيضا، وهذا يغير قيام الحروب ولأتفه الأسباب وأحيانا تفتعل القبيلة ذلك إذا ما شعرت بخطر الانقسام والتفكك في نفسيتها[3] وبما أن هذا الأمر خاصية مشتركة بين كل القبائل (الاجتماع العربي)، وبما أن تهدف إلى أبعاد نفسية واجتماعية اقتصادية وسياسية فهي تسعى جاهدة إلى المحا فضة على الجماعة المنشئة لها، وبما أن الواقع يثبت أن هناك ابن عقبة سائدة بين القبائل وفق الإيديولوجية المشتركة، فهذا يعني أن هناك تفاوت شرفي يعتبر بمثابة السلم القيمي تعترف به القبائل وتحترمه، فمكانة قريش مثلا بين

---

1. مجلة الفكر العربي 83/32.
2. العصبية والدولة ص 168.
3. الفكر العربي العدد السابق ص192.

القبائل ليست كمكانة غيرها من القبائل الأخرى، وأن مكانة بعض الرجال داخل القبيلة ذاتها ليست كمكانة غيره، إلا أن هذا الاعتراف لا يعني أن واحدة من القبائل مهما دنا شرفها انحطت مكانتها بقابلة الانطواء تحت شرف قبيلة أخرى أو الذريان فيها إلا ما كان قائما على شكل تحالف، وهو أمر تفرضه المصلحة وتقتضيه الظروف المحيطة كتعاون لرد عدوان خارجي أو لتبادل تجاري... وحتى هذا التحالف سياسيا يعني المحافظة على بقاء القبيلة ولا يعني الزوال أبدا، ولكن التجربة التاريخية لمثل هذه المجتمعات بينت أن هذا التعاون مع مرور الزمن قد يتحول إلى نوع من الروابط كرابطة النسب مثلا وهو الأمر الذي يلاحظ على المجتمع العربي أيام ظهور الإسلام حيث تحولت قريش إلى مركز جذب في حين تشكل باقي قبائل الأطراف ومناطق نفوذ فهذه المعطيات الإجتماعية علاوة أنها نتيجة منطقية العلاقات القيمة السائدة فهي أيضا معطى من معطيات العصبية وثمرة للتطور الاقتصادي والتجاري وبهذا يكون فهمنا للاجتماع البشري العربي غداة مجيء الإسلام وفي الجاهلية يتوقف على مدى فهمنا لدور العصبية القبلية كعامل مد وجزر لهذا الاجتماع وبن خلدون أكثر من أدرك قيمة هذا التعامل في عملية الحراك الاجتماعي والتلقائي كما عاشته العربي في جاهليته وكما نادى به واقره الاسلام في تجربته الأولى فمن دعائم العصبية في فكر بن خلدون:

1. **الشوكة**:(وتعني عنده القوة العددية بكثرة الأحساب والأنساب).
2. **الممانعة**:(وهي رد العدوان والدفاع عن شرف القبيلة ووجودها).
3. **المطالبة**:(وتعني العدوان المتمثل في الغزو التجاري والبحث عن مناطق نفوذ اقتصادي في حالات القحط أو عند الهجرات الموسمية[1])

فهذه الدعائم الثلاث (الشوكة الممانعة والمطالبة) كمعطيات واقعية في الاجتماع العربي القبلي كافية لان تفسر عملية التغير الاجتماعي، ولكن الذي ينبغي الإشارة إليه هي أن هذه الوقائع الاجتماعية لا تصدق بصفة خاصة على المجتمع الملكي في حين أن الإسلام كمنهج لم يكتمل إلا بعد الانتقال إلى المجتمع المدني ذي الخصائص المختلفة من حيث التركيبة النفسية والاجتماعية ومن حيث الوظائف فهو مجتمع يمثل مرحلة متطورة عن المجتمع الملكي في سلم الحضارة ذلك ه مجتمع متمدن مستقر مما يعني أنه مجتمع يمتهن الزراعة علاوة على التجا ة وهو ما يفسر

[1]- مجلة الفكر العربي عدد 38/37 – 1980 ص 1992.

الاختلاف في العامل الإيكولوجي البيئي ومن حيث العلاقات الاجتماعية مختلفة أيضا لاختلاف الأحساب والأنساب وهو ما يعني الشوكة فالمدينة كانت كما هو معروف موطن شعوب مختلفة وديانات متعددة وعلى رأسها اليهود والنصارى وبضعف الشوكة تضعف نتيجة على ذلك المطالبة والممانعة وهذا يعني ضمنيا أن قواعد الاجتماع ليست بالضرورة هي العصبية وليست عوامل التغيير هي نفسها الصراع الداخلي كما هو شأن المجتمع القبلي الملكي وهو ما يعني أن الصراع والحروب كعامل أساسي في حركة المجتمع قد تكون داخلية بين القبائل أو خارجية بين القبائل وغيرها من الشعوب المجاورة والمحيطة وكان ذلك يبين أن قريش كقاعدة مركزية للعرب وبين سائر القبائل والشعوب كالفرس والروم وغيرها من العجم[1] على اختلاف مللهم ونحلهم وقد ثبتت أن جزيرة العرب شهدت مختلف الأقوام كما كانت مهدا لكل الديانات أيضا وعلى هذا الأساس نظر الإسلام إلى هذا الصراع مركب يتخذ أبعادا مختلفة تتماشى وروح المجتمع الجاهلي بما تعنيه الجاهلية بمفاهيمها المختلفة أيضا وبناءا على ما سبق ذكره يتبين أن الصراع أو الدفع الاجتماعي، وأحيانا الحروب هي العامل الأول في حركة المجتمع وقاعدة كل اجتماع بشري وخاصة في مرحلة الابتدائية، من هنا نظر القرآن إلى ظاهرة الانقسام البشري إلى شعوب وقبائل بأنها ظاهرة طبيعية وسنة إلهية في الخلق والاجتماعي[2] "...**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**...[3]" لكن الشيء الملفت للانتباه في الاجتماع العربي هو لا الصراع زال ولا الاجتماع البشري تحقق(الوحدة) مما يعني أن الخطأ ليس في ظاهرة الانقسام في ذاته ولا في الصداع والدفع، فلا القبائل اندمجت كليا في المركز قريش ولا هي استطاعت أن تستغني عنها أي تغطي على ظاهرة الصراع فالخطأ يتمثل في الهدف من الصراع ذاته أي في عامل الحركة الاجتماعية وليس في الحركة ذاتها هو الشيء الذي رفضه الإسلام فمن الطبيعي جدا أن تكون هناك اختلاف في الألسن في القوميات والأجناس والألوان مع اختلاف في الأديان والمصالح ومن الطبيعي جدا أن يكون نتيجة هذا الإختلاف صراعا لكن ليس من الطبيعي هذا الصراع هو الغلبة والملك أو القهر والاستئصال.

---

[1]- رضوان السيد: مرجع سابق ص 36.
[2]- رضوان السيد: مرجع سابق ص 36.
[3]- سورة الحجرات الآية 13.

فهذه الحقائق الاجتماعية التي وجد الإسلام عليها العرب كطبيعة من طبائع اجتماعهم. وكواقع اقتصادي وسياسي. له أبعاد نفسية واجتماعية. لم يتجاهلها الإسلام في نقله للمجتمع من هذه الصور الموصوفة بالجاهلية إلى أحسن صورة أخرجت للناس. وإنما اعتبرها كدعائم أساسية وكحقائق لا يمكن القفز عليها، فقد حافظ على وحدة القبلة وجعلها لابنة لوحدة الأمة والجماعة، كما ابق على اختلاف العرب وشيمهم ودعمها وعممها، كما نظر إلى الترتيب الاجتماعي على أنه سلوك طبيعي وفترة خلقية تحول مضمونه من فخر بالأحساب إلى فخر بالأخلاق ومن أفضلية ففي الأصول القبيلة إلى أفضلية في القرب من الله وتقواه كما لم يرفض سياسة الأخلاق وإنما حول هدفها من الدفاع عن القبيلة إلى الدفاع عن الحق وهكذا سائر ما يميز الاجتماع العربي آنذاك، فما كان خاصا فهو ظرفي وما كان عاما فهو ثابت في الطبيعة البشرية النفسية والاجتماعية. جعل منها قواعد وركائز للتغيير والتوجيه والتهذيب في فما هي هذه القواعد الاجتماعية؟

ب- القواعد الإجتماعية للتعبير من خلال التجربة الأم:

إذن الإسلام لم يرفض الطابع العام للاجتماع العربي من حيث هو اجتماع بشري طبيعي ينطبق عليه ما ينطبق على سائر المجتمعات الأخرى، وإنما نظر إليه من أجل أن يحقق عامل التوازن في حركته والارتقاء بسيره نحو وحدة عامة وشاملة لو يرفض عوامل تغييره التلقائي الداخلية والخارجية المادية الموضوعية والعوامل الطبيعية، الجغرافي والحيوية البيولوجية أو حتى العوامل الاقتصادية والسياسية السائدة وكذلك العوامل المعنوية الذاتية كالقيم الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية... فهذه القواعد العامة الثابتة هي التي تجعل التغيير الاجتماعي تغييرا حتميا واضح الأسباب ومعلوم النتائج. لكن الإسلام لم ينظر إلى المجتمع ككائن طبيعي أو بيولوجي تغيره الظروف والأحوال كما هو شأن التفاسير الوضعية، كما لم يتجاهل هذه العوامل الذاتية والموضوعية في الوقت ذاته، ولذلك نظر إلى المجتمع على أنه كائن إنساني تغيره الإرادة البشرية وتسير به نحو الأهداف القصدية وبالتالي فإن هذه العوامل الموضوعية الطبيعية هي الركائز التي يعتمدها الإنسان ناشد التغيير وموجد المجتمع نحو أهدافه النبيلة الجديدة التي طالما تجاهلها. غير أن اعتماد هذه الأسباب الفاعلة في المجتمع في حالتي الطبيعية والاجتماعية، توظيفها في التغيير يقتضي فهما عميقا لها وإدراكا بأبعادها المختلفة، فالتعامل مع هذه المعطيات في البناء الجديد لا يكون بكيفية آلية كما هو الحال في التغيير التلقائي. بحيث أن التغير الإسلامي المنشود القصدي هو التغير يكيف هذه العوامل ويشرطها فمنها من يتطلب التهذيب والتوجيه حتى تنسجم مع غاية الإنسان في ضوء الإسلام ومنها من يقتضي الإنماء والتطوير، والبعض الآخر منها يستوجب التبديل والتغيير الجذري أو الاستئصال النهائي فليست هناك كيفية منهجية واحدة وجامدة فالمجتمع الإنساني يتميز عموما بحالتين اثنتين، إما حالة سكون وجمود وإما حالة حركة وتغيير ذانبين فالرؤى التغيرية الوضعية الحديثة تعتبر الحالة الأولى هي المرحلة الأولى هي المرحلة الوضعية التي تساعد العلماء على الافتراض والتوقع من اجل نقل المجتمع وتسيره من حالتي الإيجاب والسلب إلى ضرورة الوصول به إلى حالة الإيجاب والنفع[1] دون أن تكون هناك أضرار والرؤية الإسلامية في التغير لا ترى في هذا

[1]- محمد الدنس: التغيير الاجتماعي: بين النظرية والتطبيق ص71.

شططا إلا أن عامل الافتراض وتوجيه المجتمع يختلف بين هذه وتلك من حيث الأسلوب ومن حيث الطريقة وهذا هو الاختلاف المنهجي.

فمما هو سائد ومتعارف عليه عند علماء أن الاجتماع كل نسق اجتماعي ينبغي أن ينظر إليه في حركته وسكونه وفق اتجاهين:

1. **الاتجاه الوظيفي في التغير الاجتماعي**: وهو الاجتماع الذي ينظر إلى العملية التغيرية على أنها تسير نحو السلب. بحيث أن الحركة فيه تعمل من أجل المحافظة على الإرث الثقافي ونقله من السلف إلى الخلف وهذا في نظر هذا الاتجاه هو الشرط الضروري والسياسي لبقاء بنية المجتمع وفق نسقه التركيبي التاريخي ويسمى هذا المنهج أو الأسلوب بمنهج الاصطلاحيين.

2. **الاتجاه البنيوي**: وهو الاتجاه الذي ينظر إلى عملية التغيير أنها تسير نحو الإيجاب فحركة التعبير في هذا تعمل على التبديل والتغيير الجذري لبنى المجتمع وأنساقه التاريخية. انطلاقا من الصلاح وانتهاء بالثورة وهذا هو التبرير الذي يعتمده كشرط للقضاء على التعاون الطبقي وعدم استمراريته. وهذا هو أسلوب ومنهج الثورتين الراديكالية[1] أما في الرؤية الإسلامية فإن مفهوم التغيير كتغيير ورد بالمعنيين معا وليس بمعنى منهج فإذا انحرفت الفطرة البشرية عن سننها التي خلقت عليها فقد فسدت وهذا تغيير سلبي وبتغيير النفس عن خلق الله تتغير أحوال الناس وتسوء حالتهم الاجتماعية "**ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**[2]" أما لو حدث العكس بدء النفس بترك الانحراف والأمراض فكل ما هو مخالف للطبائع السليمة فهو تغيير إيجاب "**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بأنفسهم**[3] " وفي الحالتين فإن الواقع الاجتماعي صورة عاكسة لحال النفس فالعلاقة بين النفس والواقع الاجتماعي علاقة طردية (علاقة سببية) على هذا الأساس تنفرد الرؤية الإسلامية بإصلاحها أو تغييرها للمجتمع أو تغيير أفرادها بغض النظر عن منهج التغيير فقد يبدأ إصلاحيا وينتهي بالثورة حسب المفهومين السابقين، وقد يبدأ المنهج إصلاحيا وينتهي كذلك وهذا هو الغالب وهذا ما سنتكلم عنه في صنع الحدث في الواقع المعاصر أما ما يهمنا الآن فإن المنهج وأسلوبه وكيفياته إنما يتحدد حسب

---

[1]- د/ أحمد محمد الزعبي. التغيير الاجتماعي ص 34-35 ط2 – 1982 دار الطليعة بيروت.
[2]- سورة الأنفال الآية 53.
[3]- سورة الرعد الآية 11.

الواقع ونوع المرض وطبيعة الانحراف والفساد وفي جميع الحالات فهو يعتمد على الطبيعة البشرية الفردية والجماعية فلا أولوية لهذا على ذاك، وظروف تاريخية مهما كانت قيمتها فهي من المتغيرات ولكل ظرف تاريخي معطياته وكل معطى هو نتيجة الثابت، فقد تتشابه عوامل الحركة الاجتماعية إلا أن أسبابها وخلفيتها تختلف من مجتمع إلى آخر، فالصراع كظاهرة عامة في الحراك الاجتماعي وما يترتب عليه من توازن أو تناقض اجتماعي لا يفسر في المنظور الإسلامية دائما بأسباب فكرية واقعية أو مادية اقتصادية وسياسية ... وهذه وتلك نتيجة ظاهرة لمبدأ خفي أولي وهو الطبيعة الخلقية يمتد في أعماق التاريخ إلى أن يصل إلى بدء الخليقة، الصراع بين آدم وقوى الشر والضلال، يمتد طولا وعرضا وعمقا وبالاتجاهين العمودي والأفقي وعلى كافة المستويات[1]، حسب ما هو ملاحظ في واقع الناس هذا القانون، هو قانون الدفع الاجتماعي"**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين**[2]" فالدفع سنة في الخلق وشرط من شروط بقاء الحياة واستمراريتها وصلاحيتها أيضا، فلا توازن ولا عدل ولا جهد بدون هذا التدافع فالعلاقة جدلية، فالعلاقة جدلية دائمة بين الصراع الاجتماعي والدفع الاجتماعي فبالدفع والصراع يتغير التاريخ، تزول أمم وتظهر أخرى على مسرح التاريخ، وبالدفع يبرز مبدأ الصلاحية والبقاء "**تلك الأيام نداولها بين الناس**[3]" بعيدا عن اختلاف المصالح وبغض النظر عن تعدد الإيديولوجيات والعقائد فإن الدفع مبدأ أولي طبيعي ناشئ عن طبيعة الوجود الخلقي لا عن طبيعة الحياة الاجتماعية التي هي نتيجته "**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك و لذلك خلقهم**[4] " فالدفع ناشئ عن اختلاف التنوع الذي يعطي الحياة قيمة وفاعلية واستمرارا ويبدو هذا الدفع والصراع على مظاهر ومستويات عديدة.

---

[1]- د/ عماد الدين خليل مرجع سابق ص 193.
[2]- سورة البقرة آية 251.
[3]- سورة آل عمران آية 140.
[4]- سورة هود الآية 118 – 119.

مظاهر الصراع والدفع

1- **المظهر الكوني (الخلقي)**: فالكون من حيث الطليعة ذو طبيعة ثنائية في تركيبته وفي وظائفه "السالب والموجب" بالنسبة للعالم الفيزيائي "والذكر والأنثى" بالنسبة لعالم الكائنات الحية من حيث أجناسها وأنواعها دليل قاطع على أن بقاء الحياة واستمراريتها يقتضي هذا الدفع **"ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون"** [1].

فلو حاولنا إحصاء جميع الموجودات لوجدنا هذا الإختلاف وهذه الثنائية في الطبيعة وفي الوظائف وهي كافية لأن تفسر هذا الصراع والتدافع.

2- **المظهر الاجتماعي الكسبي:** ويبدو في طبيعة الأفعال من حيث هي خير وشر، نفع أو ضرر، وقد أخذ هذا الأخير في المنظومة الفكرية الإسلامية تسميات مختلفة غير أن القصد من كل ذلك هو اختبار الإنسان صانع الأفعال وما مدى قدرته على المواجهة وعلى التحدي، فالإنسان كما سبقت الإشارة إلى ذلك مكلف بتعمير هذا الكون المسخر له باعتباره الخليفة المؤهل فهو المسؤول عن تظهير الواقع الاجتماعي وحتى الطبيعي من الحالة غير اللائقة إلى الصورة التي ينبغي أن تكون، ولهذا اعتبر الإسلام أن ما يواجهه في هذا من صعوبات وعراقيل وتحديات الناشئة عن طبيعة الحياة المختلفة الأبعاد والأشياء "فتنة" والفتنة بمعنى اختبار القدرة وتمحيص الأفعال والسلوكات فهي حالة نفسية كما هو الشأن في التردد بين الحق والباطل، الحسن والقبيح، أو كحالة اجتماعية كالصراع بين أهل الكفر والإيمان وما تأخذه من ألوان وأشكال **"ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون"**[2] فقد يبدو الصراع والتدافع في مظهر عقائبي بين ما هو جديد وما هو قديم، بين الثابت والمتغير، كما قد يبدو في صراع ثقافي أيضا بين المحافظين والتجديدين **"وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون"**[3] ومما يبدو من مظاهر الصراع على المستوى الاجتماعي التباين في الأعراق والقوميات، وكذلك التباين في الألوان واللغات

---

[1] - سورة الذاريات آية 49.
[2] - سورة الأنبياء آية 35.
[3] - سوره البقرة آية 170

"...واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين"[1] ، وأعلى درجات التدافع يصلها الصراع عندما يتحول إلى صراع حيوي مادي سواء بسبب اختلاف الأفكار والعقائد كما سبق أو لاختلاف المصالح والمنافع " ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم"[2] وقمة ما يصل إليه الصراع والتدافع المادي هو أن يصل إلى درجة القتال والحرب مع أنه مظهر تأباه النفس البشرية وتتقزز منه الفطرة "كتب عليكم القتال وهو كره لكم"[3]. فهذه جملة من مظاهر الصراع والدفع الاجتماعيين كما وردت في النص القرآني وفي مواضيع مختلفة وفي حالات قد لا تحصى هنا وكل الذي يمكن أن نذكره من هذا هو أن التغيير في الرؤية الإسلامية من حيث اعتماده الواقع الاجتماعي كقانون وكقاعدة لا يختلف عن سائر النظريات الاجتماعية الأخرى الوضعية حتى ولو أنه يعتمد الفكرة الدينية (الإسلامية) كنموذج وكمثال الأمر الذي يجعله لا يتوقف ولا يبق حبيس هذا الواقع وهذا ما يميزه عن غيره من الرؤى التغييرية الأخرى.

فالشيء الذي انفردت به الرؤية الإسلامية لهذا الصراع هي النظرة التفاؤلية فهو يؤدي دائما إلى التغيير الإيجابي بعكس ما تراه بعض النظريات الوضعية كالماركسية مثلا، فالصراع في المنظور الإسلامي ليس جبرية ولكن ضرورة حضارية وطبيعة بشرية يخضع لمبررات إنسانية، أما لو تحول إلى مظهر سلبي فإن ذلك يعني أن الفرد أو الجماعة لم تحسن إدارة الصراع وبذلك تكون قد خالفت القانون الاجتماعي الطبيعي وهنا يحل الخراب بالمجتمع والحضارة ويحكم هذا القانون على الجماعة البشرية بالزوال والاندثار، وقد تحل محلها جماعة بشرية أخرى تحسن ذلك وهذا قانون اجتماعي آخر والسنة إلهية في الخلق "وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم"[4]. والقرآن في تأكيده لهذا القانون الاجتماعي العام ونظرته التفاؤلية إنما يريد التأكيد على الحكمة الربانية من وراء هذا الإختلاف ذي المظاهر المتعددة على مستوى المجتمع، فالقصد الإلهي حصول التعارف البشري من أجل مواصلة الحياة في ظل التعاون والتعاضد لبناء الحضارة الإنسانية الشاملة، أما لو تحول الصراع والدفع الناشئان عن الاختلاف إلى قطيعة

1- سورة الروم آية 20 .22.
2- سورة محمد آية 31.
3- سورة البقرة آية 216
4- سورة محمد آية 38.

وإلى تنافر تكون الحياة الاجتماعية تسير في غير مقصدها الطبيعي وهو الأمر الذي يشدد عليه القرآن ويؤكده "**يا أيها الناس إنا خلقناكم ذكرا وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**"[1]. ويذكر الدكتور عماد الدين خليل إن في هذا الجمع المستقر بين وجود الصراع بين الأفراد والجماعات من جهة مع ثبات التمايز والاختلاف من جهة ثانية إنما يعني أن بقاء الحياة الاجتماعية واستمراريتها وتغيرها وتطورها في سلم الحضارة اللامنتهي يتم بهذا الأسلوب وبهذه الوسيلة ووفق هذه القاعدة العامة بخلاف ما تراه بعض النظريات الوضعية فهي من جهة تفسر الحركة الاجتماعية به وفي نفس الوقت ترى أن القصد من ذلك هو إزالة الصراع وتحقيق السكون الاجتماعي (الوصول إلى مرحلة المحبة والسلام). وهذا هو التناقض بعينها بين المبادئ والنتائج بين النظريات والواقع الاجتماعي[2] لأن إزالة الصراع إنما يعني تحول المجتمع من حالة حركة إلى حالة سكون وهذا يخالف منطق التاريخ والعلم والاجتماع:

1. ديمومة الأمل البشري برفض الحزن والهوان والبعد الكلي عن مظاهر التشاؤم والجبرية.
2. تمحيص مسيرة الإنسان التاريخية وتجديد لفعاليته واستمرار الحركة فيه[3].

إذن الرؤية الإسلامية للتغيير تبنى على نظرة الإنسان لنفسه من حيث هو فطرة الله التي فطر الناس عليها ونظرته لواقعه الاجتماعي من حيث هو جهده وغايته وإرادته "**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**"[4] ولما كانت الفطرة تقتضي التفاوت في القدرات الذاتية وفي المكتسبات حسب الإرادة الحاصلة والجهد المبذول بالنسبة للأفراد والجماعات من هذا المنطلق كانت نظرة الإسلام إلى المجتمع العربي وهو في صراعه وانقسامه على أن ذلك لا يدعو إلى الغرابة ما دام ناشئا عن الطبيعة البشرية الغريزية وعن التراكمات التاريخية، من هنا دعا الإنسان إلى تأمل هذا الواقع والشعور به لأن في هذه العودة إلى هذا الواقع تحصل القناعة الذاتية بضرورة التعاون والتكامل والتعاضد وهذا هو طريق التعارف المقصود بقول الإمام علي – كرم الله وجهه- "**هذه الطبقات لا**

---

[1] - سورة الحجرات آية 13.
[2] - مرجع سابق ص 216.
[3] - المرجع السابق ص 26.
[4] - سورة البقرة الآية 134.

يصلح بعضها إلا ببعض ولا غنى بعضها إلا ببعض[1] والمقصود بالطبقات هو ما كان عليه المجتمع العربي من تفاضل بين الأفراد والجماعات والقبائل من حيث الشرف، والغنى ومن حيث الأحساب والأنساب، وقد يصدق على جميع ما يلاحظ على المجتمع من طبقات كالبيض مقابل السود، العلماء مقابل العامة، الأغنياء بجوار الفقر، فالتعارف المبني على التعاون إنما يتم بين هؤلاء جميعا. وهو الشيء الذي سماه القرآن بأنه تسخير من الله البعض للبعض كتسخير نوع لنوع آخر من الكائنات الحية أو تسخير الطبيعة للإنسان وهكذا... ويعني التسخير "خدمة ورفقا وسندا" "أهم يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون"[2] إذن تفاوت وتمايز واختلاف يؤدي إلى صراع وأحيانا إلى حروب، فكيف إذن يحصل التوازن والانسجام؟ هنا يأتي المعنى الحقيقي للدفع الاجتماعي كأداة ودع والعودة بالحياة الاجتماعية إلى المساواة والعدل والتوازن كرد فعل للطغيان والفوضى والاختلاف فلولا الدفع لفسدت الأرض أي الحياة ومن فيها لهدمت معالم الحضارة فيها"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد"[3].

والدفع فعل الإنسان يعيد به الحياة إلى مجراها الطبيعي ووفق العدل الإلهي: "الإسلام لا يقفز على الواقع ولا يتجاهل حقائقه ومنها التمايز الطبقي النابع من التفاوت الاجتماعي الطبيعي. يجاهد لإبقاء هذا التفاوت في حدود الأسباب المشروعة ويعمل على أن لا يتجاوز آفاقه لحظة التوازن التي هي درجة العدل-الوسط- فإذا تجاوز هذه الآفاق واختل التوازن وحل الظلم الاجتماعي محل الظلم فلا حرج في الإسلام أن يشهد المجتمع دفعا طبقيا بل لقد رآه الإسلام سنة من سنن الله في المجتمعات تقود الظاهرة الاجتماعية من درجة الخلل ولحظة الظلم إلى درجة التوازن ولحظة العدل بين الطبقات"[4] ولكن هذا الفهم القرآني لطبيعة التغيير الاجتماعي إسقاطه على المجتمع العربي يعني أن وجود الدفع لم يستطع تحقيق التعارف الذي في حيثانه التوازن بين الوحدات الاجتماعية وهنا تدخل الإسلام لا من

---

[1]. نقلا عن محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي ص 116.
[2]. سورة الزخرف الية 32.
[3]. سورة الحج الأية 40.
[4]. د/ محمد مرجع سابق ص 164/ 165.

