

١٥٠

٥٥

الفكر الإسلامي الفاضل
دراسة وتقويم

الطبعة الثانية
آذار (مارس) ١٩٧٧
الطبعة الثالثة
حزيران - يونية - ١٩٧٧

غزالي التوبة

الفكر الإسلامي المعاصر

برهان

دراسة وتقويم

دار الفکر

بيروت - لبنان

حقوق الطبع والنشر والاقتباس
محفوظة لدار القلم
ص.ب ٢٨٧٤
بيروت - لبنان

الطبعة الثانية
آذار (مارس) ١٩٧٧

الله

الى والدي
احسانا . وخفض جناح .
واقول : رب ارحمهما كما ربياني صغيرا .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية

لقي كتاب الفكر الاسلامي المعاصر . دراسة وتقويما، قبولا في طبعته الاولى ادى الى أن تنفذ نسخه من الاسواق ، خلال فترة قصيرة ؛ وربما كان هذا القبول ناتجا من موضوعه الذي تفتقر اليه المكتبة الاسلامية وهو : تمحيص الفكر الاسلامي ، وغربلته . وتصنيفه . وان كنت ما زلت أعتقد أن هذا الموضوع يحتاج الى جهود كثيرة اخرى .

وهأنذا أدفعه الى الطبعة الثانية لشعوري بحاجة القارئ المسلم له في هذه الفترة ، وأمل أن يتيسر لي في المستقبل وقت كاف لأردف الامثلة المذكورة في الكتاب بأمثلة أخرى كي تكون صورة المدارس الثلاث : الإصلاحية ، والتاريخية ، والتربوية ، أوضح في ذهن القارئ وأجلى .

والله الموفق وله الحمد في الاولى والآخرة .

آذار / ١٩٧٧

مقدمة الطبعة الاولى

تشعبت مناحي الفكر الاسلامي في العصر الحديث . وهذا التشعب دليل حيوية من جهة ، ومبعث قلق وخوف من ان يلبس بعضهم الباطل بالحق ومن ان يدس السم بالعسل في رحابة السعة من جهة ثانية .

ونحن قد تناولنا الفكر الاسلامي بدءاً من محمد عبده دون أستاذه جمال الدين الافغاني وذلك لان الاخير لعب دورا سياسيا اكثر منه فكريا من ناحية ، ولان مدرسته اخذت بعدها الفكري عند الاول من ناحية اخرى . وقد وضعنا كل مدرسة من خلال التراث الفكري لكاتبين ، فكانت ثلاث المدارس التالية :

- ١ - المدرسة الاصلاحية : يقف على راسها محمد عبده مالك بن نبي .
 - ٢ - المدرسة التاريخية : يقف على راسها طه حسين - عباس محمود العقاد .
 - ٣ - المدرسة التربوية : يقف على راسها تقي الدين النبهاني - حسن البنا .
- وقد قصدنا التمثيل للمدرسة من الكاتبين اللذين تناولناهما في كل واحدة منهن ، ولم نقصد حصر المدرسة بهما . ويمكن للقارئ ان يمد كل مدرسة الي كتّاب آخرين ، وتراث آخر من خلال الظواهر المشتركة بين النماذج المدروسة وغيرها .

حتما كان الاسلام ميزاننا الذي نرجع اليه في كل امر وحياة الرسول فيصلا نهتدي بها اذا تشاكل الموضوع او تشابهه .

وقد هدفنا - من هذا الكتاب - ان نقدم للقارئ المسلم دليلا يميز به الطيب من الخبيث والصواب من الخطأ ، فاذا كنا قد نجحنا في ذلك ، فتلك منة من الله وتوفيق ، نشكره عليها ونحمده . والله الامر من قبل ومن بعد .
وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

المدرسة الإطلامية
محمد عبدو - مالك بن نبي

١٨٧١
١٨٤٩

محمد عبده

حياته :

ولد محمد عبده عام ١٢٦٦ هـ - ١٨٤٩ م في قرية محلة نصر من مديرية البحرة لاب تركماني وأم عربية .
تعلم القراءة بعد ان جاوز العاشرة من سنه . حفظ القرآن على حافظ مخصوص . أرسله والده الى طنطا كي يحسن تجويد القرآن في الجامع الاحمدي .
شرع في طلب العلم بذلك الجامع عام ١٢٨١ هـ - ١٨٦٤ م ، فأقام سنة ونصف ، لكنه لم يفهم شيئا لوعورة المعلومات ، وفجاجة الاسلوب . غادره ، وقرر الزواج والاتحاق بالعمل الزراعي . لكن اباه اجبره على العودة الى الجامع الاحمدي . فأرسل معه رجلا قوي البأس ليوصله الى المحطة ، لكنه فر اثناء الطريق الى بعض أقاربه في (كنيسة أورين) ، والتقى هناك بالشيخ درويش خال ابيه ، وكان هذا الشيخ - قد ساح في الارض حتى وصل الى طرابلس الغرب ، فأخذ العلم والطريقة من السيد محمد المدني ، وتربى على طريقة الصوفية الحقيقية ، وعني بتفسير القرآن ، وحفظ الموطأ وكتبا أخرى .
فلما نزل محمد عبده ضيفا في داره رحب به . وكلفه ان يعرا له جملا من كتاب خطي جاءه به . فأبى ذلك ، فألح عليه مع التلطف به حتى قرأ أسطرا فلما قراها اندفع الشيخ يفسرها له ، ثم عاد اليه يكلفه القراءة ، وعاد يفسر له ، ثم تركه يلهو ويلعب مع شبان القرية . فلما جاء عليه اليوم الخامس الا وقد عشق القراءة ومقت اللهو واللعب ، واستفسر عن طريقتهم وأخذ بها بعد ذلك .
وهكذا استطاع هذا الشيخ الصوفي ان يحل عقدة محمد عبده تجاه العلم والتعليم بأسلوب لبق ذكي ، فعاد محمد عبده الى الجامع الاحمدي وانكب على العلم يجدد ويجتهد . وانتقل بعد ذلك الى الازهر في عام ١٢٨٢ هـ - ١٨٦٥ م ، وقد رغبه الشيخ درويش في اتقان كل علم كالحساب والهندسة والمنطق . نال شهادة العالمية من الازهر عام ١٢٩٤ هـ - ١٨٧٧ م ، فتعين مدرسا في الازهر .

التي على الطلاب مقدمة ابن خلدون ، وقرأ عليهم علم الاخلاق .
جاء جمال الدين الافغاني الى مصر عام ١٨٧١ م بدعوة تلقاها من اسماعيل
باشا خديوي مصر اثر خلاف بين الاول ورجالات الاستانة ، وقصد من جلبه
الكسب الدعاوي لنفسه . وقد اتصل محمد عبده بجمال الدين ، وحرص على
دروسه ، وتوثقت العلاقة بينهما ، وانتسب الى المحفل الماسوني الشرقي
الفرنساوي الذي أسسه الاخير ، وعمل في الحزب الوطني الذي كان واجهة
سياسية لذلك المحفل .

عزل اسماعيل من الحكم بسبب الضائقات المالية التي أحدثها ولم يستطع
حلها ، واعتلى توفيق الخديوي بعده ، وكان أحد مريدي الافغاني ، وأحد
المنتسبين الى محفله الماسوني ، والمؤمنين بنظرياته الإصلاحية ، ومع ذلك فقد
طرده من مصر عام ١٢٩٦ هـ - ١٨٧٩ م ، ونفي محمد عبده الى بلدته (محلة نصر) .
أنهى رياض باشا الذي استلم رئاسة الوزارة عام ١٢٩٧ هـ - ١٨٨٠ م نفي
محمد عبده ، وأعادته الى القاهرة ، وسلمه رئاسة تحرير الجريدة الرسمية
(الوقائع المصرية) .

عارض محمد عبده العراقيين قبل ثورتهم . ولكن لما شبت الثورة العربية
عام ١٨٨٢ م اضطر الى المشاركة لمساهمة الناس جميعهم فيها . فقدم الى
الحاكمة ، وأصدر الحكم بنفيه ثلاث سنوات خارج مصر .
ذهب الى لبنان وأقام فيه نحو سنة . ثم غادره الى اوروبة اثر موعدة بينه
وبين جمال الدين الافغاني ، والتقى به في باريس ، وشكلا جمعية العروة الوثقى ،
وأصدرا مجلة باسم الجمعية . ثم سافر الى انكلترا حيث قابل عددا من المسؤولين
الانجليز ، وقد دامت اقامته في باريس نحو عشرة أشهر .
عاد الى بيروت بعد توقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور ، فدرس العقائد
الاسلامية في المدرسة السلطانية ، وفسر القرآن في الجامع الكبير .

توسطت السيدة (تازلي) إحدى اميرات الاسرة الحاكمة لدى الحكومة لعودة
محمد عبده . وتوسط ايضا رياض باشا صديقه القديم ، فوافق اللورد كرومر
على عودته . وأمر بأن يعين قاضيا في المحاكم الاهلية في مدينة (بنها) ، وكان ذلك
عام ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٩ م .

خلف عباس الثاني الخديوي توفيق اثر وفاته عام ١٨٩٢ م . اتصل به محمد
عبده فعينه عضوا في مجلس ادارة الازهر . ثم تولى منصب الافتاء العام للديار
المصرية سنة ١٣١٧ هـ - ١٨٩٩ م ، وأصبح تبعا لهذا المنصب عضوا في مجلس
شؤون القوانين ، وفي مجلس ادارة الاوقاف . ترأس عام ١٣١٠ هـ - ١٩٠٠ م
جمعية إحياء العلوم العربية والخيرية الاسلامية .

الوضع السياسي والاجتماعي في مصر :

رافقت نشأة محمد عبده سوء الاوضاع في مصر ، وعاصر تفتحه تدهورها .

فقد انقل اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) كاهل الدولة بالديون من بنوك أوروبا ودولها،
انقلها ليترف نفسه بمظاهر العظمة الكاذبة ، وليوهم شعبه بالعلو والتقدم ،
وليخدع أوروبا عن حقيقة أمره وشعبه . انقلها وعجز عن سداد الديون ، ففتح
بذلك ثغرة واسعة لأوروبا المتربصة تحقق من خلالها احلامها في السيطرة على مصر .
بدا التدخل الاجنبي بأن طلب اسماعيل من بريطانيا عام ١٨٧٥ م ان ترسل
عنها مندوبا ماليا كفاءا يدرس الحالة المالية في مصر كي يستطيع ان يحصل على
فرض جديد منها بعد ان وجد فرنسا عاجزة عن ادائه اثر حرب السبعين ، وظن
ان بإمكانه تضليله بالبدخ والترف عن حقيقة الاوضاع الاقتصادية . لكن البعثة
اشارت في تقريرها الى سوء حالة المالية المصرية ، واقترحت ان تخضع للمشورة
الاوروبية بان تنشئ الحكومة مصلحة للرقابة على ماليتها برئاسة شخص موثوق ،
اشارت تلميحا بأن يكون بريطانيا .

عجز اسماعيل في نيسان ١٨٧٦ م عن سداد الديون المترتبة عليه لدائتيه ،
واراد ان يرضيهم فطلب الى وكلاء الدائتين في مصر ان يضعوا الترتيب الذي يكفل
لهم ديونهم ، فقدم وكلاء الدائتين الفرنسيين مشروعا بإنشاء (صندوق الدين)
وتوحيد الديون . استجاب اسماعيل لهذا الطلب وأصدر في ٢ ايار ١٨٧٦
مرسوما ينفذه ، ومهمته ان يكون خزانة فرعية للخزانة العامة تتولى تسلم المبالغ
المخصصة للديون من المصالح المحلية ، وخصص له ابرار مديريات الغربية ،
المنوفية ، البحيرة ، اسيوط ، عوايد الدخولية في القاهرة والاسكندرية ، ابراد
جمارك الاسكندرية والسويس وبور سعيد ورشيد ودمياط والعريش ، ابراد
السكك الحديدية ، رسوم الدخان ، ابراد ضريبة الملح ، مصادد الدقهلية ، رسوم
الكباري ، عوايد الملاحة في النيل ، ابراد كوبري قصر النيل ، ابراد اطيحان
الدائرة السنية .

ثم أصدر في ٧ ايار ١٨٧٦ مرسوما يقضي بتحويل ديون الحكومة والدائرة
السنية والديون السائرة الى دين واحد سمي الدين الموحد قدره (٩١) مليون جنيه
ايكليزي . ثم أصدر مرسوما ثالثا في ١١ ايار ينص على تشكيل مجلس اعلى
للمالية مؤلف من عشرة اعضاء ، خمسة اجانب ، وخمسة وطنيين ومن رئيس
يعينه الخديوي .

لم ترق هذه الاجراءات لبريطانيا ، فكانت تريد نفوذا اوسع في داخل مصر ،
فاتفقت مع فرنسا على طلب الرقابة الثنائية على المالية المصرية ، ووضع السكك
الحديدية وميناء الاسكندرية تحت ادارة لجنة مختلطة ، فرضخ اسماعيل اخيرا
بعد ان حاول مقاومة هذا الطلب .

واعقبت الرقابة الثنائية وزارة مختلطة سنة ١٨٧٨ برئاسة نوبار ، فيها
وزيران اوروبيان أحدهما بريطاني لوزارة المالية ، والآخر فرنسي لوزارة الاشغال .
ثار الضباط المصريون على وزارة نوبار في ١٨ شباط ١٨٧٩ م لانها احوالت
(٢٥٠٠) ضابطا الى الاستيداع ، واهدرت حقوق الوطنيين ، ومالات الاجانب .
وضرب الثائرون الرئيس نفسه والوزيرين الاجنبيين . مما دعا الوزارة الى

الاستقالة في اليوم التالي ، ودعا الى تشكيل وزارة جديدة برئاسة محمد شريف .
ثم صدر مرسوم من الامتانة يقضي بخلع اسماعيل واستناد الخديوية الى توفيق
في ٢٦ حزيران ١٨٧٩ م .

انتهت هذه الحوادث بثورة احمد عرابي عام ١٨٨٢ على التدخل الاجنبي ، ثم
تلاها الاحتلال الانجليزي لمصر اثر فشلها .

كان المجتمع المصري - خلال هذه الحوادث السياسي - فقيرا . معذما ،
ترهقه الضرائب والسخرات التي يفرضها عليه الحكام ، جاهلا بحقوقه وواجباته .
سادجا ، مستعبدا اي استعباد ، تسوده الخرافة ، وتمتطيه الاوهام ، ليس له
من جوهر الدين نصيب ، ولا من حقيقته حظ ، فهناك مظاهر للوحدانية ،
وحقائق جمة من الوثنية . الازهر فيه يباية وجمود ، والصوفية ذات سلطان
وصولجان ، والمسلمون في خور وفتور ، وقياداتهم في استنامة وانهزام .
هذه بعض خيوط الصورة في السياسة والاجتماع والاقتصاد والدين ، اما
في الخارج فالخلافة العثمانية عاجزة يفسخ التفكك جسمها ، وتتهك الامراض
جثمانها ، يحاول بعض الخلفاء زرقها بالقوة ، وشحنها بمظاهر الحيوية ، ولكن
اتى لهم ذلك . وفي الطرف المقابل تنهض اوربا ، وترتقي في معارج المادية ،
تبهز الانظار ، وتفتن الازهان بلافتات الديمقراطية والحرية ، وتسحر الالباب
بسمارات المساواة والعدل ، وفي الوقت نفسه تحوكم المؤامرات ، وتنسج
الدسائس ، لتمزق جسم الخلافة العثمانية ، وتوقع مصر في قبضتها .