أجل القضاء على هذا الواقع كما ذكرت سابقا ولكن من أجل إعادة النظر في ميكانيزم التغير فيه وهذا هو المنهج كما شهدته التجربة الإسلامية الأولى"لم يكن النبي يريد تحطيم القبيلة أو إزالة العصبيات وإنما حاول تشذيبها وتوجيهها بحيث تقبل العيش في إطار سياسي واحد لا يطيقها بل يوازنها وينظمها في علائقها ببعض وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي وعلى أن يمثل الإسلام فكروية "إيديولوجية" الإطار السياسي"[1] وهل يمكن مجرى غير الذي كان يسير فيه؟ وفي هذا الوقت ذاته استطاع أن يحقق الوحدة التي عجزت على تحقيقها آليات التغيير في الاجتماع العربي قبيل الإسلام؟ بعبارة ثانية إذا كان الإسلام قد رفض منطق التغير وليس التغير في ذاته. فما هو هذا المنطق الجديد أو المنهج الذي استطاع أن يغير المجتمع من واقع الجاهلية إلى حياة الإسلام؟

إن المتأمل لأحوال المجتمع العربي أثناء تحوله التاريخي لمجيء الإسلام يلحظ أن هناك قواعد عامة وأهداف كلية ثابتة عبر تاريخ الإسلام وهي:

1. **السعي حول تحقيق الاندماج الكلي**: فالقارئ للتشريع الإسلامي وللنصوص الشرعية في مختلف فروع العبادات والمعاملات سواء كانت أفعالا فردية أو جماعية فهي تقصد إلى مبدأ الجمع لا إلى مبدأ التفريق، فالجماعة أولى من الفرد في كل شيء والأمة بقاؤها واستمرارها وتحقيق مصالحها أولى من الجماعات والأفراد و قد اعتمد الإسلام في هذا الصدد على مبررين فطريين أولهما أن الأصل في الخلق واحد رغم ما يلاحظ من اختلاف وانقسام وتعدد **"إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون"**[2] وقوله عليه الصلاة والسلام **كلكم من آدم وآدم من تراب**[3]، **"فلينظر الإنسان مما خلق خلق من ماء دافق"**[4]

وثانيهما أن الإنسان اجتماعي بطبعه فهو لا يستطيع أن يعيش وأن يكون إنسانا بالمعنى النفسي والاجتماعي إلا داخل المجتمع ولذلك فهو يسعى دائما نحو الاندماج ويأبى العزلة والإنفراد.

ب- ربط الوحدة بمبدأ التوحيد: فإذا كانت الوحدة والاندماج الكلي في الإسلام هدفا وغاية سامية يسعى إليها كل جهد، فإن هذا لا يحقق إلا من خلال التوحيد الذي

---

[1]- رضوان السيد نفس المرجع السابق 4.
[2] - سورة الأنبياء آية 92.
[3] - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عمر رقم 5130.
[4] - سورة الطارق آية 5.6.

هو جوهر الدين. وهو المبدأ المشترك كما سبق بين سائر الأمم والديانات على مر التاريخ ولهذا فإن هذا بدوره يعتمد على مبررين؛ أولهما: تاريخي بحيث أن تاريخ الأمم الحضارات هو تجسيد لها المبدأ وهو واحد وثانيهما: عقائدي أو بمعنى معاصر "إيديولوجي" فالإسلام لا يكتمل كشريعة دون أن يقوم كعقيدة بل العقيدة أولى واسبق من الشريعة.

ومن هنا يتبين أن هدف وغاية سير المجتمع قبل قد تغير بعد مجيء الإسلام وحلول الفكرة الدينية محل الجاهلية، فوحدة الإسلام اشمل وأعم من وحدة القبيلة. بالتالي فإن ميكانيزم التغيير لا بد أن يتغير حتى يتوافق مع هذا المنشود. فالغاية هي الأمة، والموجود هو الواقع الإجتماعي المتعدد الوحدات والجامع بينهما هي الفكرة الإسلامية، فبدأ المنهج التغييري في علاقة جدلية بين الهدف كتصور وكغاية ينبغي أن تتحقق، وبين الواقع الإجتماعي ككثرة وإختلاف فلا أحد من الطرفين سيلغي الأخر أو يتجاهله أو يتجاوزه وهذه العلاقة هي التي تبرز فن التغيير وآلياته وقواعده، وهذه ما يلي: ومن هنا وكما سبقت الإشارة يمكن أن نستنتج أن التغيير في الرؤية الإسلامية يقوم على:

1- الإقرار والاعتراف بوجود وحدات اجتماعية داخلية ذات عصبيات مختلفة تشكل نوعا من التفاوت الاجتماعي مع وجود عصبيات خارجية تشكل تمايزا ثقافيا وقوميا، إن التعامل مع هذا الواقع يكون بالتوازن تضمنه سلطة تقويه تمثلت في التجربة الإسلامية في شخص الرسول ﷺ وتعامله مع سائر القبائل العربية بما فيه قريش داخليا، وباقي الشعوب الأخرى كالروم والبزنطينيين وغيرهم خارجيا.

2- اعتماد الدين كمبدأ "إيديولوجي"، مبدأ الهدى والعدل فهو قاسم مشترك بين سائر أفراد وجماعات الإجماع العربي آنذاك من العرب وورثت التوحيد التقليديين من يهود نصارى، فالمسلم لا يكتمل إيمانه كما هو معروف إلا بعد إيمانه بسائر الأنبياء، وبالكتب السماوية المنزلة هذا دليل آخر على أن وحدة الدين في المرحلة الإسلامية وحدة عالمية جامعة.

3- إن الاعتراف بالتمايز الداخلي والخارجي كقانون إجتماعي ثابت مع الإقرار بالنموذج التاريخي الموحد، ينفي كل محاولات السعي إلى إيجاد حلول للمشكلات الاجتماعية من خارج المجتمع نفسه كما يؤكد من أن المجتمع يسير في حركة طبيعية والتغيير هو تكييف لهذه الحركة ويبين التناقض الكلي معها.

4- فالحلول الطارئة المفروضة من خارج الذات الاجتماعية والفردية تتجاهل الواقع المعيشي فتتغارضه فيقع الإصطدام ويتحول المنهج من البناء إلى الهدم، كما قد تخالف المبدأ الفكري الإيديولوجي المشترك لأن الواقع نفسه هو محصلة تاريخية لهذه الفكرة ومن هنا فإن المنهج لا يستطيع أن يحقق الإجماع في معالجة المشكلات فيتبدل الصراع مناجل التوازن إلى صراع غلبة وقهر واستبداد وهو مخالف للمنهج الطبيعي السليم في التغيير ولكن مهما تصورنا قناعات الأفراد داخليا وخارجيا. فإن الوحدة الكلية الشاملة وفي ظرف تاريخي محدد قد يكون أمرا مستحيلا فمن الطبيعي أيضا تتمرد النفوس على ما هو طبيعي كحالات خاصة للمحافظة على مصالح أو مراتب إجتماعية أو نفوذ سياسي أو إقتصادي فما كان الأمر عند بعض سادة قريش وعند أصحاب الديانات الأخرى كاليهود خاصة فهؤلاء جميعا وأمثالهم يتردد عبر التاريخ حيث دخلوا في فئة الممانعين المعارضين وفي مثل هذه الحالات انتقل المنهج من الإصلاحية إلى الثورية من المطالبة إلى الممانعة وقد شهدت فعلا التجربة الإسلامية الأولى حالات من هذا القبيل وخاصة في المرحلة المدنية عندما انتقل المنهج من مرحلة البناء الاجتماعي إلى مرحلة البناء السياسي "**وقاتلوهم لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله**[1]" إذن يبنى المنهج التغييري حسب ما رأيناه على:

1) قاعدة فكرية تمثل مبدأ عقيدي ديني أو خطابا إيديولوجي، يشرط فيه أن يكون هو المرجعية التاريخية والفكرية للمجتمع.

2) قاعدة اجتماعية تمثل الواقع المعيشي كما هو بمشكلاته تقتضي الفهم وفق القاعدة الفكرية للمجتمع عبر تاريخه القديم

3) اعتماد أسلوب يجمع بين الفكرة والواقع بين ماضي المجتمع وحاضره حتى تتضح المشكلات المخالفة لروح الجماعة ورصيده وتكون الحلول المناسبة لها، منها ما يقتضي التصحيح والتوجيه ومنها ما تقتضي التصدي والمواجهة. وهكذا تبدو الحلول والأساليب ممكنة ما دامت لا تتناقض مع الفكرة الأصل من جهة ولا تتناقض مع الهدف العام وهو الوحدة الكلية من جهة ثانية. فكل شطط وكل خروج منهجي عن هذين الأصلين فهو سبيل إلى التشرذم وإلى الفرقة والعدوان ويعود بدائل خارج

---

[1]- سورة البقرة الآية 193.

الذات وبعيدا عن الفطرة لا إلى "السلطة" الشرعية والمنهاج[1]. "كان الناس أمة واحدة..."[2]، "وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون"[3].

ولما كان هذا هو المنهج الذي اعتمد فإن تجسيده على أرض الواقع اقتضى وجود جماعة كنواة للمجتمع الجديد وكنموذج للوحدة الكل أما الوحدات الجزئية المنقسمة، لأن إعادة الكل إلى أصله التاريخي يتطلب عودة شعورية على مستوى الفرد أولا. وهذا تغيير اجتماعي، فالجماعة السلامية الأولى – النواة – هي تحويل ومحاكاة العصبية القبلية فالهيكل من حيث الشكل واحد إلا أن مضمونه مختلف فكيف حصل التحول. في هذا الصدد بالذات تختلف وتتعدد وجهات النظر أكتفي بذكر بعضها هنا فقط.

1- مونتغمري وات: أرجع هذا الإئتلاف وهذا التركيب الاجتماعي الجديد إلى شخص الرسول ﷺ كقائد للجماعة الجامعة وما يتميز به من موهبة فذة وقدرة على الاستيعاب والتحويل[4] وهو موقف لا يختلف عن رأي غيره من المستشرقين الذين يفصلون بين الرسول والرسالة.

2- أما المفكر العربي زين رضوان فقد أرجعه إلى الطرف التاريخي وإلى الاستعداد النفسي الاجتماعي الذي تميز به الاجتماع العربي آنذاك فكأن للوضع الذي وصفناه "بالمركب المتناقض" كان يدفع بالإنسان العربي آنذاك نفسيا لأن يعطي ولاءه إلى سلطة مركزية على شرط أن تستجيب الإيديولوجية التوحيد به وتلبي مطالبه في أن يكتسب مكانة تضاهي وتقارب بالأيديولوجيات المجاورة (الفرس الروم) هذه من جانب ومن جانب اجتماعي أن الإيديولوجية الجديدة يجب أن تتجاوب مع طموحه التجاري الممتهن في البحث عن غنيمة وممارسته للغزوة والحروب وقد كان له ذلك في ظل الإسلام فحدث التفاعل النفسي والاجتماعي وحصل التزاوج وتسارعت الحركة الاجتماعية وتغير التاريخ[5] وبالمقارنة بين الإسلام والإيديولوجية السابقة السائدة آنذاك والتي حاولت جاهدة أن تنفذ إلى قلب

1- د/رضوان السيد / مرجع سابق ص 190.
2- سورة البقرة الآية: 213.
3- سورة يونس الآية:19.
4- عن مجلة الفكر العربي الأعداد 37-38-1980- ص 14.
5- مرجع سابق: ص 18.

الإنسان العربي ونفسه إلا أنها لم تستطع ذلك بحيث لم تبع كبريائه النفسي كما لم تفلح في تحقيق تعاضده الاجتماعي القبلي القائم على العصبية بخلاف الإسلام كفكرة أو كواقع فقد تجاوزت كل آفاقه الظرفية واستطاعت أن توحد الشتات وتوليه وجهة إنها الوحدة الإسلامية الشاملة.

3- أما رأي العلامة بن خلدون فقد جمع بين الموقفين أي بين شخص الرسول لا كشخص ولكن كفكرة "الوازع" وبين الواقع الاجتماعي لا كواقع ولكن كعصبيات قائمة فالاقتران الحاصل بين فكرة "الوازع" التي هي السلطة المعنوية المتمثلة في شيوخ القبيلة والكبراء. أو السلطة المادية الغلبة والملك والسلطان والتي ترجع إلى نفس أولئك الأفراد، والسلطتين معا هو ما يكون العصبية وبين الفكرة الدينية والتي تتمثل في النبوة أو الولاية فإن حلول هذه الأخيرة أي الفكرة الدينية محل -الوازع- استطاعت أن تذهب خلق الكبر والمنافسة ولذلك لما يشملهم من دين المذهب للغلظة والأنفة بعكس الوازع المقتضي إلى خلق التحاسد والتنافس وهكذا يقول بن خلدون: "لما كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذ بحمولها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، ثم اجتماعهم وحصل التغلب والملك[1]".

إذن يتضح من قول بن خلدون هذا أن الفكرة الدينية لم تغير ما كان قائما وإنما استبدلت فكرة العصبية (الوازع هنا) بفكرة الجماعة القائمة على التعاضد الديني فزال خلق التوحش والغلظة كما يكون تلقائيا وهو يبدو واضحا من قول أن أيضا "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصل قوة علة قوة العصبية التي كانت لها من عدده[2]".

ومبرر بن خلدون هو أن القوم إذا أدركوا واقعهم بفضل هذه الفكرة ساروا تلقائيا نحو الحق لأنه لا تعارض بينهم "... فإذا حصل لهم الإستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه[3] "وهو ما يعني أن التغيير الذي أحدثته الفكرة الإسلامية للاجتماع العربي لم يحصل فجأة

---

[1]- د/ محمد عابد الجابري المرجع السابق ص 119.
[2]- نفس المرجع ص 119.
[3]- نفس المرجع 119 120.

وبصورة نهائية وإنما في إطار من الإرتباط بكل ما يزخر به العصر الجاهلي من مقومات موضوعية وتطلعات ذاتية نحو التجدد والتطور[1].

فقيمة المنهج التغييري وعلميته إنما يتمثل في قدرته على تغيير الواقع باستيعاب هذا الواقع وعدم تناقضه معهم وهو الشيء الذي لاحظناه من خلال "إن كون الإسلام بين الجماعة ورسالة الأمة لا يعني التجاهل والإلقاء لذاتية الفرد أو الأسرة أو القبيلة أو العشيرة أو الشعب، أو أفكار ما لهذه الكيانات الجزئية والداخلية من خصوصيات ومتمايزات وإنما يعني كوظيف كل هذه الوحدات في إطار البناء الأعم والأشمل بناء الأمة والجماعة كلبنات منسقة تمثل فيه البناء الواحد المرصوص[2] وبناءا على ما ذكر يتبين أن التغيير الاجتماعي في الرؤية الإسلامية ومن خلال التجربة الأم يتضح أنه لم يحدث قطيعة كلية ونهائية مع الواقع الاجتماعي المعيشي وإنما اعتمد أساسا على هذا الواقع بكل مكوناته إلا أن قواعد التنظيم والبناء قواعد تنشأ عن الطبيعة البشرية الفطرية مع مراعاة خصوصيات الطابع الاجتماعي الناشئ عن العوامل المحيطة البيئية والاجتماعية المنظمة. وبالنظر إلى طبيعة الاجتماع العربي السائد آنذاك ومما يتميز به من مفاهيم هو بمثابة تحليل العناصر البنائية المكونة للنسيج الاجتماعي القائم على الألفة والتعود وإعادة تركيبها ضمن عناصر أخرى جديدة بحيث تصبح قابلة للاخصاب والتجدد والتوريث.

والعملية الثانية أشبه بالتركيب الكيميائي من حيث توازن العناصر مع قابليتها للتشكل والإحياء كلما شعرت بالخطر يهدد كيانها تماما كما تفعل المضادات الحيوية عندما تصادف عناصر غريبة عن تركيبتها، وما دامت العناصر ذواتا بشرية وكيانات اجتماعية لأن التفاعل المضاد هو الطاقة المبذولة لتحقيق التكييف وضمان التوازن النفسي والاجتماعي، وكلما تجددت العناصر إلا وازداد التفاعل وأضحى تفاعلا وظيفيا تكامليا.

---

[1]. عبد المجيد بوقربة دراسات عربية 3 يناير 1990.
[2]. مرجع سابق ص 176.

الفصل الخامس

منهج التغيير الاجتماعي وواقع الفكر الإسلامي

إن المنهج التغييري يتجسد من خلال تطابق الرؤية النظرية المبادئ والأهداف مع الواقع الاجتماعي المتغيرات الاجتماعية وبهذا يكتمل المنهج كما اكتمل من خلال التجربة الإسلامية فكيف هو حال هذا المنهج في الرؤية الإسلامية ؟

للوقوف على هذا، اخترت نموذجين اثنين، وهما المفكران مالك بن نبي - وسيد قطب، وهذا لعدة اعتبارات من جملتها أنهما المفكران اللذان اهتما بمشكلة التغيير أكثر من غيرهما وأن الظروف التي عاشاها ما تزال قائمة إلى اليوم، ولأن التيارات الفكرية وخاصة تيارات الصحوة الإسلامية المعاصرة متأثرة إلى حد كبير بفكر الرجلين من بعيد أو قريب وخاصة سيد قطب. فما هي الرؤية المنهجية عند كل منهما ؟

أ- منهج التغيير عند مالك بن نبي:

يندرج منهج التغيير عند المفكر مالك بن نبي ضمن نظريته العامة في فلسفة الحضارة، فإذا كان المجتمع يمر بنفس المراحل التي يقطعها الطفل ككائن حي من الشيء إلى الشخص فإلى الفكر[1] فإن الحضارة تتشكل وتكتمل ضمن دورة تاريخية وعبر مراحل ثابتة[2]، فالحضارة الإسلامية تبدأ من فجر بزوغ الوحي في غار حراء إلى آخر عهد لدولة العباسيين في المشرق وسقوط دولة الموحدين في المغرب[3]،

1- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص: 36.
2- شروط النهضة، ص: 100.
3- سقطت عام 1261 م.

وبنهاية هذه الفترة التاريخية يكون المجتمع الإسلامي قد انتقل من مراحل ازدهاره وتطوره ودخل العد العكسي في سلم الحضارة، هنا تكون الفكرة الإسلامية قد فقدت مفعولها ولم تعد تؤدي وظيفتها النفسية والاجتماعية فبدأ الاختلال الروحي على الفرد المسلم وفقد قيمته الاجتماعية، وسيطرت الغريزة وبسيادتها انحلت شبكة العلاقات الإجتماعية وتفككت قيمه الأخلاقية وانحط المجتمع وتهيأت ظروف القابلية للاستعمار بل وحل الاستعمار بالفعل. فكيف النهوض؟ ما هو المنهج الذي ينبغي إتباعه لنعيد للمجتمع الإسلامي مجده الضائع؟

إن المفكر مالك بن نبي في تحديده لقواعد وأسس التغيير الاجتماعي ينطلق من مسلمة تاريخية مفادها أن التفكير في مجتمع أفضل معناه تحديد أسلوب حضارة، فإذا ما تحققت الحضارة أمكننا تحقيق جميع شروط الحياة[1]، وبناء على هذا فإن نهضة أي مجتمع كان، تتم في نفس الظروف العامة التي تم فيها ميلاده، وكذلك يخضع بناؤه وإعادة هذا البناء للقانون نفسه[2]، ولذلك فإن تغيير المجتمع الإسلامي المعاصر وإعادة بنائه من جديد يقتضي الرجوع إلى الواقع الثقافي الذي نشأ فيه: "أن هناك لواقعنا أساسا ثقافيا عربيا إسلاميا لا يمكن إعادة بناء حضارتنا سواه... إن الثقافة العربية الإسلامية يمكنها أن تقوم به لأنها قامت به في الماضي فعلا... ولهذا فهي قادرة وجديرة بأن تنهض اليوم بدورها كثقافة كبرى في العالم[3].

فالمشروع التغييري هو رصيد هذه الأمة وتراثها ومصادر حضارتها المتجسدة في كيان أفرادها النفسي وفي أسلوب حياتهم الإجتماعية، وعليه فإن استنباط المنهج يكون بإعادة النظر في ماضي المجتمع بما احتواه من مواقف وأحداث إيجابية أو سلبية، فما كان سلبيا منها تجاوزناه وما كان إيجابيا بعثناه من جديد وأحييناه، "فتجديد الأوضاع كما يقول يكون بطريقتين: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي، وإيجابية تصلنا بالحياة الكريمة"[4].

وبهذه النظرة التقديم للثقافة العربية الإسلامية السائدة طيلة أربعة عشر قرنا استنتج مالك بن نبي أهم المحطات التي كانت السبب أو المقدمات التي أنتجت الواقع المتخلف الذي يعيشه العالم الإسلامي اليوم، وبنفس المنهج نظر إلى أهم المواقف التي

---

[1]- تأملات، ص: 162.161.
[2]- ميلاد مجتمع، ص: 76.
[3]- مشكلة الثقافة، ص: 191.190.
[4]- نفس المرجع ص: 98.

كانت الدافع في بعث المجتمع العربي الإسلامي الذي سادت حضارته العالم وعمته بإشعاعها الفياض، فهل من الممكن اعتمادها اليوم لبعث هذا المجتمع من جديد وإحيائه لحضارته ؟

أ) عوامل التعثر و خط الانحراف في حياة المجتمع الإسلامي:

لا يمكن في بحث كهذا أن نقف عند كل النقاط التي رآها المفكر مالك بن نبي أسبابا في انحطاط العالم الإسلامي وإنما اكتفى بذكر أهم المحطات فقط.

1. موقعة صفين: 36هـ الموافق 657م

ولو أن مالك بن نبي يعتبر أن سقوط دولة الموحدين هي آخر محطة لفظت فيها الحضارة الإسلامية آخر أنفاسها فإنها لم تكن العامل الأول في بداية الإنحراف[1]، أما صفين فهي بحق أول شرخ وأعمق في ضمير الأمة وفي خط سيرها فلم يكن الانفصام سياسيا فحسب بل كان عقديا أيضا فهي بداية الانفصال بين الفكرة والشيء بين العقيدة والشريعة، فقوله عقيل أخو علي كرم الله وجهه :"إن صلاتي مع علي أقوم وطعامي عند معاوية أدسم" تعبير واضح وصريح عن التعارض الداخلي بين حميه الجاهلية، "والروح القرآنية" التي بدأ يسري في كيان المجتمع الإسلامي ويهدد وحدته الفكروية ويفصم عراه الإجتماعية حتى ولو أن العقيدة ما تزال في قلب المؤمن كما نطق بلسانه، إلا أن بوادر الانحدار قد بدأت وما الأحداث التي تلت ذلك إلا نتيجة لصدمة الواقعة.

2. سقوط دولة الموحدين: 1147-1261 م

إذا كانت صفين تظهر بداية منحنى الإنحراف فإن سقوط دولة الموحدين تظهر آخرها ما وصل إليه المجتمع الإسلامي من تفكك في عالمه الثقافي، فإنسان ما بعد الموحدين هو إنسان ما بعد الحضارة لم يعد مستعدا حتى على إنجاز عمل محضر[2]، يحمل جميع الجرائم التي ألحقت العامل الإسلامي فيما بعد، فلم يكن رجل الطليعة في التاريخ، وأن المجتمع لم يعد مجتمعا طبيعيا بحيث اختل فيه التوازن بين عوالمه

---

[1]- وجهة العالم الإسلامي: ص: 36.
[2]- شروط النهضة: ص: 106.

الثلاث: الأفكار، والأشخاص، والأشياء[1] وبهذا الإختلال واللاتوازن فقد المجتمع مبررات وجوده فلم تعد الأحكام تخضع وتصنع طبقا لعالم الأفكار ولكن لعالم الأشياء[2]، كما لم تعد الحركة والنشاط في المجتمع يعبر عن (النحن) بقدر ما يعبر عن (أنا)، وهكذا انعدمت "الفعالية"، وزال التوتر وذهبت الغاية كقوة دفع ومحرك للنشاط في المجتمع[3]،

وهذا يعني كما يقول مالك بن نبي: "أن الفكرة الإسلامية ضعفت في وجدان المسلم وفي قلبه وبضعفها فتح الباب للغرائز المكتوبة كطاقات حيوية غير مشروطة لا تخضع لقيم أخلاقية ثابتة فتفسخت شبكة العلاقات الإجتماعية وبذلك سهل على الأفكار الهدامة أن تتغلغل إلى عمق المجتمع وإلى نفسية أفراده كالأفكار الصوفية والمرجئة، والقرامطة، وفلسفة الجبر والتواكل وكلها أفكار تصب في ما يخدم القابلية للاستعمار"[4].

وكخلاصة عامة أن سوء فهم الإسلام ولد انفصام بين العلاقة الروحية والعلاقة الإجتماعية من جهة وازدواجية في شخصية الفرد المسلم من جهة أخرى[5].

3. الاستعمار والقابلية له:

إن تردي أوضاع العالم الإسلامي الحديث سياسيا واقتصاديا واجتماعيا لم يكن سببها المباشر هو الاستعمار، فلا ينبغي أن نحمل عليه عجز الناس وخمول عقولهم في مختلف بلاد الإسلام بما فيها التي لم تستعمر، وإنما أحوالهم الفكرية والنفسية هي التي أنتجت أوضاعهم "إنما هي أعمالكم ترد إليكم مثلما تكونوا يول عليكم"*، ففهم الإسلام لديهم بأنه نزعة فردية تخليصية وتمسك روحاني خالص دون إشعاع حضاري أو جذب إيماني، وبعد أن كان مركبا للقيم وصانع للتاريخ، تحول بفضل هذا الفهم السقيم الإنهزامي إلى جهاز معطل للطاقات ومشل للحركة وعامل للتعجيز وتحول المسلم بموجب هذا إلى طاقة مشلولة لا ينتج إلا فكر التواكل والجبرية والإذلال وتلك هي القابلية للإستعمار "وعليه يرى مالك بن نبي لكي نتحرر من أثر

---

[1]- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ص: 75...79.
[2]- نفس المرجع السابق ص: 123.
[3]- تأملات ص: 33-43.
[4]- شروط النهضة ص: 105 وما بعدها.
[5]- مشكلة الثقافة ص: 88.
* قوله لأحد الأئمة وليست كحديث كما ورد.

هول الإستعمار يجب أن نتحرر أولا من "سببه" وهو القابلية للإستعمار"[1]، ولما عرف الإستعمار أن هذه هي حالتنا النفسية وتلك هي أوضاعنا الإجتماعية المترتبة عليها، استطاع أن يتصرف في طاقتنا الإجتماعية ويسخرنا لما يريد كصواريخ موجهة يصيب بها من يشاء. جعل منا أبواقا يتحدث فيها، وأقلاما يكتب به[2]، وهكذا تحول من منتج إلى زبون ومن سيد إلى عبد، وبعد أن أفرغنا من محتوانا المادي وضع الترتيبات والشروط لإفقارنا ثقافيا وأخلاقيا وهذا هو المعامل الاستعماري الأكبر حتى لا يستطيع هذا القاصر "النهوض ولن يبلغ رشده أبدا[3]

ولعل أكبر مشكلة أصابت العالم الإسلامي في نظر مالك بن نبي نتيجة مقدمات الإستعمار ونتائجه هي مشكلة الأفكار، فليست كل فكرة صائبة هي فكرة صحيحة، كما ليست كل فكرة صحيحة هي فكرة فعالة فعالم الأفكار يتطلب شروطا زمكانية نفسية واجتماعية أكثر من الشروط التقنية التي تتطلبها أحدث الإمكانيات العلمية، وإلا أدت إلى الكوارث والأخطاء تكون نتائجها على المجتمع أخطر بكثير مما قد تؤدي إليه الأخطاء التقنية في مجال العمل[4]، فهناك أفكار مطبوعة بانحراف عن مثلها الأعلى في العصارة الثقافية الأصلية للمجتمع الإسلامي أصبحت أفكارا ميتة في مجتمع ما بعد الموحدين، ونفس الشيء بالنسبة للأفكار الموضوعة بفقدانها لأرضيتها وهويتها أصبحت مميتة، وفي الحالتين أن العالم الإسلامي يتعرض للانتقام الرهيب من أفكاره[5]، فهذا الخلط هو نتيجة طبيعية لإنسان ما بعد الحضارة ومنطقي بالنسبة للدوائر الاستعمارية- وعليه فإن فقدان الفاعلية، والتوتر هو من عوامل هذا الخلط في الأفكار، وما دام الأمر بهذا الشكل وعلى هذه الصورة فإنه لا يمكن الوصول إلى عناصر الحل في التغيير الاجتماعي وفي البناء الحضاري لهذه الأمة إذا لم تحسم مشكلة الأفكار التي تشكل المشروع وعنصر الكشف وسلامة المنهج المعد أصلا لحل مشكلة الإنسان[6].