ليس من شك ان هذه الخيوط ترسم لوحة قائمة الالوان ، تقضي العين ،
وتحرك شجون النفس ، وتولد اليأس ، فلا كوة نور ، ولا شعاع ضياء . وقد
ازدادت هذه اللوحة دكانة ، وظلاما بانضياف بقعة سوداء تمثل الاحتلال الانجليزي .
ان هذا الواقع الاسود المؤلم بكل ظلامه وقذارته ، بكل تفسخاته وتشوهاتة ،
كان أرضا لذهنية محمد عبده ، وصورة خلفية لتفكيره فآمن بالاصلاح سبيلا
للخلاص ، وبالتدرج أسلوبا للنجاة .



مظاهر تفكيره الاصلاحى (١) :

كان الواقع المتخلف المظلم الفاسد - اذن - أرضا وقف عليها تفكير محمد
عبده ، وصورة خلفية ارتكزت اليها نظراته الاصلاحية المتدرجة ، وقد تشعبت هذه النظرة
فشملت مختلف الشؤون من دين ومساجد ومحاكم ولفة الخ . . . ، فآمن باصلاح

١ - اعتمدنا في رصد مظاهر تفكير محمد عبده على (تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده) باجزائه
الثلاثة لتلميذه محمد رشيد رضا لانه اقرب المصادر اليه ، واوثقها من ناحيته .

الازهر سبيلا لاصلاح المسلم : وآمن باصلاح مناهج التعليم طريقا ليجاد المتعلم .
وآمن بالتقريب بين الاديان سبيلا لنشر الوئام والمحبة الخ ... ، وستعرض
- الان - لظاهر هذا التفكير وابعاده .

١ - التعاون مع وزارة رياض باشا :

استلم رياض باشا الحكم في عام ١٨٨٠ م . وقد نفذ عدة اصلاحات جزئية
منها : الغاء السخرة ، اعادة النظر في توزيع مياه النيل . وقد عين محمد عبده
محررا ثالثا في الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) هادفا احداث تغيير فيها ،
ولكنه حينما لم ير ذلك استدعاه وسأله عن ذلك فأجاب : ان امر الجريدة ليس
لي وانما انا احد المحررين ان طلب مني شيء كتبته والا فلا . عينه - بعدئذ -
محررا اوليا للجريدة ، فاختر عددا من المحررين الذين يطمئن الى التعاون معهم
مثل : سمد زغلول ، عبد الكريم سلمان ، ابراهيم الهلباوي ، سيد وفا ليساعده
في مهمة التحرير .

وضع محمد عبده - خلال تحريره للوقائع المصرية - لائحة لقلم المطبوعات
أجازها وأنفذها رياض باشا ، فكان من أحكامها ان جميع ادارات الحكومة
ومصالحها ومجالسها في العاصمة وغيرها مكلفة ان تكتب الى ادارة الجريدة
(الوقائع المصرية) مخبرة بما عملت فأتمت ، وما شرعت فلم تتمه ، وكذلك المحاكم
ترسل اليها نتائج أحكامها . وأن لها الحق في انتقاد كل ما تراه منتقدا ممن
الاعمال الحكومية ، وأن لها حق المراقبة على الجرائد الوطنية والاجنبية التي
تصدر في القطر المصري ، ولها حق الاستفسار عن طريق الدولة عما ينشر في
الصحف عن المصالح الحكومية ، ولها حق اصدار الصحيفة الكاذبة ، واذا تكررت
الانذار ثلاث مرات منع اصدارها البتة او الى المدة التي تراها الادارة . وكان من
حق رئيس تحرير الجريدة الرسمية ان يجمل فيها قسما غير رسمي ينشر فيه
مقالات ادبية يراها نافعة للامة .

وقد انتقد محمد عبده من جملة ما انتقد نظارة المعارف انتقادا شديدا ، مما
أدى الى تفاهم رياض باشا مع محمد عبده على طريقة اصلاحها ، واتفقا على
تشكيل مجلس اعلى للمعارف يكون له الفصل في ادارة المعارف العمومية ، وينفذ
الناظر ما يقرره ذلك المجلس . فأصدر رياض باشا تنفيذا للاتفاق السابق مرسوما
خديويا يقضي بتشكيل مجلس اعلى للمعارف ، وعين محمد عبده عضوا فيه .

٢ - جمعية التاليف والتقريب بين الاديان السماوية :

الف محمد عبده جمعية سياسية دينية سرية في بيروت اثر عودته اليها من
اوروبا بعد تعطيل مجلة العروة الوثقى ، وكان هدف هذه الجمعية التقريب بين
الاديان السماوية الثلاثة ، وازالة الشقاق بين اهلها ، واحلال التعاون بدل الفرقة

والخصام . وكان محمد عبده صاحب الرأي الاول في انشائها ونظامها ، وميرزا باقر هو (الناموس) السكرتير العام لها . وقد انتسب اليها بعض المسلمين والانكليز واليهود . اما المسلمون فمنهم : بيرزادة . وعارف ابي تراب تابع جمال الدين الافغاني . وجمال بك نجل رامز بك قاضي بيروت . ومؤيد الملك احد وزراء ايران . وحسن خان مستشار السفارة الإيرانية في الاستانة . اما الانجليز فمنهم : القس اسحاق طيلر في لندن . وجي دبلتو لينتر مفتش المدارس في الهند . اما اليهود فمنهم : الدكتور شمعون مويال في يافا .

وقد كان (ميرزا باقر) سكرتير الجمعية ايرانيا مسلما . تنصر وسار داعية للنصرانية مع جمعية للمبشرين . وتسمى بميرزا يوحنا . التقى بجمال الدين الافغاني في نغر بدشير في الخليج الفارسي . ودعا الى النصرانية . فجادله جمال الدين فبدرت منه كلمة طعن في النبي عليه الصلاة والسلام . فأمر جمال الدين الافغانيين الذين معه أن يضربوه . فضربوه حتى خرج يزحف على استه . وأرادوا احراق بيته . ولكنه حيل بينهم وبين ذلك .

تعرّف محمد علي ميرزا باقر حينما كان يعمل في مجلة العروة الوثقى نسي باريس . فقد جاء الى مكتب المجلة . وطلب مقابلة السيد جمال الدين ، وادعى تعارفهما السابق ، فأنكر السيد ذلك وقال : انه لم يسمع بهذا الاسم (ميرزا باقر) ، ولكنه عندما رآه تذكره . وأخبره . (ميرزا باقر) عندئذ بأنه عاد الى الاسلام وتسمى بهذا الاسم بدلا من (ميرزا يوحنا) . وانه مستعد لان يعمل في خدمته . وكسان اميرزا هذا يتقن اللغة الانكليزية . فكلفه ان يترجم له ما يهمه من الجرائد الانكليزية . وقد ترجم ميرزا باقر لمحمد عبده حينما زار الاخير انكلترا حيث قابل المسؤولين الانكليز .

دعا اعضاء الجمعية الى فكرتهم في الصحف . فقد نشر المفتش الانكليزي (جي دبلتو لينتر) بجريدة (الدلي تلغراف) اللندنية مقالا في ٢ شباط ١٨٨٨ تحت عنوان (الاسلام والمدارس المحمدية) صحح فيه المفاهيم المشوهة التي يحملها ابناء جنسه عن المكاتب الاسلامية بأنها (مغارات للاثم) ، وأوضح طرفا من حقوق المرأة في الاسلام وقارنها مع حقوقها في انكلترا ، وقال في نهاية المقال : [وإحسان المسلمين لمواليهم واشفاقهم على البهائم التي ترجع ايضا الى الرب ، وانفاقهم في سبل الخير والسذاجة التي هي من خصال المؤمنين الصادقين أخرى بأن تميلنا اليهم من ان نصيح على (النبي الكاذب) وما احسن عمل مبشرينا لو جاهدوا في التوفيق بين الاسلام والمسيحية توفيق آختين من أم واحدة] .

ثم قال : [الحرية الدينية ينبغي ان يكون معناها عدم العصبية في الدين الذي يجعل الشرقيين ان يعطوا حصة من خراج ارضهم لافضل الصالح عندهم ، وهو الدين ، وان كنا نريد ان نلصق المسلمين بالدولة الانكليزية فيجب علينا ان نهب لهم الدين والدنيا ، ونؤمن كما آمن اكبر شاه هندي ان الملك والدين توأمان ، فكما ان دولة تخدم الافكار الدينية بين رعاياها لا يمكن لها ان تدوم ، هكذا كل دولة

لا تعامل عقائد رعاياها والكرم السواء لا تفدر على النجاح .
اما الذي انا مصر على توكيده فهو الاتحاد بين الاسلام والمسيحية ليس من
جهة الدين فقط بل من جهة السياسة ايضا .
مر زمان كان المسلم ينظر الى الانكليزي كانه الناصر الطبيعي للعالم الاسلامي
من اجل مودته القديمة للعثمانيين ، الذين يعد سلطانهم خليفة للمحمدين
السنين ، واكثر ابناء وطننا من جنسهم . هذه المودة يجب توطيدها . ومن جملة
المساعي التي اؤكد الشروع فيها ادخال الشبان المسلمين (وكذا اولاد الرجوات
الراجبوتية النبيلة) في مدارسنا الحربية على قصد استخدامهم مع تسوية
الرتب والارتقاء بالأمورين الاوروبايين في عساكر الهند المستقبلية التي يجب
اكتثارها [.

كان المفتش - اذن - يضع نصب عينيه خدمة دولته الانكليزية خلال وجوده
في الجمعية : فهو يصور لها حالة المسلمين كما فهمها ، ويرشدها الى الطف
المدخل وادقها لالصاق المسلمين بها . وينصحها بالزاوجة بين الدين والدنيا في
حكمها . ويشير عليها بتدريب الشبان المسلمين في مدارسها الحربية . اين
رائحة التوفيق بين الاسلام والمسيحية في كلامه السابق ؟!! الا اذا كان رسم
الخطط في سبيل اخضاع المسلمين للدولة الانكليزية ، واقاعهم في حبالها
يعني توفيقا !!!

واما القس اسحاق طيلر فقد كان يلقي خطبا في لندن ، ويكتب مقالات في
جرائدها مكان ميرزا باقر يترجمها الى العربية ، ومحمد عبده يجري قلمه في
تصحيحها ، ثم تنشر في جريدة (ثمرات الفنون الاسلامية) في بيروت ، ثم تنقلها
عنها جريدة (المؤيد) في القاهرة .

وقد زار القس اسحاق طيلر مصر بدعوة من الارساليات التبشيرية ، واطلع
على وضع المسلمين المتخلف ، فكف بعدها عن مدح المسلمين ، ولكنه استمر في
دعوته الى فكرة الجمعية في التأليف والتقريب بين الاديان السماوية من خلال
المعلومات التي استمرت الجمعية في ارسالها له .

ويظهر ان هذه اللوثة - لوثة التقريب بين الاديان - بقيت تفعل في ذهن
محمد عبده بعد انتقاله من بيروت الى القاهرة ، فقد استضاف (خريستفورس
جبارة) وهو شخص امريكي دعا الى توحيد الاديان السماوية في معرض شيكاغو
وغيره حتى وصل الى مصر ، وتوفي فيها .

لن نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا التي كشفت كذب هذه الدعوات في
توحيد الاديان ، وابانت زيفها ، وعرت هدفها الذي هو التلاعب بمفاهيم الاسلام ،
وازالة صفاء افكاره . وهي أمنية راودت اعداء الاسلام كثيرا ، وفتقت اذهانهم
عن حيل عدة ، كانت البهائية أحدثها . وهم يقصدون ان يساوا في ذلك بين
الاسلام من جهة ، وبين اليهودية والمسيحية اللتين طالتهما الايدي ، وعانت بهما
فسادا من جهة ثانية ، ولكن اتى لهم ذلك ، والله القائل : [انا نحن نزلنا الذكر

وانا له لحافظون] .

ان نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا التي كشفت الايدي اليهودية الحاقدة التي هي وراء كل دعوى تمييز للقيم الدينية ، لتحطيمها وتكون المحصلة (لا اديان) . وترضي بالتالي حقدنا الاسود ، فليس عليها في الاميين حرج ولا اثم .
ان نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا ، ولكننا سنحاسبه بحقيقة الاسلام الناصعة التي يقر بها ، ويدعو لها .

جاور الرسول عليه الصلاة والسلام يهود المدينة سنين طويلا قبل ان يجلبهم عنها . جادلوه خلالها وخاصموه ، ودعاهم بدوره الى كلمة الايمان والاسلام . ولم يدعهم للتوفيق بين الاسلام واليهودية . او الى التقريب بينهما ، ولو علم خيرا او بعض خيرا في ذلك لفعله .

حاج وفد من نجران الرسول عليه الصلاة والسلام في النصرانية . فدعا الرسول من ناحية الى الاسلام ، ولم يدعه الى التوفيق بين الاسلام والنصرانية [قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله . ولا نشرك به شيئا ، ولا يتخذ بعضنا اربابا من دون الله ، فان تولوا فقولوا اشهدوا باننا مسلمون (١)] ولو علم خيرا او بعض خيرا في ذلك لفعله .
كان الاخرى بمحمد عبده ان يدعو اهل الكتاب الى هذه الكلمة سواء امتثالا لامر ربه ، واقتداء بنبيه صلى الله عليه وسلم .

وكان الاولى بالاوروبيين حاملي هذه الفكرة دعوة قومهم الى نبد التعصب والحقد . ونهى دولهم عن استغلال المسلمين وتخريب عالمهم . فيخدمون بذلك المسيحيين والمسلمين على السواء .

وقد اخطأ محمد عبده في دعوته الى التاليف والتقريب بين الاديان . واخطأ في انشاء جمعية التاليف والتقريب بين الاديان ، حتى صار مطية لهيئات ودول حاقدة على الاسلام ، وما كان يمكنها ذلك الا لانه لم يلتزم حد الاسلام ، بل اتبع هواه فكان امره فرطا .

٢ - اصلاح التعليم :

آمن محمد عبده بان التعليم سبيل انقاذ المجتمع المصري ، وبان اصلاح البرامج طريق ايجاد المسلم الصالح . وانطلاقا من هذا الايمان فقد قدم مذكرتين : الاولى : قدمها في بيروت الى السلطات العثمانية بعد اعلان شيخ الاستانة عن صدور ارادة سنوية باصلاح المدارس والتعليم عن السلطان عبد الحميد . الثانية قدمها في القاهرة الى اللورد كرومر غيب عودته من منفاه .

والآن سنحاول ان نلخص مضمون هاتين اللأئحتين لنبصر أبعادهما .

اللأئحة المقدمة الى شيخ الاسلام بالاستانة في ٢٦ جمادي الثانية ١٣٠٤ .

قدم محمد عبده ، اللأئحة بمدح شيخ الاسلام ورجاله ، وبالثناء على مقدرته وعلمه . ثم صور أنتكاس طباع المسلمين ، وانحطاط أنفسهم ، وأعاد هذين الخلقين الى الضعف الديني ، وبيّن محاولة الاجانب استقلال هذا الضعف ، والنفاذ الى قلوب المسلمين عن طريق المدارس المنبثة في مختلف بقاع الدولة العثمانية كالمعاهد الامريكية ، واليسوعية والعزارية والفرير . وبيّن ضرر هذه المدارس الاجنبية على الناشئة المسلمة ، وعرج على المكاتب والمدارس الاسلامية فحدها بفئتين : الاولى : خالية من التعليم الديني جملة .. والثانية : مشتملة على شيء قليل منه لا يتجاوز أحكام العبادات على وجه مختصر . ويرى محمد عبده ان ضعف العقيدة قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم لهذا تراهم يفرون من الخدمة العسكرية . ويعيد هذا الخذلان والضعف الى قصور التعليم الديني . فجمهور العامة في كل ناحية لم يبق عندهم من الدين الا اسماء يذكرونها ، وأما الذين اصابوا شيئاً من العلم الديني كان هميم علم الطهارة والنجاسة وفرائض الصلاة والصيام وظنوا ان الدين منحصر في ذلك . وبيّن محمد عبده - في نهاية هذه المقدمة - ان امير المؤمنين لم يرد من اصلاح الجداول التعليمية ادراج بعض الكتب الفقيية . انما يريد توجيه النظر الى فن تقوى به العقيدة .

ثم يقسم الناس الى ثلاث طبقات ، ويحدد الوسيلة الناجعة لتعليم كل طبقة .

الطبقة الاولى : هم اولاد المسلمين الذين يوقف بهم عند مبادئ الكتابة والقراءة وشيء من الحساب كي ينتفعوا بهذه العلوم في معاملاتهم . ولهذا ينبغي ان توضع لهم كتب التعليم الديني على الوجه الآتي :

اولا : كتاب مختصر في العقائد الاسلامية المتفق عليها عند اهل السنة بلا نعروض للخلاف بين الطوائف الاسلامية .

ثانيا : كتاب مختصر في الحلال والحرام من الاعمال وبيان الاخلاق الخبيثة والصفات الطيبة .

ثالثا : كتاب في التاريخ مختصر يحوي على مجمل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة اصحابه . ثم يتبع ذلك بتاريخ الخلفاء الراشدين .

الطبقة الثانية : هم ابناء المسلمين الذين ينتظمون في المدارس السلطانية والملكية والشرعية والعسكرية والطبية وما يتلوها ، والذي يهم الدولة منهم ان يكونوا أمناء لها ، حفاظا لما استحققوا عليه من شؤونها . وهذه الطبقة بعد ان تشارك الطبقة السابقة في مبدأ التعليم الديني يزداد لها - بعدما تقدم - كتب اعلى من تلك الفنون نفسها فتوضع لهم في المدارس العالية والاعدادية على الوجه الآتي :

اولا : كتاب يكون مقدمة للعلوم يحتوي على المهم في فن المنطق واصول النظر، وشيء من آداب الجدل .

ثانيا : كتاب في العقائد يوضع على قواعد البرهان العقلي والدليل القطعي مع التزام التوسط الا ان يتوسع فيما بيننا وبين النصارى لايضاح ما تستلزمه عقائدهم بوجه اجلى وأوضح .

ثالثا : كتاب يفصل فيه الحلال والحرام ، وابواب الفضائل والردائل بيان اكمل مما في البداية ، وتوضيح لاسباب الاخلاق وعللها وآثارها على وجه يقنع به العقل ، وتطمئن اليه النفس .

رابعا : كتاب تاريخ ديني يحتوي على تفصيل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة أصحابه ، والفتوحات الاسلامية العظيمة في القرون المختلفة ، وما جاء به الخلفاء العثمانيون من ذلك ، والاتيان على كل هذا من وجه ديني محض .

الطبقة الثالثة : هم ابناء المسلمين الذين عقلوا ما تقدم من كتب الطبقتين السابقتين ، وكشف الامتحان امتيازهم في فهمها ، وكخلقهم بالصفات المقصودة بوضعها . فانتخبوا لذلك على ان يرقى بهم الدرجة العليا من العلم والعمل . حتى يكونوا عرفاء الامة ، وهداة الملّة ، فيناط بهم التعليم الديني في المدارس العالية والاعدادية .

وقد اقتصر محمد عبده في بيان ما تحتاج اليه هذه الطبقة على الفنون دون التعرض لاعيان الكتب الا قليلا .

اولا : فن تفسير القرآن ، وهو اهم ما يحتاج اليه ليقرا القرآن تفهما وتطلبا لما أودع الله فيه من الاسرار والحكمة .

ثانيا : فنون اللغة العربية من صرف ونحو ومعان وبيان وتاريخ جاهلي وما يتبع ذلك ليتمكن بها من فهم القرآن والحديث .

ثالثا : فن الحديث على شرط ان يؤخذ مفسرا للقرآن ، مبينا له .

رابعا : فن الاخلاق والآداب الدينية بتفصيل تام واحاطة كاملة على نحو ما سلك الامام الغزالي في الاحياء .

خامسا : فن اصول الفقه من وجه ما يمكن الاستدلال بالنصوص الشرعية .

ونرى افضل كتاب يفيد لهذا المقصد كتاب الموافقات للشيخ الشاطبي المطبوع في تونس .

سادسا : فن التاريخ القديم والحديث ويدخل في ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وسلم بالتفصيل ، وسير أصحابه ، وتاريخ الانقلابات التي عرضت في الممالك الاسلامية الاولى ، وتاريخ الدولة العثمانية ، وما كان منها في نهاض الاسلام من كبوته التي كباها في القرون الوسطى بعد الحروب الصليبية .

سابعا : فن الاقناع والخطابة واصول الجدل لغرض التمكن من تقرير المعاني في الاذهان .

ثامنا : فن الكلام والنظر في العقائد ، واختلاف المذاهب .

ويقترح محمد عبده ان تكون هذه الطبقة الاخيرة تحت نظر شيخ الاسلام خاصة ، وتكون ادارتها تحت عنيته في سلك مخصوص ، ويحدد أسلوب التدريس

في العلوم المتقدمة بالاسلوب الخطابي الذي يرسل المعاني الى القلوب لتزهيا
وتستفزاها من مقارن الخمول والغفلة الى مقامات التنبيه والبصرة .

كلام في الدعاة والمرشدين :

بيّن محمد عبده ان المكاتب والمدارس المنشأة في الممالك العثمانية قليلة
بالنسبة للرعايا العثمانيين ، فالداخل اليها قليل بالنسبة الى عدد الاهالي ، لذلك
فمن الواجب الالتفات الى هذا الجمهور الكبير باصلاح ارواحهم لتستفيد الدولة
منهم فائدتها من سواهم ، ولن يتم هذا الاصلاح الا بالدعاة والمرشدين . ويرسم
بعض واجباتهم فيقول : انه تحريض الموسرين والاغنياء ان يبذلوا فضلات اموالهم
لينفق على انشاء المكاتب ويرسم ايضا بعض صفاتهم التي يجب ان يتحلوا بها منها
كونهم أطول الناس باعا في الفنون الادبية الشرعية . وأوسعهم علما بعلم الاخلاق
وامراض النفوس ، وأقدرهم على التماس منافذ القلوب للدخول اليها بما يصلحها .
ومنها كونهم اقوم الناس سيرة ، لا يخالف عملهم قولهم فيكونسون مثلا للناس
يحتذونه ، وقدوة لهم يتفونها . ويقترح المبادرة الى اصلاح الخطبة في مساجد
الجمعة لتؤتي ثمارها .

ويرد في نهاية هذه الفقرة على عقبة وضع الكتب وايجاد النقود التي تتطلبها
هذه الاصلاحات ، يرد فيقول : ان الامة لن تقدم بعض المفكرين الذين يمكنهم
وضع مثل هذه الكتب ، وانه مستعد لان يساهم في وضعها اذا طلب منه ذلك .
ولن تقدم - كذلك - المحسنين الذين يستجيبون لطلب الدعاة ، ولنداء البذل .

اللائحة المقدمة الى اللورد كرومر في القاهرة :

يقدم محمد عبده لائحته بكلام عن الحاكم والمحكوم فيقول : ليست حاجة
الحاكم الى صلاح المحكومين بأقل من حاجتهم الى صلاحه . ثم يمثل صاحب
السلطة بالصانع ، والمحكوم آلة في الصنع ، وكما ان الآلة لا تعمل الا بالعامل ،
ولا يظهر أثرها الا في يده كذلك لا يمكن للعامل العمل الا بآلته . ويستدرك فيصف
هذه الآلة بأنها ذات وجدان وشعور وارادة .

يعقد - بعد ذلك - فصلا عن طبيعة مصر والمصريين ينم عن فهم ودراية ونظر
صائب . يبدأ الفصل فيقرر : ان ارض مصر ضيقة عن حاجة سكانها ، وان اهلهما
يبتلعون الوافدين اليهم ، وانهم سريعو التقليد ، اذكيا الاذهان . وينبه المحليين
الانكليز الى أهمية الدين عند المصريين فيقول : ان اعظم فاعل في نفوس المصريين
ان يقال لهم : ان صاحب هذه المنفعة ليس من دينكم ، وانكم مأمورون بيفضه .
ثم ينفي التهمة التي تصف شعب مصر بالضعف فيقول : ولكن قد أظهر التاريخ
انه متى وجد القائد كانوا اشد على الخصم من أشجع الامم ، وانبتهم قدما في

المواطن . ويرسم الطريق الى المصريين وهو : اخذهم بالتربية الصحيحة فهناك تنصلح أحوالهم ، وينشئ النظام احترامه في قلوبهم ، ويهتدي صاحب السلطة الى طريق تصريفهم . ويعلل احتقار المصريين للنظام بسببين الاول : بعد جمهورهم عن المعرفة بوجود المصالح ، والثاني : حرمانهم من التربية التي تطبع في نفوس اغلبهم الاستقامة والتؤدة ، ومرجع الامر الى سوء العقيدة . ويبين تغفل الدين في نفوس المصريين فيقول : انفس المصريين اثرت الانقياد الى الدين حتى صار طبعاً فيها ، فكل من طلب اصلاحها من غير طريق الدين فقد بدر بدر غير صالح للتربية التي اودعه فيها فلا ينبت ، ويضيع تعبها ، ويخفق سعيه . ويمثل على هذا الاخفاق بمحمد علي . ثم يوضح للمحتلين عدم معاداة الدين الاسلامي للمسيحيين ، ويدلهم على طريق السيطرة على المسلمين وجلبهم فيقول : الدين الاسلامي الحقيقي ليس عدو الالفة ، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين سن الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة ، وان اختلف عنهم في الدين ، وبالجملة فهو افضل كافل لجعل الرعية سالحة لان تكون بدنأ لرأس ، او آلة لعامل . ويشرح تقارب المسلمين مع اهل الكتاب فيقول : ان القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين واهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه انهم لا يختلفون الا في بعض احكام قليلة . ويزين للمحتلين سهولة وبساطة اصلاح المدارس الاميرية والازهر فيقول : من يتوجه من ذوي السلطان الى ذلك لا يجد اقل مقاومة من العامة ، ولا اغلب الخاصة ، وفي مصر فرصة لا توجد في غيرها لمن اراد ذلك . ثم يقول : فلهم ان يأخذوا - اي المحتلين الانجليز - من الدين اصوله ويفرسوها في المدارس ، ويحملوا نفوس طلاب العلم عليها ، ولا يتعرضون لما زاد عنها لا بالنفي ولا بالاثبات .

المدارس الاميرية :

يصف محمد عبده حالتها فيقول : المدارس الاميرية ليس فيها من المعارف الحقيقية ، ولا التربية الصحيحة ، هذه المدارس انشأها محمد علي باشا باشارة بعض الفرنسيين لتعليم بعض اولاد الارناؤوط والاتراك والموراليسة . ثم يبين اهمال عباس وسعيد لهذه المدارس ، ورغبة الناس فيها زمن اسماعيل ، ويوضح غايتها فيقول : الا ان يتعلم التلميذ ما يؤهله للقيام بعمل ما من اعمال الحكومة ، او بعبارة اخرى ليكون في يده شهادة تبيح له ان يشغل كرسيًا من كراسي اقلام الدواوين . ويظهر قصورها التربوي ، والنتيجة التي يؤدي اليها هذا القصور فيقول : فلا يؤول ذلك بالمصريين الى ان يكونوا رعية سالحة لان تكون بدنأ لرأس او آلة لصانع .

المدارس الاجنبية :

يشرح محمد عبده ضعف اثر المدارس الاجنبية في التربية العمومية ، وينكر اثرها السياسي والادبي فيقول : قد غلط من زعم ان لتلك المدارس الاجنبية اثرا سياسيا او ادبيا في مصر . بل قد احدثت بعض النفرة في قلوب المسلمين من رؤساء تلك المدارس وأممهم .

الجامع الازهر :

يعدد محمد عبده الدوافع التي تبعث بالطلاب الى الازهر فيقول : اما رغبة في تعليم علوم الدين رجاء ثواب الآخرة ، واما طمعا في بعض الامتيازات . ثم يذكر مساريء النظام في الازهر ، وامتناع اساتذته عن اصلاح وتوجيه الطلاب فيه ، وانحطاط برامجهم وتعقيدها ، ويصف اساتذته بأنهم أقرب تأثرا بالاوهام وانقيادا الى الوسوس من العامة . ثم يرسل سبيل اصلاح الازهر - ويكون بداءة في رايه - باصلاح نظام الدروس والامتحان ، ويتعهد الاستاذ لاختلاق الطالب ، ويقترح الحاق الازهر بالمعارف او بادارة الاوقاف .
ويسهل امر اصلاح الازهر للمحتلين ، وينفي صعوبة ذلك ، وينسب فشل محاولة الإصلاح التي تمت قبل عشرين عاما الى انها لم تأخذ بالتدرج اللائق ، ويوضح استعدادده للقيام بهذا الإصلاح اذا انيط به ذلك الامر .

الكتائب الاهلية :

يري محمد عبده ان المدارس الاميرية لا تصلح الا بتوجيه العناية الى الكتائب الصغيرة المنتشرة في القرى والمدن لانها هي المفيدة للمكاتب المنتظمة التابعة للمعارف وللمدارس الاميرية والازهر . ويصف حالة فقهاء تلك الكتائب بأنهم لا يعرفون شيئا سوى حفظ القرآن لفظا بغير معنى ، واذا كان في اذهانهم شيء باسم الدين فما هو الا الزائد الضار دون الاصيل النافع .
ويقترح اصلاح التدرج للفقهاء وذلك بعضه عن طريق المعارف ، وبعضه عن طريق الاوقاف ، وخاصة ان معظم اولئك المعلمين خطباء المساجد في الاغلب ، ويقترح طبع بعض الكتب الصغيرة المناسبة التي لا يستغني عنها مصري مما يزداد على تعليم القرآن في تلك الكتائب .