---

[1]. وجهة العالم الإسلامي ص: 85-90-91.
[2]. شروط النهضة ص: 233.
[3]. في مهب المعركة ص: 40.
[4]. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ص: 64.
[5]. نفس المرجع السابق ص: 160.
[6]. د/ سعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا ص: 188 ط1 1984 دار النفائس.

4. نقد مناهج الإصلاح:

إذا كانت التجربة الإسلامية الأولى هي المادة الخام في تكوين المنهج عند المفكر مالك بن نبي فإن الرصيد التاريخي لتراث هذه الأمة وجهود مفكريها وخاصة في العصر الحديث وبداية الفكر النهضوي وحركات الإصلاح على وجه الخصوص بدءا بالسيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده إلى جمعية العلماء المسلمين فهؤلاء وغيرهم يتساءل مالك بن نبي لماذا لم تستطع أفكارهم تغيير المجتمع وإعادته إلى نصابه، أين يكمن الخلل في عدم إدراكهم للمشكلة أم في نجاعة مناهجهم ؟

المفكر مالك بن نبي في نقده لهؤلاء يستعد عند فكرة أن مشكلة العالم الإسلامي المعاصر تكمن في أن الفكرة الإسلامية كما جاء بها الوحي على قلب محمد ﷺ فقدت فاعليتها النفسية والإجتماعية في المجتمع الإسلامي بعد الموحدين ومن هنا فما يبدو من أمراض سياسية وتخلف اقتصادي وتردي اجتماعي من أعراض المشكلة فقط، ولذلك فإن أي حل مقترح حتى الآن يعد ترقيعا للقضية وتجزيئا لها، أو حلا توفيقيا، حلولا لا تتفهم المشكلة في عمقها التاريخي ولا في امتدادها الشمولي ولذلك فإن رجال الإصلاح عموما انصبت جهودهم على الجانب السلبي من المأساة الإسلامية دون أن يلجوا جوهرها أو يعطوا الطريق الصحيح لبناء المجتمع وإعادة تأهيله[1].

فالسيد جمال الدين الأفغاني حتى ولو أنه فجر المأساة في جانبها السياسي ولكن لما لم يكن يتعمق المشكلات وكان يغلب على أسلوبه الطابع الثوري الجدالي فإن جهده لم يخضع لخطة منهجية قادرة على صياغة إنسان ما بعد الموحدين صياغة جديدة[2] أما الإمام محمد عبده والفيلسوف محمد إقبال فقد أدركا أن المشكلة اجتماعية وأن إصلاحها يبدأ بالفرد إلا أن الأهم في هذا هو أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها أم نرد لها فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي[3]، ولذلك فقد حاولا إصلاح علم الكلام ولم يصلحا المجتمع والأمر نفسه يصدق على منطق المتصوفة فبدلا من أن يدفع بالمجتمع إلى الانتفاضة على ما أصابه، دعاه إلى أن يولي ظهره الحياة

---

[1]- مجلة الموافقات عدد 3 الصادرة عن معهد أصول الدين ص: 318.
[2]- وجهة العالم الإسلامي ص: 33-34.
[3]- نفس المرجع ص: 47.

ويهتم بطهارة النفس وتهذيبها[1]، وحتى جمعية العلماء المسلمين التي اعتمدت أسلوب بالتعليم القرآني للحفاظ على الهوية الثقافية فإنها لم تعتمد على نظرية ثقافية واضحة[2]، أما أتباع مدرسة الإصلاح فهؤلاء انشغلوا بالدفاع ولم يهتموا إطلاقا بالبناء ولذلك لم يفد منهجهم في التغيير شيئا بذكر[3]، وعلى هذا فإن مالك بن نبي لم يترك منهجا من مناهج هؤلاء بالنقد إذا ما استثنينا ما أظهره من إعجاب حركة الإخوان المسلمين وخاصة زعيمها حسن البنا فهو يقول: أن الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة الوظيفة الإجتماعية للدين، ولكنها على أية حال نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزنة وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي، فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها[4].

وإذا كان مالك بن نبي قد نقد مناهج الإصلاح فهو لم يغفل منهج المحدثين الذي لم يخرج في عمومه عن المقولة الإستعمارية ولهذا فهو يتأسف لمجتمع كالعالم الإسلامي يحاول النهوض منذ أزيد من قرن ومع ذلك لم يستطع إذا ما قارناه باليابان أو الصين ويحمل المشكلة إلى مثقفي هذا العالم الذين لم يأخذوا في حسبانهم عوامل التبديد والتعويق، كما لم يثبتوا في ثقافتهم جهازا للتحليل والنقد فأضحت كل جهودهم رصيدا تاريخيا إلا أنه خارج مقاييس الفعالية[5].

عوالم النهوض والبناء في حياة المجتمع الإسلامي

بعد أن يبين مالك بن نبي الجانب السلبي من المشكلة في الفكر الإسلامي الحديث يثبت أن الحضارة الغربية السائدة حضارة هرمت وشافت وهي ليست بقادرة على قيادة الإنسانية اليوم وخاصة في بعدها الأخلاقي والروحي وبالتالي فإن الأمل معقود على إنسان جديد قادر على تحمل مسؤولياته كاملة ماديا وروحيا كممثل وكشاهد أنه

---

[1]- نفس المرجع ص: 48.
[2]- نفس المرجع ص: 55.
[3]- المواقفات عدد 3 ص: 318-319.
[4]- وجهة العالم الإسلامي ص: 55.
[5]- مشكلة الأفكار ص: 78-79.

الإنسان المسلم الذي تجاوز فكر ما بعد الموحدين[1]، والذي أدرك أن مشكلة الأمة هي مشكلة ثقافية حضارية بالأساس تتعلق بعاملها الأول وهو الإنسان ولذلك فإن حلها وتغييرها لا يكون إلا في هذا الإطار الكلي الشمولي، هذا الإنسان الجديد أدرك أن الحضارة ليست تكديسا لمنتجات حضارة أخرى، ولا هي أشياء تستورد أو سلوكات تقلد، وإنما كل شعب يصنع تاريخه بنفسه وبوسائله الخاصة، فالنشاط المشترك بين الأشياء والأشخاص والأفكار المتاحة في ذلك الحين هي التي تصنع الحضارة والمجتمع والتاريخ[2]، فمن المخاطرة أن يقتبس المسلمون حلا أمريكيا أو روسيا كما يواجهون به مشاكلهم الخاصة، وكل تفكير من هذا النوع مضيعة للوقت وجهل وانتحار[3]، وعليه فإن التغيير أو إعادة البناء لا يكون في نظره إلا باستئناف مسيرة الحضارة الإسلامية الأولى قبل الانحراف، وهو أي التغيير نقلة نوعية تشمل الفرد والمجتمع وتكون وفقا للقاعدتين الذهبيتين:

القاعدة الأولى: "أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"*

القاعدة الثانية: " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"**

أما الأداة أو الوسيلة في ذلك فهي التربية الإجتماعية والتي يعرفها بأنها تغيير الإنسان وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن دائما، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات الإجتماعية التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ[4]، وهذه التربية عند مالك بن نبي ليست كما هو مشاع أن نعلم الناس أن يقولوا أو يكتبوا أشياء جميلة ولكن أن نعلم كل فرد فن الحياة مع زملائه، أن نعلمه كيف يتحظر وهذا هو الهدف الحقيقي من التربية[5]، وهذا المفهوم الإجتماعي للتربية لا يختلف عن الثقافة بل هو مضمونها، وهذا معناه أن التربية بعبارة أكثر وضوحا أن نجعل: ثقافة المجتمع الذي هو المجتمع الإسلامي طبعا في صورة برنامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد في ظروف نفسية زمنية معينة، أو لإبقاء الإنسان المتحضر في مستوى

---

[1]- وجهة العالم الإسلامي ص: 190-191.
[2]- آفاق جزائرية ص: 161.
[3]- مشكلة الثقافة ص: 37.
* سورة الرعد الآية 11.
** مقولة تنسب إلى الإمام مالك رضي الله عنه.
[4]- ميلاد مجتمع ص: 100.
[5]- نفس المرجع ص: 99.

وظيفته الإجتماعية وفي مستوى أهداف الإنسانية وهذا بالضبط ما ينطبق على إنسان ما بعد الموحدين الذي هو إنسان ما بعد الحضارة كما سبق الذكر[1]، واستخراج هذه القواعد التي تقوم عليها هذه التربية هي المنهج ذاته وهو الجانب الإيجابي في نظرتنا للفكر الإسلامي، وتقوم هذه التربية وفق المراحل والخطوات التالية:

1- إعادة صياغة الإنسان المسلم وفق المبدأ القرآني:

إن التغيير عند مالك بن نبي ينبغي أن يبدأ بالفرد لا ككائن بيولوجي ولكنه ككائن اجتماعي تغيره الظروف وما يتغير فيه هو فاعليته، فقد تزداد وترتفع وقد تتناقص وتنخفض حسب قوى الدفع، والإنسان تتحدد قيمته وفق معادلتين:

فهو كائن طبيعي خلقه الله الذي أتقن كل شيء ووضع فيه تكريمه وهذه المعادلة ليست موضوع تغيير ولا يمسها التاريخ بشيء، أما معادلته الإجتماعية فهي القيمة التي تتعرض لنوائب الدهر وطوارئ الزمن وهذا ما تعرض إليه الإنسان المسلم بعد الموحدين، وإعادة صياغة السلم معناه إعادة تنظيم طاقته وتوجيهها وفق المبدأ القرآني الذي يجب أن نجعل تعليمه تعليما منظما تنظيما يوحي به أن الحقيقة القرآنية كما لو كانت منزلة على هذا الضمير الآن[2]، فالفكرة الإسلامية المغيرة في الجيل الأول لم تكن كما يقول مفاهيم تدرس ولكنها حقائق عاملة مؤثرة تجمع كل ما يقوم به الفرد من أعمال وإشارات[3]، ولهذا شهد أصحاب النبي على ذلك بقولهم، لقد شهدنا دهرا طويلا وأحدنا يؤتي الإيمان قبل القرآن، فتنزل السورة على محمد ﷺ فيتعلم حلالها وحرامها وآمرها وزاجرها وما ينبغي أن يقف عنده منها[4] ويستشهد في هذا الصدد بأول عمل قام به المجتمع الإسلامي عند الهجرة وهو المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وهو تجسيد عملي لفكرة القرآن التي تجمع بين الرابطة الروحية والرابطة الإجتماعية في حدث إنساني واحد، وهو الأمر الذي تفطن إليه بعض رجال الإصلاح كمحمد إقبال عندما نادى إلى الانتقال من العلم بالله، إلى الاتصال بالله، ومواقف حسن البنا عندما أراد يترجم المؤاخاة عمليا بين أفراد جماعته وعند تحويله الآيات القرآنية من أداة تجديد عند الإصلاحيين إلى أداة تجدد،

---

[1] نفس المرجع ص: 100.
[2] نفس المرجع ص: 114.
[3] نفس المرجع ص: 108.
[4] حديث رواه ابن عمر عن جندل رضي الله عنهما.

وشتان بين المعنيين، فهذه المواقف الحديثة لإعادة فهم القرآن كانت موضع إعجاب من المفكر مالك بن نبي ولذلك قال أن الإنسان المعاصر لكي نصوغه وفق ما تقتضيه الفكرة الدينية القرآنية ينبغي أن تستخدم الآية "كأنها فكرة موحاة، لا فكرة محررة مكتوبة"[1].

فإذا فهم القرآن بهذه الصورة التي تزل بها فإن تأثيره على الأناسي والأشياء سيكون واضحا[2]، ومن الناحية العملية فإن صياغة المسلم الجديد معناه أن نعيد إليه ترتيب أفكاره وتوجيه ثقافته بحيث يصبح هناك انسجام بين أفكاره وأفعاله وأقواله وعواطفه لأن ثقافة المسلم المستمدة أصلا من أصالته الحضارية تجمع في آناه بين قيم الكيف والكم، بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يستطيع أن يشيد وجوده طبقا لقانون أسبابه ووسائله وطبقا لمقتضيات غاياته[3]، ولكن لما كانت المشكلة في نظر مالك بن نبي نفسية واجتماعية فإن صياغة الفرد لا تكفي ولا تعطيه الفعالية في عمل اجتماعي تاريخي مشترك ما لم نعيد النظر في شبكة العلاقات الإجتماعية الأخلاقية أيضا.

2- إيجاد شبكة علاقات اجتماعية وفق نفس المبدأ:

إن آثار الفكرة الإسلامية في صفاتها وطبيعتها تحمل بالقوة ما سيظهر عليها من آثار نفسية واجتماعية فهي تشبه النطفة أو البذرة بالنسبة للكائن الحي فهي لا تتحكم في شكله المورفولوجي فحسب بل وفي طبيعته أيضا، كذلك الفكرة الإسلامية فهي مجموعة القيم النفسية والإجتماعية التي ستوجد نوع المجتمع الذي سينسجم مع طبيعة هذه الفكرة التي سيكون نتاجا لها، فالعلاقة الإجتماعية هي ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني[4]، فإذا كانت العلاقة الأولى الروحية بين الإنسان وربه هي الفرد المسلم (الشخص) فإن العلاقة الثانية الإجتماعية بين الإنسان وأخيه هي المجتمع الإسلامي أو شبكة العلاقات والقيم التي تميز المجتمع الإسلامي وتعطيه التربة الصالحة لنمو وتطور الفكرة. فبعدد أفراد المجتمع تتشابك القيم أكثر ولذلك

---

[1]- وجهة العالم الإسلامي ص: 46-148-144.
[2]- وجهة العالم الإسلامي ص: 148.
[3]- نفس المرجع ص: 157.
[4]- تأملات ص: 57.

وصفه النبي ﷺ بأنه "كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا"*، فالرابطة الدينية والرابطة الإجتماعية شبها علاقة طردية بحيث كلما قويت الأولى قل معها الفراغ الإجتماعي (الأمراض وما يبدو من عوامل تفكك وتخلف) وكلما ضعفت إلا وازداد الفراغ الإجتماعي[1]، وهذا التأثير الإجتماعي للفكرة معناه توجيه طاقة الفرد ونشاطه من حاجات فردية إلى غايات اجتماعية تجعل المجتمع يؤدي وظيفة تاريخية كنشاط مشترك.

وهنا تبدو الفاعلية أكثر وما يظهر من أعمال مشتركة في صورة أعراف أو طقوس دينية أو تضامن اجتماعي هي ثمرة هذه الشبكية الإجتماعية القيمية كما يلاحظ ذلك عند المسلمين أثناء صلاة الجمعة مثلا، وسائر المظاهر الأخرى فهذه بالذات مظاهر ثقافية تكون المضمون الأساسي للتربية الإجتماعية الذي يجعل من الثقافة وسيلة تغييرية[2]، وعملية تغير الفرد من كونه فردا إلى أن يصبح شخصا هو ما يسميه بالعملية التكييفية أو الإشراطية وهي عملية تربوية، تنحية وانتقاد تجعل الفرد المسلم يتخلى عن عدد من المنعكسات المنافية للنزعة الإجتماعية الجديدة ويستبدلها بأخرى أكثر توافقا مع الحياة الإجتماعية[3]، فالعلاقة بين الفرد المسلم أو شبكة العلاقات الإجتماعية (المجتمع الإسلامي) علاقة كونية تاريخية أيضا إذ أن المجتمع يخلق الإنعكاس الفردي، والإنعكاس الفردي يقود تطور المجتمع[4]، ويضرب لنا مالك بن نبي أمثلة من حياة المجتمع الإسلامي الأول كقول سعد بن عبادة للنبي ﷺ وهو يجمع المال "خذ من أموالنا ما شئت وما أخذته منها أحب إلينا مما تركت"، فهذا المثال قمة تحويل النزعة الفردية إلى نزعة اجتماعية خاصة ما تعلق بالمال مع تعلق النفس البشرية به، ومن الناحية العملية فإن المفكر مالك بن نبي يقصد بشبكة العلاقات الإجتماعية هي أن توجد المحيط الإجتماعي اللازم لتطبيق ما تتصور من حلول لمشكلاتنا الإجتماعية لأن مواجهة المشكلات كما يقول لا ينبغي

---

* حديث صحيح رواه الشيخان.

1- ميلاد مجتمع ص: 66.

2- نفس المرجع ص: 100.

3- نفس المرجع ص: 67.

4- نفس المرجع ص: 66.

أن يقتصر على افتراض الحلول التي تأكدت صحتها خارج بلادنا ولكن لا بد لها من إطارها الإجتماعي الذي تخلقت فيه في نفحة الروح التي تخيلتها[1].

إذن إذا كان مالك بن نبي يرى أن التغيير الإجتماعي يبدأ الأول بالفرد المسلم وفقا للمبدأ القرآني كما فهمه الجيل الأول فإن الشرط الثاني هو إيجاد المحيط الذي تتجسد فيه هذه الفكرة في صورة حدث اجتماعي واقعي، وهنا يعطى مالك بن نبي الأداة التربوية والوسيلة الموافقة لهذا التغيير والتي تتمثل فيما يلي :

3- بعث الفعالية في المجتمع:

إذا كانت المشكلة المطروحة في نظر مالك بن نبي هي فقدان الفعالية في الأفكار لدى المجتمع الإسلامي فإن صياغة الإنسان المسلم وتكوينه شبكة العلاقات الإجتماعية لا يكفيان لبعث الفعالية ما لم تربط بصورة عملية وتوحد بين هذين الجانبين النفسي والإجتماعي في مركب واحد يظهر في العمل والسلوك داخل المجتمع بالفعل، ومن هنا يلجأ مالك بن نبي إلى ما يسمى بالظرف النفسي والإجتماعي أو حالة الشعور بالتحدي وهو التوتر وهو حالة نفسية اجتماعية تنشأ في ظروف معينة تكثف من النشاط وتدفع به إلى أسمى الغايات[2]، وهذا العامل هو السبب الذي دفع بالمسلمين إلى التضحية وإلى نكران الذات ومن الأمثلة على ذلك أيام بدر فالموت أصبح بالنسبة لكل فرد من أفراد الجماعة الإسلامية أفضل من الحياة لأن القيمة والمثل الأعلى يبدو في التضحية لا في البقاء، فهذ. الشعور الفردي والجماعي جعل من الجهود تتكاثف وتتعاضد لأن هذا الجيل أدرك معنى الحياة في ظل القرآن "**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**"* فهذا ما ينبغي أن تقوم به الثقافة اليوم بحيث تجمع بين جانبي الفرد النفسي والإجتماعي وتجعله يتماثل مع نفسه في جميع الحالات[3]، فهو مسلم داخل المسجد وخارجه فلا انفصام في شخصيته ولا ازدواجية في سلوكه، وأن ما يقوم به لنفسه هو ما يقوم به لمجتمعه وربه لأن شعور المسلم وتوتره يتراوح بين حالتي الوعد والوعيد، فكلما كان المجتمع منسجما في عوالمه الثلاث وهذا ما ينبغي أن يكون كلما كان توتر الأخلاقي يكاد يبلغ أعلى

---

[1]- نفس المرجع السابق ص: 103-104.
[2]- تأملات ص: 68.
* سورة الذاريات آية 56.
[3]- نفس المرجع ص: 107

الدرجات (الوعد) وكلما فقد المجتمع هذا التوازن كلما تناقضت عراه وأصابه الوهن لفقدان مبرراته وجوده وانخفاض توتره الأخلاقي إلى أدنى الدرجات (الوعيد) كما هو شأن المجتمع الإسلامي في الأندلس في عصر الطوائف وكما هو اليوم فالوهن ليست قلة عدد ولكن فقدان الفاعلية[1].

والفاعلية مرتبطة من جهة بعامل التوتر أو مبررات وجود المجتمع كمثل أعلى ومرتبطة من جهة ثانية بعامل التكثيف والإشتراط كقوة نفسية ترفض الواقع المعيشي وتدعو إلى واقع أفضل تتصوره فالشخصية الإسلامية وفق المبدأ القرآني كما رفضت الجاهلية بالأمس كقيم الوأد والحمية والأخذ بالثأر فهي قادرة اليوم على أن ترفض قيم جيل ما بعد الموحدين طبقا لنفس المبدأ أيضا.

فالفرد المسلم (المشروط)، كما يعمل وينشط بداع من طبيعة النوعية ومن ضميره المشترك فهو مراقب من تكليفه الديني المطابق لرسالته الإجتماعية[2]، فإذا أدرك المسلم المعاصر اليوم رسالته هذه الجديدة واستقل بأخلاقه وتحمل مسؤولياته مهما كانت الظروف الخارجية المادية المعنوية[3]، وأدرك بوعي مكان أمته ومركزها وما تقتضيه المرحلة التي هو فيها[4]، واستطاع أن يستفيد من قضية فلسطين كأكبر تحد يواجهه العالم الإسلامي اليوم، وكان مثالا في الأخلاق والسلوك كقدوة يحتظى بها، إذا استطاع أن يقوم بها وهو ما يجب فعله استطاع لا أن يغير مجتمعه فحسب[5] بل يستطيع أن يغير العالم "أنها لشرعة السماء غير نفسك تغير العالم".

وكخلاصة لما قلناه هو ما قاله المفكر مالك بن نبي في آخر كاب له "لكي يتحقق التغيير في محيطنا يجب أن يتحقق أولا في أنفسنا... ولى كل مسلم أن يحقق بمفرده شروطا ثلاثة:

1. أن يعرف نفسه
2. أن يعرف الآخرين

---

1. ميلاد مجتمع ص: 70.
2. نفس المرجع السابق ص: 71-74.
3. نفس المرجع ص: 114.
4. شروط النهضة ص: 48.
5. وجهة العالم الإسلامي ص: 162.

3. أن يعرف الآخرين بنفسه و لكن بالصورة المحببة التي أجريت عليها كل عمليات التغيير بعد التنقية والتصفية من كل رواسب القابلية للإستعمار والتخلف وأصناف التقهقر[1].

[1]- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ص: 53-53-54 ط1: 2 1977 مؤسسة الرسالة بيروت.

ب ـ منهج التغيير عند سيد قطب:

إذا كان المفكر مالك بن نبي قد استلهم منهج التغيير من خلال فلسفته العامة لمشكلة الحضارة معتمدا في ذلك على ما وصلته العلوم الاجتماعية من نتائج وخاصة علم النفس وعلم الاجتماع والأنتريولوجيا، فإن المفكر سيد قطب في رؤيته للتغيير قد استبعد كل تصور فلسفي وكل اعتماد على النظريات العلمية الحديثة. بل وأكثر من ذلك فإن انعكاس الفلسفة كما تصورتها المجتمعات الإغريقية القديمة وكما هي في الفلسفة الغربية الحديثة وكما ظهرت في الفكر الإسلامي في بواكيره الأولى من بين الأسباب التي أدت بالمجتمعات الإسلامية إلى الانحراف على نهج الإسلام والسقوط في براثين الخلف والانحطاط، أما الحضارة الغربية المعاصرة القائمة على أساس أن الحياة مادة، فإن نتائجها المترتبة على مناهجها العلمية من بين ما عمّق الهوة بين الإسلام وأهله وجعل المسلمين كمجتمعات تنغمس في وحل الجاهليات المعاصرة نتيجة تأثرها بهذه الحضارة وتقليد المسلمين لأهلها. ففي ضوء هذا التصور العام ينبغي النظر إلى مشكلة العالم الإسلامي، على أنها مشكلة إيمانية اعتقاديه بالأساس، لا علاقة لها بالفلسفة أو العلم. وعليه فإذا أردنا أن نفهم مشكلة المسلمين المعاصرة ـ كما تبدو في الأحوال الاجتماعية المتردية ـ وكما تظهر في الأوضاع الإقتصادية والسياسية في ظل النظامين الغربيين الاستعماريين ـ النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي- ينبغي أن لا نردها ونقرأها من خلال رصيد الأمة التاريخي ولا من خلال تجربتها التي تزيد على أربعة عشر قرنا من الزمن. ولكن يجب أن تستلهم مباشرة من خلال العودة الشعورية إلى التجربة النوعية الفريدة كما عاشها الجيل الأول الفريد، وهذه المعايشة لا يجب أن تكون معايشة تاريخية لتلك الفترة الذهبية، ولكنها معايشة وجدانية في ظلال القرآن بإحياء معانيه في النفس والقلب والعقل ـ دون تأويل- من المثاليين التجريديين، ولا إسقاط من الواقعيين الاجتماعيين، هكذا أطر سيد قطب لمنهج التغيي، وهكذا يجب أن ينظر إليه وفق التصور الإسلامي "الذي يقرر الحقائق في ذاتها كما جاء بها القرآن كاملة شاملة متوازنة

متناسقة تناسق هذا الكون وتوازنه وتناسق هذه الفطرة وتوازنها"[1]. فسيد قطب يقرر منذ البداية أن مشكلة المسلمين لا يمكن فهمها أو تحليلها أو الوقوف على أسباب وجودها، وبالتالي التفكير في حلول لها من أجل تغييرها، إلا من خلال الإسلام ذاته وتصوره الخاص والتصور الإسلامي الذي هو المعيار الصحيح للمجتمع الإسلامي وهو الصورة الأصلية التي لم تتعرض للنسخ أو التأويل ولم تصبها شائبة، وبذلك لم تتعرض للتحريف أو التزييف. هو "التغيير الشامل الكامل للوجود يشمل حقيقة الكون وحقيقة الحياة وحقيقة الإنسان وما بينها جميعا من ارتباط - ومن خلال ذلك يتم التعرف على مركز الإنسان في هذا الوجود وغاية وجوده "[2].

وهكذا يكون التغيير صحيحا للإسلام ولمشكلات المسلمين - لا كما هو في شكل قوالب فلسفية كما فعل ذلك إقبال، ولا هو متأثر بالبيئة وملابسات العصر- أو هو ناتج عن تأثر بالانحرافات الاجتماعية كما هو الأمر عند الكثير من مفكري الإسلام ومصلحيه ومن بينهم الإمام محمد عبده. فآراء هؤلاء لا تعبر حقيقة عن روح الإسلام ورؤيته للحقائق وذلك للأسباب التي ذكرت، ومبرر سيد قطب في أن التصور ضروري في الحكم على مثل هذه الحقائق الاجتماعية، ذلك أن النظام الاجتماعي أيا كان هو صورة مطابقة وملازمة للتصور الإعتقادي وفرع عن التفسير الشامل لهذا الوجود[3]. وعلى هذا الأساس فإن تجربة الجيل الأول الفريد هي التجربة الوحيدة الصحيحة المعبرة فعلا عن التصور الإسلامي الصحيح، لأنها نشأت وفقه وبمقتضياته والتي بموجبها وعلى ضوئها يجب أن تستأنف الحياة الإسلامية في أي فترة من فترات التاريخ[4].

خصائص التصور الإسلامي:

إذا كان التصور الإسلامي هو فلسفة الإسلام في كليته وشموليته في صورته النظرية المثالية -وفي صورته التطبيقية العملية كما عاشها الجيل الأول وكما يجب أن تعيشها كل الأجيال الإسلامية عبر التاريخ- فإن التصور لكي يكون ضابطا

---

[1]- التصور الإسلامي ومقوماته، ص 5، ط 8، 1983، دار الشروق، بيروت.
[2]- المرجع السابق، ص 17.
[3]- نفس المرجع، ص 23.
[4]- نفس المرجع، ص 10. 23.

لحركة الإنسان ونظام المجتمع بكل ما فيه ومن فيه، فإن معرفة هذا التصور بخصائصه ومقوماته هي الشرط الضروري لمعرفة طبيعة المجتمع الإسلامي كما يجب أن يكون في صورته الحقيقية وكما هو كائن في حياته الواقعية إيجابياتها وسلبياتها، وفي نفس الوقت هو الموجة لحركة السير وقواعد المنهج إذا ما أردنا أن نغير المجتمع الموجود إلى المجتمع المنشود. وهذه الخصائص هي :

1 - **خاصية الربانية:** وهي أول ما يميزه عن جميع الفلسفات والمناهج والأفكار البشرية والأيديولوجيات، فهو تصور اعتقادي صادر عن الله موحى به، موافق للفطرة ملب لجميع جوانبها، ومحقق لكل حاجاتها، يتلقاه الإنسان كاملا غير منقوص من أجل إدراكه والتكيف به وتطبيق مقتضياته في الحياة. والإنسان فيه محكوم عليه بطبيعته أن مخلوق حادث ليس كليا ولا مطلقا وليس أزليا ولا أبديا، مهيأ لأن يدرك هذا التصور حسب طبيعته ووفق وظيفته التي أوكلت إليه، وهي تحقيق الخلافة في الأرض بتحقيق العبادة لله وحده[1].

2 - **خاصية الثبات:** إذا كان أصل التصور أنه من الله فهو متعلق بالحقيقة الإلهية -السرمدية- المتصفة بالوحدانية وبالقدرة المطلقة وبالهيمنة الكاملة على كل شؤون الخلق -فهو ثابت لا يقبل التطور ولا التغير مهما تغير الزمان والمكان والأشخاص، أما الحياة بجميع مظاهرها وأشكالها وأوضاعها فهي التي تتحرك في إطاره وتظل مشدودة إليه ترتقي في إدراكه وفي الاستجابة له وبمقتضياته. وفي هذا الثبات يختلف عن باقي التصورات والمذاهب الوضعية، فهو لم ينشأ عن الواقع الاجتماعي، إنما الواقع هو الذي نشأ وفقه، ولذلك فإن أحوال الناس أفرادا وجماعات مهما طرأ عليها من تغير وتبدل تبقى دائما مشدودة إليه حسب مقوماته "إن الثبات هو الذي يضمن للحياة الإسلامية خاصية الحركة داخل إطار ثابت، فيضمن للفكر الإسلامي وللحياة الإسلامية مزية التناسق مع النظام الكوني العام، ويقيه شر الفساد الذي يصيب الكون كله لو اتبع هوى البشر بلا ضابط من قاعدة ثابتة لا تتأرجح مع الأهواء"[2].

3 - **خاصية الشمول:** فمادام التصور الإسلامي هو تصور اعتقادي إلهي ثابت، ودور الإنسان فيه التلقي والإدراك والتكيف، فهو لم يترك شاردة ولا واردة مهما

---

[1]- نفس المرجع السابق، ص 44. 47.
[2]- نفس المرجع، ص 84.

كبرت أو صغرت إلا وشملها هذا التفسير الإلهي العام الكلي المهيمن، لأن الوجود بما فيه أصله كله لله ابتداء، فكل حركة بعد النشأة وكل انبثاقة وكل تغير أو تطور إلا ومردّه إلى إرادة الذات الإلهية الأبدية. وهو بهذا التغير يمنح قلب الإنسان وعقله راحة وطمأنينة بحقيقة المؤثرات الفاعلة في هذا الوجود في عالم الحقيقة والواقع"[1]، ويرى سيد قطب أن الجمع في التصور الإسلامي بين معرفة حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية، كما هي ماثلة في الكون والحياة والإنسان، إنما يعني رفض كل إضافة لتفسيره عز وجل مهما كان مصدرها، لأنه التغيير الأشمل الأدق الأعمق، وليجمع من جهة ثانية بين جميع جوانب الكينونة الإنسانية تصورا وشعورا وسلوكا واستجابة حتى النفس البشرية في أعلى درجاتها الخيرية حالة الوحدة والقوة، وهو ما كانت عليه فعلا المجموعة المختارة من المسلمين الأوائل ولذلك كانت لهم أعظم الآثار[2].

4 - خاصية التوازن: إن نسبة كل شيء إلى الله لا ينفي الإيجابية والحركة عن الإنسان، فهناك ما يتلقاه الإنسان ليدركه ويسلم به، وهناك ما يتلقاه ويبحث فيه بالحجة والبرهان، فهناك غيب لا تحيط به الأفهام ولا تدركه الأبصار، وهناك المكشوف تجول فيه العقول وتتدبره القلوب، فالأول يخضع للمشيئة الإلهية ولا دخل للإنسان فيه والثاني يخضع للمشيئة الإنسانية المحدودة. والتصور الإسلامي يوازن بين المشيئتين وبين الفهمين والتفسيرين ويعطي لكل منهما مجاله ونسبته، فكما يعطي التصور الإسلامي لله الإطلاقية، فهو يمنح الإنسان الإيجابية والفاعلية التي بها يحقق حق الخلافة في الأرض فهو يمنحه الرغبة في الخير والاستقامة والنشاط والحركة. كما يوازن بين مصادر المعرفة عنده بين عالم الغيب المحجوب وعالم الكون المشهود[3]، وكل هذا التوازن يتم في ظل الشمولية بين مظاهر الكون كلها حتى تتكون الوحدة والقوة والانسجام في ظل هذا التصور متوازنة متناغمة لا يغلب فيها جانب على الآخر.

---

[1]- نفس المرجع، ص 96.
[2]- المرجع السابق، ص 107، 108.
[3]- نفس المرجع، ص 121، 138.

5 - **خاصية الإيجابية**: إن التصور الإسلامي في ذهن المسلم وقلبه ليس حالة وجدانية شعورية باهتة، ولا هو صورة مثالية خيالية، ولكنه تصميم جاهز وتوجيه لعالم واقعي يود إخراجه وتحقيقه بالفعل حتى يتحقق الإسلام في الأرض في صورة مجتمع يخلص العبودية لله وفق نظام يحدد هذا التصور ويرسمه، وما وظيفة الإنسان ودوره إلا أن يعرف نفسه أنه مخلوف وأنه مستخلف، فينشئ ويعمر ويغير ويطور، يصلح وينمي حتى يتحقق منهج الله تحقيقا واقعيا، فإذا أدرك الإنسان هذا أدرك معه أنه معانٌ من الله على هذه الخلافة بما جعله من نواميس كونية وبما وهبه من قدرات واستعدادات ذاتية، كل هذا من أجل أن ينفي عنه السلبية والعجز ويبعث فيه الشعور بالإيجابية فيحفزه على الحركة والنشاط[1].

6 - **خاصية الواقعية**: إن خاصية الإيجابية التي تجعل من التصور الإسلامي تخطيطا، تعني أنه تخطيط قابل للتحقيق الواقعي في الحياة الإنسانية وليس افتراضا. إلا أن الواقعية الإسلامية "واقعية مثالية، ومثالية واقعية". فهي تهدف من جهة إلى رفع مستوى وأكمل نموذج يمكن أن يصل إليه الإنسان في حياته، ومن جهة أخرى يتعامل مع كون له وجود واقعي يختلف عن الوجود الإلهي ومع إنسان له خصائصه وله مشخصاته - الفاعلية والانفعالية- يؤثر ويتأثر. وفي هذا يختلف التصور الإسلامي عن الفلسفات المثالية المجردة كما يختلف عن الفلسفات الواقعية التجريبية المادية البحتة[2].

فهذا هو التصور الإسلامي كما يراه سيد قطب من خلال معايشته للقرآن معايشة وجدانية وكما وضحه في ظلاله[3]، ومن خلال قراءته أيضا للمجتمع الإسلامي الأول وهو يتكون على التدرج وحسب الأحوال والأوضاع كما يذكر ذلك في أسباب النزول وكما وردت به السنة النبوية. ولما كانت تخريجات سيد قطب هذه أغلبها وهو بين غياهب السجون فقد جاءت فعلا نظرية بعيدة عن الواقع وحيثياته إلا الواقع الذي يعيشه بالوجدان وهو واقع الجيل الفريد - والواقع الميؤوس منه وهو الذي خلفه وراء ظهره وهو في السجن، ولا يتضح هذا التأثير أكثر عندما نتكلم عن منهج

---

[1] نفس المرجع السابق، ص 160. 162.
[2] المرجع ذاته، ص 175.
[3] الظلال، وهو كتاب التفسير لسيد قطب، وقد احتوت كتبه المعتمدة في بحثي هذا على كثير مما ورد فيه، وقد أشرت إليها هو بنفسه في ثنايا كتبه وعلى الهوامش.

التغيير وفق هذا التصور - وقبل ذلك ما هي طبيعة المجتمع الإسلامي كما يجب أن يكون وكما تحقق بالفعل في التجربة الإسلامية الأولى- وما هي مشكلة العالم الإسلامي والإنساني المعاصرة وكيف يمكن الخروج منها ؟

طبيعة المجتمع الإسلامي:

إن فكرة المجتمع عند سيد قطب في ضوء التصور الإسلامي، كما حددناه سابقا، تختلف كليا عن كل المفاهيم والنظريات الوضعية من حيث نشأته ومن حيث مصيره ومن حيث العلاقات والروابط بين الأفراد والجماعات فيه وبين الإنسان كإنسان وسائر المخلوقات الأخرى - فهو لم ينشأ استجابة لحاجات ظرفية اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، وإنما هو من صنع شريعة خاصة جاءت من لدن إله كاملة منذ نشأتها، غير مدرجة تدرجا تاريخيا، أنشأته وأقامته على الأسس التي أرادها الله لعباده - وفي ظلها تم نمو الجماعة الإسلامية (الجيل الأول) ووجدت ارتباطات العمل والإنتاج والحكم وقواعد الآداب الفردية والجماعية ومبادئ السلوك وقوانين التعامل وسائر مقومات المجتمع الخاصة التي تحدد نوعه وترسم له طريق النمو والتطور"[1]، ومن هذه النشأة وفق التصور دائما تبدو الحياة أجزاء فعلا متفرقة ولكن لا من أجل الصراع ولكن من أجل التكامل وتناسق الحياة حتى تكتمل الوحدة الكلية الشاملة، على أن مظاهر الكون كلها بما فيها الإنسان من أصل واحد من حيث الخلقة والوجود وهي ترجع كلها للإرادة الإلهية المطلقة. والنظام الاجتماعي هو انبثاق لهذه الوحدة الكلية الشاملة التي يبدو فيها الإنسان أرقى وأفضلها جميعا فهو لا يتصارع مع الطبيعة حتى يتغلب عليها وليست خصما له ينبغي سيطرته عليها، فالإنسان والطبيعة سواء مطلوب منه تأملها من أجل التعرف عليها والتعاون معها حتى يوجد النظام الذي هو انبثاق للمنهج الإلهي - غير مقلد لنظام آخر وغير مقيد - ففيه بعض خصائص الأنظمة الأخرى المتفرقة مجتمعة فيه لأنه سابق عنها تأخذ منه ولكنه لا يأخذ منها[2]، ومن بين ما يتفرد به المجتمع الإسلامي هو أنه ينشأ فكرة في ضمائر الأفراد ووجدانهم، تردهم إلى أصل نشأتهم الأولى من نفس واحدة وتذكرهم بأخوتهم في الله من حيث المنشأ والمصير، وهذا بدوره يبعث في الحياة الاجتماعية في ضوء

---

[1]- سيد قطب - نحو مجتمع إسلامي، ص 63.
[2]- العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 22. 23.

هذا التصور التعاون والتآزر حتى تتحقق الوحدة بين أجزاء الكون، وعنها تصدر التشريعات والتوجيهات والحدود والقواعد في سياسة المال والإقتصاد والإجتماع والحكم وفي جميع الحقوق والعلاقات والوشائج[1].

وبناء على هذه النشأة المتميزة عن كل المجتمعات القائمة والمختلفة كليا عن تفاسير النظريات الوضعية السياسية والاجتماعية، فإن المجتمع الإسلامي له خصائص متفردة بتفرد التصور الذي نشأ وفقه وهي:

(1) أنه مجتمع إنساني عالمي مفتوح لجميع البشر على اختلاف أجناسهم ولغاتهم، لا عنصرية فيه ولا مذهبية الشيء الذي يجعل من نظامه الاجتماعي نظاما متميزا خاصا مختلفا عن كل الأنظمة الأخرى قديمها وحديثها[2]

(2) أنه مجتمع رباني قائم على أساس روابط العقيدة، ومن ثمة فإن نظامه الاجتماعي المنبثق عنها يملك القدرة على تلبية جميع الحاجات المتجددة. ومواجهة كل الضرورات الواقعية ومن أخص خصائص هذه الميزة "الحاكمية"، والتي تعني أن الله هو المشرع ابتداء، أما البشر فهم مكلفون بتطبيق هذا التشريع الإلهي وتنفيذه. وهكذا يظل المجتمع محكوما ومسيرا وخاضعا لهذا التشريع وتوجيهاته ومتى انحرف عن هذه القاعدة "الحاكمية" فلم يعد مجتمعا إسلاميا[3].

(3) أنه مجتمع متوازن، ويتجلى هذا التوازن في الحياة الاجتماعية بما يقدمه الإسلام من ضمانات قضائية وضمانات الأمن والاستقرار وضمانات المعاش - وهذه الضمانات كما هي متوفرة للأفراد فهي متوفرة للجماعة على حد سواء- ومن مظاهر هذا التوازن الاجتماعي الذي يهدف إلى تحقيق العدالة بين أفراد المجتمع وطبقاته، نظام الحكم، ونظام التشريع، ونظام الحياة الاقتصادية، وكيف يوزع الثروات وما هي الضوابط والقيود التي يضعها لضمان الحياة الاجتماعية. ومن بين المبادئ التي يركز عليها سيد قطب في هذا الشأن وهي بالأساس مبادئ تشريعية وفقهية:

أ - مبدأ أن لا يكون المال دولة بين الأغنياء دون الفقراء.

---

[1]- نفس المرجع السابق، ص 24. 28.
[2]- نحو مجتمع إسلامي ص 92. 131.
[3]- نفس المرجع ص 139. 150.

ب - مبدأ المصالح المرسلة: وهي المصالح العامة التي لم يرد فيها نص شرعي واضح فمن واجب الدولة الإسلامية أن ترعاها وتحافظ عليها حسب المقتضيات والظروف.

جـ - مبدأ سد الذرائع: هو النظر في آلات الأفعال وما تنتهي إليه من مقاصد فإن كانت مقاصدها مصالح فهي مطلوبة وإن كانت مفاسد فهي باطلة[1].

د - وهناك المبادئ الإسلامية الأخرى المشتركة المعروفة - كتحريم الربا، والاحتكار، والرق، والكنز ...- في مقابل مبدأ شيوع الموارد ودفع الزكاة - ومبدأ من أين لك هذا...؟[2]

فالمجتمع الإسلامي وفق تصوره إذا ما تحقق فعلا كما عاشه الجيل الإسلامي الأول، فلا شك أن هذه الضمانات وهذه المبادئ ستجد طريقها إلى التحقق الفعلي وهنا تتجلى العدالة الاجتماعية ويتحقق التوازن الاجتماعي.

سياسة الحكم:

تعتبر قضية الحكم من بين المشاكل الكبرى التي أثارت اهتمام سيد قطب، لأن هذه المعضلة إليها تعود كل المشاكل الاجتماعية فيما بعد، ولأنها مرتبطة بصميم العقيدة الإسلامية أيضا.

- فالإسلام نظام كامل متكامل - فالجانب السياسي فيه يقوم على فكرة "الألوهية" وفكرة الحاكمية - فمتى تقرر " أن لا إله إلا الله " - تقرر معها أن لا حاكمية في حياة البشر إلا لله. وهذا معناه أن شؤون البشر وتصريف الأمور في حياتهم ينبغي أن يستمد من شريعة الله وليس لأحد حق التشريع أو التوجيه أو التسيير إلا وفق ما أمر الله به[3]. ومتى خرج المجتمع عن مقتضيات الألوهية والحاكمية في هذا فقد خرج عن الإسلام، وهو مجتمع جاهلي، وعن الألوهية والحاكمية تتفرع بعد ذلك جميع أحوال المجتمع الإسلامي، ولكن هذا لا يعني في نظر سيد قطب وهو نظر الإسلام الصحيح ورؤيته أن الحكم في الإسلام صورة جامدة كما نشأت لأول مرة

---

[1]- وهذين المبدأين اختص بهما الإمام مالك في الفقه الإسلامي، ولن سيد قطب يعتمدهما لما يترتب عليهما من نتائج في مجال التوازن الاجتماعي والعدالة الاجتماعية بصفة عامة.
[2]- السلام العالمي والإسلام ص 143.
[3]- العدالة الاجتماعية في الإسلام ص 97. 100.

ولكنه كل صورة اجتماعية خاضعة لفكرة الإسلام الكلية ومبادئه العامة عن الحياة، ومع حاجات العصر المتجددة[1].

السياسة الإقتصادية: وهذه القضية لا تقل اهتماما عند سيد قطب عن قضية الحكم، لأنها متفرعة عنها، ولأن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة الأنظمة الإقتصادية والمذاهب الغربية السائدة في هذا الشأن، فإذا كانت الحياة الاقتصادية وكيفية تسييرها هي جزء لا يتجزأ من تنظيم الإسلام للحياة الاجتماعية ككل وفق مبادئه العامة، فإن تداول المال باعتباره جوهر الاقتصاد ينبغي أن يخضع للسياسة الشرعية التي تجمع في الشريعة الإسلامية بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. فالمال حق مشترك بين الجميع لأن الأصل فيه هو مال الله، وللفرد حق تملكه ملكية خاصة بشرط أن يتصرف فيه تصرف الوكيل لا تصرف المالك الحقيقي[2]. ومن ثم فعلى الموكل أن يراعي ويتقيد بأوامر موكله، لا أن يتصرف حسب هواه، أما وسيلة كسب المال المفضلة في الإسلام فهي العمل لما للعمل من مكانة عند الله باعتباره عبادة يتقرب بها إليه عز وجل. أما وجوه صرف الأموال وكيفياتها فقد حدد الإسلام أداتين:

1 - **التشريع**: وهذا حتى يبلغ به الأهداف الكفيلة بتكوين مجتمع فاضل قابل للرقي والنماء.

2 - **التوجيه**: ويرمي إلى التسامي عن الضرورات والتطلع إلى حياة أرفع من الواقعية إلى المثال[3].

فهذه الطبيعة المتميزة الفريدة للمجتمع المستخرجة من تصوره العام ليست مبادئ نظرية وأفكار مثالية، وإنما هي حقائق تاريخية عاشها الجيل الإسلامي الذي أنشأ حضارة راقية أينعت بظلالها العالم وأيقظت روح الوجود، وقد شهد لها بهذا الأعداء قبل الأصدقاء، وهي قادرة على أن توحّد المجتمع مرات ومرات إذا ما استحالت العقيدة إلى سلوك والتصور إلى وقائع، فالإسلام صالح لكل زمان ومكان[4].

---

[1]- معركة الإسلام والرأسمالية ص 66.
[2]- العدالة الاجتماعية ص 109.
[3]- السلام العالمي والإسلام ص 140.
[4]- العدالة الاجتماعية ص 109. 242. 243.

- إذن كان هذا هو الإسلام كصورة واقعية عاشها الجيل الفريد وهي كتصور قابل للإحياء والتجديد، فهذه المعرفة ولو أنها نظرية فهي المعيار - للحكم على الواقع الموجود - والطريقة والمنهج لإيجاد واقع منشود - فما هي إذن المشكلة في نظر سيد قطب وما هو الحل أو المنهج من أجل تغييره ؟

المشكلة في نظر سيد قطب:

بعد أن يبين سيد قطب التصور الإسلامي ومقوماته كما جاء بها الإسلام بعيدا عن التأويل وبعيدا عن مؤثرات الواقع، بيّن طبيعة المجتمع الإسلامي المنبثق عن هذا التصور، لا في الصورة النظرية ولكن كما عاشه الجيل الأول وكما سجله التاريخ كحقائق وواقع وكما هو في مبادئه العامة الثابتة. ومن خلال كل هذا انتقل إلى الحكم على الواقع الإسلامي والإنساني عامة، فبدا له واقعا بعيدا عن الإسلام وأهله وأن الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية في ظل الإسلام "إن الحياة الإسلامية قد توقفت ومنذ مدة بعيدة لا في مجتمع بعينه ولكن في الأرض كلها، وبتوقف الحياة الإسلامية توقف الإسلام ذاته... فحين نستعرض وجه الأرض كله اليوم لا نرى لهذا الدين وجودا (الدين كألوهية وكحاكمية)، فقد توقف منذ أن تخلت آخر مجموعة من المسلمين عن إفراد الله بالحاكمية في حياة البشر. يوم أن تخلت عن الحكم بشريعته وحدها في كل شؤون الحياة."[1].

وموقف سيد قطب في ذكره للأسباب التاريخية التي أوصلت العالم الإسلامي إلى ما هو عليه اليوم، والتي تعتبر هي المقدمات وما جاء بعدها ما هو إلا نتائج انعكاسية لها. فهو في هذا شأنه شأن جميع مفكري الإسلام مع بعض التباين في التعليل والتفسير لا في الأسباب ذاتها، وعليه فالمشكلة عنده عميقة وتعود إلى الهزة التي حدثت على عهد بني أمية عندما انحرفوا بالمجتمع من القمة التي كان عليها في عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة، وما تبع ذلك من هزات ارتدادية، كاعتماد العباسيين على عناصر دخيلة عن الإسلام وهو ما يزال حديث عهده - كالفلسفة اليونانية الإغريقية وكالأفكار الوثنية - مثل القومية التي تمثلت في الأتراك والشراكسة والديلم وما يلي ذلك من هجوم التتار، وصدمة الأندلس في الغرب، ثم أخيرا الحروب

---

[1]- العدالة الاجتماعية في الإسلام ص 244. 246.

الصليبية في المشرق وما تبعها من استعمار أوربي صليبي وصهيوني. كل هذه التيارات الجارفة أشعلت العداء التاريخي للإسلام وقوته المادية والثقافية، وما يعانيه اليوم من تضعضع داخلي وتشرذم وابتعاد شيئا فشيئا عن روح الإسلام وتعاليمه، وهذا كله من الأسباب التي عمقت الهوّة بين الإسلام والمجتمع الإسلامي وزادت في الشرخ الذي حدث في المرة الأولى[1].

فهذه المقدمات التاريخية تولدت عنها نتائج سلبية ظهرت في المجتمع الإسلامي كمظاهر للأزمة وكمبررات تستدعي التفكير في الحل بالعودة ثانية إلى الإسلام، من أجل استئناف الحياة الإسلامية، وهي بدورها جعلت من سيد قطب يصف المجتمع الإسلامي وغير الإسلامي بأنه مجتمع جاهلي، وهذه المشكلات هي:

أ - الأوضاع الاجتماعية المتردية وخاصة المجتمع المصري.

ب - فشل الحضارة الغربية في إقامة حضارة إنسانية.

جـ - أحداث حركة الإخوان المسلمين وما عاناه أفرادها.

أ) الأوضاع الاجتماعية للمجتمع المصري:

لقد صاحبت أفكار سيد قطب وظهورها سيطرة النظامين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي، وقد عايش بنفسه مجتمعه المصري وهو ينتقل من النظام الرأسمالي بعد أن كان إقطاعيا ملكيا وكيف أصبح نظاما اشتراكيا استبداديا. فقد لاحظ المجتمع المصري ما قبل ثورة أكتوبر 1952 وما بعدها، أي يعرف بالثورة الناصرية، فهذه الأوضاع المتدنية كحالة البؤس والحرمان والفقر وسوء توزيع الثروات، مع ما صاحبه من أوضاع سياسية غير العادلة كلها عوامل تشكل في مجموعها الخلفية الفكرية لسيد قطب. "إن هذا الوضع الاجتماعي السيء الذي تعانيه الجماهير، وضع مخالف لطبائع الأشياء، لا يحمل عنصرا واحدا من عناصر البقاء يملي له في الأجل وسيبين له فرصة البقاء. إنه مخالف لروح الحضارة الإنسانية بكل معنى من معانيها، مخالف لروح الدين، مخالف لروح العصر، ذلك فوق مخالفته لأبسط المبادئ الإقتصادية السليمة"[2]. فهذا الوصف الأدبي العام ينذر بالخطر ومؤشر على أن الوضع يسير نحو الانفجار والتغيير، ومن مظاهر هذه المأساة يذكر أمثلة على سبيل

---

[1]- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ص 11.

[2]- سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية ص 5.

المثال لا الحصر - إشاعة البطل والتعطل، الأرض محتكرة في أيدي قلة قليلة لا هي تستغلها استغلالا كاملا ولا تدعها للقادرين[1]، فقد أشارت بعض الإحصائيات آنذاك أن نصف مساحة الأرض الزراعية يملكها 2 % من كبار الملاك، وأن 6 % من الملاك يملكون ما قدره 38,70 % من مساحة الأراضي بينما 91,3 % لا يملكون إلا ما نسبته 31,6 % [2]، فهذه الأرقام تبين الاختلال الواضح في توزيع الأراضي واستغلالها. كما تشير أيضا إلى غياب العدالة الاجتماعية. ومعروف ما لهذه الوضعية من انعكاسات سلبية على الحياة الإقتصادية والسياسية كما هو شأن كل الأنظمة الرأسمالية، فهي أوضاع أبسط ما يقال فيها أنها تهدد الكرامة الإنسانية وتقضي على الحقوق، فلا تكافؤ في الفرص ولا عدالة بين الجهد والجزاء. فأوضاع هذه هي حالتها لا تشك أنها تبعث عن القلق والاضطراب في المجتمع أفرادا أو جماعات، وهو المبرر الذي رمى بالمجتمع كما يقول سيد قطب إلى الارتماء في أحضان الشيوعية[3]. ولكن انتقال المجتمع من هذا النظام إلى الاشتراكية الشيوعية لم يحل المشكلة ولا يعد ذلك هو الحل، فكلاهما كفر، والكفر ملة واحدة، فمن الحرمان الاجتماعي إلى الحرمان السياسي "فمن الخرافة أن نتحدث عن الأمة هي مصدر السلطات، وعن حق الانتخاب وحرية الاختيار وعن الدساتير والبرلمانات"[4].

ولم يخف سيد قطب عداده للاشتراكية وللنظام الناصري، على ما كان بينهما من ودّ وتقارب في بداية الأمر، الذي سيتضح في البند الثالث من هذه المشكلة، فها هو يصف هذا النظام بقوله: "في ظل النظام الناصري تكونت صفوة من رجال المؤسسة العسكرية وعناصر من ملاك الأراضي وأصحاب الشركات الصناعية وكبار التجار والفئات التقنوقراطية والبيروقراطية، وهي تدير أغلب المؤسسات الإنتاجية، قد نجحت في حرمان الجماهير من حق المشاركة السياسية وخلقت مناخا من الانتهازية الفكرية "[5]، ففي ظل هذا المناخ المغلق سياسيا تكثر الهجرة من الريف إلى المدن وتزداد الأحوال تفاقما. وينتشر الخطاب الفنوي الغريب عن المجتمع وأصالته. فتظهر طبقة من الشباب ذات الجذور المحافظة، وهذا ما هو ملاحظ في كل أقطار

---

[1]- نفس المرجع ص 8.
[2]- محمد حافظ دياب - سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا 31، والأرقام ترجع إلى إحصائيات 1937.
[3]- معركة الإسلام والرأسمالية ص 18. 19.
[4]- نفس المرجع ص 30.
[5]- حافظ دياب - مرجع سابق ص: 34.