المكاتب الرسمية الابتدائية :

يرسم محمد عبده نهاية تلاميذ المكاتب الرسمية الابتدائية فيقول : بأنهم في

الغالب لا يستطيعون ان يذهبوا الى نهاية التعليم المعد لذلك . فيكون هذا التعليم زيادة في امراض البلاد بدل ان يكون نافعا .

فيقتوح اصلاح هذه المكاتب على اساس مفيد ، بادخال مبادئ العلوم من وجهة العملي الذي ينطبق على المعاملات الجارية في البلاد . ويقترح تعويد الطالب بعض الاعمال الزراعية ، واطافة «شيء من تاريخ البلاد وما كانت تعانيه فسي سابق زمنها ، وما صارت اليه من الراحة في هذه الاوقات ، وشيء من القواعد العامة للنظام الذي هم فيه» .

المدارس التجهيزية والمدارس العالية :

يحصر محمد عبده كلامه عن هذه المدارس فيما يتعلق بالتربية وتهذيب الفكر وقرس تمبدا الصلاح في نفوس التلاميذ ليحسنوا استعمال ما تعلموا ، ويرى ان التربية مفقودة فيها لذلك فهو يطلب من المربين ايجاد هذا المفقود .

المعلمون والمربون ومدرسة دار العلوم :

يعرض محمد عبده تاريخ دار العلوم . وشروط الانتساب اليها . ويذكر طرف من برنامجها الذي يحتوي على الطبيعة والكيمياء والحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ ، وغاية انشائها وهي ان يكون طالب الازهر بعد تخرجه منها استاذا في العلوم العربية والدينية في المكاتب والمدارس الرسمية . ويستغرب امر نظار دار العلوم الجاهلين بالدين والعربية مع ان الغرض من انشائها تكوين اساتذة قادرين على التربية ، عارفين بهما . ويرى امكانية حلول دار العلوم محل الازهر لتوحيد التربية شريطة انفاذ اثني عشر اقتراحا تتعلق بطرق التدریس . ومدته . والناظر الخ . . .

كيف يتوجه محمد عبده بهذه الالاحة الى الشعب الانجليزي اللورد كرومر؟! كيف يرجو منه نصرة الدين؟! كيف يامل منه اصلاح امر المسلمين؟! كيف يرشده الى مداخل هذا الشعب؟! كيف يتمنى على المسلمين ان يكونوا آلة صالحة في يده؟! كيف يقترح الثناء على الوضع الحالي ومقارنته بالوضع الماضي في البرامج الدراسية؟! .

نحن لن نحاسب محمد عبده ايضا بحقيقة عصرنا التي ابانت حقد الانجليز الصميمي على الاسلام ، وتخريبهم الدقيق لعقيلة المسلمين ، وتمزيقهم الحاد لبلادهم .

لن نحاسبه بحقيقة عصرنا التي كشفت خطط الابطال البعيدة في انفاذ السم الى كل ابعاد المجتمع الاسلامي ، وخطواتهم المنظمة التي ساروا عليها لتحقيق هدفهم ذلك .

لن نحاسبه بهذه الحقائق . لكننا سنحاسبه بحقيقة الاسلام التي تحذر من الاطمئنان الى اهل الكتاب ، وعدم التسليم لهم بنصوص قاطعة واضحة .

[لن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم] (البقرة - ١٢٠) .

[ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم] (آل عمران - ٧٣) .

[يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يالونكم خيالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون] . (آل عمران ، ١١٨)

[لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم] . (المجادلة ، ٢٢)

[ألم تر الى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم يعطفون على الكذب وهم يعلمون] . (المجادلة ، ١٤)

[يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء من دون الله تلقون اليهم بالموودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول واياكم ان تؤمنوا بالله ربكم ان كنتم خرجتم جهادا في سبيلي وابتغاء مرضاتي ، وأنا أعلم بما اخفيتم وما أعلنتم ، ومن يفعلهم منكم فقد ضل سواء السبيل . ان يثقفوكم يكونوا لكم اعداء ويسيطروا اليكم ايديهم والسنتهم بالسوء وودوا لو تكفروا] . (المتحنة ١-٢)

٤ - اصلاح الازهر :

اطلق محمد عبده على الازهر امام بعض خواصه ثلاثة الفاظ : (الاصطبل ، المارستان ، المخروب «لفظ محلي مصري») . وقد اجاب محمد عبده الشيخ محمد البحيري على جملة له : ايت قد تعلمت في الازهر ، بقوله : ان كان لي حظ من العلم الصحيح الذي تذكّر فأنني لم احصله الا بعد ان مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الازهر وهو الى الان لم يبلغ ما أريد له من النظافة .

هذا هو الانطباع الذي يختزنه محمد عبده في نفسه عن الازهر ، لذلك كان لا بد من ان يفكر في اصلاحه ، وقد لاحت له الفرصة حينما تولى عباس الثاني الخديوية عام ١٨٩٢ م ، فاتصل به ، وحدثه في شأن الازهر ، فأصدر عباس هذا مرسوما يقضي بانشاء مجلس لادارة الازهر مؤلف من اكابر علمائه ينتخبون انتخابا ، ما عدا اثنين هما محمد عبده وعبد الكريم سلمان ، فقد عينتهما الحكومة في المجلس ، لا رأي لشيخ الازهر بهما ، ولا للمجلس في انتخابهما ، ولا فسي استبدال غيرهما بهما .

اصبح الشيخ حسونة وكيلا للازهر اثر صدور هذا المرسوم ، لان شيخ الازهر محمد الانبائي كان مريضا ، ثم اصبح شيخا له بعد اقناع الانبائي بالاستقالة ، وقد تعاون مع محمد عبده لتحقيق اهدافه الإصلاحية .

سعى محمد عبده لدى المستشار المالي وحصل على مبلغ الفى جنيه من خريفة

المالية وضعت في ميزانية الأزهر لعام ١٨٩٥ مع الوعد بزيادة هذا المبلغ في فرص أخرى . وقد اشترط ذلك المستشار أن يصرّف المبلغ بنظام معلوم لا برأي شيخ الأزهر وهواد . . وطالب بناء على هذا الشرط وضع قانون للمرتبات في الأزهر ليكون لكل عالم راتب محدد يأخذه دون تزلف إلى شيخ الجامع أو غيره .

وقد تلا وضع هذا القانون قانون كساوي التّشريف ومرتباتها وكان السّراي فيها من قبل لشيخ الجامع يعطي من يشاء ، ويمنع عنم يشاء .

ثم التفت محمد عبده إلى نظام التدريس والامتحان . فوضع القانون اللازم لهذا الغرض بعد اجتماع المجلس ومذاكراته . ولكن اعوزته المال لتنفيذه . فأصدر الخديوي أمرا إلى ديوان الاوقاف بصرف (٣٣٧٤) جنيها للجامع الأزهر . بينت مصارفيها ، ومنها (٤٦٤) جنيها لإنشاء دار الكتب الأزهرية . ثم وضع نظام جديد لتوزيع الجرايات بعد اصدار قانون بذلك .

توجه محمد عبده من ثم إلى كتب التدريس . فوضع مشروعا بذلك قدمه إلى مجلس الإدارة . وتألّفت لجنة من ثلاثين عالما من كبار الشيوخ للبحث فيه . وقرار النافع منه . ثم انتخبت لجنة صفري للبحث في كسل فرع من المشروع وابداء رأيا فيه . وقد اتمت اللجنة المصفرة عملها . ورفعتة إلى اللجنة الكبرى التي لم تنظر فيه لأن شيخ الأزهر الجديد سليم البشري أوقف العمل فسي هذا المشروع .

نجح محمد عبده في انشاء ميضأة صحية بالجامع نفسه . وفي تجديد بعض مباني الأروقة . وفي انارته بالفاز البخاري . وفي تعيين طبيب خاص بسنه وصيدلية تابعة له .

وقد حل عدة قضايا للمسجد منها : زاوية العميان . ومرتبات اولاد العلماء الذين ينفق الأزهر عليهم . وألحق به مسجد الدسوقي في الاسكندرية . لم يستطع محمد عبده ان يمضي في اصلاحاته بالأزهر إلى نهايتها وذلك لاصطدامه مع الخديوي . ومعارضته اياه .

وقد انتهى الصدام - الذي نتعرض لتفصيلاته بعد حين - بينهما إلى استقالة محمد عبده مع زميله عبد الكريم سلمان من مجلس ادارة الأزهر اثر خطاب القا الخديوي في حفلة الانعام بالخلمة على الشيخ عبد الرحمن الشربيني في ١٧ محرم ١٣٢٢ هـ - ١٩٠٥ م : لمح فيه إلى محمد عبده بقوله : انه مستعد لقبوله استقالة من يستقيله جريا على عادته في ذلك .

ثم صدر بعد استقالتهما كتاب تحت عنوان (اعمال مجلس ادارة الأزهر في عشر سنين) ، لم يكتب عليه اسم مؤلفه آنذاك ، ولكن محمد رشيد رضا بيّن في تاريخه عن الامام محمد عبده ان الذي كتبه هو الاستاذ الشيخ عبد الكريم سلمان صديق محمد عبده وزميله في هذا العمل ، وانه كتبه اثناء مرضه الاخير وبأمره . وقد أسند اكثر الكتاب إلى (احد اعضاء مجلس الإدارة) وبإيراد بهذا العضر محمد عبده .

٥ - اصلاح المحاكم الشرعية :

صدر الامر العالي بتعيين محمد عبده مفتيا للديار المصرية في ٣ حزيران ١٨٩٩ ، وقد عهدت اليه الحكومة بعد تقليده الافتاء تفتيش المحاكم الشرعية وبيان رايه في اصلاحها بعد ان ضجت البلاد من خللها ، وراى بعض الباحثين وجوب الفائها ، وتحويل اختصاصها الى المحاكم الاهلية .

وقد طاف محمد عبده اكثر محاكم الوجه البحري ، ففتشها تفتيشا دقيقا ، ثم وضع تقريره في (٨٣) صفحة ، بين فيه اوجه الخلل ، واسلوب المعالجة فجاء الكلام ضمن الترتيب التالي: ١ - الحاجة الى هذه المحاكم ووظائفها . ٢ - اماكنها وتقسيم الحكومة فيها مع اشادتها المباني للمحاكم الاهلية . ٣ - الكتب . ٤ - القضاة . ٥ - الحجاب . ٦ - الاعمال الكتابية . ٧ - ما يكفل السرعة في العمل . ٨ - الدفاتر . ٩ - العقود التي ترد على المحاكم الشرعية من المحاكم المختلطة . ١٠ - خزائن الدفاتر المحفوظة . ١١ - الاعمال الحسابية . ١٢ - تقييد القاضي كل ما يرد عليه . ١٣ - تشكيل المحكمة . ١٤ - اختصاص المحاكم الشرعية مادة ومكانا . ١٥ - المرافعات . ١٦ - الاعلان او الطب والاعذار . ١٧ - التوكل في المخاصمات . ١٨ - الجلسات . ١٩ - حضور الخصوم . ٢٠ - المرافعة . ٢١ - ما تبطل به الدعوى دون سؤال الخصم . ٢٢ - الشهادات والادلة . ٢٣ - الدفع وما يتبعه من المعارضة في الحكم على الفائت . ٢٤ - الاحكام . ٢٥ - ما لا تسمح فيه الدعوى . ٢٦ - التنفيذ وفيه الشكوى من مفسد كثرة الزوجات للفقراء . ٢٧ - التفتيش . ٢٨ - المحامون . ٢٩ - ما دون عقود الزواج . ٣٠ - اللائحة او اللوائح التي وضعتها وزارة الحقانية لهذه المحاكم وما فيها من النقص .

وقد طلب التقرير تنفيذ عدة اصلاحات منها :

الاول : توسيع دائرة اختصاص من المحاكم الشرعية .

الثاني : عدم حصر منصب القضاء الشرعي في الحنفية ، وذلك لتقارب

المذاهب الاربعة ، ويمكن لمن برع في فقه الشافعية ان يفهم فقه الحنفية .

الثالث : تأليف لجنة من العلماء لاستخراج كتاب في احكام المعاملات الشرعية

ينطبق على مصالح الناس في هذا العصر .

وقد جرى نقاش في مجلس شورى القوانين حول اصلاح المحاكم الشرعية ،

ومانع القاضي التركي بمصر في اصلاحها على اساس انها صالحة ، ولكن استطاع

محمد عبده ان ينتزع تأييد المجلس ، ويسجل اساس الاصلاح في خمسة امور :

اولها : تقويم طريقة التعليم لعمال المحاكم الشرعية من قضاة وكتبة ، وازافة

ما تحتاج اليه وظائف القضاء الشرعي وما يتعلق بها من المعلومات الى ما

يتعلمون الان .

ثانيها : تعديل لوائح المحاكم الشرعية على وجه يكفل انتظام سيرها .

ثالثهما : الاتفاق مع جماعة من شيوخ الحنفية على ايجاد طريقة لتقريب فهم الاحكام الشرعية التي يتقاضى الناس على حسبها .
رابعها : وضع قاعدة لتنفيذ الاحكام الشرعية تكفل انتفاع المحكوم له بالحكم .
خامسها : ترقية مرتبات عمال المحاكم والحاكمم بباقي موظفي الدولة .

٦ - معهد قضاة الشرع :

اراد اللورد كرومر ان ينشئ معهدا للقضاة يسيطر على توجيهه فأوحى بفكرة المشروع الى محمد عبده الذي سيقدمها بدوره الى الحكومة لتنفيذها . وقد جاءت قصة انشاء المعهد مفصلة في الفقرة ٩٨ الصفحة ٤٩ من التقرير السنوي الذي قدمه اللورد كرومر الى حكومته عام ١٩٠٥ . فقد جاء فيه : [كنت اتصل بين الحين والحين بالبارون طالي حاكم البوسنة لتبادل الرأي في الموضوعات ذات الطابع المشترك ، وقد استطعت ان احصل بفضل مساعدته ومساعدة خلفه على معلومات وافية عن الكلية التي انشأتها حكومة النمسا والمجر في (ساراجيفو) لتخريج القضاة (يقصد قضاة الشرع المسلمين) وهي كلية أثبتت نجاحها من كل الوجوه . وقد وضعت هذه المعلومات تحت تصرف لجنة ذات كفاية ممتازة يرأسها المفتي الاكبر السابق (محمد عبده) بقصد وضع خطة مشابهة تلائم ظروف مصر وحاجاتها ، وقد أتمت اللجنة عملها في شهر يونية السابق . ووضعت النظم المقترحة تحت تصرف الحكومة ، وهي الان قيد البحث في وزارة الحقانية . وهذه النظم تزود الطالب ببرامج ثقافية ذات طابع تحرري لا تحصر الطالب في الدراسات الدينية الخاصة .]