الوطن العربي وما مصر إلا أنها احتلت الصدارة في هذه الفئة. يعتبر سيد قطب واحدا منها وهي ستشكل فيما بعد تيار الصحوة الإسلامية أو طلائع البعث كما يسميه سيد قطب وعلى رأس هؤلاء جميعا جماعة الإخوان المسلمين[1].

فالاشتراكية في نظر سيد قطب تناقض الفطرة الإنسانية في مبادئها ونتائجها علاوة على مناقضتها للإسلام باعتباره دين الفطرة، والاشتراكية والرأسمالية بالنسبة إليه وجهان لعملة واحدة ونقطة الالتقاء بينهما أنهما يعبران عن مبادئ مادية في صور مختلفة. أما الإسلام فهو الذي يعبر عن الفكرة الإنسانية، وبالتالي فهو الفكرة النقيض لهما معا والبديل عنهما أيضا. وهنا بدأت المقارنة لدى سيد قطب المشروع الإسلامي المنشود، والواقع الاجتماعي الموجود فلاحظ أن المقارنة عجيبة والهوة سحيقة، فالأوضاع الاجتماعية في ظل النظامين مناقضة لروح الدين كله جملة وتفصيلا (أي) دين منذ أن عرفت البشرية أديانها السماوية[2].

فالعالم سواء الرأسمالي أو الاشتراكي هو كتلة واحدة يناصبنا العداء، وخير شاهد على ذلك قضية فلسطين، وعليه فإن الحل في نظر سيد قطب لا يكمن في الانضمام إلى الشرق أو الغرب، وليس بالعزلة الفكرية والاجتماعية عن ركب الحضارة الإنسانية التي قدمنا لها الكثير وقمنا فيها بدور إيجابي - وإنما لدينا نظاما يمنحنا من العدالة الاجتماعية المطلقة في الداخل - كرامة دولة عزيزة في الخارج ويرد إلينا اعتبارنا في المجتمع الدولي - إنه نظام يحل لنا مشكلاتنا الداخلية وفي الوقت ذاته لا يدعنا نقف أبدا من المائدة الإنسانية وقفة المستجدي الذليل، بل وقفة المساهم في هذه المائدة المعطي ما عنده ولدينا ما نعطيه ولكننا في حاجة لأن نؤمن بأنفسنا، ففي هذا الإيمان حياة وفي هذا الإيمان نجاة"[3].

وهكذا تبدو المشكلة الاجتماعية في نظر سيد قطب معقدة مأساوية، والسبب في ذلك النظامان المتبنيان الرأسمالي والاشتراكي، في حين أن لدى المسلمين ما هو أفضل منهما جميعا. فالحل بالنسبة إليه يتمثل في العودة إلى الإسلام كنظام إجتماعي وعقيدة وكنظام سياسي واقتصادي، فهو نظام عام وشامل لجميع نواحي الحياة وليس للمسلمين حل آخر غير هذا الحل.

---

[1]- معركة الإسلام والرأسمالية ص 22.
[2]- نفس المرجع السابق ص 34.
[3]- معركة الإسلام والرأسمالية ص 35.

ب) فشل الحضارة الغربية:

إن رفض سيد قطب للمذهبين الاقتصاديين السائدين في العالم إنما هو رفض لنظرتهما للحياة على أن الأصل فيها المادة، وإن بدا متصارعين فإن هذا الصراع في نظره لا يلبث أن يزول، وهنا يبدأ الصراع الحقيقي بين الفكرة المادية التي تمثلها كل دول العالم الغربي، الشرقي الاشتراكي والغربي الرأسمالي وبين الفكرة الإنسانية والتي يمثلها الإسلام[1]، والحضارة فلسفة تصور للكون والحياة والإنسان ومنجزات فنية اقتصادية وتقنيات علمية وتكنولوجية، والأمر نفسه بالنسبة للحضارة الغربية، وعليه فإن سيد قطب يفرق في موقفه من هذه الحضارة بين هذا وذاك. وأكثر من هذا فهو يعترف ويفتخر بأن هذه الحضارة هي امتداد تاريخي للحضارة الإسلامية التي نشأت في ظل المناهج التجريبية وتوجهاتها المأخوذة من القرآن، وهذا بشهادة الغربيين أنفسهم. إلا أن انتقالها إلى الغرب صادف ذلك الانفصال النكد بين "العلم والدين"، ونظرا لهذا العداء التاريخي القائم بينهما، فقد وقع الفصل بين العلوم الإسلامية التي أخذوها منا كطرق فنية ومناهج وجردوها من فلسفتها فأصبحت مناهج جامدة لا تتوافق مع طبيعة الإنسان وكينونته متغافلة جوانب شتى منه[2]، وكان من نتائج ذلك على سبيل المثال النظامين الاجتماعين الاقتصاديين السائدين، والحضارة الغربية نفسها حضارة قامت على أصول دينية (النصرانية) لكن اعتمادها على التفسير الوثني الإغريقي عندما سيطرت الكنيسة حرفت الأصول الربانية للعقيدة النصرانية، ومن هنا بدأ الانحراف، فالمذاهب الغربية الحديثة بدءا (من العقلانية المثالية إلى الوضعية الحسية التجريبية فإلى الجدلية المادية). فهذه المراحل في الفكر الأوربي الحديث تعبّر عن ذلك الصراع القائم بين رجال الكنيسة والعلماء حول مصادر المعرفة، فكانت هذه المحاولات هروبا من الكنيسة وتصوراتها الدينية المشوهة[3]. ونتيجة لكل هذا فقد تطورت الحضارة الغربية في العلوم التجريبية البحتة - المادة الحية وّالجامدة - إلا أن علمها بالإنسان بقي محدودا، وما تعرفه عنه في ضوء هذه المناهج التجريبية لا يعبر عن حقيقة الإنسان وكنهه، ومن هنا يبدأ الإفلاس والفشل وتتعالى الصيحات بالعودة إلى الإنسان باعتباره

---

[1]- نحو مجتمع إسلامي ص 39 – 40.
[2]- الإسلام ومشكلات الحضارة ص 111.
[3]- سيد قطب - التصور الإسلامي وخصائصه ص 58.

"مقياس كل شيء" ومن هؤلاء "ألكسس كاريل"[1]، الذي جعل منه سيد قطب خير شاهد على هذه الحضارة وناطق رسمي باسمها[2]. إن التقدم البطيء في معرفة بني الإنسان إذا قورن بالتقدم الرائع في علوم الطبيعة والفلك والكيمياء والميكانيك يعزى إلى:

1 - حاجة أجدادنا إلى وقت فراغ.

2 - وإلى تعقد الموضوع.

3 - وإلى تركيب عقولنا.

وهذه العقبات أساسية، وليس هناك أمل في تذليلها، وسيظل التغلب عليها شاقا يستلزم جهودا مضنية "... وهو يعترف أن تقدمنا في العلوم المادية وصحة نظرياتنا لا تقتضي تقدما ولا صحة بحوثنا في هذا الحقل (الإنسان)، فهذا غير ذاك في طبيعتهما أولا ثم في مدى التقدم الذي وصل إليه الإنسان بالفعل ثانيا... "[3].

ولما أرادت هذه الحضارة أن تتعرف على عالم الإنسان وكينونته بنفس المناهج التي استعملتها في علوم المادة، كانت نظرتها خاطئة وكان الشطط، ووقعت في الانحراف، وهذه بالضبط مشكلتها، فالإنسان كائن حي ولكنه كائن متفرد فذ في تركيبه معقد في خصائصه، وليس كائنا بيولوجيا غريزيا متشيئيا كما تعتقد ذلك النظريات العلمية الوضعية المبنية على هذا الأساس العلمي المادي للإنسان[4]. وعن هذه النظرة تولدت المأساة الإنسانية، فهذه الحضارة رغم رقيها وتطورها إلا أنها لا تلائم الإنسان ولا تتوافق وطبيعته، فبقدر ما تطورت هذه الحضارة بقدر ما اكتشفت جهلها بهذا المخلوق. ويستشهد سيد قطب بهذا بكثير من علماء هذه الحضارة ومنهم على سبيل المثال العالم: "جوليان هكسلي" الذي يقول: "إن الإنسان بالمفهوم العلمي الحديث فريد في أحواله أكثر مما نظن الآن ". وقول العالم "كريسي موريسو": "إن التطور الذي بلغه الإنسان خطوة أكثر من أن تتم عن طريق التطور المادي". هذا علاوة على شهادة "ول ديورانت" وألكسيس كاريل السابق وغيرهم[5]، فالجهل

---

[1]- صاحب كتاب: "الإنسان ذلك المجهول".

[2]- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص 422.

[3]- سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 23، نقلا عن الكتاب السابق.

[4]- المرجع السابق: ص 95. 110.

[5]- نفس المرجع: ص 52.

المطبق بالإنسان من جهة ورد الفعل الذي واجه به العلم الكنيسة ترتبت عليه هذه المشكلات، ومن بين ما يذكر سيد قطب في هذا الصدد:

1 - أن الإنسان حيوان متطور، دون النظر إلى القيم الأخلاقية والإنسانية والروحية على وجه الخصوص.

2 - أن العلاقة بين الجنسين جهنمية، وأن المرأة هي ينبوع المعاصي وأصل الخطيئة، وهي للرجل باب من أبواب جهنم.

3 - نظرتها للحياة الإقتصادية الاجتماعية وما يسودها من نظم هي علاقة مادية مبنية على المصالح، ولا معنى لأي شيء بعد ذلك. فالنظام الرأسمالي أعطى الحرية المطلقة للفرد دون قيد أو شرط ودون اعتبار للصالح الأعلى وللمجتمع والأخلاق، أما النظام الاشتراكي فقد ألغى وجوده تماما أي الفرد وأن الموجود الوحيد هو المجتمع. وفي الحالتين هدر للإنسان وتدمير لوجوده.

إذن الحضارة الغربية حضارة مادية في المبادئ والنتائج، هكذا يتفق سيد قطب مع ألكسيس كاريل، وأن دينها هو الصناعة، ولهذا جعلت من البشر آلات، سحقت فيهم القيم الروحية والجمالية الأدبية والفنية والعقلية... لقد وقعت هذه الحضارة تحت وقع الخطيئة الكبرى عندما ارتكزت على مبادئ الدين العلمي والآداب الصناعية، فبدلا من أن يكون الإنسان مقياس كل شيء، أصبح غريبا في عالم ابتدعه... إننا نوم تعساء ننحط أخلاقيا وعقليا... إننا نسير نحو العودة إلى البربرية والهمجية... إنها حضارة آخذة في الانهيار، لأننا سلمنا بنتائج علوم المادة وقبلنا هداياها بلا تمييز ولا تبصر "[1].

هذا هو الإنسان في ظل الحضارة الغربية، وتلك هي نتائجها عليه، فأين الداء وأين يكمن الحل فإذا كان سيد قطب يتفق مع كاريل في الوصف وفي النتائج، فإنه يختلف معه في العلاج والخروج من هذه الورطة الإنسانية. فالمشكلة في نظر كاريل سببها تخلف الإنسان، وعن طريق تقدمها وتجاوزها لعوائقها المنهجية المعرفية تحل المشكلة الحضارية الإنسانية، إلا أن سيد قطب يعتبر هذا الموقف نفسه ناتجا عن تأثر الرجل بالبيئة التي يعيش فيها وبالمناهج العلمية ذاتها، وبالتالي فلا يرى حلا خارج هذا الإطار. أما الحل الصحيح فهو يرجع إلى السبب الصحيح في الوقوع في هذه الأسنة، وهي تبدأ يوم أن رفض الإنسان الغربي الدين وعدم الأخذ به كمنهج

[1]- نفس المرجع السابق: ص 117. نقلا عن ألكسيس كاريل من نفس الكتاب.

للحياة الدين كألوهية لله، واتخاذه مناهج أخرى غير منهجه. وعليه، فليس الحل برفض الحضارة، لأنها نتاج طبيعي له مكانته في تاريخ الإنسانية، فقد جاءت لتلبية حاجة طبيعية في موعدها التاريخي. فإذا فرضنا إعدامها، فهذا ليس في صالح البشرية تحت أي مبرر كان[1]، كما أن الحل لا يكمن في المزيد من علوم الإنسان، لأن مشكلة الإنسان لا تحل بالمناهج الوضعية مهما تطورت. وهذا في نظر سيد قطب ما نرفضه من الحضارة، أي منهجها الوضعي وخلفياتها الفكرية التي تجعل من الإنسان تابعا للمادة، ومنها يتكون عقله، تفكيره، تصوراته، كما يتكون جسمه تماما.

إذن هذه الفلسفة هي التي نرفضها من الحضارة، وإذا رفضناها سنرفض بالضرورة ما ترتب عليها من نتائج في هذا الصدد، لأن ما قامت عليه لا يتوافق مع التصور الإسلامي ومنهجه القائم على المثالية الواقعية - الواقعية المثالية[2].

فالإفلاس في الحضارة الغربية ليس فيما وصلت إليه من نتائج مادية، ولكن فيما انتهت إليه من نتائج مدمرة للقيم الإنسانية الأدبية والأخلاقية. وهنا تكون الغلبة للفكرة الإنسانية الإسلامية ويسدل الستار على هذه الحضارة الغربية وعلى فكرة تفوق الرجل الأبيض "لقد انتهى دور المجتمع الغربي ودور حضارته ونهضته العلمية... وانتهت بذلك قيادة الرجل الأبيض للبشرية، لا لقصور حضارته المادية ولكن لعجزها عن أن تحقق إنسانية الإنسان - لافتقارها إلى القيم -وهنا يأتي دور الإسلام لأنه وحده الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج"[3].

ج) أحداث حركة الإخوان المسلمين:

إن المتتبع للخط الفكري لسيد قطب يراه صورة طبق الأصل لمنحى حياته منذ النشأة إلى النهاية. فمن تعرفه على الإسلام إلى تعرفه على الحضارة الغربية وهو مسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وباعتبار سيد قطب يميل بطبعه إلى الأدبيات وإلى قول الشعر هذا ما جعله يحس بالمشكلات ويريد التعرف على القضايا من

---

[1]- نفس المرجع: ص 166. 167.
[2]- نفس المرجع السابق: ص 178.
[3]- سيد قطب: معالم في الطريق، ص 5. 6. 7.

حوله، و لذلك تعتبر كتبه سلسلة متواصلة لتكوين منهجي الفكر والتغيير. فقد مر في حياته الفكرية بمرحلتين[1]:

الأولى تعرف بالمرحلة الاجتماعية، حيث اهتم بقضايا مجتمعه وخاصة الأنظمة السائدة ومقارنتها بالإسلام، فكانت هذه المرحلة تأليفية نظرية، ربط فيها بين التصور الإسلامي والواقع الاجتماعي[2].

والثانية تعرف بمرحلة تبني منهج التغيير وإنشائه، وتبدأ بعد عودته من الولايات المتحدة الأمريكية، وقد صادف هذا تحولا سياسيا واجتماعيا للمجتمع المصري وفي العالم أيضا، فقد سيطر الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر على الحكم، وتحول المجتمع من نظام سياسي إلى نظام اشتراكي. ويتمثل الحدث الثاني وهو الأهم، وإليه يرجع تغير الخط الفكري لسيد قطب، وهو الفجوة والخلاف الذي حدث بين الإخوان المسلمين وزعماء الثورة، على الرغم من التقارب الذي كان بينهما وقرب سيد قطب من الإثنين معا. فهو من جهة كان يعتبر أن شباب الإخوان هم طلائع البعث الإسلامي، وأن ضباط الثورة هم حماة هذا المشروع والمدافعين عليه، لكن اغتيال حسن البنا ثم حلت جماعة الإخوان بعد ذلك سنة[3]. ثم توالي النكبات بعد ذلك، بتعرض أفرادها إلى السجون والتعذيب وشتات الجماعة واضطراب أفرادها، وخاصة تحول منهجها كما أرساه مرشدها ومنشئها حسن البنا، القائم على وضوح الرؤية ووعي الأهداف وعلى المرونة في المواقف، مع اتساع الأفق وإدراك تام بعظم الغاية، وأن الطريق إليها لا يكون إلا عبر سياسة المراحل وعدم التعجل"[4].

فقد كان موقف سيد قطب من هذا الأمر الذي كان يعلق عليه آمالا عريضة إنما يعود إلى اضطراب هؤلاء الفتية غياب المنهج الذي غاب مع حسن البنا وهو الأمر الذي أراد سيد قطب أن يقوم به[5]، فكان هذا من بين الأسباب كي يصبح قائدا ومنظرا للجماعة بعد أن كان مجرد متعاطف فقط. وهنا وبعد دخوله للسجن لخلافه مع قادة الثورة بسبب اتجاهه الفكري القديم الجديد، انكب سيد قطب على النصوص القرآنية

---

[1]- طارق البشري: الحركة الإسلامية - أوراق نقدية، ص 231.
[2]- حافظ زيات: مرجع سابق، ص 106.
[3]- حلت الجماعة في 8 ديسمبر 1948.
[4]- د. محمد عمارة: الصحوة الإسلامية، ص 145.
[5]- حافظ دياب: مرجع سابق، ص 83.

يتفيأ من ظلالها ويعيشها وجدانيا كما لو أنها تتنزل الآن، في هذا الجو المشحون بالتوتر وما يتعرض له السجناء من تعذيب وتنكيل وبطش، ونظرا للواقع الاجتماعي الذي خلفه وراء ظهره وللحالة النفسية التي هو عليها بين غياهب السجون، أصبحت المقارنة واقعا والشعور حقيقة، فما أشبه اليوم بالبارحة.

فواقع اليوم هو نفسه واقع الجاهلية غداة نزول الوحي، "إن المجتمعات البشرية اليوم، بما فيها المجتمعات في البلاد الإسلامية، قد صارت إلى حالة مشابهة كثيرا أو مماثلة لحالة المجتمعات الجاهلية يوم جاءها الإسلام"[1]

وأن شباب الإخوان وما يتعرضون إليه هو ما تعرضت له القلة الإسلامية الأولى من كفار قريش في الجاهلية الأولى، فما أشبه فعلا اليوم بالأمس، إن الجاهلية هي الجاهلية والكفر ملة واحدة[2]. ومما زاد تأكيدا في ذهن سيد قطب لهذه الأحكام على الواقع، تأثره الشديد بكل من العلامة أبي الأعلى المودودي - مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان - وكذلك أبي الحسن الندوي الهندي الأصل، فهذان المفكران عاشا في مجتمعين غير عربيين، وأن اتصالهما بالغرب أقرب منا، ومن خلالهما، ولتشابه الواقع والأوضاع، ظهرت مفاهيم: (الحاكمية والألوهية والجاهلية والقومية والأمة والجماعة) في فكر سيد قطب، وأصبحت من مكونات المنهج عنده، فازداد الرجل تشاؤما وقنوطا، ولم يبق له من أمل في هذا الواقع الذي يعيش عموم الجاهلية في التصورات والعقائد والعادات والتقاليد والثقافة والفنون والآداب والشرائع والقوانين وكل مظاهر الحياة، فالأمل الوحيد هو أن تقوّض هذه الجاهلية وأن تهدم من أساسها كما هدمت جاهلية الأمس، خاصة وأن هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية[3].

فهذه المعطيات الثلاث تكوّن في جملتها الخلفية التي جعلت من المفكر سيد قطب يتبنى التغيير منهجا وأداة وغاية. فما هو هذا المنهج وما هي خطواته كحل لهذه المشكلة وكطريق للخلاص ؟

---

[1]- سيد قطب في كتابه لماذا أعدموني.
[2]- د. محمد عمارة: مرجع سابق، ص 146. 147.
[3]- سيد قطب: معالم في الطريق، ص 10.

خطوات المنهج عند سيد قطب

إن الإحباط النفسي والتشاؤم الذي بلغه سيد قطب من هذا الواقع الجاهلي لم يثنه على التفاؤل بأن اشتداد المأساة معناه بداية الانفراج، وهذه حقائق يؤكدها التاريخ وتثبتها الطبيعة البشرية، وهذا لسببن اثنين:

أولا: أن الإسلام الذي هو موجود وجودا واقعيا في هذه الأرض منذ اثني عشر قرنا لا يمكن محوه من الأرض، وأن فطرة الله التي فطر الناس عليها لن تغلبها محاولات الاستعمار الصليبي والصهيوني، ومن يسير في فلكهما[1].

ثانيا: إن بقاء الحضارة المادية وإفلاسها يجعل من البشرية تتطلع إلى فجر جديد وإلى حضارة إنسانية أرقى، لن تكون إلا حضارة الإسلام[2].

وعليه، فإن استئناف الحياة الإسلامية بعودة المجتمع الإسلامي وبعثه وإحيائه من جديد على النهج الذي ارتضاه الله لعباده ضرورة إنسانية وحتمية فطرية، لأن هذا هو الطريق الوحيد للخلاص ولا سبيل للخروج من هذا المأزق الحضاري إلا به[3].

ومما يبعث اليقين في نفس سيد قطب بأن عودة هذا المجتمع الإسلامي ليست بعيدة، قد لا تعرف زمانها ومكانها، إلا أن علامات قيامها تبدو للعيان، ويقصد ظاهرة المد الإسلامي وطلائع البعث، وهي مظاهر الصحوة الإسلامية التي كان طلائعها شباب الإخوان المسلمين. ولما كان هذا هو الطريق الصحيح، فقد انعكف على هذه المهمة، وتأكد له أن لا طريق آخر سواه "إن مهمتنا تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه"[4]، ولكنه ليس سهلا، إنه طريق شاق وطويل ومليء بالأشواك. فهناك عقبات في هذا الطريق، ولهذا فهو يتطلب شروطا. هكذا يبدأ سيد قطب منهجه بالتحذير والتنبيه قبل الشروع في معرفة الخطوات العملية لهذا الهدف المنشود. فكأنه يشير إلى ما يتعرض إليه طلائع البعث من جهة، وإلى المكائد والعراقيل التي يضعها الاستعمار الغربي والصهيوني العالمي من جهة أخرى، هذا علاوة على أن

---

[1]- العدالة الاجتماعية في الإسلام: ص 246. 247.
[2]- سيد قطب: نحو مجتمع إسلامي، ص 34. 39.
[3]- سيد قطب الإسلام: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 186.
[4]- سيد قطب: معالم في الطريق، ص 22.

الطريق في ذاته طريق طويل وشاق، ومن هذه العقبات التي نذكرها هنا على سبيل المثال:

1 - عقبة المسافة بين سياسة الحكم وروح الإسلام.

2 - عقبة سيطرة الحضارة الغربية التي تمنعنا، لتشابك قضايانا ومصالحنا معها[1].

3 - عقبة بعد تصوراتنا وأخلاقنا وسلوكنا على الإسلام وواقعه الحضاري[2].

ولهذه العقبات الكأداء، فإن العودة إلى استئناف الحياة الإسلامية بإيجاد المجتمع الإسلامي تتطلب شروطا لا بد أن تتوفر في طلائع البعث وهي:

1 - حماسة إيمان.

2 - جرأة في اقتحام العقبات المرصودة.

3 - صبر على الجهد الشاق.

4 - ثقة في ضرورة هذا المجتمع للعالم الإسلامي.

5 - عقلية إنشائية مبتكرة وليست ترقيعية[3].

وبعد أن بين سيد قطب هذه الشروط التي هي في أساسها شروط تربوية روحية استقاها من روح الجيل الأول الذي هو خير الأجيال كلها ولأن قرنه خير القرون، فقد لفت انتباه رواد هذا الاتجاه إلى ما ينبغي أن يعرفوه وهم سائرون في طريق التغيير، ويقصد بهذا جماعة الإخوان المسلمين وما يحيط بها من دوائر داخلية وخارجية محيطة. بعد كل هذا يشرع في المقصد الذي يريده بتحديده لأهم المفاهيم وهي:

المجتمع الإسلامي: وهو الهدف الذي يسعى إليه سيد قطب، ليس صورة تاريخية جامدة للمجتمع الإسلامي الأول لا من حيث الحجم ولا من حيث الشكل ولا الوضع، وإنما المجتمع الذي يريده ويسعى إليه هو مجتمع العقيدة التي عنها تتحدد تصوراته ومفاهيمه وعنها يتحدد مركز الإنسان، وبالتالي فهو مجتمع متكافئ من الناحية الحضارية المادية على الأقل مع المجتمع الحاضر، أما روحه ووجهته وحقيقته فهي حقيقة وروح ووجهة المجتمع الإسلامي الأول، أما الصورة والأوضاع

---

[1]- سيد قطب: العدالة الاجتماعية، ص 257. 258.

[2]- سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 186.

[3]- سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 291.

فهي من المتغيرات تتجدّد وتتحدّد بتطور الزمن وبروز الحاجات واختلاف أوجه النشاط الواقعي[1].

ولهذا رفض سيد قطب الدخول في التفاصيل الفقهية والتشريعات النظرية لمجتمع لم يقم بعد، ورأى أن أولئك الذين يخوضون في مثل هذا يعبثون، حتى ولو كانوا على حسن نية. لأن الأوضاع القائمة ليست أوضاع الإسلام، ولذلك فهو غير مطالب بإيجاد حلول لها[2].

- **المنهج**: إن مفهوم المنهج عند سيد قطب لا يختلف عن مفهوم دين أو إيديولوجيا، فالماركسية منهج، والمنهج يشمل التصورات الاعتقادية التي عنها ينحدر التغيير الكلي للوجود والحياة، وبالتالي "فكل دين منهج، وكل منهج هو دين"[3]. فالمنهج ليس تصورات نظرية أو مجموعة فروض تتبع بتجارب واستدلالات، كما هو شأن النظريات الوضعية، وإنما المنهج هو الإسلام ذاته، ومن مميزاته:

أ - **أنه منهج ثابت**: وثباته يجعل منه صالحا لكل زمان ومكان مهما اختلفت المجتمعات والأوضاع والأحوال" إن هذا المنهج ليس نظاما تاريخيا لفترة من فترات التاريخ، كما أنه ليس نظاما محليا لمجموعة من البشر في جيل من الأجيال، وإنما هو المنهج الثابت الذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجددة "[4].

ب- **أنه منهج حركي**: ليس الإسلام منهجا للترفيه الفكري أو الدراسة النظرية التجريدية، لكنه منهج عملي يتحرك على الأرض بالمجتمع، كما تحرك بالمجتمع الأول "إن هذا الدين منهج عملي حركي جاء ليحكم الحياة في واقعها ويواجه هذا الواقع ليقضي فيه بأمره، يقرّه أو يعدّله أو يغيره من أساسه"[5].

جـ - **أنه منهج واقعي**: وهذا يعني أنه ليس نظرية وليس افتراضا، ولكنه منهج يتعامل مع الواقع، فلا بد أن يقوم المجتمع المسلم أولا.. وحين يقوم هذا المجتمع، تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع "[6].

---

[1]- سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 190.
[2]- سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 255. 289.
[3]- سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، ص 12.
[4]- سيد قطب: نفس المرجع السابق، ص 10.
[5]- سيد قطب: معالم في الطريق، ص 38.
[6]- نفس المرجع السابق: ص 38.

هذا هو المنهج، وهو الإسلام، فالإسلام نائب عملي واقعي، وخصائصه هذه أخذها من تطبيقه للمرة الأولى، وهو ينشئ المجتمع الإسلامي الأول، فكيف سيكون عمليا حركيا واقعيا في نظر سيد قطب ؟

تحقيق المنهج في الواقع:

من خلال قراءة سيد قطب للتجربة الإسلامية الأولى، ومن خلال معايشته للقرآن من جهة والواقع من جهة أخرى، ظهر له أن الواقع متشابه والمنهج واحد، فلا بد أن يكون البدء من نفس النقطة التي بدأ بها بالأمس وهي:

1 - **إيجاد القاعدة الإسلامية**: ويقصد بالقاعدة: الجماعة الإسلامية أو النواة أو الطليعة، حتى تتحرك بالمنهج واقعيا وعمليا، حتى يتحقق المجتمع الإسلامي بالفعل، وهكذا كانت البداية الأولى، فمن طبيعة هذا الدين أنه لا يتحول إلى حياة إسلامية إذا لم تدرك العصبة المؤمنة في الأرض هنا أن الدين عقيدة تتمثل في إفراده عز وجل بالألوهية، ومن ثم إفراده بالحاكمية[1]. ومن طبيعة البشر من جهة ثانية أنهم لا يستجيبون لمنهج مقروء أو مسموع ما لم يتمثل في صورة مجتمع يعيش به ويعيش له "فهذان المبرران كافيان لأن تقوم جماعة من البشر، تتخذ الإسلام منهج حياة وتحكمه في كل شأن من شؤون حياتها، ولحظتئذ، لا قبلها، يوجد المجتمع الإسلامي"[2]. ومما يزيد سيد قطب تأكيدا على هذا المنهج هو أن الجماعة موجودة بالفعل، فهو يريد أن يؤصل وجودها تأصيلا شرعيا، وأن قناعته في عودة الإسلام كحياة لا تكون إلا بهذا النهج الذي نهجه الإسلام في بداية الدعوة "هكذا كانت نقطة البدء، نقطة استقرار هذه الحقيقة (العقيدة الإسلامية) في قلب رجل في عدة قلوب.. في قلوب العصبة المؤمنة.. ثم تمضي القافلة في الطريق، ثم تصل في نهاية الطريق الشائك.. كما وصلت القافلة الأولى[3]".

إذن لا وجود للمجتمع الإسلامي إلا بهذه الأداة، وهي الطليعة أو النواة وهي الجماعة.

فكيف توجد الجماعة وكيف تتحول إلى مجتمع ؟

---

[1]- سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 285 – 289.
[2]- نفس المرجع السابق: ص 289.
[3]- سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 197. 198.

إن المنهج الإسلامي في تكونه مر بمرحلتين – المكية والمدنية – والأمر نفسه بالنسبة لمنهج التغيير عنده، المتمثل في هذه الطليعة، فهي الأخرى لا بد أن تمر بالمرحلتين معا:

أ ـ مرحلة الحضانة والتكوين:

وهي المرحلة التربوية الخالصة، حيث يكون مصدر التلقي هو القرآن الذي تربى عليه وأخذ منه الجيل الفريد، مع التجرد الكامل من كل مؤثرات المحيط الجاهلي الخارجي، ومبدأ التربوية يكون حسب القاعدة الذهبية: إذا تغيرت النفس تغيير الواقع، طبقا للآية القرآنية "**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**"[1]، وقوله أيضا "**والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا**". "ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا ندين له بالولاء... إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولا، لنغير هذا الواقع أخيرا"، لأن الذين أقاموا هذا الدين في صورة دولة ونظام وشرائع وأحكام، كانوا قد أقاموا هذا الدين من قبل في ضمائرهم وفي حياتهم، في صورة عقيدة وخلق وعبادة وسلوك "[2].

ومن المشهور عن سيد قطب أنه دعا إلى العزلة النفسية لأفراد الجماعة في مرحلة التكوين، حتى لا يؤثر عليهم المجتمع بجاهليته في السلوك، ولكن لا يقاطعه ولا يهجره من الناحية الواقعية، وهو الأمر الذي فهم عنه أنه دعا إلى " الهجرة والتكفير".

ولم يكن سيد قطب نظريا في هذا الصدد، فالمنهج الحركي يقتضي التطبيق والتنفيذ، كما كان الجيل الأول يقوم بذلك. "رويتي للموقف التي انطلق منها، التصميم على ضرورة العمل لحركة إسلامية امتدادا لحركة الإخوان المسلمين: اليوم يجب أن تبدأ الحركة الإسلامية من نفس النقطة التي بدأ فيها الإسلام، وأن تسير في خطوات مشابهة، مع مراعاة بعض الظروف المغايرة. ونقطة البدء لا تكون هي قضية إقامة النظام الإسلامي.. ولكن تكون بإعادة زرع العقيدة والتربية الأخلاقية.

---

[1]- سورة الرعد، آية 11.

[2]- سيد قطب: معالم في الطريق، ص 22. 34.

فقيام حكم إسلامي لن يكون إلا بمنهج بطيء وطويل المدى، يستهدف القاعدة لا القمة... الطريق الذي يبدو بطيئا وطويلا جدا هو أقرب الطرق وأسرعها"[1]

فإذا وجدت هذه الطليعة وتربت على هذه الشريعة العقيدية النموذجية، واتصفت بالقوة الروحية وبالتنظيم المحكم[2]، كانت بحق العصبة التي سينطلق منها وعليها المجتمع المسلم، وكان هذا المجتمع بدوره صالحا لمزاولة النظام الإسلامي في حياته، وحينئذ سيبدأ في عرض أسس هذا النظام، وسيأخذ منه على سن التشريعات التي تقتضيها حياته[3]، وعلى هذا كان محذرا للحركة الإسلامية من أن تشغل نفسها بالقضايا السياسية ومطالبتها للحكومات بتطبيق الشريعة، أو أن نفكر بأن نفرضه بالقوة أو تستولي عليه، فكل هذا ليس بمنهج الإسلام ولا يوافق منهج الحركة الإسلامية قبل أن تكون القاعدة الإسلامية.[4]

ب - مرحلة إقامة المجتمع الإسلامي (دار الإسلام):

وتعتبر هذه المرحلة تتويجا للمرحلة السابقة وتطورا تلقائيا لها، وهي لا تأتي إلا إذا بلغ أفراد الطليعة النواة درجة عالية من فهم العقيدة ومن الأخذ بالخلق الإسلامي في السلوك والتعامل، مع تنظيم محكم وقوة وتلاحم وتماسك، لأن هذه الشروط هي التي تمكنها من مواجهة ضغط المجتمع الجاهلي والتغلب عليه والصمود له على الأقل[5]، ومفهوم المجتمع هنا لا يختلف عن مفهوم الجماعة إلا من حيث القدرة على المواجهة والتصدي، وهو ما يعني قوته العددية وقوته المادية والمعنوية، كما لا يختلف عن مفهوم أمه إلا من حيث أن روابط المجتمع هي روابط روحية عقيدية، وتعني التحرر من كل عبودية إلا عبودية الله[6] ، فلا مكان للإقليم أو الوطن أو الدولة أو القومية لأن الأمة بدورها هي مفهوم ممتد لمفهوم مجتمع.

ولما كانت غاية المجتمع الجديد هو أن يقيم مملكة الله في الأرض بإزالة مملكة البشر وانتزاعها من الأيدي المغتصبة وردها إلى الله، فإن هذا سيلغي مواجهة وسحقا من المجتمع الجاهلي القائم. وعليه فإن المجتمع الجديد لا ينبغي أن يكتفي

---

[1]- سيد قطب: لماذا أعدموني، ص 33. 42. 67.
[2]- الحركات الإسلامية في الوطن العربي: مجموعة من المؤلفين، ص 62. 63.
[3]- سيد قطب: معالم في الطريق، ص 40. 6.
[4]- سيد قطب: لماذا أعدموني، ص 28.
[5]- المعالم: ص 98.
[6]- د. محمد عمارة: مرجع سابق، ص 167.

بالبيان، بل لا بد أن يتعداه إلى الحركة وإلى الدفاع عن نفسه[1]. فإذا وصلت الطليعة (المجتمع) إلى هذا الحد، بناء قاعدة إسلامية صلبة، أمكنه التأثير في اتجاه المجتمع كله إلى الرغبة والعمل على إقامة النظام الإسلامي وتحكيم الشريعة الإسلامية[2]. وهنا فقط تبدأ القضايا الفقهية والتشريعات الفرعية من خلال الأصول الإسلامية الثابتة، لأن متطلبات التشريع قد وجدت وهو وجود المجتمع الإسلامي.

إذن من خلال هذا، يتبين أن منهج سيد قطب في التغيير أكثر وضوحا من حيث هدفه، وهو تحقيق الإسلام في الأرض بوجود المجتمع الإسلام، والأداة في ذلك هو وسيلة طليعة إسلامية، التي عنها تنشأ قاعدة المجتمع الإسلامي. وأن القاعدة تكون عن طريق التربية الروحية، فإذا استوت أمكنها أن تستعمل القوة للدفاع عن نفسها، وحماية معتقدها ومشروعها، ولكن ولما كان سيد قطب يستعمل في خطابه بعض المفاهيم كالجاهلية، والحاكمية، ومملكة الله، ومملكة البشر، والقوة، والحركة، والتنظيم، والدفاع، والعزلة، والتقويض، فقد فهم أسلوبه على أنه أسلوب ثوري، ومنهجه بالتالي هو منهج تغييري ثوري، ولكني لا أرى أن هذا غير صحيح، إلا أن ما عاناه سيد قطب شخصيا من تعذيب، وما رآه يتعرض له شباب الإخوان المسلمين على مرأى ومسمع من كل أفراد الأمة، هو الذي أملى عليه هذه المواقف المتصلبة وهذا التشدد الفكري - إن صح هذا التعبير-. وهذا الفهم هو الذي أدى بالمتأثرين بفكره عن غير فهم صحيح وهادئ إلى أن يتبنوا مواقف أكثر صلابة منه، كما هو شأن جماعة الهجرة والتكفير وما تفرع عنها من جماعات أخرى على امتداد الوطن العربي والإسلامي. أما منهج سيد قطب برؤية متأنية، فهو منهج تغييري جذري فعلا، إلا أنه يقوم على التربية والإصلاح لا على العنف كمبدأ ووسيلة في الوقت ذاته.

وهو الأمر الذي سنوضحه في هذه المقاربة المنهجية بين سيد قطب والمفكر مالك بن نبي.

---

[1]- سيد قطب: المعالم، ص 68. 86.
[2]- سيد قطب: لماذا أعدموني، ص 54.

مقاربة منهجية بين المفكرين: مالك بن نبي، وسيد قطب

من خلال الاستعراض السابق لرؤية كل واحد منهما في التغيير، ظهر لي أن كل واحد منهما يتكئ على الإسلام كمشروع حضاري لنهضة الأمة وكرصيد تاريخي لها لا يمكنها أن تنهض إلا به. وبمقارنة كل منهما بين التجربة الإسلامية التاريخية الأولى (العصور الذهبية) وبين واقع الأمة المعيش، تكونت لكل منهما رؤية منهجية في التغيير، فإذا وضعنا الرؤيتين معا في معيار الشروط التي يفترضها علم الاجتماع السياسي الحديث في التغيير الاجتماعي وهي:

أ - أن يكون هناك هدف واضح يشعر به الأفراد، ويعون أهميته، فيثير حماسهم فيلتفون حوله ويلتزمون به.

ب - أن تكون هناك رؤية عمل أو نظرية يستند إليها الهدف العام، فتوضح له الأهداف الجزئية المرحلية. وتبين له طرق السير إليه، كما تضع له المخططات (الاستراتيجية - والتكتيك).

جـ – أن تكون هناك فئات اجتماعية منظمة قادرة على إعادة بناء المجتمع وتشكيله، أو أخذ سلطة الحكم واستعمالها[1]. يتبين ما يلي:

1 - فأما من حيث الهدف العام، فهو واحد وهو أن يعود المسلمون إلى الإسلام كما كان عليه الجيل الأول أيام التنزيل روحا وشريعة، فإذا ما عادوا إليه وبنفس الفهم والمعايشة والاستلهام، خرجوا مما هم فيه من مأزق حضاري وتجاوزوا التخلف والانحطاط، واستطاعوا أن يستأنفوا الحياة الإسلامية من جديد.

2 - أما من حيث التجربة التي تعضد الهدف، فرغم غموضها في التفريق بين الأهداف المرحلية والهدف العام عند كل منهما، وبين الاستراتيجية والتكتيك، كما يقال، فإن مالك بن نبي يكوّن نظريته من خلال التطور الذي بلغته العلوم ويعتمد خاصة على علم النفس الإشرافي وعلم الاجتماع، فيسقط هذا على المسلمين في فهمهم لإسلامهم، بحيث يرى أنه بإمكان المسلمين أن يستفيدوا من هذه المناهج في إصلاح حالهم مع بقائهم مسلمين عقيدة وشريعة. فمالك بن نبي يدعو إلى الاندماج في الحضارة الحديثة بما فيها الفلسفة والعلوم مع الحفاظ على الهوية الثقافية

---

[1]-توم بوتومور: علم الإجتماع السياسي، ص 63.

الشعورية واللاشعورية. وفي هذا ظهر لي أن هذا الأخير رؤيته المنهجية هي مجرد رؤية نظرية افتراضية كغيرها من النظريات السياسية والاجتماعية المشابهة للتي جاء بها علماء الغرب، تحتاج إلى ما يثبت إمكانية تطبيقها في الواقع وإلى أي حد هي قادرة على تغييره.

أما سيد قطب، فإنه يكوّن نظريته بإحداث كل قطيعة ومفاصلة نهائية لا مع ما وصلته الحضارة الغربية من تطور في المناهج وما بلغته من نتائج، بل مفاصلة حتى مع واقع المسلمين المعاصر، وأن واقع المسلمين المعنيين لا يغير إلا من خلال المعايشة للتجربة الأولى وإعادة إحيائها من جديد، كما لو أن الإسلام اليوم سيبدأ من جديد. وبهذا تبدو رؤية سيد قطب رؤية تشاؤمية راديكالية، هي أقرب إلى الأيديولوجية الثورية منها إلى النظرية العلمية.

3 - أما من حيث الفئات الاجتماعية أو التنظيم السياسي - إذا صح هذا التعبير - فإن مالك بن نبي يرى أن الأمة الإسلامية ما تزال قائمة على الرغم مما هي عليه، وبالتالي فإن المجتمع الإسلامي القائم على علاته فهو الذي يشكل هذا التنظيم أو الجماعة التي تشرط الهدف وتعضده، وهنا مكمن الغموض في موقف مالك بن نبي، فكيف يتغير حال المسلمين ماداموا مسلمين حقيقة. وهنا يبدو منهج مالك بن نبي التغييري منهجا انتقائيا نوعيا يتميز بالكيفية ويخص النخبة ولا يصل إلى الجماهير العريضة، فهو منهج إصلاحي أكثر منه منهج تغييري جذري.

أما المفكر سيد قطب، في هذا الصدد أي خاصية التنظيم السياسي، فهو أكثر وضوحا بتبنيه جماعة الإخوان المسلمين، أما المجتمع القائم فمع تبنيه للإسلام إلا أن واقعه الاجتماعي واقع جاهلي يمكن التعايش معه كتكتيك، ولكن لا يمكن قبوله كحقيقة نهائية فهو يقتضي الهدم من أجل البناء، وبهذا وقع الصدام بين سيد قطب لرؤيته هذه وبين الواقع الذي يعيشه. وهذا ما يبين أن منهجه التغييري قد يبدو إصلاحيا في مراحله إلا أنه منهج ثوري جذري في مضامينه وأهدافه.

وإلى هنا يمكن أن نتساءل هل من الممكن الجمع بين إصلاحية مالك بن نبي وثورية سيد قطب في رؤية منهجية واحدة تجمع بين تغيير النخبة والجماهير معا، تسير على الخطين المتوازيين - القمة والقاعدة - هذا ما نأمل أن نجده من خلال تطرقنا لواقع الفكر الإسلامي التغييري.

ج- واقع الفكر الإسلامي التغييري:

من خلال الفصول السابقة الذكر يتبين أن التغيير الاجتماعي في الرؤية الإسلامية يعتمد على القواعد التالية:

1- أنه ينطلق من الشعور بوجود مشكلة اجتماعية يعيشها المجتمع الإسلامي وتبدو في مظاهره الحضارية المختلفة - سواء في سلوك الأفراد أوفي الحياة الإجتماعية العامة - الثقافية - السياسية - الإقتصادية - النفسية - الأخلاقية. ويعتبر فكر النهضة تجسيدا للشعور بهذه المشكلة التي جعلت من الفكر الإسلامي الحديث مكرا متأزما. شخص المشكلة وأحاط بجوانبها دون أن يتجاوزها.

2 - أن فهم مشكلة العالم الإسلامي ومشروع تغييرها في الرؤية الإسلامية يستمد أساسا من الإسلام ذاته قراءة لنصوصه الشرعية في أبعادها الإجتماعية الحضارية ووفق التجربة الإسلامية الأولى فهي تمثل النموذج التاريخي والمعيار للحكم على الواقع كما يجب أن يكون. فالتغيير الإجتماعي لا يكون إسلاميا إلا في حدود ثوابت الإسلام وأصوله العامة وهوما يشكل فلسفة التغيير للرؤية الإسلامية وهو الأمر الذي وضحه الفصل الثاني.

3 - أن منهج التغيير كغايات ووسائل ومراحل في الرؤية الإسلامية تضبطه العلاقة بين: (الله والإنسان والكون) فالغاية من الخلق الإنساني الاستخلاف عن الله بالعبودية له وحده عز وجل ومنها مقتضيات هذه العبودية المطلقة تعمير الكون المسخر فهذا ثابت لا يتغير وباقي المتغيرات الإجتماعية تدور حول هذا المحور الثابت وهذه هي وظيفة الإنسان الحقيقية وهذا هو هدف التغيير وهو ما أثبته في الفصل الثالث.

4 - أن المرض الإجتماعي الذي يعتري جانبا ما من جوانب المجتمع الإسلامي سواء تعلق بالحكم، أو بالقيم أو بالروابط الإجتماعية أو بالنظام الإقتصادي أو ما إلى ذلك من مظاهر المجتمع، فهو ثابت متغير لأنه عائق أمام تحقيق الهدف الكلي العام. وهو ما يعني أن تغيير المجتمع في الرؤية الإسلامية لا يكون إلا من خلال تعيين موضوع الخلل الذي يعاني منه والذي حال دون أن يعيش أفراد المجتمع الإسلامي كما يقتضي الإسلام الحياة أن تكون. وهذه القاعدة تعني أن التغيير لا يكون إلا وفق مقتضيات الواقع ومتغيراته وهو ما أثبته في الفصل الرابع.

5 - أن التغيير هو نظرية متكاملة بينما المنهج هو الكيفية التي تتحول بها النظرية إلى مشروع عمل أو برنامج فعلي حركي يتغير بموجبه المجتمع من الحالة التي هو عليها (الأزمة) إلى الحالة التي يجب أن يكون عليها (مجتمع إسلامي).

وهذا ما رأيناه من خلال النموذجين المختارين (مالك بن نبي - وسيد قطب) وعليه فإن المنهج التغييري في الرؤية الإسلامية هو حركة نوعية تواصلية بين المجتمع الإسلامي في عصره الذهبي وبين واقع المسلمين المعيش أو هو حركة نوعية تنقل المجتمع عبر مبادئ ثابتة ووفق ترتيب معين من الحالة التي هو فيها إلى الحالة التي ينبغي أن يكون عليها.

فإذا تأملنا هذه القواعد التي يعتمد عليها التغيير الإجتماعي في الرؤية الإسلامية يمكن أن نستنتج بعض الخصائص المهمة وهي:

أ - وجود رؤية تصورية للمشروع الإسلامي عبر مرجعياته الأصلية الثابتة ووفق نظرته الكلية الشاملة باعتبار الإسلام منهج حياة.

ب - وجود إطار جماعة أو مجتمع يستوعب المشروع الإسلامي ينفعل به ويتفاعل معه فيعيد إنتاجه من جديد حسب مقتضيات الواقع ومستجداته.

ج - وجود كيفية أو أسلوب بوسائله يتم الربط العضوي بين المشروع وبين الجماعة في حركة دائبة وعبر مراحل متدرجة إلى أن يتحقق المجتمع الإسلامي.

تحقيق هذه المعالم أو الصفات في واقع المسلمين الحديث والمعاصر أثارت بدورها مشكلات ثلاث من خلالها يمكننا الحكم على واقع الفكر الإسلامي التغييري من منهجية التغيير الإجتماعي:

- مشكلة فهم الإسلام (النص) الثوابت كمشروع تغيير.
- مشكلة فهم الواقع (الخلل الإجتماعي) المتغير كموضوع تغيير.
- مشكلة الربط بين الثوابت والمتغيرات وبين الإسلام والواقع الإجتماعي بحيث تتم الوسائل ويتضح أسلوب التغيير وهذا هو المنهج.

مشكلة فهم النص:

إن المتتبع للفكر الإسلامي في مراحل تطوره التاريخية سوف يلاحظ أنه لم يطرح فكرة التغيير كمشكلة منهجية تقتضي البحث وهذا لأن ركائز المجتمع

الإسلامي وثوابته كانت قائمة وخاصة القاعدة الإسلامية الجماهيرية وكذا الخلافة رمز الوحدة الإسلامية (الأمة).

ولذلك نلاحظ أن الفكر الإسلامي في بواكيره الأولى أثار مناهج البحث في النصوص الشرعية وفهم معانيها ومراميها، فالمتكلمة على اختلافهم في المناهج وتعدد فرقهم لم يكن اختلافهم في مناهج التغيير بقدر ما كان في تأويلهم للنصوص الشرعية حتى تتوافق ومراميهم التي كانوا يهدفون إليها فجردوا النصوص واتجهوا بها اتجاها عقليا تجريديا على غرار ما فعل الفلاسفة واللاهوتيون. وحتى الفقهاء لم يسلموا من هذه الافتراضات العقيمة فبدلا من أن يجيب الفقيه على الوقائع التي حدثت بالفعل التجأ إلى فرض حلول لمشاكل لم تقع بعد فكثرت المناهج اللغوية والشروح اللفظية والحواشي والهوامش، فكان كل واحد منهم يجمع من النصوص ويكدسها لإقناع الخصم بقوة حجته وصحة دليله، وبتطور الحياة الإسلامية واتساع رقعتها ظهرت المدرستان المعروفتان الفقه الإسلامي مدرسة الحديث - ومدرسة الرأي - وكلاهما اتجاه فقهي - وبالمقابل المؤولة الاتجاه الظاهري- والاتجاه الباطني - "الإسماعيلية"[1].

فتيارات الفكر الإسلامي التقليدي كانت تيارات فكرية إجتهادية ولم تكن تيارات حركية إجتماعية ولذلك اتجهت إلى النص وأهملت الواقع[2]. فإذا كان مبرر الأوائل من مذاهب الفكر الإسلامي إن الواقع الإجتماعي كان واقعا إسلاميا لا يحتاج إلى تغيير وأن الحركة فيه تلقائية ناشئة عن روح الإسلام وطبيعته، فهوليس مبررا كافيا عند المتأخرين وخاصة بعد ظهور بوادر الأزمة الحالية فالسبب الحقيقي الجوهري فيما أعتقد هو النظرة التجزيئية المحدودة للإسلام لا على أنه مشروع حضاري رباني المصدر إنساني التطبيق، وكأنه منهج كامل شامل للحياة، وهذا الأمر بدوره يعود إلى غياب فلسفة عامة تجمع كليات الإسلام وفروعه في تصور عام يعطي للنصوص الشرعية أبعادها الإجتماعية كما تحدد للعقل الإنساني حدوده وغاياته. فهذه الفجوة إن صح التعبير هي ما جعل الأصوليين يتداركون الأمر فيما بعد فقعدوا للفكر الإسلامي عموما وللفقه على وجه الخصوص فلم يعد الفكر الإسلامي (الاجتهاد) جهدا فرديا ينصب على الجانب العبادي ولكنه يشمل الحياة برمتها

[1]- الحركات الإسلامية في الوطن العربي ص 358.

المعرفية - والتشريعات الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية... وتعتبر نقطة تحول في الفكر الإسلامي قد بدأت مع شيخ الإسلام ابن تيمية (1263 1328) الذي عد المفكر الإسلامي الحقيقي بحيث يترك شاردة ولا واردة من الأفكار النيرة إلا ويعالجها، وذلك يعد بداية التفكير في إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أسس إسلامية.

فإذا علمنا أن علماء الأصول قد ضبطوا فهم النصوص بمقاصدها الشرعية وأن فهمها لا يستقيم إلا وفق هذه الغايات الكلية العامة والتي تعتبر تحقيقا للمصالح وتكميلها وتعطيلا للمفاسد وتعليلها، والمصلحة بما دينية أو دنيوية أو تشملهما معا.

يقول الإمام الشاطبي المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المتدفعة إنما تعتبر من حيث تعود الحياة الدنيا الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو مفاسدها العادية[2].

إذا علمنا كل هذا وأكثر من ذلك أن مقاصد الشريعة الإسلامية الخمسة في ترتيبها التنازلي (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) إنما تهدف في كلياتها وشموليتها إلى خدمة المصلحة العليا وغاية الغايات جميعا وهي مرضاة الله عز وجل وعبوديته المطلقة "**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**"[3]، "**واعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون**"[4] فالشرائع السماوية تهدف في تطبيقها إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة وهذا أمر ثابت لا خلاف فيه بين مفكري الإسلام قديما وحديثا غير أن الحكمة المختفية في الشرائع أشبه ما تكون بالقوانين المختفية في الطبيعة وفي الأنفس والإجتماع، فإذا كانت هذه الأخيرة لا تدرك إلا بمناهج علمية حديثة ومتطورة فإن الحكم الشرعية ومآلاتها الخفية لا تدرك هي الأخرى إلا وفق المعرفة الكلية الشاملة للإسلام شريعة وعقيدة ووفق المعطيات العلمية والتكنولوجية الحديثة اعتمادا على النصوص في معانيها القطعية الدلالة والثبوت أو فيما هي ظنية لينة قابلة لاستيعاب معطيات كل عصر ومستجداته.

1- د/ محمد البهي الفكر الإسلامي في تطوره ص 74.

2- عبد الكريم زيدان أصول الدعوة ص 62 ط2 1985 قصر الكتاب - البليدة- الجزائر نقلا عن الموافقات ج2 ص: 384

3- سورة الذاريات آية 56.

4- سورة المؤمنون آية: 32.

وفي هذا الشأن تدرك مشاكل المجتمع ومفاسده ومصالحه. والفكر الإسلامي المعاصر يدخل في هذا الشأن بالضبط فليست المشكلة في فهم النص مجردا من مدلولاته الاجتماعية ولكن مشكلة الفكر الإسلامي التغييري المعاصر هي كيف نجعل من النصوص الشرعية التي هي الإسلام مشروعا عمليا يتغير بموجبه المجتمع من أزمته الراهنة وإلى السير به إلى مجتمع إسلامي فاضل على غرار ما عاشه المجتمع الإسلامي في عصره الذهبي وفي تجربته التاريخية الفذة.