٧ - لائحة اصلاح المساجد :

اصبح محمد عبده عضوا في مجلس الاوقاف الاعلى تبعا لمنصب الافتاء الذي استلمه عام ١٨٩٩ م ، وقد قدم لائحة لاصلاح المساجد الى مجلس الاوقاف لاقرارها ، والعمل من ثم بها .

وتبلغ مواد هذه اللائحة ثلاثا وعشرين ، وتحتوي على اربعة ابواب بالاضافة الى الاحكام العمومية . ويوجد الباب الاول وهو في ترتيب الخدمة الامامة في جميع المساجد ، ويمنع اجتماع امامين للصلاة في آن واحد الا اذا اختلفت الاماكن . ويطلب من الامام القيام بوظيفة الخطبة ، ويقوم اوامر الائمة راتباً بالخطبة في حال تعدد الائمة . ويوجد وظيفة المؤذنين في كل مسجد ، ويعين ملاحظا رئيسا للخدمة في بعض المساجد . ويلحق الميقاتية والمبلغين ومؤذني الاذان الثاني بالمؤذنين . ويحمل ملاحظي المساجد مسؤوليتها الا في المساجد التي لها خزنة مخصوصون في جدول الترتيب . ويدخل الفراشين ، والوقاذين ،

والملائين ، والسقائين ، والبوابين الخ . . . تحت لفظ الخدمة ، ويوزع عملي
المبخر والداعي على بعض موظفي المسجد الآخرين .
ويحدد الباب الثاني وهو في المرتبات رواتب الأئمة والملاحظين والمؤذنين
والخدمة وقراء القرآن ، ويقسم هذه الفئات الى درجات ، ويراعي عواصم
الاقليم في التقسيم .

ويرسم الباب الثالث شروط التوظيف ، فيشترط في الامام ان يكون حائرا
لشهادة العالمية فان لم يكن فالاهلية ، فان لم توجد فينتخب اللائق بالامتحان ،
ويشترط في الملاحظين ، والمؤذنين ، والخدمة ، قوة البنية ، وفي الخازن معرفة
القراءة والكتابة .

ويقرر الباب الرابع توزيع العلاوات ، ويشترط ان لا يتجاوز مجموعها على
ما هو جار صرفه الان ، ثم يحدد ذلك بالارقام .
وهناك مادتان ملحقتان بالاحكام العمومية ، تتعلقان بالموظفين ومرتباتهم
والزيادة في عددهم .

ناقش مجلس الاوقاف الاعلى هذه اللائحة ، واقر معظم موادها . وقد
واقّت اقرارها الصراع بين عباس ومحمد عبده ، مما جعل الاول يعطّلها ، ويصدر
امرا عاليا بتاريخ ٣١ ايار ١٩٠٤ بايقاف تنفيذها ، حتى ينظر فيها من طرفه .
لكن مدير الاوقاف تجاوز جزءا من العقبة السابقة بأن قدم مذكرة بتوجيه
من محمد عبده استوحى فيها جانبا من اللائحة السابقة الى مجلس الاوقاف
الاعلى ، فأقرت بالفعل ، وانفذت .

٨ - مجلس شورى القوانين :

اصبح محمد عبده عضوا دائما في مجلس شورى القوانين اثر تسلمه منصب
الافتاء للديار المصرية ، وكانت اعمال المجلس تأخذ وقتا كبيرا منه ، فحدثه محمد
رشيد رضا كما جاء في الجزء الاول من تاريخ الامام (ص . ٧٢٢) وقال : [ان
الحكومة المصرية يشبه ان تكون اعمالها وقوانينها مؤقتة . فهي عرضة للتغيير ،
فرب عمل تنفق اياما لتقره الحكومة على ما ترى انه انفع للبلاد ، لا تلبث هي بعد
ان تقره ان ترجع عنه بعد زمن قصير او طويل . ويوشك ان تنفق في تحقيق
بعض الامور اياما كثيرة ثم لا يتيسر اقناع الحكومة . او تقتنع بأنه نافع وبمنعيا
مانع من العمل به ، ولو صرفت مثل هذه الاوقات في الكتابة والتأليف لكان ما
تكتب هداية لهذه الامة باقية ما بقيت الامة . فقال محمد عبده : ان الفرض
الاول من العمل في المجلس هو التعاون مع الاعضاء على الجد والاهتمام بالبحث
في الامور العامة ومصالح البلاد ، وتربية الراي العام في الامة ليكون ذلك اعدادا
لنفوس طائفة منا للفصل في الاحكام بالشورى (اي الحكومة النيابية التي بث
فكرتها استاذة الافغاني) فاذا ارتقت هذه الملكة في البيأة الحاضرة للمجلس فانها

تنتقل منها الى الهيئة التي تخلفها ويكون ذلك جرثومة من جرائم الاصلاح في البلاد .]

٩ - الجمعية الخيرية الاسلامية :

اسس محمد عبده هذه الجمعية عام ١٢١٠ - ١٨٩٢ مع نفر من اصدقائه اثر حادثة مفادها ان مشعوذا حاويا روسيا قدم الى مصر وقام بعدد من الحفلات ، وكانت عادته ان يخصص ريع الليلة الاخيرة لفقراء البلد ، وكان هذا ما فعله ايضا في القاهرة ، ولما لم توجد جمعية خاصة بالمسلمين في القاهرة فقد قام محمد عبده بانشائها .

تراسها عام ١٣١٨ - ١٩٠٠ م وقد اصبح دخلها حينئذ (١٠٣٩٥) جنيها . واطيانها (٥٣٣) فدانا ، ومدارسها سبعا .

وشى بعض الاشخاص بالجمعية الى السلطة المحتلة لاجل ابطالها . ومما قاله الواشي : انها تساعد مهدي السودان بنقودها . وقد ادى ذلك الى تفتيش الجمعية خلال غياب محمد عبده عن مصر . فاتصل باللورد كرومر اثر عودته واقنعه ان باطن الجمعية كظاھرھا ، ليس فيها ادنى شائبة للسياسة ، وانه مستعد لحمل كل تبعة تثبت خلاف ذلك . وآل الامر ان صار اللورد كرومر يدفع اعانة سنوية للجمعية .

فسر محمد عبده جزء عم لطلاب المدارس التابعة للجمعية ، وطلب من محمد رشيد رضا ان يضع لهم كتابا متدرجا في العقائد والفقه ، لكنه لم ينجز ذلك . وكانت غايته من انشاء هذه الجمعية - كما ذكر حسن باشا عاصم وكيلها في حفلة تأيينية : تعويد المسلمين على الاجتماع لاجل التعاون واشعار قلوب الاغنياء عاطفة الرحمة والاحسان على الفقراء كما كان يصرح بذلك في الاحتفال السنوي من كل عام .

١٠ - جمعية إحياء الكتب العربية :

تراس محمد عبده جمعية في مصر تحمل اسم (جمعية إحياء الكتب العربية) . أسسها عام ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م . افتتحت اعمالها بطبع كتاب المخصص لابن سيده في اللغة ، وقد تولى محمد عبده تصحيحه مع الشيخ محمد محمود الشنقيطي . ثم شرعت بعد طبع المخصص في إحياء مدونة الامام مالك رضي الله عنه ، وقد بذل محمد عبده جهودا كبيرة في استحضار نسخها من تونس وقاس وغيرهما من البلاد .



نتائج التفكير الاصلاحى .

ان اصلاح الفرد والمجتمع المسلمین : باصلاح المؤسسات القائمة فيه كالأزهر والمدارس ، والمساجد ، والمحاکم ، وبانشاء مؤسسات جديدة كالجمعية الخيرية . وجمعية إحياء الكتب العربية ، وجمعية التقارب بين الأديان ، ومعهد القضاة . ان هذا الطريق الاصلاحى ، أو قل ان هذا الاسلوب فى معالجة الواقع قد أوقع محمد عبده بأخطاء سياسية من جهة ، وبانحرافات فكرية من جهة أخرى ، ونحن الان سنستعرض جملة الأخطاء والانحرافات بشقيها .

أ - النتائج السياسية :

ان إيمان محمد عبده باصلاح المؤسسات القائمة فى المجتمع سبيلا الى ايجاد الفرد والمجتمع المسلمین جعله يتعاون مع كل ناعق بالاصلاح ، حتى ولو كان هذا الناعق عميلا للانجليز ، او هو الاحتلال الانجليزى نفسه . اما صور هذا التعاون ومراحلها فهي :

١ - التعاون مع رياض باشا عميل الانجليز :

جاء رياض باشا الى الوزارة فى الفترة المضطربة التى سبقت ثورة عرابى . وعقب القلاقل التى حدثت احتجاجا على تدخل الأجانب السافرس فى الشؤون المصرية . وقد جاء باختيار الانجليز له من بين عدة مرشحين ، بعد ان رفضوا استمرار سلفه محمد شريف فيها . وقد أكد الاحتلال الانجليزى لمصر العلاقة الحسنة بينهما حيث استلم رئاسة الوزارة عدة مرات بعد عام ١٨٨٢ . تعاون محمد عبده - كما رأينا سابقا - مع رياض باشا فاستلم رئاسة تحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) عام ١٨٨٠ ، وقد استتبع تعاونه مع رياض باشا الاصطدام بالتيار المناوئ للتدخل الاجنبى والممثل بأحمد عرابسى وجماعته وقد كتب عدة مقالات فى جريدته لمح فيها الى خطئ تفكيرهم وبعده عن الصواب .

٢ - التعاون مع المحتل الانجليزى :

كان الاحتلال الانجليزى عاملا اساسيا من عوامل عودة محمد عبده الى مصر . وقد صرح اللورد كرومر بذلك فى كتابه مصر الحديثة فقال : [ان العفو صدر عن محمد عبده بسبب الضغط البريطانى] .

وكان فى مصر تياران عند عودة محمد عبده اليها . الاول يقول : بأن الهدف العاجل هو طرد الاحتلال ، وبأن الاصلاح كل الاصلاح فى استئصال جذوره من مصر ، وقد تمثل هذا التيار بمصطفى كامل وحزبه الوطنى فيما بعد . الثانى :

يقول : بأن الهدف العاجل هو الاصلاح ، اصلاح مختلف شؤون الشعب المصري من اجتماع واقتصاد وتفكير وسياسة الخ . . . ، وانتزاع امراضه الفرديسة والجماعية . ثم يمكن بعد ذلك ازالة الاحتلال ، وقد تبلور هذا التيار فيما بعد بحزب الامة الذي ضم تلاميذ محمد عبده مثل : سعد زغلول ، قاسم امين . فتحى زغلول الخ . .

كان محمد عبده - اذن - من انصار التيار الثاني . نفذ خطه الاصلاحى فتعاون مع المحتل الانجليزي ، وقدم الى اللورد كرومر - كما رأينا سابقا - لائحة لاصلاح التعليم في مصر ، وكانت هذه اللائحة اشعارا باستعداداته التعاونية ، واطاراة الى تسليمه المطلق للاحتلال .

تجاوب الاحتلال الانجليزي من ناحية مع محمد عبده . فتعاون معه وكان اللورد كرومر عميد الاحتلال يشير عليه كما رأينا في انشاء معهد لقضاة الشرع . ويستشيريه في شؤون كثيرة منها : تسريح رجال النيابة العامة . وقد وضع محمد رشيد رضا قصة هذه الاستشارة في الجزء الاول من تاريخه عن الامام فقال (ص ٩٢٢) : [بلغ الاستاذ ان اللورد كرومر عزم على الغاء النيابة العامة من المحاكم الاهلية واحالة عمل النائب العمومي ورؤساء النيابة ووكلائها على القضاة وانه امر الحكومة بذلك ولم يبق الا تنفيذه بقرار من مجلس النظار فرارده فسي صباح اليوم الذي تقرر اجتماع مجلس النظار فيه لتقريره ، فأخبره اللورد به وسأله عن رأيه فيه ، فاجابه : ان هذا خطأ لا يحتمل الصواب ، وضرر عظيم على الحكومة والبلاد ، وشرح له ذلك من الجهة القضائية ، وأهمها عجز القضاة عن النبوض بعمل النيابة ، وزاد على ذلك ما هو أهم في نظر اللورد وهو ان رجال النيابة الذين يلقى عملهم هم من أرقى رجال البلاد علما وعقلا ولساننا وقلما ، وستتوجه همة كل من تلقى وظيفته ولا يجد غيرها في درجتها السى الاشتغال بالسياسة فيتعبون البلاد والمسؤولين عن النظام تعباً كثيراً . أو مسا هذا فحواد .

قال اللورد حينئذ ان هذا كلام وجيه ونحن قد استترنا كثيرا من العارفين بالقضاء والادارة فلم نجد عندهم مثل هذه الاعتراضات بل وافقونا وان مجلس النظار سيجتمع الان في سراي عابدين برئاسة الجناب الخديوي لتقرير هذه المسألة ولا بد لابقاف ذلك من ذهابي بنفسى الى عابدين بعد ايدانهم بذلك بالتلفون ، وقام فودع الاستاذ واخبر السراي بمجيئه راجيا تاخير جلسة المجلس الى ما بعد حضوره فذهب وأبطل هذا العمل] .

ولم يقف تعاون محمد عبده مع الإنكليز عند اللورد كرومر بل تعداه الى مختلف شخصيات الحكم ، فقد تحدث السير ملكوم ملكريت المستشار القضائى فى تقريره عن المحاكم لعام ١٩٠٥ ، فامتدح ارشاد محمد عبده لهم فى شؤون المحاكم الشرعية ، واثنى على خدماته فى مجلس شورى القوانين ، وأسف لوفاته . أورد محمد رشيد رضا هذا التقرير فى الجزء الثالث من تاريخه (ص ٤٢٨) : [ولا

يسمعي ختم ملاحظاتي - المتحدث هو المستشار القضائي السير ملكولم - على سير المحاكم الشرعية في العام الماضي بغير ان اتكلم عن وفاة مفتي الديار المصرية الجليل المرحوم الشيخ محمد عبده في شهر يوليه الفائت وان ابدي شديد اسفي على الخسارة التي اصابت هذه النظارة بفقده فقد كان خير مرشد لنا في كل ما يتعلق بالشرعية الاسلامية والمحاكم الشرعية وكنا نرجع اليه كثيرا للتزود من صائب آرائه والاستعانة بمساعدته الثمينة وكانت آراؤه على الدوام في المسائل الدينية او الشبهية بالدينية سديدة صادرة عن سعة في الفكر . كثيرا ما كانت خير معوان لهذه النظارة في عملها . وفوق ذلك فقد قام لنا بخدم جزيلة لا تفدر في مجلس شورى القوانين في معظم ما احدثناه اخيرا من الاصلاحات المتعلقة بالمواد الجنائية وغيرها من الاصلاحات القضائية اذ كان يشرح للمجلس آراء النظارة ونياتها ويناضل عنها ويبحث عن حل يرضي الفريقين كلما اقتضى الحال ذلك وانه ليصعب تعويض ما خسرناد بموته نظرا لسمو مداركه وسعة اطلاعه وميله لكل ضروب الاصلاح والخبرة الخصوصية التي اكتسبها اثناء توظفه في محكمة الاستئناف وسياحاته الى مدن اوربا ومعاهد العلم . وكانت النظارة تريد ان تكمل اليه امر تنظيم مدرسة القضاة الشرعيين المزمع انشاؤها ومراقبتها مراقبة فعلية . اما الان فانه يتعذر وجود احد غيري حائز للصفات اللازمة للقيام بهذه المهمة ولو بدرجة تقرب من درجته فكل هذه احسن ان نظارة المحققين ستظل زمتا طويلا تشعر بخسارتها بفقده .