يقول العلامة الطاهر بن عاشور "إن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد، وأن المقصد العام للشريعة هو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك "فالفكر الإسلامي التغييري اليوم لم يعد يطرح مشكلة فهم النص كما طرحها الفكر التقليدي فهما فقهيا تجزيئيا ولكنه يطرحها وفق مشكلات اجتماعية حضارية وأن الاجتهاد محلها لم يعا اجتهادا فرديا فكريا ولكنه حركة اجتماعية تغييرية ومن هنا ينطلق منهج التغيير بتحديده للهدف الاجتماعي الذي ينبغي السعي إليه وما هي الوسيلة أو الوسائل الممكنة لتحقيقه وإزالته كعائق أمام استئناف حياة إسلامية ؟

مشكلة فهم الواقع (لخلل الإجتماعي):

إذا كان التغيير يبدأ من الشعور بالمشكلة فإن تعيين هذه المشكلة يكون بفهم هذا الواقع الإجتماعي (أين الخلل الإجتماعي؟). والفكر الإسلامي ما بعد ابن تيمية والذي هو فكر إعادة المجتمع الإسلامي إلى نصابه يكاد يجمع على أن مشكلة العالم الإسلامي (الأزمة) بسببها ابتعاد المسلمين عن الإسلام كمنهج رباني للحياة كلها وإن إصلاح هذا الخلل وإزالته لن يكون إلا بالعودة إلى هذا المنهج الإلهي إلا أن موقع الداء ومظهر الابتعاد عن الإسلام الذي هو الخلل الإجتماعي لم يكن محل اتفاق بين تيارات الفكر الإسلامي التغييري وروافده بدءا من الحركة الوهابية التي هي امتداد طبيعي لأفكار ابن تيمية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة والتي هي بدورها تفرعات وروافد لأكبر هذه الحركات وهي حركة الإخوان المسلمين. "لقد انعقد الإجماع على أن عملية تخطي التأخر والانحطاط باتجاه التقدم والترقي لا يمكن أن يتم إلا من خلال المعطيات الأساسية للإسلام نفسه. لكن ما لم يتم الإجماع عليه ما هو الأساس الذي ينبغي التركيز عليه أكثر من غيره في عملية تحقيق الترقي

والتقدم.؟[1]. وهذا الاختلاف في البدء في التغيير والذي ينشأ عنه بالضرورة اختلاف في المنهج كأسلوب في التغيير- إنما يعود إلى اختلاف فهم الواقع - فالواقع الإسلامي واقع معقد وخيوطه متشابكة فإذا نظر إليه من خلال النص فإن هذا فهم، وإذا نظر إليه من خلال الأحداث والوقائع التاريخية فهذا فهم آخر. وإذا نظر إليه من خلال الكتابات الإسلامية فإن هذا فهم ثالث، وكل قراءة من هذه القراءات إذا لم تتكامل فيما بينها فقد تساعد على فهم المشكلة من جانب ولكنها لا تحيط بها من كل جوانبها المختلفة وبذلك تبقى كل الحلول المقترحة لتجاوز الأزمة صحيحة فيما ذهبت إليه إلا أنها لا تستطيع أن تحل المشكلة حلولا جذرية ونهائية مع أنها جميعا حلولا إسلامية أما لوفهم الواقع الإسلامي في ضوء كل هذه المعطيات فإن الأمر سيكون غير تلك المناهج الترقيعية والحلول التجربية الفرعية "إن وضع المشكلة على مائدة النص الإسلامي يحدد الموقف والاتجاه العام، كما يحدد علاقة الجماهير ومدى مناعتها واندفاعها في إنجاح الحلول التي يمكن أن تقترح لمعالجة تلك المشكلة (الأزمة) أما وضعها على مائدة التاريخ فهذا يعني قراءتها من خلال العمليات التاريخية الملموسة التي عرفتها واكتشاف القوانين المحركة التي حكمتها في مختلف حالاتها، أما وضعها على مائدة الكتابات الإسلامية التي عالجتها فإنه يساعد على لمس العديد من السمات المتعلقة بها فقهيا وتاريخيا"[2].

فإذا نظرنا إلى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في فهمه لواقع العرب المسلمين على ضوء هذه المعايير المفترضة فهو فكر متشعب الفهم مختلف الآراء وبخلاف الفكر الإسلامي التاريخي فعلى الرغم من غياب فلسفة إسلامية كاملة ومتكاملة تجمع كل الإسلام في أبعاده الإجتماعية المختلفة ومع ذلك فقد استطاع أن يتعايش وأن يجابه في الوقت نفسه كل الأفكار السائدة - العقلانية المجردة، والغنوصية وغيرها من الفلسفات التي لا يسع المقام لذكرها هنا بينما نجد العكس من ذلك في الفكر الإسلامي الحديث المعاصر- فهو حقيقة يصارع مشكلة حضارية لم يسبق للعالم أن شهد لها مثيلا وهي مشكلة الحضارة الغربية الحديثة والعقلانية المادية المعاصرة، فضعف المواجهة لا يرجع في اعتقادي إلى م حدودية الفكر الإسلامي وضعفه أمام تحدي الحضارة الغربية المعاصرة وإنما ي جع إلى العقل

---

[1]- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص 180.
[2]- منير شفيق الإسلام في معركة الحضارة ص 45.

الإسلامي المفكك البنى- المنهك القوى، المهزوم نفسيا وماديا فعقل المسلم بالأمس كان سنده القاعدة الإسلامية القائمة فكان واقعه وحياته الإجتماعية الثقافية والفكرية والسياسية والمادية قاعدة إسلامية أصيلة.

أما اليوم فإن الهوة سحيقة والمسافة طويلة جدا بين أصالة الفكر الإسلامي وواقع المجتمع الإسلامي المعيش ولذلك سنرى أن تحديد المشكلة الأم والسبب الذي هو العدو الأول في هذا الواقع يثير إشكاليات لا حدود لها بين الرؤى الفكرية التغييرية في العالم الإسلامي. وهذا لا يرجع فقط إلى تلك الهوة السابقة الذكر، ولكنه يرجع إلى طبيعة المجتمع العربي المجزأ إلى أقطار ودويلات وإلى طبيعة هذه الحركات التغييرية أيضا وزمان ظهورها والمكان الذي وجدت فيه، فالمجتمع العربي ومنذ أمد طويل وهو يسير نحو التقهقر والانحدار تسقط معالمه الحضارية ورموز قوته يوما بعد يوم. وكلما ازداد انحدارا كلما اتسعت المسافة بين ماضي الأمة وحاضرها وهذا بدوره ينعكس على الفكر الذي يريد أن يعيد المجتمع إلى جادة صوابه.

ففي عصور الانحدار هذه رأى الصوفية أن مشكلة المسلمين وأزمتهم مشكلة روحية سلوكية ينبغي بعثها وتخطيها عن طريق التربية الروحية وتهذيب السلوك وبعث الإحسان بين المسلمين[1].

فاعتقدوا أنه متى صفيت أرواح المسلمين وطهرت نواياهم تحسنت أحوالهم وفي هذا سعادتهم ونجاتهم. وبموقفهم هذا السلوكي المعبر عن ذهنيات المجتمع الإسلامي آنذاك حولوا الإسلام إلى رهبنة وإلى تخلص من الشهود الحضاري فزرعوا بذلك في الجسم العربي الهامد بذور التواكل والخنوع. فكان من نتائجها تشويه العقيدة الإسلامية الصافية وانتشار البدع ومظاهر الشرك والتقليد والطرقية. وهكذا أبعدوا الفكر الإسلامي عن أهدافه الأساسية فكانت هذه هي مشكلة المسلمين بعد ذلك في نظر الحركة الوهابية[2]. فكل الذي حل بالمسلمين وتبدو مظاهره تسري في حياتهم الإجتماعية مرده إلى انحرافهم في العقيدة فهما وتطبيقا كما وردت في الكتاب والسنة وكما كانت عليه عند السلف الصالح[3]. وبذلك ركزت كل جهدها وجهد أتباعها على

---

[1]- منير شفيق - مجلة الإنسان - العدد 1 مارس 1990 ص 35.
[2]- نسبة إلى مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (1703 / 1792). وقد أطلق عليها هذا الاسم ناقدوها.
[3]- على المحافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب ص 40. 43.

محاربة أتباع المذاهب الفقهيـــة والطرق الصوفية وزيارة القبور والأضرحة. وكل هذا يدخل في نطاق هدفهم التغييري وهو تنقية وتصفية العقيدة مما علق بها من هذه الشوائب التي أخرت المسلمين وأقعدتهم عن ركب الحضارة فانكبت على النصوص الشرعية وخاصة الستة منها في هذا الجانب بالضبط العقيدي دون غيره ودون اعتماد على أي مذهب فقهي كان. وبهذا كون هذه الحركة قد جعلت السلفية الإسلامية سلفية نصية[1] وقولبة مظهرية لفئة المسلمين تردد النصوص في مظاهرها دون أن تعطيها أبعادها الإجتماعية والحضارية وكأن الإسلام كله مظاهر عبادية تكرر الماضي في الحاضر دون اعتبار بالزمان والمكان والأشخاص، فكان من نتائجها السلبية على الفكر الإسلامي أن بسطت الإسلام ببساطة البيئة التي ظهرت فيها جعلت الفهم السطحي له يبعده عن صلاحيته الإجتماعية الحضارية لكل زمان ومكان وأنه مظاهر عبادية فحسب[2].

وبمنطق البساطة والتسهيل رأت جماعة "التبليغ"[3] أن مشكلة المسلمين هي كيف يصل هؤلاء إلى الإسلام أو كيف يصل الإسلام إليهم بأسلوب سهل وبسيط . وبهذه الخلفية اختزلوا الإسلام ولخصوه في مبادئ ست لا تزيد عن معنى العبادة بمفهومها الضيق كالصلاة وما يتبعها من شعائر تعبدية وأذكار فجعلوا من "البيان" وسيلة لتحريك مشاعر المسلمين وإثارة عواطفهم عن طريق الوعظ والإرشاد وما يصحبه من ترغيب وترهيب وبهذا المنهج الذي لا يناسب إلا العامة من الناس بغضوا الإسلام وجزءوه وجعلوه صغيرا في أعين غير المسلمين في الوقت الذي هو رسالة حضارية عالمية تضاهي كل الحضارات وتفوقها.

إذا كانت هذه بعض المواقف المختلفة في فهمها للواقع العربي الإسلامي والخلافة الإسلامية رمز وحدة المسلمين على علاتها ما تزال قائمة فكيف سيكون الحال بعد زوال الخلافة وحلول الاستعمار والتجزئة للوطن العربي والإسلامي قد تمت إلى دويلات وأقطار. في هذا الطرف بالذات يظهر تيار الجامعة الإسلامية[4] فرأى أن ضعف المسلمين وانحطاطهم وتخلفهم إنما يعود إلى تفرقهم

---

[1]- د/ محمد عمارة الصحوة الإسلامية ص 18. 19.
[2]- د / محمد البهي مرجع سابق ص 88.
[3]- مؤسسها محمد إلياس الهندي (1303 / 1364 هـ).
[4]- وهي الاستراتيجية التي تبناها جمال الدين الأفغاني.

وشتاتهم وهذا يعود بطبيعة الحال إلى جهلهم بالإسلام والانحراف عن حقائقه وهو ما جعلهم ضعفاء متفرقين أمام مواجهة الاستعمار الغربي الحديث وأفكاره الدهرية فاستنتج القانون الإجتماعي "متى ضعف ما كان سببا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط ومتى زال ما كان سببا في السقوط يحصل الصعود[1]" فالوحدة عامل صعود بينما الفرقة عامل هبوط . والإسلام هو دين الوحدة وحدة الأمة والجماعة وبهذا كانت استراتيجية جمال الدين الأفغاني في التغيير هي إيجاد الإطار العام لوحدة المسلمين كطليعة وكنخبة للحفاظ على وحدة المسلمين كأمة وهي الجامعة الإسلامية[2].

وبهذا يكون قد فهم بأن واقع المسلمين ومشكلتهم هي مشكلة سياسية ترجع إلى ضعف الدولة العثمانية التي تركت الباب مفتوحا أمام الاستعمار الغربي وأفكاره الداعية إلى الفرقة والتشرذم. فإذا كان هذا هو فهم سيد جمال الدين الأفغاني للواقع الإسلامي وتلك هي خطته في إعادة المجتمع إلى رشده. فمع أنه ثاقب النظر حقا وكان هدفه جمع المسلمين العرب وغيرهم بما في ذلك الدولة العثمانية إلا أن الفرقة ليست مقدمة ولكنها نتيجة لواقع المسلمين والأمر نفسه في حالة الصعود فلا تم عن طريق القمة إذا لم تكن القاعدة متوفرة وجاهزة ومستعدة إلى ذلك ولهذا فقد كان فهمه للرأس صحيحا إلا أنه أهمل الجسم وهو مكانة الإسلام عند المسلمين أنفسهم وهو الأمر الذي تبناه تيار الإصلاح فيما بعد[3] الذي هو امتداد لمدرسة السيد جمال الدين الأفغاني إلا أنه يرى واقع العالم العربي الإسلامي من حيث هو واقع متأزم متخلف منحط سببه العلاقة بين المفاهيم الإسلامية التقليدية ومفاهيم الحضارة الغربية المعاصرة . فقد بدأ بتهدئة الأوضاع الداخلية بإصلاح المفاهيم الإسلامية في نفوس المسلمين بأنها قابلة للتوفيق بينها وبين مفاهيم الحضارة الغربية. فإذا صححت المفاهيم سيتم الانتقال بعد ذلك للمواجهة مع الاستعمار[4] فمع أن إستراتيجية الإصلاحيين كانت تعطي أولوية نشر الوعي عن طريق التربية والتعليم وفهم الإسلام فهما معاصرا إلا أن منطقه هذا لم يتبلور في مخطط واضح يعيد الوعي

---

[1]- فهمي جدعان مرجع سابق ص 151.
[2]- د / محسن عبد الحميد تجديد الفكر الإسلامي ص 76. 77.
[3]- الإمام محمد عبده وأتباعه.
[4]- منير شفيق مرجع سابق ص 28.

الشامل بالقضية الإسلامية[1] وبتركيزه على التوفيق بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية يكون قد وضع المسلمين على بوابة الحضارة الجديدة ومنهجه الكلامي الذي اختصر التجربة الروحية إلى تجربة عقلية والتي تذكرها بعهد المعتزلة وعلماء الكلام السابقين يكون قد حال بينه وبين الوصول إلى الجماهير الإسلامية الواسعة[2] فلا هو استطاع أن يعيد فهم الإسلام لدى المسلمين فهما حقيقيا ولا هو مكنهم من مواجهة الاستعمار وتنبيههم إلى مكائده ومخططاتـه بأنه استعمار صليبي ذي طابع عقائدي وإن كان في مظاهر عسكرية ثقافية واقتصادية فهو يهدف إلى محو الشخصية الوطنية الإسلامية[3]. وهذه هي المشكلة الحقيقية والتي عنها نشأت كل الأزمات ومظاهر التخلف والانحطاط. هذا ما تراه الحركات الإسلامية في المغرب العربي عموما "الحركة السنوسية، والمهدية، وجمعية العلماء المسلمين وغيرهم".

فهذه الحركات على التباين الموجود بينها من حيث زمن الظهور والمكان الذي وجدت فيه إلا أنها تنظر إلى المشكلة بمنظار واحد. فحاولت أن تجمع بين روحانية المتصوفة الطرقية وعقلانية الثوريين في استراتيجية واحدة جعلت من الزوايا مكان انطلاقها ومراكز إشعاع للمحافظة ولإحياء الشخصية العربية الإسلامية التي تعرضت للمسخ والتصير والتشويه إلا أن تراكم الأحداث وعموم الاستعمار من جهة وتمركزها في مناطق محدودة (الزوايا) مع ما تميزت به من أساليب تقليدية في التربية حال دون وصولها إلى مبتغاها. فقد حافظت على الشعور بالانتماء الحضاري إلا أنها لم تستطع أن تغير الواقع ومع ذلك فقد كان لها تأثير كبير على جميع أقطار المغرب العربي وإليها يرجع الفضل في نشأة حركات التحرر وطرد المستعمر.

فإذا كانت هذه الحركات المغربية قد ركزت على الاستعمار في ذاته فإن الأفكار والقيم التي ساعدت على بقائه أولى من الاستعمار في ذاته. فالتخلف ليس مشكلة مادية ولكنه قيم فكرية وذهنيات بالية كالقابلية للاستعمار عند المفكر مالك بن نبي، وفهم الإسلام وقيمه الروحية عند محمد إقبال والتنازع بين القيم المادية للحضارة

---

[1]- د / محسن عبد الحميد مرجع سابق ص 82 – 158.
[2]- د / برهان غليون الوعي الذاتي ص 59. 60.
[3]- أنور الجندي العالم الإسلامي والاستعمار ص 263.

الغربية والقيم الروحية للحضارة الإسلامية بالنسبة للمفكر سيد قطب فهذه هي المشكلات الحقيقية عند هؤلاء المفكرين والتي تقف دون عودة المجتمع إلى نصابه وبالتالي من هنا ينبغي أن يبدأ التغيير الإجتماعي[1].

فبالنظر إلى كل هذه الآراء المختلفة في فهمها للخلل الإجتماعي الذي ينبغي أن يكون هو الأساس في البدء بالتغيير لأنه هو العلة الأولى في المشكلة وإليها ترجع جميع المشكلات والعوائق الأخرى. وبالنظر من ناحية أخرى إلى التسلسل الزمني في ظهور هذه الفعاليات الفكرية فإن الملاحظة الأولى تظهر أن كل تيار أو مفكر نظر إلى المشكلة حسب الظرف الذي وجد فيه والقطر العربي الإسلامي الذي ينطلق منه حيث أن الأزمة لم تظهر مرة واحدة كما سبق وفق كل وقت من الأوقات. هناك رد فعل أو ردود أفعال على مظهر جديد من المشكلة وبالتالي فإن كل موقف من هذه المواقف ينظر إلى القضية العربية الإسلامية من جانب واحد ويهمل الجوانب الأخرى، أما لو نظرنا إلى الواقع العربي الإسلامي ككل وبما هو عليه فستبدو الأزمة عميقة وجذورها التاريخية بعيدة ومظاهرها تشمل كل جوانب الحياة الإجتماعية سياسية - ثقافية - قيمية - إقتصادية - فكرية. وبالتالي فإن جميع الحلول المقترحة حتى الآن هي تشريح وتشخيص للمأساة وليست حلولا لها وهو الأمر الذي نبهت إليه وتفطنت له حركة الإخوان المسلمين على عهد مؤسسها وقائدها الشيخ حسن البنا، فمن حيث زمن ظهورها جاءت في الوقت الذي لم يبق فيه للعالم الإسلامي في سلسلة التقهقر والتنازل شيئا يتنازل عليه فالخلافة العثمانية سقطت نهائيا عام 1924، ولم تبق دولة عربية إسلامية ذات شأن لم يشملها الاستعمار الغربي الحديث كما لم تبق حكومة عربية لو يتمكن من إدارة شؤونها حاكم من التيار التغريبي الموالي للاستعمار، طبعا إن كانت هناك بعض الحكومات قد خرجت من الاستعمار ولم تدخل فيه، فلم يبق من معالم المجتمع الإسلامي إلا ما يبدو على الأفراد من شعائر إسلامية في صور انهزامية تقليدية بالية ولهذا بدت الانتكاسة انتكاسة حضارية[2] فعلا بدءا من الفرد فإلى الأسرة ثم المجتمع والأمة ككل، فواقع هذا حاله في نظر حسن البنا بعيد عن الإسلام وعن الحياة الإسلامية في جميع نواحيها "كونوا صرحاء في الجواب وسترون الحقيقة واضحة أمامكم، كل النظم

---

[1]- فهمي جدعان مرجع سابق ص: 411 وما بعدها.
[2]- محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري ص 99.

التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نظم تقليدية بحتة لا تتصل بالإسلام ولا تستمد منه ولا تعتمد عليه، نظام الحكم الداخلي، نظام العلاقات الدولية، نظام القضاء والجندية، نظام المال والإقتصاد للدولة والأفراد، نظام الثقافة والتعليم بل نظام الأسرة والبيت بل نظام الفرد في سلوكه الخاص"[1] بهذا الفهم العميق الشامل لجسم العالم الإسلامي ولواقعه الإجتماعي المنهار رأى حسن البنا أن يكون التغيير شاملا وعاما بعمومية الأزمة وشموليتها يبدأ بالفرد وينتهي بالأمة الخلافة " .. نريد أولا الرجل المسلم ونريد بعد ذلك البيت المسلم، ونريد بعد ذلك الشعب المسلم، ونريد بعد ذلك الحكومة المسلمة، ونريد بعد ذلك أن نضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي ونريد بعد ذلك أن تعود راية الله خفاقة عالية في تلك البقاع التي سعدت بالإسلام حينا من الدهر ونريد بعد ذلك ومعه أن نبلغ دعوتنا إلى الناس جميعا"[2] هكذا تكون حركة الإخوان المسلمين قد جعلت من نفسها الوسيلة التي لم يتمكن شيخ الإسلام ابن تيمية منها في إعادته لبناء المجتمع الإسلامي. بعبارة أخرى إذا كان ابن تيمية نقطة التحول الفكري فإن جماعة الإخوان المسلمين هي بداية التأسيس للرد على الانهيار للوجود السياسي الإسلامي والانطلاق نحو صياغة جديدة للمسلمين[3] وبهذا الموقف الإخواني انتقل الفكر الإسلامي من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم ومن مرحلة الشعور بالمشكلة وتشخيصها إلى مرحلة الحلول التغييرية الجذرية لها.

وبهذا يكون المنهج التغييري في الرؤية الإسلامية النظرية قد اكتمل عند حركة الإخوان المسلمين. فإذا كانت حركات الفكر الإسلامي التغييري في مراحلها الأولى عامل محافظة على الموروث في ضمير الفرد وفي لا شعوره الجماعي. فإن حركاته عامل تحفيز فأما الحركة الإسلامية المعاصرة فهي أداة التغيير نحو إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي القويم[4]. وهذا التكامل في المنهج إنما يعني فيما يعنيه أن جميع هذه الحركات تتفق في المبدأ وهو الإسلام العام في أصوله وثوابته. وتختلف في فهم الواقع وهو شئ طبيعي لاختلاف الزمان والمكان وتغير المشكلات أيضا. بعبارة ثانية تتوحد في الثوابت وتختلف في المتغيرات فهذا الاختلاف قد

---

[1]- حسن البنا - مجموع الرسائل.
[2]- حسن البنا نفس المرجع ص 418.
[3]- منير شفيق الفكر الإسلامي المعاصر ص 31.
[4]- الحركات الإسلامية في الوطن العربي ص 342.

يظهر أيضا في أداة التغيير وهي الربط المنهجي بين الثابت والمتغير أي بين فهم النص وفهم الواقع؟.

مشكلة الربط بين فهم النص وفهم الواقع:

إن الوظيفة الأساسية لحركة التغيير الإسلامية لا تتمثل في فهم النص بعيدا عن الواقع كما كان الحال في الفكر الإسلامي التقليدي ولا هي تحليل الواقع بعيدا عن النص كما هو حال الفكر الوضعي الحديث، ولكن هناك علاقة جدلية طردية بينهما. فمن خلال النص يفهم الواقع ومن خلال الواقع يطبق النص، وهذا الأمر لا خلاف فيه بين مفكري الإسلام قديما وحديثا فالموازنة بين فقه الشرع كفهم للنصوص ومقاصدها باعتبار أن الشرع جاء لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد وبرتبها المعروفة وبين فقه الواقع كفهم لواقع الناس المعيش واستيعابه بعمق ولكل جوانبه[1]. ما هو المرض الذي يعاني منه أو العدو الذي سيواجهه ؟.

بالموازنة بين الأضرار وبين المنافع وبين الأضرار والمنافع سيتخذ الحكم الشرعي وهو هنا الموقف التغييري؟

على أساس أن حركة التغيير حركة إجتماعية وليست حركة فكرية إجتهادية. "إن عقل المسلم ليس آلة تسجيل للوحي أو للواقع وإنما هو يتوسط العلاقة بينهما، فهو يدرس الواقع ومتطلباته ويدرس الوحي وتشريعاته ويسعى إلى صياغة نظرية وطريقة تطبيقية يتلاءم فيها الواقع والوحي"[2]. وبإسقاط هذا الأمر على تيارات الفكر الإسلامي التغييري بدءا بالوهابية إلى حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة لا يبدو الخلاف بينها في فهم النص الشرعي كنص كما رأينا بقدر ما يبدو في إسقاطها لهذا النص على الواقع ليتغير.

وهذا يرجع إلى إشكالية فهم الواقع أي أن مرض من هذه الأمراض أولى بالتغيير من غيره ؟ هل نبدأ بإصلاح العقيدة أم بإصلاح السياسة أم بإصلاح المفاهيم أو بإصلاح القيم. أين تكمن الأولوية ؟.

---

[1]- د/ يوسف القرضاوي. أولويات الحركة الإسلامية ص 26.
[2]- د / رشيد الغنوشي الحركات الإسلامية في الوطن العربي ص 367.

وبالنظر إلى نسق التطور في الفكر التغييري الإسلامي يظهر أن موقف كل حركة كان عبارة عن رد فعل مباشر عن مؤثر داخلي أو خارجي يتميز بالانفعالية والتسرع وبالمحلية الفطرية في أغلب الأحيان مما يعني أنها لم تضع نظرية متكاملة في التغيير تتميز بالتخطيط والتوجيه وتحدد الأهداف الآنية والبعيدة وتختار الوسائل والأساليب المساعدة على تحقيق كل هدف فهي في أغلب الحالات تفتقد إلى الإستراتيجية والتكتيك الواعيين[1]. فلو ربطنا هذه الأساليب بالظروف الداخلية والخارجية التي نشأت فيها وبالزمن أو الظرف الذي وجدت فيه تبدو أنها مختلفة -اختلافا متباينا- ففترة ما قبل سقوط الخلافة الإسلامية الجامعة لوحدة الأمة المؤمنة للقاعدة الإسلامية الجماهيرية ولدولة الإسلام، ليست كفترة ما بعد ذلك، وفترة حلول الاستعمار الغربي وتغلغله في الجسم الإسلامي بمفاهيمه الجديدة وبمدنيته الحديثة ليست كالفترات السابقة على ذلك. وفترة ما بعد الاستقلال وتجزئة العالم العربي والإسلامي إلى دويلات وأقطار ولكل منها ظروفه وأحواله الخاصة ليست كفترة ما قبل ذلك. فمواقف حركات التغيير الإسلامية التي هي الصورة العملية لواقع الفكر الإسلامي. هي تعبير عن حالات الانهزام التدريجي وأحيانا السريع للعالم الإسلامي. من الخلافة إلى الدولة القطرية. وعلى هذا الأساس جاء ظهور الحركة الإسلامية المعاصرة بدءا من جماعة الإخوان المسلمين إلى تيارات الصحوة الإسلامية اليوم بعد أن تمت سلسلة الانهزامات الفكرية. بعبارة أخرى ظهرت بعد أن لم يعد للعالم الإسلامي شيئا من معالمه إلا ما هو راسخ في شعور الأفراد وضمائرهم، ولهذا نرى أن كل حركة في الفكر التغيير الإسلامي قد اهتمت بجانب معين في الأمة دون الجوانب الأخرى، فالحركة الوهابية أدت إلى الاهتمام بالنصوص الشرعية، وحركة الجامعة الإسلامية - أوجدت النخبة الطلائعية وحركة الإصلاح أوجدت الوعي بالمفاهيم الإسلامية وغير الإسلامية. وحركات المغرب العربي حافظت على الشخصية الإسلامية المتميزة، بينما الحركة الإسلامية المعاصرة فقد عملت على إيجاد القاعدة الإسلامية الجماهيرية.