وقد برر محمد رشيد رضا تعاون محمد عبده مع الانكليز بانه مداراة لهم . فقد قال في الجزء الاول من تاريخه (ص ٨٩٢) : [ولولا هذه المداراة لما امكن ان يعيش في مصر . فاذا لم يخرج الانكليز منها لسعة حرية لورد كرومر . فلا شك في ان الخديو كان يخرج ويخرجني منها كما اخرج ابوه السيد جمال الدين] .

تجاوز تعاون محمد عبده مع الانكليز السلطة المحتلة كلها في مصر . التي التعاون مع الجوايسيس المستشرقين في انكلترا نفسها . وتتضح ثقتهم المطلقة به . وتعاونه البعيد معهم في الرسالتين المبعوثتين الى المستر (بلنت) جوابا على سؤال الاخير عن رأي المفتي في الحالة السياسية الجديدة التي نشأت في مصر عقب ابرام الاتفاق الودي بين انكلترا وفرنسا . وعن رايه في الدستور المناسب لمصر . وقد اورد محمد رشيد رضا نص الرسالتين في الجزء الاول من تاريخه . ونحن نقلهما - بدورنا - نظرا لخطورة المواضيع المتحدث عنها فيهما نقلهما عن الصفحات (٨٩٩ - ٩٠٢) :

[سأل المستر (ولفرد سكاون بلنت) المرحوم المفتي رايه في الحال السياسية الجديدة التي نشأت في مصر عن ابرام الاتفاق الودي عقب توقيع فرنسا وانكلترا عليه . فأجابه فضيلته على ذلك السؤال في كتاب بعثه له في يوم ٦ مايو سنة ١٩٠٤ . هذا نصه مع تصحيح لغوي قليل :

الكتاب الاول في شكل الادارة بمصر مع الاحتلال .
ان رأيي في الادارة المصرية اذا بقيت الخديوية في عائلة محمد علي هو
كما يأتي :

١ - اول واهم قاعدة اساسية في تلك الادارة هو انه يجب ان لا يكون
للجناب الخديوي اي سلطة تخوله التداخل في اعمال الهيئات التنفيذية للنظارات
ولا ادارة الاوقاف والازهر ، ولا المحاكم الشرعية ، بمعنى انه لا ينبغي ان يجعل
(لتداخله الشخصي) اثر ما في الادارة المصرية مطلقا .

٢ - يجب ان يشكل مجلس على نسق مجلس الشورى الحالي بوجه التقريب
ولكن على نظام اقوم ، وترتيب امثل منه . وينبغي ان يكون الوزراء وكبار الموظفين
اعضاء فيه . وليس هناك ما يمنع من انتظام بعض كبار الموظفين من الانكليز في
الحكومة المصرية في سلك اعضائه . ويكون من اختصاص هذا المجلس سنن
القوانين الجديدة .

٣ - ينبغي ان توضع حدود لتداخل السلطات التنفيذية الذي يدعيه الموظفون
الانكليز كالمستشارين وغيرهم لانفسهم . حتى لا يكون الموظفون المصريون مجرد
الات صماء لا ارادة لهم ولا رأي يبدونه من تلقاء انفسهم .

٤ - ان يشكل مجلس ادارة في كل نظارة من النظارات كالحقانية والداخلية
مثلا . ينتخب اعضاؤه بواسطة المجلس العام المتقدم الذكر . وتكون وظيفة كل
مجلس من هذه المجالس الادارية البحث في تفصيلات المسائل المهمة . ورنسج
المشروعات والقوانين والنظامات لكل مصلحة من مصالح الحكومة .

٥ - ان يوضع قانون لنظارة المعارف يكون اجباريا بالنسبة للشؤون المتعلقة
بالمعارف العمومية والتعليم ، وينبغي ان يخص نسم من اندخل العمومي للقيام
بنفقات التعليم يكون كافيا لفتح مدارس للتعليم العام . واخرى للتعليم الفني تكفي
لسد حاجات البلاد هذا هو رأيي بوجه عام قد ابديته لكم .

فكتب له المستر بلنت بعد ذلك بشهرين يساله ان يتوسع في آرائه هذه
ويضع نموذجا للدستور المروم ادخاله في مصر فاجابه الى طلبه بعد طول روية
ومشاورة اصدقائه في ذلك واخذ آرائهم في هذا السؤال وسؤال آخر عرضه
عليه المستر بلنت ايضا يتعلق بما ينبغي ان يتخذ من الاحتياطات ضد ما يتوقع
حدوثه من عدم ثقة الجناب الخديوي بالدستور كما وقع على عهد المغفور له والدد
مما قضى على الآمال الوطنية . واستفسر منه ايضا عما اذا كان من الممكن ان يقبل
المصريون تعيين امير اوروبي بصفة والي تحت سيادة جلالة السلطان اذا صعب
الحصول على امير من العائلة الخديوية متشبع تشبعا تاما من الافكار الدستورية .
فاجاب المرحوم المفتي على جميع ذلك بالكتاب الآتي :

الكتاب الثاني في نموذج الدستور والاحتياط لضمانه

سديقي العزيز المحترم .

اهدئك عظيم تحيتي واعتذر لك عن ابطائي في الرد على كتابك المؤرخ في ٨

يونية فاني كنت مشغولا جدا بالامتحان في مدرسة المعلمين والازهر وغيرهما .
ولم اجد وقتا خاليا لاجيبكم فيه على كتابكم هذا ، لاسيما وان موضوعه دقيق
للفاية ويعوزه مزيد ترو ، ودقيق نظر .

وقد فكرت طويلا وتذاكرت مع بعض افاضل المصريين فوجدتهم مجمعين على
ان من اول الضروريات لحسن الادارة المصرية هو قيام الحكومة الانكليزية بضمان
النظام في البلاد وكفالاته ، ومعنى ذلك انها تراقب استتبابه والمحافظة على
استمراره وعلى الدستور الذي يمنح لصر ، وان لا تدع ذلك الدستور عرضة
لتدخل الخديويين .

ومتى تمت هذه الضمانة ومنح الدستور لا تبقى حاجة الى نزع سلطة الحكم
من عائلة محمد علي ولا الى تعيين امير اوروبي فان تعيين امير اوروبي لا يصادف
قبولا من الاهالي ولا يساعدهم على تحسين حالتهم .

واما الدستور فينبغي ان يراعى فيه ما ساذكره من المسائل الآتية بصفة خاصة :

١ - ان تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة من السلطتين الآتيتين :
اولا : تناط سلطة تشريعية تسن القوانين الادارية والقضائية .
ثانيا : تناط سلطة تنفيذية تكلف بتنفيذ تلك القوانين وان تحصر السلطة
التشريعية في مجلس نواب او وكلاء يزيد عدد اعضائه عن اعضاء مجلس الشورى
الحالي . وتكون دائرة اختصاصاته الحالية بحيث تحترم قراراته وتكون واجبة
التنفيذ وان لا يسمح للوزراء بعدم احترامها ومراعاتها مهما كانت ظروف الاحوال .
وهذا المجلس هو الذي يسن القوانين كافة وتنتخب الوزارة من بين اعضاءه .
وان تحصر السلطة التنفيذية في الوزارة التي تخول حق تقديم مشروعات
القوانين بحيث لا تستأثر بسنها وحدها ، لان حق سنها هو من اختصاص
مجلس النواب .

٢ - ان تناط جميع مسائل الحكومة التي ليس لها ارتباط بسن القوانين
بالوزارة حتى منح الرتب والنياشين . وان لا يترك من اشغال الحكومة شيء
مطلقا للجناب الخديوي ، وان يناط بها ايضا امر المصالح المختصة بالتعليم الديني
وغيره . والمحاكم الشرعية والاهلية وتوزيع الرتب والنياشين دون ان يسمح
لسموه بأي تدخل فيها مطلقا .

٣ - اذا فرض ان كان بعض الوزراء من الانكليز وكان لهم مرؤوسون من
المصريين فانه ينبغي ان يعطى هؤلاء المرؤوسون المصريون او الوزراء الثانويون
سلطة تسمح لهم بأن يفصلوا في جميع المسائل المختصة بالدين وما اشبه ذلك
تحت مراقبة الوزراء الاصليين بحيث لا يكون الموظفون المصريون مجرد العوبة في
أيديهم كما هو الحال الان . وينبغي ان تلقى وظائف جميع المستشارين اكنفاء
بهؤلاء الوزراء وفي هذه الحالة تقضي الضرورة بأن يكون رئيس الوزراء مسلما
بحيث يكون مركزه الرسمي محدودا بوظيفة الرئاسة دون ان يشغل رئاسة نظارة
من نظارات الحكومة .

٤ - ان يكون جميع الموظفين الآخرين في الحكومة من المصريين أعني ان المديرين ووكلاء المديریات وقضاة المحاكم الاهلية ابتدائية كانت او استثنائية وأعضاء النيابة وغيرهم يكونون مصريين ويجوز تعيين انكليز كمفتشين وتعيينهم أيضا في بعض وظائف في المصالح الهندسية والمعارف وفي الوظائف الصناعية التي يحتاج الامر فيها الى معارف خاصة اذا لم يوجد مصري تتوفر فيه الاحاطة بتلك المعارف الفنية .

على انه يجب على كل حال ان يحصر عمل أولئك الموظفين الاجانب فيما هو داخل ضمن دائرة اختصاصهم فقط وأن يكونوا خاضعين لمراقبة الوزراء بحيث لا يخولون اقل سلطة ادارية او قضائية تفضي الى اضعاف نفوذ الموظفين المصريين .

٥ - أن يخول اعضاء مجلس النواب الحق في ان يسألوا النظار عن تنفيذ القوانين ويتقدموهم على ما يفرض منهم من الخطأ او يقع من الخلل في الاعمال . ويتحتم على النظار ان يبينوا اسباب ما يقومون به من الاعمال ، واذا وقع خلاف بين النواب والنظار يوكل امر حل ذلك الخلاف الى لجنة تشكل من خمسة اعضاء من مجلس النواب ينتخبون بالاقتراع السري . وخمسة آخرين من اعضاء محكمة الاستئناف ينتخبون مثلهم بالاقتراع السري . ورئيس المجلس ورئيس النظبار ورئيس محكمة الاستئناف ويكون حكم هذه اللجنة بالاغلبية المطلقة . ويجوز زيادة اعضاء هذه اللجنة باضافة اعضاء آخرين عليها من مجلس النواب ومحكمة الاستئناف .

واني اعتقد انه لو وضع نظام دستوري على هذا النمط وضمنته الحكومة الانكليزية لقام بحاجة البلاد ونالت حكومتها استقلالاً لم تعرف له مثيلاً .

وينبغي ان لا ننسى إعادة تنظيم شؤون المعارف والتعليم فان هاتين المسألتين عما من أمس الامور التي يبدأ مجلس النواب بمباشرة الاشتغال . وبعد فراغه من هذا الكتاب وضع في ذيله الحاشية الآتية :

« قد نسيت ان أتكلم على الحرية فأقول : ان السردار الانكليزي وبعض ضباط الانكليز يبقون في الجيش المصري ولكن يجب ان يشغل المصريون ما بقي من وظائف الجيش . واذا فرض وقامت بعض صعوبات بشأن ذلك ورات الحكومة الانكليزية وجوب وجود قواد انكليز فيه اعني (باشاوات) فلا ضرر في ذلك» [.

٢ - الاصطدام مع عباس الثاني :

جاء عباس الى الحكم عام ١٨٩٢ ، وكانت في مصر آنذاك سلطتان : سلطة الاحتلال . وسلطة الخديوية . احدهما مفتصبة ، والاخرى شرعية . تمثلت الاولى في الشعب العجوز اللورد كرومر ، والثانية في الخديوي عباس الثاني . وقد حرك اندفاع عباس وشبابه ، ورغبته في التحرر من السلطة المحتلة ، والحد

من سيطرتها الصراع بينهما . فكان قتالا شديدا ومريرا ، اتسعت دائرته حتى شملت : الجيش ودوائر الحكومة والشعراء الخ . . استطاع عباس - خلاله - أن يكسب الشعب كله الى جانبه .

اراد اللورد كرومر أن يخضد شوكة عباس ، وأن يطعنه في كبريائه ، ويحد من تمرده . فراقبه وتحين الفرص ليحقق ضربته ، وجاءت الفرصة الاولى عندما عزل عباس مصطفى فهمي من رئاسة الوزارة . وعين حسين فخري بدلا منه مكتفيا بابلاغ اللورد كرومر ذلك . فانتهر اللورد . وأجبر الخديوي على اقالة حسين فخري وتعيين رياض باشا عوضا عنه . وأجبره على ارسال خطاب اعتذار اليه حدد صورته بالشكل التالي : انه يرغب رغبة شديدة في ان يوجه عنايته الى ايجاد اصدق العلاقات الودية مع انكلترا ، وانه يسير بكسل رضا بموجب نصيحة حكومة جلالة الملكة في كل المسائل المهمة في المستقبل .

وحقق كرومر ضربة أخرى في عباس حينما طلب منه ان يعتذر رسميا عن ملاحظته التي تنم عن عدم رضائه على تدريب الجيش ، والتي أبداهما السي (كتشنر) سردار الجيش آنذاك . وقد كان ما اراد ، فنشر الاعتذار في الصحيفة الرسمية . وتناقلته الصحف الاوروبية والعربية زيادة في الاذلال . وتبعتها ضربات وضربات ... كانت القلبة في نهايتها دائما لكرومر .

واستكمل اللورد كرومر ساحات الصراع باستمالة بعض الشعراء ، ليمدحوا الملكة . ويشيدوا باصلاحات الانكليز ، وكان على رأسهم الشاعر أحمد نسيم . في بداية هذا الجو المحموم من الصراع اتصل محمد عبده بعباس ، فعيّنه عضوا في مجلس ادارة الازهر . وقد حاول محمد عبده ان يمسك العصا من منتصفها ، ولكن حرارة المعركة بين السلطتين الخديوية والمحتملة ، وعنف الصدام بين عباس وكرومر ، لم يمكنه من ذلك فكان لا بد له من ان يمسك العصا من احد طرفيها ، ولا بد له من ان يقف الى جانب احد الطرفين المتخاصمين .

اختار محمد عبده جانب الاحتلال تحت راية اللورد كرومر ، فاحتمد الصراع بين عباس وبينه مباشرة . فشهرّ عباس بفتاوي محمد عبده التي أصدرها كالفتوى الترانسغالية وفتوى صندوق التوفير عن طريق الصحف المؤيدة له ، وشهرّ محمد عبده من ناحيته بالاسرة العلوية في المناسبة المثوية لتأسيس حكمها ، وعدد آثارها السيئة . أوقف عباس مشاريع محمد عبده الاصلاحية في الاوقاف والازهر والمحاكم الشرعية ، عارض محمد عبده بالمقابل استبدال الخديوي بعض الاوقاف بأملكه الخاصة .

وقد اعترف محمد رشيد رضا بعلاقة محمد عبده باللورد كرومر وعدّها احد اسباب ثلاثة أدت الى التصادم مع عباس مقال في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٥٧٥) :

السبب الثالث : ما كان من حسن العلاقة بين الشيخ ولورد كرومر ، فقد كان اللورد يجله ويقدره قدره ، ويستشيره في بعض المسائل الحكومية المهمة

ويتحامي ان يهيج وجدانه ووجدان حزبه الراقى على الانكليز وكان الاستاذ يداريهم لعلمه انه لا يستطيع البقاء في مصر بدون ذلك (وسنذكر هذا في محله من هذا التاريخ) وكان المفسدون المحالون (النمامون) يصورون هذه العلاقة للخديو بأنها تأييد للاحتلال البريطاني على البلاد او على شخص سموه على الاقل واظن ان الخديو لم يكن يشك في وطنية الشيخ واخلاصه لبلاده ، ولا يرتاب في ترفعه عن التقرب الى اللورد بمسايرته ، فان لم يكن هذا الترفع للاخلاص لاميره ، فهو لكرامة نفسه وابائها] .

وقف اللورد كرومر الى جانب محمد عبده في حملة الاتهامات الموجهة ضده . فقد دافع عنه حينما جاءوه بصورة شمسية له مع بعض نساء الفرنج نشرتها له جريدة (الحررة) وأرادوا اقتاعه بأن هذا يعد ازدياء بمنصب الافتاء في عرف المسلمين ، فكان جواب كرومر كما نقله محمد رشيد رضا في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٨٥٨) : [فتبسم اللورد سخرية من هذه السخافة وقال : ان هذه الصورة لا يثبت لها عندي أصل ولكن الاستاذ يزورنا هنا وتحضر مجلسه لادي كرومر وغيرها من عقائلنا ، فهل يصح أن نعد اهانة له او لنا ؟ لا ام يصح أن نهتم بشعور المتعصبين الجهلاء ونبني عليه عملا مهما كهذا] .

ودعمته السلطة المحتلة في منصب الافتاء كما صرح بذلك اللورد كرومر . وقد نقل رضا التصريح في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٥٠١) وهو : [بأن الشيخ محمد عبده يظل مفتيا في مصر ما ظلت بريطانيا العظمى محتلة لها] . وقد أورد في مكان آخر من الجزء الاول تصريحاً مشابهاً حيث جاء (ص ، ٥٦٤) : [وقد تحقق ان اللورد كرومر قال للخديو : ان كان تحريك بعض المشايخ ضد المفتي لاجل فصله من الافتاء فاسمح لي بأن اقول انه ما دام لبريطانيا العظمى نفوذ في مصر فان الشيخ محمد عبده يكون هو المفتي حتى يموت .]

ولم يقف دعم الاحتلال الانكليزي لمحمد عبده في حدود مصر ولكن تعداه الى الاستانة حين سفره اليها . فقد استشار محمد عبده اللورد كرومر بأمر سفره اليها قبل كل شيء ، وقد وضع رضا ذلك في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٨٤٧) : [وقد عن له - اي محمد عبده - أن يبدأ بزيارة الاستانة فذكر ذلك اللورد كرومر في حديث له معه فكان رايه انه لا يظن انه يسر لهذه الزيارة وأنه لا بأس مع ذلك بأن يعرف حال هذه العاصمة القديمة والدولة التاريخية] .

وقد حمته السفارة الانكليزية هناك كما وضع رضا ذلك في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٥٩٦) حيث قال : [ولما زار الشيخ (اي محمد عبده) الاستانة اضطرب السلطان لزيارته ورعب من تقارير الجواسيس فيها ولاسيما بعد اجتماعه بشيخ الاسلام هنالك وتحاورهما في حالة الاسلام والمسلمين . و اراد الانتقام منه ، وحينئذ سعى احمد شفيق أخلص السعي لدى رئيس كتاب السلطان (باشكاتب المابين) ولدى سفارة الانكليز لاجل ان يخرج الاستاذ من الاستانة من غير ان يمس شرفه] . وقال في موضع آخر من تاريخه حول نفس السفر (ص ، ٨٦٠) :

كان المراد من الدسائس وسعاية الجواسيس وشرهم المولحي ان يحبس الاستاذ الامام او يهان ، وهم لا يجهلون ان السفارة البريطانية كانت بالمرصاد وانها لا تسكت للحكومة الحميدية على ذلك لو اقدمت عليه .

دافع الدكتور محمد البهي في كتابه (الفكر الاسلامي الحديث واصلته بالاستعمار الغربي) عن محمد عبده وانكر على السيد أحمد أمين عقده المقارنة بينه وبين احمد خان في كتاب (زعماء الاصلاح في العصر الحديث). واستغرب المشابهة بينهما . وقد برر الدكتور البهي تفاهم محمد عبده مع السلطة المحتلة بأنه كان للوقاية من جهة وللحيلولة دون استمرار تصفية الاوقاف من جهة ثانية ففسال اص . ١١٦٢ : [لقد كانت توجد في مصر سلطتان : سلطة الاحتلال وسلطة محلية وهي سلطة الخديوي ، بينما كانت توجد في الهند سلطة واحدة : هي سلطة الاحتلال الانكليزي . فينك نوع من المفارقة بين الهند ومصر . وبالتالي بين موقف الشيخ محمد عبده وموقف السير سيد احمد خان . فالمملاء للسلطة القائمة هناك كانت واضحة لتحقيق منفعة شخصية او لتحقيق خدمات للاستعمار، اما التفاهم هنا في مصر مع ممثل السلطة المحتلة فكان للوقاية او للحيلولة دون استمرار تنفيذ الخطة الموضوعة لتصفية اوقاف المسلمين وتوجيهها وجهة اخرى غير التي وقفت من الخزين] .

ان الدكتور البهي مخطيء في دفاعه عن محمد عبده لان تعاونه مع سلطات الاحتلال الانكليزي غير مبرر المنة عقلا ودنا ، الا اذا اعتبرنا ايشار السلامة او مبدأ الفاية تبرر الوسيلة منطقا مقبولا ومعقولا عندنا . وذلك للسببين التاليين :
١ - اما حجة الوقاية - والواضح انها الوقاية من الخديوية - فتنفيها صداقته الحسنة مع عباس في بداية حكمه عام ١٨٩٢ . وكان يمكن ان يستمر على هذه الصداقة لولا انه اساء اليها ، وقضى عليها حين تعاون مع اللورد كرومر ، وانحاز الانجيز الكامل الى قوة الاحتلال الانكليزي .

٢ - اما حجة الحيلولة دون تصفية اوقاف المسلمين فتنفيها العلاقة القديمة بين محمد عبده والاحتلال الانكليزي ، والتي ترجع الى بداية عودته من المنفى حيث قدم لائحة لاصلاح التعليم الى اللورد كرومر عام ١٨٨٩ م ، اما الاصطدام الاول بين محمد عبده والخديوي عباس بشأن الاوقاف فقد كان بعد توليه منصب الافتاء عام ١٨٩٩ م .

٤ - تبرير وجود المحتل :

كانت الحجة الكبيرة التي دخل المستعمر بها الى مصر هي الاصلاح ، والدعوى العريضة التي نادى بها خلال اقامته هي ازالة التخلف من المجتمع المصري . وكان عملاء الاستعمار البريطاني ودعاته بقانونون بين عدل بريطانيا وظلم العثمانيين ،

بين تقدم الدولة الانكليزية وتخلف العثمانية ، يوازنون بين اصلاحات الانجليز وحرثهم من جهة ، وتخريب العثمانيين واستبدادهم من جهة ثانية .
وحيثما تعاون محمد عبده كشخصية ازهرية ذات زى ديني مع المحتسل الاجنبي على تنفيذ برامجه الاصلاحية ، فقد برر له دعواه بالاحتلال ، ودعم باطله .
وستر سوءته .

٥ - تكوين مدرسة سياسية باسم محمد عبده :

وجد الاحتلال في محمد عبده وتلاميذه مدرسة سياسية تحقق اغراضه .
وتنفذ مآربه . فرعاها ونماها ، وقد قال اللورد كرومر عنها في كتاب مصر الحديثة (ص ١٧٩ - ١٨٠) : [ان محمد عبده كان مؤسسا لمدرسة فكرية حديثة ، قريبة الشبه من تلك التي أسسها السيد أحمد خان في الهند مؤسس جامعة عليكرة] .
ويمتدح تلاميذ محمد عبده ويؤكد أنهم عون المصلح الاوروبي ، وجديرون بكل مساعدة فيقول متمما كلامه السابق : [ان اهميته السياسية ترجع الى انه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الاوروبي] .

وفعلا قد حقق المستعمر ما خطط له . فقدم لتلاميذ محمد عبده العون والتشجيع ، والعطف والتنشيط حتى طفا احدهم وهو سعد زغلول على سطح الجماهير اثر ثورة ١٩١٩ وأصبح زعيما بلا منازع لمصر .

ب - النتائج الفكرية :

كان الاستعمار يشعر بتحول المجتمع المسلم نحو الحضارة الغربية ، واخذه منها في كل مجال ، وتقليده لها في كل امر . ولكنه كان يؤمن - في الوقت نفسه - بأن الهوة ستبقى قائمة بين الغرب والمسلمين من جهة ولا يؤمن الانتكاس من جهة ثانية طالما ان الاسلام باق على طبيعته وحقيقته ، لذلك فقد صب جهودا كبيرة كي يحور ، ويحول الاسلام من الداخل ، ليعطي السند الفكري ، والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية من ناحية وتناولها دون التحرج من ناحية اخرى .
وقد وجد الاستعمار في محمد عبده ضالته التي تحقق له هدفه ذلك فسي التحويل والتحوير ، او قل التي تبدأ له بالخطوة الاولى في ذلك التحويسل والتحوير ، ويمكن ان نتأكد من صحة هذه الحقيقة اذا قرأنا ما كتبه اللورد كرومر في تقريره عام ١٩٠٥ عن دور محمد عبده الفكري في العالم الاسلامي ، والذي نقله محمد رشيد في الجزء الثالث من تاريخه (ص ، ٤٢٦) : وهو [أما

مريدو الشيخ محمد عبده واتباعه الصيادفون فموصوفون بالذكاء والنجابة ولكنهم قليلون وهم بالنظر الى النهضة المليئة بمنزلة الجيرونديست في الثورة الفرنسية فالمسلمون المنتطعون المحافظون على كل امر قديم يرمونهم بالضلال والخروج عن الصراط المستقيم فلا يكاد يؤمل بأنهم يستميلون هؤلاء المحافظين اليهم ويسيروا بهم في سبيلهم . والمسلمون الذين تفرنجوا ولم يبق فيهم من الاسلام غير الاسم مفصولون عنهم بهوة عظيمة . فهو وسط بين طرفين او غرض انتقاد الجانبين ، كما هي حال كل حزب سياسي متوسط بين حزبين آخرين غير ان معارضة المحافظين لهم اشد واهم من معارضة المصريين المتفرنجين اذ هؤلاء لا يكاد يسمع لهم صوت .

ولا يدري الا الله ما يكون من امر هذه الفئة التي كان الشيخ محمد عبده شيخها وكبيرها فالزمان هو الذي يظهر ما اذا كانت آراؤها تتخلسل من الهيئة الاجتماعية المصرية اولا . وعسى الهيئة الاجتماعية ان تقبل آراءها على توالي الايام اذ لا ريب عندي في ان السبيل التويم الذي ارشد اليه المرحوم الشيخ محمد عبده هو السبيل الذي يؤمل رجال الاصلاح من المسلمين الخير منه لبني ملتهم اذا ساروا فيه فاتباع الشيخ حقيقيون بكل ميل وعطف وتنشيط من الاوروبيين .

وامتدح اللورد كرومر في تقريره لعام ١٩٠٥ محمد عبده لانه حل لهم دينيا بعض المشاكل التي واجهتهم ، ونقل محمد رشيد رضا ذلك في الجزء الثالث (ص ، ٤٢٥) فقال: [وفي سنة ١٨٩٩ رقي الى منصب الافتاء الخطير الشأن فأصبحت مشورته في هذا المنصب ذات قيمة ثمينة لتضلعه في علوم الشرع الاسلامي مع ما به من سعة العقل واستنارة الذهن واذكر مثالا على نفع عمله الفتوى التي أفتاها في ما اذا كان يحل للمسلمين تثمير اموالهم في صناديق التوفير فقد وجد لهم بابا به يحل لهم تثمير اموالهم فيها من غير ان يخالفوا الشرع الاسلامي في شيء] . وقد رحب المستشرقون بمدرسة محمد عبده ترحيبا رائعا ، واعتبروها الكوة الوحيدة التي يمكن ان تخترق جدار المحافظين المسلمين . فقد وضح (جيب) المستشرق الانكليزي الشهير ، وأحد مستشاري وزارة الخارجية حقيقة دور مدرسة محمد عبده في كتاب الى ابن يتجه الاسلام (ص ، ٦٤) : [ان في كل البلاد الاسلامية - باستثناء شبه جزيرة العرب وافغانستان وبعض اجزاء من اواسط افريقيا - حركات معينة تختلف قوة واتساعا ترمي الى تأويل العقائد الاسلامية وتنقيحها . ثم يقول : وقد اتجهت مدرسة محمد عبده بكل فروعها وشعبها نحو تحقيق هذا الهدف . بل لقد ظهر كثير من العلماء المستقلين الذين نادوا بأراء اكثر تقدما وجرأة لاسيما في الهند . ولكن الواقع هو ان معظم ما تم من تعديل وتحوير خفي لا يبدو للنظرة السطحية . ومما يتفق مع هذا الرأي ما جاء في مقال المستشرق الالماني كاممفاير في الفصل الثالث من الكتاب نفسه ، من ان الاب (بانيرث) البشر ، يرى ان حركة الاصلاح الاسلامي - على النحو الذي تسير

فيه الآن - يجب ان تقابل من المسيحية الغربية بالتشجيع] .
ويثني الدكتور جب على محمد عبده في كتاب آخر له هو (الاتجاهات الحديثة في الاسلام) ، وعلى تلامذته الذين يمتزجون بالصفوف الاوروبية فيقول (ص ، ٨٤) : [ان تلامذته الحقيقيين يمتزجون بالصفوف التي انشئت انشاء اوروبا ويتضمون للحلقات العلمانية ولكنهم يسرون مع هؤلاء في اتجاهين معاكسين . ذلك انه مصلح مجدد وآثاره جميعها كانت ، وستبقى ، مددا لدعاية الإصلاح والتجديد في ميداني الاجتماع والسياسة ، وستخلد حلقة اتصال قوية بين كل قديم وكل حديث ، بل ستدوم معيننا لا ينضب وسلاحا لا يلتوي . ففوة اسمه تخولهم تلقين الشعب اي اصل عجزوا عن البوح به فيما سلف . اذ يكفي ان ينسب الرأي اليه حتى ينال الاستحسان والاستصواب .
ومن ناحية أخرى نجد الشيخ محمد عبده قد صنع جسرا فوق الهوة التي تفصل التعليم التقليدي الجاف عن التعليم العصري الخاضع لمذهب العقليين الذي غزا الشرق من الغرب] .