إن عملية الربط بين الإسلام كمشروع تغيير، والواقع الإجتماعي للمسلمين كموضوع تغيير ليست عملية ميكانيكية واضحة ولا هي عملية عشوائية ارتجالية

---

[1]- الحركات الإسلامية في الوطن العربي ص 396.

لأن تنفيذ المشروع وتجسيد نظرية العمل الإسلامية معناه اختيار أسلوب التغيير: الوسائل، الأدوات المتناسبة مع الغايات المستهدفة من عملية التغيير الإسلامية ككل. وهذا في حد ذاته يتطلب مراعاة الجوانب الثلاث: مبدأ الشرعية (النص) ومبدأ الواقعية المجتمع المتغير، وإمكانية الجماعة المتغيرة وموازية القوى المحيطة المحلية والدولية إن صح هذا التعبير من جهة ثالثة.

إذا كانت هذه شروطا لا مفر منها فإن حركة التغيير في الفكر الإسلامي تكتفي أحيانا بمعرفة الثوابت دون هذه المتغيرات وفي أحيان كثيرة لا تحسن تحويل الثوابت إلى كيفيات وطرائق منهجية تتناسب وهذه المتغيرات، فكل الحركات الإسلامية التغييرية تتفق في أنها تهدف إلى إيجاد المجتمع الإسلامي الفاضل أو على الأقل تعمل على نصابه بإيجاد الدولة الإسلامية كوسيلة لإعادة الخلافة. إلا أن الواقع يثبت أن لا واحدة من هذه الحركات استطاعت أن تحقق ذلك ولا حتى أن تؤسس إلى إقامة دولة إسلامية على امتداد الوطن العربي والإسلامي. ففي أغلب الحالات وأحسنها استطاعت أن توجد نخبا طلائعية. أو توجد جماعات إسلامية وأكثر من ذلك استطاعت أن توقظ الضمائر وتفجر المأساة في الجماهير الإسلامية فكانت القوة الإسلامية ولكن إلى اليوم لم تستطع أن توجد المجتمع الإسلامي ولا الدولة الإسلامية ناهيك عن الخلافة الكبرى[1].

فحركات التغيير الإسلامي تنطلق في عملية التغيير من مبدأ واحد وهو مبدأ إذا تغير الأفراد تغير المجتمع طبقا للقاعدة القرآنية الذهبية "**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**[2]" إلا أن نوع هذا التغيير وكيفياته يختلف من جماعة إلى أخرى ومن مرحلة إلى مرحلة. فهناك من يرى بالتغيير على مراحل وبخطوات متأنية وهناك من يرى بالعملة وعن طريق العنف إذا اقتضى الأمر وهنا لا من يتوسط بينهما يجمع بين الإقناع والتغيير الجذري عن طريق العنف والإكراه[3].

وهذا الاختلاف مرده إلى الإشكاليات السابقة في التغيير وإلى الفهم التجزيئي للإسلام لواقع المسلمين من جهة أخرى. ونتيجة إلى ما سبق ذكره فإن حركة التغيير الإسلامية منذ البدء في التفكير لإعادة المجتمع الإسلامي ولاستئناف الحياة

---

[1]- منير شفيق. الحركة الإسلامية - رؤية مستقبلية ص: 377.
[2]- سورة الرعد آية 11.
[3]- الحركات الإسلامية في الوطن العربي ص: 347.

الإسلامية إلى حركات الصحوة المعاصرة تميزت بمنهجين أساسيين يتوسطهما ويجمع بينهما منهج واحد وهما:

أ - التغيير عن طريق الإصلاح وهو أسلوب يركز على تحسين وإصلاح أو ترميم جانب معين في أفراد المجتمع. أو مؤسساته - إما العقائدي- أو السياسي أو الأخلاقي القيمي... وهذا الاتجاه هو الذي كان سائدا ما قبل سقوط الخلافة العثمانية عام 1924 واستدلاله على هذا أن "القاعدة الإسلامية" قائمة وموجودة وأن الدولة مهما كانت علاتها فهي دولة إسلامية ما دام القائمون عليها مسلمين ومن ثمة فإن التغيير ينصب على الخلل الموجود دون غيره ويضم هذا الاتجاه أغلب الحركات الإسلامية أوجلها ما قبل ظهور حركة الإخوان المسلمين (1928).

ب - التغيير الجذري وهو أسلوب ثوري إلى حد ما يعمل على تربية الفرد تربية تأسيسية متكاملة تغيره من أعماقه ويرى هذا الاتجاه بأن المجتمع القائم ليس مجتمعا إسلاميا حتى ولو أن الأفراد مسلمين ما دامت مؤسساته غير قائمة على أسس إسلامية وعلى رأسها الدولة. واستدلال هؤلاء أن القاعدة الإسلامية غائبة - لأن مفهوم مجتمع عند هذا الاتجاه ليس مجموع أفراده ولكن المجتمع الإسلامي هو الذي تكون فيه الحاكمية المطلقة لله في كل شؤون الحياة قمة وقاعدة. ولهذا نراه قد بدأ بإيجاد الجماعة - كبديل للجماعة القائمة - ومن خلالها يتحول الإسلام إلى حركة دائبة تتطور شيئا فشيئا إلى أن يسقط المجتمع القائم بكل مؤسساته غير الإسلامية كما تتساقط أوراق الخريف[1] وقد ظهر هذا الاتجاه بظهور حركة الإخوان المسلمين وخاصة بعد مقتل الإمام حسن البنا ثم نجاح الثورة الإسلامية في إيران.

ج - التغيير عن طريق التربية الشاملة وهو أسلوب يجمع بين الإصلاح والتغيير الجذري ويعتبر الإمام حسن البنا رائد هذا المنهج، فهو ينطلق من أن الأفراد مسلمين إلا أن إسلامهم ليس كما هو إسلام السلف الصالح، فهو يحتاج إلى إصلاح وأن القائمين على شؤون المؤسسات الإسلامية بما فيها الدولة مسلمين شأنهم شأن أفراد المجتمع. إلا أن القوانين التي تسير هذه المؤسسات هي المخالفة لقوانين الشريعة الإسلامية وعليه فإذا تغير إسلام الأفراد عن طريق التربية الشاملة المنظمة في إطار الجماعة الإسلامية التي هي جماعة المسلمين تغيرت أحوالهم. فهذا الاتجاه التوفيقي

---

[1]- منير شفيق - مرجع سابق ص: 380.

إن صح التغيير يبدأ بالإصلاح ولكنه ينتهي بالثورة لأنه يعلم أن الحريق قد يصل ومع ذلك فإن بعض الأوراق لا تسقط. "فالقاعدة الإسلامية الصلبة هي التي تسند الحكم حين يقوم وتسنده بعد ذلك لكي يستمر في الوجود[1]."

[1]- محمد قطب- واقعنا المعاصر ص: 459.

الخاتمة

إذا كان هدفي من هذا البحث ومنذ البدء هو اكتشاف مكونات منهج التغيير الاجتماعي و تجميعها كما هي في الرؤية الإسلامية فإنني هنا سأكتفي بأهم النتائج التي توصلت إليها وهي مذكورة ضمنيا وعلنا في فصول البحث وفي مضامنيه.

فالمنهج التغييري هو الكيفية التي بها يتحول الإسلام عن طريق فئة أو جماعة بشرية من كونه منهجا عاما للحياة الإسلامية إلى مشروع أو وسيلة عملية ينتقل بموجبها المجتمع القائم من الحالة الراهنة إلى حياة اجتماعية فاضلة تتحكم في جميع جوانبه، ولتحقيق هذا ولكي يصبح الإسلام منهجا تغييريا للواقع العربي والإسلامي بما تحدده الرؤية الإسلامية تبين لي ما يلي:

1- إن التغيير في الرؤية الإسلامية شأنه شأن أي منهج في المذاهب الفلسفية الأخرى، ينطلق من الشعور بوجود مشكلة واقعية، تجعل حياة المجتمع حياة غير طبيعية، وتعد مشكلة العالم العربي والإسلامي موضوع البحث هي بعد المسلمين في حياتهم الاجتماعية العامة عن الإسلام كما عاشه الجيل الأول، كمصدر للتلقي والتوجيه وكمنهج عامل مهيمن على جميع مظاهر الحياة الفردية والجماعية، وشعور المسلمين بهذه القطيعة بين الإسلام وواقع حالهم قديم جدا إلا أن التفكير في الخروج من هذه الآسنة بمحاولة تقويم حياتهم بالعودة إلى استئناف الحياة الإسلامية لم يظهر ولم يبرز واضحا جليا إلا في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر (فكر النهضة وما بعدها إلى اليوم).

2- إن الفكر العربي الإسلامي في عصر النهضة مع أنه نشأ وتأسس في أحضان الأزمة (المشكلة) إلا أنه لم يتمكن من أن يتصور الإسلام كنظرية اجتماعية، عنها يتبلور المنهج التغييري كأداة تنتشل المسلمين مما هم فيه وتعود بهم إلى أن يستأنفوا حياتهم الإسلامية التي كانوا عليها ما قبل الدخول في خط الانحراف، فواقع حال الفكر النهضوي اثر على تصورهم وأفكارهم وبالتالي كان خطاب هذا الفكر في ذاته خطابا إشكاليا.

3- أن المشكلة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي لا يمكن أن تعالج سواء في مرحلة التشخيص والتحليل والتعليل لمعرفة الأسباب والظروف والملابسات التي

نشأت فيها، أو في مرحلة التغيير والتبديل والتحويل بالاستدلال على النتائج الخطيرة المترتبة عليها، ففي الحالتين الأمر لا يتم ولا يكون الحال ناجعا إلا إذا تم في ضوء الرؤية الإسلامية الأصيلة الصحيحة، وضمن التحولات التاريخية التي شهدها المجتمع الإسلامي عبر المد والجزر في علاقته الجدلية بين الفكرة الإسلامية وبين واقعها الاجتماعي الداخلي والخارجي.

4- أن منهج التغيير في ضوء هذه الرؤية لا يستخرج مباشرة من النصوص الشرعية الثابتة القطعية في الدلالة والثبوت وفي أبعادها الاجتماعية المختلفة فحسب بل ومن خلال المعايشة الوجدانية الروحية للتجربة الإسلامية الفريدة (التجربة المحمدية الراشدية) على اعتبار أنها النموذج الفذ والمثال التاريخي الحي كموضوع استلهام وكواقع له شروطه وقواعده النفسية والاجتماعية في تطبيق النصوص الشرعية الثابتة والمتغيرة.

5- يعتبر تيار الحركة الإسلامية الحديثة والمعاصرة هو التيار الممتد مباشرة لأفكار ابن تيمية النقدية، هو التيار الأصيل المعبر عن هذه الرؤية في نقائها وصفائها لا من حيث أنه يعيش الإسلام ولكن من حيث أنه يعمل على إيجاد المجتمع الإسلامي في ضوء فلسفة الإسلام العامة بخلاف ما ذهبت إليه التيارات العلمانية التغريبية والتيارات التوفيقية التلفيقية.

6- إن تيار الحركة التغيرية المعاصر يعتبر بحق حركة اجتماعية لا حركة فكرية نظرية، أدرك أن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة المسلمين أنفسهم وعلاقتهم النفسية والاجتماعية الداخلية بالإسلام نفسه، فهما وتطبيقا، أما مشكلاتهم الخارجية فمهما كانت ثقافية أو حضارية أو استعمارية فهي نتيجة ضمنية لتلك المقدمات الداخلية.

7- إن الضعف الذي يظهر على هذا التيار الاجتماعي التغييري من الناحية المنهجية لا يعود إلى المنهج في ذاته ولكن يعود إلى تراكم الأحداث التي انتابت العالم الإسلامي في العصر الحديث وعلى فترات متتالية وبدون انقطاع، الأمر الذي جعل هذا الفكر بدلا من أن يفكر في إستراتيجية تغييرية بعيدة المدى واضحة الأهداف تتميز بالفاعلية والنفس الطويل، بدلا من كل هذا انشغل بالأحداث الآنية

وبالمواقف الظرفية الإنفعالية والعشوائية أحيانا أخرى فأبعده ذلك من أن يصل إلى الأهداف المتوخاة منه.

8 - إن الرؤية المنهجية في ضوء هذه الأحداث التي جزأت الجسم الإسلامي ظهرت واضحة في تجزئة الإسلام نفسه في فهم هؤلاء، فإذا نظرنا إلى هذا التيار التغييري متفرقا بين الأقطار الإسلامية فلكل فرع من فروعه منهجا تغييريا معينا لا يعبر عن الرؤية الإسلامية المتكاملة، أما لو نظرنا إليه كتيار عام يرفد بعضه بعضا فإن كل واحد منه يكمل الآخر، وبتكاملها يكتمل منهج الرؤية الإسلامية.

فليس من الإسلام أن نفصل السياسة عن الأخلاق، والإقتصاد عن الثقافة، فالكل يدخل ضمن الحياة الاجتماعية للمسلمين، وعليه فإن منهج التغيير الإسلامي منهج شامل متكامل لا يقبل التجزئة ولا التفريع. فليست المشكلة الإسلامية في القمة ولا هي في القاعدة الجماهرية. وبالتالي فليس من الرؤية الإسلامية الصحيحة أن نبدأ بمجتمع النخبة كما اعتقد ذلك (التيار الإصلاحي)، وليس من نفس الرؤية أن نبدأ بالقاعدة دون القمة كما تصور ذلك (التيار التغييري الجذري أو الثوري الراديكيلي)، كما ظهر ذلك بعد مجيء حركة الإخوان المسلمين وما تفرع عليها من فصائل إسلامية.

9- إذن منهج التغيير الإجتماعي في الرؤية الإسلامية "الوسطية" هو منهج تربوي شمولي متكامل، يجمع في أهدافه ووسائله وغاياته في الإهتمام بين القمة (النخبة أو الطليعة) ومن هنا تكون نقطة البدء وهذا هو أسلوب الإصلاح وبين القاعدة الجماهيرية الواسعة وهذا هو أسلوب التغييري الشامل وعليه فإن المنهج التغييري في ضوء الرؤية الإسلامية هو منهج حركي يبدأ من الفرد ليكون الجماعة، ومن خلالها يتكون المجتمع الإسلامي، بإيجاد الأداة السياسية التي تسند هذه القاعدة وتعضدها. فالهدف العام هو المجتمع وباقي الأدوات بما فيها الدولة الإسلامية فهي وسائل ولا مكانة لأن نتساءل في المجتمع العربي الإسلامي، أيهما حاضر وأيهما الغائب هل القاعدة أم القمة؟، فكلاهم حاضر وغائب في الوقت نفسه.

أتمنى أن أكون قد وفقت والله من وراء القصد

المصادر والمراجع

I- القرآن الكريم.

II- الحديث(الصحاح).

III- المعاجم والقواميس.

❖ بودور- بورتيكو- المعجم النقدي لعلم الإجماع- ديوان المطبوعات الجامعية طبعة 1986. ترجمة- سليم الحداد.

❖ جميل صليبا - القاموس الفلسفي- دار الكتاب اللبناني1979 بيروت.

❖ مجمع اللغة العربية - معجم ألفاظ القرآن الهيئة المصرية العامة للتأليف- الطبعة الثانية- 1970.

❖ المنجد في اللغة والإعلام - دار المشرق-" بيروت" - الطبعة26 -1986.

IV- الكتب والدوريات.

-IV- 1. الكتب:

* أحمد عبد الرحيم:- حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث- معهد البحوث والدراسات العربية ط 1971

* أحمد محمد الزعبي:- التغيير الاجتماعي: دار الطليعة - الطبعة الثالثة 1982- بيروت.

* اسعد السحمراني:- مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا- دار النفائس- ط1 1984 - بيروت.

* إسماعيل راجي الفاروقي:- جوهر الحضارة الإسلامية- الطبعة الأولى 1984- الجزائر.

* ألكسندر سوروكن:- المدرستان الاقتصادية الميكانيكية- ترجمة "حاتم الكعي"- دار الحداثة- بدون تاريخ- لبنان.

*أنور الجندي: - العالم الإسلامي والاستعمار-دار الكتاب اللبناني - الطبعة الأولى- 1979بيروت.

* أنور عبد المالك:- تغيير العالم المجلس الوطني للثقافة والفنون-الطبعة الأولى- 1985 الكويت.

* برهان غليون:- بيان من أجل الديمقراطية - دار بوشان الطبعة الرابعة 1990- الجزائر.

- مجتمع النخبة - دار البراق- الطبعة الثانية 1989 - تونس-
- الوعي الذاتي، منشورات العيون- الطبعة الأولى- 1987 الدار البيضاء المغرب.
* توم بو تومور: علم الاجتماع السياسي - دار الطليعة- ترجمة وميظي نظمي الطبعة الأولى 1986 بيروت.
* جودت سعيد:- حتى يغيروا ما بأنفسهم- ط1 1990- الجزائر-.
* جورج بولنزر: أصول الفلسفة الماركسية ترجمة- شعبان بركات. المكتبة العصرية- صيدا- يروت.
* حسن البنا: - مجموع الرسائل- دار القلم- بيروت لبنان.
* حسن حنفي:- التراث والتجديد مكتبة الجديد- الطبعة الأولى- 1980 تونس.
* سيد قطب: - الإسلام ومشكلات الحضارة- دار الشروق- "الطبعة الثامنة" 1983 بيروت.
- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته دار الشروق- الطبعة الثامنة- 1983 بيروت.
- السلام العالمي والإسلام – دار الشروق- الطبعة السابعة- 1983بيروت.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام – دار الشروق- 1976 بيروت.
- لماذا أعدموني؟ -الشركة السعودية للأبحاث- بدون تاريخ.
- المستقبل لهذا الدين – دار الشروق- الطبعة السادسة 1983 بيروت.
- معالم في الطريق دار الشروق الطبعة الثامنة 1980 بيروت.
- معركة الإسلام والرأسمالية، دار الكوثر - الجزائر-
- نحو مجتمع إسلامي- دار الشروق- الطبعة الرابعة 1980 بيروت
- هذا الدين - دار الشروق- الطبعة الثامنة بيروت.
* رضوان السيد:- الإسلام المعاصر- دار البراق- الطبعة الأولى 1990 تونس.
- الأمة والجماعة والسلطة دار البراق الطبعة الأولى 1989 تونس.
* روبرت أغروس:- العلم في منظوره الجديد، دار الثقافة والفنون الطبعة 1989.
* جورج سنّا نسو: - ترجمة كمال خلايبي- الكويت-.
* زينب رضوان:- النظرية الاجتماعية في الإسلام دار المعارف ط1 1982 مصر.

* سليمان الأمين: - الإسلام والمشروع الاجتماعي دار البراق ط1 1989 تونس.
* سليمان الخطيب: - أسس مفهوم الحضارة في الإسلام- دار الزهراء والإعلام العربي الطبعة الأولى 1986.
* صلاح الدين الجور شي: - المقدمات النظرية للإسلاميين التقدمين دار البراق طبعة 1989 تونس.
* ظريف الخالدي: - دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي دار الطليعة الطبعة2- 1979 بيروت لبنان.
* طه جابر العلواني: - خواطر في الأزمة الفكرية - دار البعث - الطبعة الأولى- الجزائر.
* عبد الحميد أبو سليمان:- أزمة العقل المسلم- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- الطبعة الأولى 1991. و م أ.
* عبد الحميد لطفي: - علم الاجتماع دار المعارف الطبعة الثالثة 1982 مصر.
* عبد العزيز بلقزيز:- بين القومية والإسلام منشورات عيون الطبعة الأولى –الدار البيضاء المغرب.
* عبد الكريم زيدان: -أصول الدعوة قصر الكتاب الطبعة الثالثة 1985 البليدة الجزائر.
* علي أمليل: - الإصلاحية العربية والدولة الوطنية- دار العيون- المغرب.
* على المحافظة: - الاتجاهات الفكرية عند العرب للنشر والتوزيع بعة1983بيروت.
* علي جريشة:- مناهج الدعوة وأساليبها مكتبة رحاب ط2 1989 الجزائر.
* عماد الدين خليل: - التفسير الإسلامي للتاريخ دار العلم للملايين- الطبعة الأولى- 1975 بيروت لبنان.
- حول إعادة تشكيل العقل المسلم سلسلة كتاب الأمة الطبعة الثانية 1983 قطر.
* عمر عودة الخطيب:- المسألة الاجتماعية مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة 1980 بيروت لبنان.
* عن مركز دراسات - الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي –الوحدة العربية: -الطبعة الأولى 1987 بيروت-لبنان-.

- الحركة الإسلامية أوراق نقدية دار البراق للنشرط2 1990 تونس.
* عون الشريف:- الإسلام والثورة الحضارية دار العلم للملايين طبعة 1980 بيروت لبنان.
* فادي إسماعيل:- الخطاب العربي المعاصر- المعهد العالمي للفكرة الإسلامية الطبعة الأولى 1991 و م أ.
* فهمي جدعان:- أسس التقدم عند مفكري الإسلام - المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الثانية1981 - بيروت.
* محسن عبد الحميد:- المذهبة الإسلامية والتغيير الحضاري بسلسلة كتاب الأمة الطبعة الثانية دولة قطر1984.
- تجديد الفكر الإسلامي دار الطالعة-الطبعة الأولى- بيروت.
* محمد البهي: - الفكر الإسلامي في تطوره-دار الفكر-الطبعة الأولى-1971 بيروت.
- غيوم تحجب الإسلام دار الفكر بيروت.
* محمد الدقس: - التغير الإجتماعي بين النظرية والتطبيق دار المعارف ط1978
* محمد الطاهر بن عاشور:-أصول النظام الاجتماعي في الإسلام - الدار العربية للكتاب الطبعة1979 – تونس.
* محمد الطقس:- التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، دار الطليعة-الطبعة الخامسة-1983 بيروت.
* محمد الغزالي:- كيف نتعامل مع القرآن-المعهد العالمي للفكر الإسلامي-الطبعة الثالثة 1990 و م أ.
* محمد باقر الصدر:- فلسفتنا-دار المعارف للمطبوعات الطبعة1989/15- بيروت- لبنان.
* محمد حاج حمد أبو القاسم: - العالمية الثانية- دار المسيرة-الطبعة الأولى1978.
* محمد حافظ ذياب: - سيد قطب والإيديولوجيا، موفم للنشر ط1 1991 الجزائر.
* محمد سعيد رمضان البوطي:
- حوار حول مشكلات حضارية- مكتبة رحاب - الطبعة الثالثة 1990 الجزائر.

- على طريق العودة إلى الإسلام مكتبة رحاب الطبعة الثانية1987 الجزائر.
- منهج الحضارة الإنسانية في القرآن – دار الفكر الطبعة الأولى 1992 دمشق.
* محمد عابد الجابري:
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر- مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى بيروت.
- تكوين العقل العربي -مركز الدراسات العربية- الطبعة الأولى – 1989.
- العصبية والدولة- مركز دراسات الوحدة العربية 1984.
- الخطاب العربي المعاصر- دار الطليعة طبعة 1984بيروت.
* محمد عمارة:
- الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري- دار المستقبل- الطبعة الأولى 1985
- معالم في المنهج الإسلامي - المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى 1991 و.م أ.
* محمد قطب: - واقعنا المعاصر- مكتبة رحاب ط2 /1989 الجزائر.
* محمد محمد أمزيان: - منهج البحث الاجتماعي - المركز العالمي- للفكر الإسلامي- الطبعة الأولى- 1991و م أ.
* محمد وقيدي: - العلوم الإنسانية والإيديولوجية: دار الطليعة- ط1 1981 بيروت.
* محمود أمين العالم:- الوعي الزائف في الفكر العربي الدار البيضاء- ط1- 1988القاهرة-
* مرتضى المطهري:-الهدف السامي للحياة الإنسانية- مطبعة رأس الطبلة- ماي 1989. تونس.
* المعهد العالمي للفكر الإسلامي: - المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ط1- 1990 - و م أ.
* منير شفيق:
- الإسلام في معركة الحضارة -دار الكلمة للنشر ط1 1983.
- الإسلام في مواجهة الدولة الحديثة- دار البراق- الطبعة الرابعة- 1988 تونس.
- الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات – دار القلم- الطبعة الأولى 198 تونس.
* مونتغمري وات:- الفكر السياسي الإسلامي - ترجمة صيحي حديدي دار الحداثة الطبعة الأولى 1981.

* مالك بن نبي: - آفاق جزائرية دار الفكر - دمشق
- تأملات: دار الفكر طبعة 1961 دمشق سوريا
- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين مؤسسة الرسالة- ط2 - 1972 بيروت.
- شروط النهضة دار الفكر الطبعة الثالثة- 1969- دمشق.
- في مهب المعركة دار الفكر – دمشق.
- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي- دار الفكر - دمشق-
- مشكلة الثقافة دار الفكر - دمشق.
- ميلاد مجتمع دار الفكر - ط3 دمشق سوريا.
- وجهة العالم الإسلامي دار الفكر ط 1988- الطبعة الثالثة- دمشق.

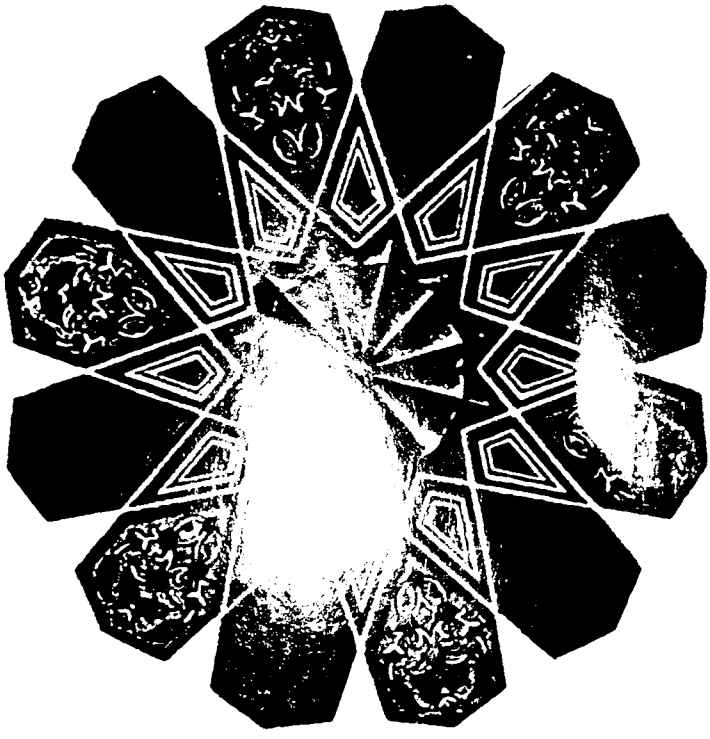
* ول ديورانت:- قصة الفلسفة - مكتبة المعارف طبعة 1982 ترجمة فتح الله محمد المشعشع- بيروت-

يوسف القرضاوي: -أولويات الحركة الإسلامية طبعة الجزائر 1992.

VI – 2 الدوريات:

- دراسات عربية العدد3/1990 .
- مجلة الإنسان العدد1 مارس1990.
- مجلة الإنسان العدد2/1990.
- مجلة الإنسان العدد5 سنة1991.
- مجلة الفكر العربي العدد22/1981.
- مجلة الفكر العربي العدد 32/1983.
- مجلة الفكر العربي العدد37,38/1980.
- مجلة الفكر العربي العدد21 لسنة1981.
- مجلة المستقبل العربي العدد 2 لسنة1989.
- مجلة الموافقات الصادرة عن معهد أصول الدين العدد3.
- المستقبل الإسلامي العدد3/1992.

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET



دار قرطبة
للنشر والتوزيع
طريق المندرين قطعة رقم 68 التماريس
المحمدية - الجزائر الهاتف: 00 65 13 050