ويبين الدكتور جب في الصفحات (٨٥ - ٩٠) من الكتاب السابق نجاح الكنيسة الغربية في القرن التاسع عشر في حل المشاكل الحضارية الجديدة التي واجهتها خلال القرن الثامن عشر . ويبين في الوقت نفسه - ان الدين الاسلامي يواجه هذه المشاكل في القرن التاسع عشر . ويوقف بقاءه على تقديم حلول معقولة لهذه المشاكل كما اعطتها الكنيسة . ثم يقرر الحقيقة التالية (ص . ٩٠) : [وبما ان ذات الاسباب تعطي ذات النتائج فلا بدع ان نتظر تطورا مماثلا في الفكر الاسلامي . فالى اية نقطة وصل هذا التطور اذن ؟]

يجيب المستشرق جب على سؤاله السابق فيقول : لم تتأثر مؤلفات المسلمين الى حد بعيد بالتعاليم الدنيوية وبقواعد المدنية الغربية . ويخلص الى النتيجة التالية (ص ، ٩٠) فيقول : [فهنا يقوم احد الفوارق الاكثر تأثيرا بين الغرب المسيحي والعالم الاسلامي فيبينما نجد في الغرب ان الروحانيين انفسهم ، يعطون الشكل الديني الجديد الملائم لذوق العصر ولمجرى الفكر الفلسفي والتاريخي . لا نجد شيئا من هذا عند الروحانيين المسلمين ، ذلك انهم تفحصهم الحيوية . اللهم الا الشيخ محمد عبده الذي تكلمنا عنه . فانه وحده قد تناول ذلك بشكل محدود جدا . فموقف العلماء المؤمنين يشبه موقف السلطة الكاثوليكية الرومانية في وجه هذه المشكلة من مدينتنا . وهي تتلخص برفض مشدد فيه صلابة لا تنزل ولا ترتضي اي تسليم للعلم والفلسفة الجديدة] .

يتعجب المستشرق جب من ان تعليمات محمد عبده لم تؤت ثمارها فيقول (ص ، ٩٢) : [فبرغم نصائح محمد عبده التي رسمها للعلماء ، وحضهم على تفهمها واعتناقها والدفاع عنها بكل ما اوتوا من قوة لانها تتيح لهم معرفة العلوم الحديثة واشاعتها بين الناس . فان طرق التعليم الازهري لا تزال تعطي الطلاب المبادئ السطحية عما وصلت اليه المدنية الحديثة في حقل العلم وفي مجال الفكر] .

ويرى ان الحركة العلمانية افوى وأنجح في الهند منها في مصر . ويسرى
 - كذلك - ان مدرسة التاويل هناك افلح فيقول (ص ١٠٦) : [وأبرز خط لاول
 حركة تجديدية هندية قادها السيد احمد خان (المتوفى ١٨٩٨) كانت تتم عن
 نظورها المنتظم . والفضل فيها يرجع . بالاساس لكلية «اليفارة» التي اصبحت .
 منذ ١٩٢٠ الجامعة الاسلامية . والتي كانت الغاية منها ان تمزج القواعد الدينية
 بالدروس العلمية الحديثة . وان اصرار مؤسسها على المعنى في خطته : وثباته
 في دعم نظريته : من اجل البرهان على صحة الدين الاسلامي و«مطابقته للطبيعة»
 امران قد الصقا بهذه المدرسة اسم «نيشاري» .] .

ويظهر انزعاجه من بقاء جوهر العقيدة الدينية على نقائه . ومن عدم ذهاب
 تاويل القرآن والامور العقائدية الى مداها الاقصى فيقول (ص : ١٢٦) : [فتفرد
 القرآن في بابيه وكونه نسيج وحده عقيدة اصيلة في الدين الاسلامي . وصحة
 نضه وشرعيته - رغم التغير والتناسخ الكثيرين - يوازي افساد نصوص الكتب
 المقدسة اليهودية والمسيحية . وقد لوحظ ان في بقاءه على شكله هذا عناية
 ربانية . ولكن الاجيال الاسلامية المعاصرة تحتاج الى اكثر من هذا القول . فيجب
 ان نثبت ان لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الخطأ ولا من الباطل لعدم
 موافقته الزمن : وان الفكر العلمي او الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً
 يعارض سلطة القرآن وأوامره . لنصل بها الى نتيجة لا نبلغها اذا اعتمدنا على
 القول بانه من كلام الله وبانه لا يجوز الخوض فيه قليلا او كثيرا . فالمطلوب
 اساسا هو التاويل . لا للنقض والتغيير والتبديل في النص . ولا لبيان التناسخ
 والمنسوخ المتناقض . بل لابراز قيمة القرآن «المادية» قبل اظهار قيمته
 «الروحية» .

وهذا التاويل يظهر تحت اشكال عدة . والشكل الدقيق الصعب المراس
 يتلخص بالبحث في السور القرآنية . عن جميع ما يمت الى الفكر «العلمي»
 الحديث بصلة . كن ترجم كلمة «جن» مثلا ب «ميكروب» بالنظر لهذا المذهب
 العقلي «الشبيه بالعلمي» . لان هذا الامر ليس اكثر تهكما من ميل اساقفتنا نحو
 «الملائمة» بين تاريخ «سفر التكوين» ونام طبقات الارض . او من الميل السائد
 نحو ترجمة الحقائق الدينية الى اصطلاحات علمية شعبية .

والآن بعد ان رأينا اصرار المستشرقين على تاويل الاسلام . ورحيبتهم بمدرسة
 محمد عبده التي حققت جزءا من هذا الهدف . فما هو هذا التاويل الذي قام
 به محمد عبده ؟ وما هي ابعاده من خلال كتاباته لا سنحاول ان نجيب على
 هذين السؤالين من ثلاث زوايا :

١ - تفسير القرآن المسمى بتفسير المنار .

٢ - رسالة التوحيد .

٣ - الفتاوى .



١ - التاويل في تفسير المنار (١) :

١ - تاويل مفهوم الملائكة :

يقرب محمد عبده مفهوم الملائكة من عقول الماديين في الجزء الاول من تفسير المنار (ص ، ٢٦٧) فيقول : [وذهب بعض المفسرين مذهبا آخر في فهم الملائكة وهو ان مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالاعمال من انماء نباتات وخلق حيوان وحفظ انسان فهذا ايماء الى الخاصة بما هو ادق من ظاهر العبارة، وهو ان هذا النمو في النبات لم يكن الا بروح خاص نفخه الله في البذرة فكانت به هذه الحياة النباتية المخصوصة . وكذلك يقال في الحيوان والانسان . فكل امر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الالهية في ايجاده ، فانما قوامه بروح الهى ، سمي في لسان الشرع ملكا . ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمى هذه المعاني القوى الطبيعية اذا كان لا يعرف من عالم الامكان الا ما هو طبيعة ، او قوة يظهر أثرها .

والامر الثابت الذي لا نزاع فيه هو ان في باطن الخلقة امرا هو مناطها . وبه قوامها ونظامها ، لا يمكن لما قل ان ينكره وان أنكر غير المؤمن بالوحي تسميته ملكا وزعم انه لا دليل على وجود الملائكة . او أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية او ناموسا طبيعيا ، لان هذه الاسماء لم ترد في الشرع فالحقيقة واحدة والمائل من لا تحجبه الاسماء عن المسميات . فكل يقر بوجود شيء غير ما يرى ويحس ويعترف بانه لا يفهمه حق الفهم ، ولا يصل بعقله الى ادراك كنهه . وماذا على الذي يزعم انه لا يؤمن بالفيب وقد اعترف بما غيب عنه لو قال : اصدق بغيب واعرف اثره وان كنت لا أفدره قدره فينتفك مع المؤمنين بالفيب ويفهم بذلك ما ورد على لسان صاحب الوحي ويحظى بما يحظى به المؤمنون ؟

يشعر كل من فكر في نفسه ووازن بين خواطره عندما بهم بامر فيه وجه للحق او للخير . ووجه للباطل او للشر . بان هناك تنازعا في نفسه وان هاتفا يهتف به للخير ، وآخر يدفع به عنه . وهذا الهاتف الداعي الى الخير لا يبعد ان يسميه الله ملكا ، والهاتف بالشر يسمى شيطانا] .

ويعلق محمد رشيد رضا على هذا التفسير فيقول : [ان غرض الاستاذ الامام من هذا التاويل الذي عبر عنه بالايماء وبالإشارة اقناع منكر الملائكة بوجودهم ، بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم] .

١ - اعتمادا في دراسة تفسير المنار على كتاب امتيح الامام محمد عبده في تفسير القران

التزيين لعبد الله سبحانه .

ب = تاويل سجود الملائكة وامتناع ابليس عنه :

اول محمد عبده سجود الملائكة لادم بتسخير قوى الارض للانسان . وامتناع ابليس عنه بقوة اغراء الشر ، فقال في الجزء الاول من تفسير المنار (ص : ٢٦٩) : [فاذا صح الجري على هذا التفسير فلا يستبعد ان تكون الاشارة في الآيه الى ان الله لما خلق الارض ودبرها بما شاء من القوة الروحانية التي بها قوامها ونظامها . وجعل كل صنف من القوى مخصوصا بنوع من انواع المخلوقات لا يتعداه ولا يتعدى ما حدد له من الاثر الذي خص به . وخلق بعد ذلك الانسان واعطاه قوة يكون بها مستعدا للتصرف بجميع هذه القوى وتسخيرها في عمارة الارض . وعبر عن تسخير هذه القوة له بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير . وجمله بهذا الاستعداد الذي لا حد له ، والتصرف الذي لم يعط لغيره خليفه الله في ارضه ، لانه اكمل الموجودات في هذه الارض . واستثنى من هذه القوى قوة واحدة عبر عنها بابليس وهي القوة التي لرها الله بهذا العالم لزا وهي التي تميل بالمستعد للكمال او بالكامل الى النقص وتعارض في اتباع الحق وتصد عن عمل الخير وتتنازع الانسان في صرف قواه الى المنافع والمصالح التي تتم بها خلافته فيصل الى مراتب الكمال الوجودي الذي خلق مستعدا للوصول اليها . تلك القوة التي ضلت آثارها قوما فزعموا ان في العالم إلها يسمى السه الشر . وما هي إياله ولكنها محنة إله لا يعلم أسرار حكمته إلا هو . قال الاستاذ الامام معلقا : ولو ان نفسا مالت الى قبول هذا التاويل لم نجد في الدين ما يمنعها من ذلك . والعمدة على اطمئنان القلب وركون النفس الى ما ابصرت من الحق] .

ج - تاويل معصية آدم :

اول محمد عبده معصية آدم ، والمخ الى انها تشير الى اطوار البشرية من طفولة ، تمييز ناقص ، رشد واستواء ، بين تاويله هذا في الجزء الاول من تفسيره فقال (ص ، ٢٨٣) : [واما التمثيل فيما بقي من القصة : فيصح ان يراد بالجنة الراحة والنعيم ويصح ان يراد بالشجرة معنى الشر والمخالفة . فسكنى الجنة ، والاكل من الشجرة ثم الندم والتوبة تمثيل للاطوار القبطرية البشر وهي ثلاثة :

طور الطفولة وهو طور نعيم وراحة . وطور التمييز الناقص وفيه يتسبون الانسان عرضة لاتباع الهوى بوسوسة الشيطان ، وطور الرشدا والاستواء وهو الذي يعتبر فيه بنتائج الحوادث ويلتجئ فيه عند الشدة الى القوة الغيبية العليا التي منها كل شيء وإليها يرجع الامر كله ، فهكذا كان الانسان في افراده مثال للانسان في مجموعه .

كان تدرج الانسان في حياته الاجتماعية ابتداء ساذجا سليم الفطرة . قويم الوجه ، مقتصر في طلب حاجاته على القصد والعدل ، متعاوناً على دفع ما عساه يعيبه من مزعجات الكون ، وهذا هو العصر الذي تذكره جميع طوائف البشر ويسمونه بالذهبي .

ثم لم يكفه هذا النعيم المرفه فمد بعض افرادهم ايديهم الى تناول ما ليس لهم ، طاعة للشهوة . وميلاً مع خيال اللذة ، وتنبه من ذلك ما كان نائماً فسي نفوس سائرهم فثار النزاع وعظم الخلاف ، واستنزف الشقاء ، وهذا هو الطور الثاني وهو معروف في تاريخ الامم .

ثم جاء الطور الثالث وهو طور العقل والتدبر . ووزن الخير والشر بميزان النظر وتحديد حدود للأعمال تنتهي اليها نزعات الشهوات ويقف عندها سير الرغبات وهو طور التوبة والهداية ان شاء الله .

د - تاويل خلق عيسى عليه السلام :

اول محمد عبده خلق عيسى عليه السلام بحد وجبين : الاول : اعتقاد قوي استولى على قلب مريم بها فاحدث الحمل بها . وكثيراً ما يكون الاعتقاد بالمرض مثلاً مسبباً له . الثاني : روح لطيف أرسله الله الى مريم ، فاحدث التلقيح بها . وغالباً ما تؤثر الارواح اللطيفة في الاجسام الكثيفة .

وضح محمد عبده هذا التاويل في الجزء الثالث من تفسيره (ص ٣٠٩) فقال : [الوجه الاول : ان الاعتقاد القوي الذي يستولي على الغلب وعلى المجموع العصبي يحدث في عالم المادة من الآثار ما يكون على خلاف المعتاد . فكم من سليم اعتقد انه مصاب بمرض كذا وليس في بدنه شيء من جراثيم هذا المرض فولد له اعتقاده تلك الجراثيم وصار مريضاً . وكم امريء سقى الماء القراح او نحوه فشربه معتقداً انه سم نافع فمات مسموماً به ، والحوادث في هذا الباب كثيرة أثبتتها التجارب . واذا اعتبرنا بها في امر ولادة المسيح نقول : ان مريم لما بشرت بان الله تعالى سيب لها ولداً بمحض قدرته . وهي على ما هي من صحة الايمان وقوة اليقين . انفعل مزاجها بهذا الاعتقاد انفعالا فعل في الرحم فعل التلقيح ، كما يفعل الاعتقاد القوي في مزاج السليم فيمرض او يموت . وفي مزاج المريض فيبرأ وكان نفخ الروح الذي ورد في سورة اخرى متمماً لهذا التأثير . الوجه الثاني : وهو اقرب الى الحق وان كان اخفى وأدق وبيانه يتوقف على مقدمة وجيزة في تأثير الارواح في الاشباح وهي ان المخلوقات قسمان : اجسام كثيفة واوراح لطيفة ، وان اللطيف هو الذي يحدث في الكثيف الحي ما نراه فيه من النمو والحركة والتوالد الذي يكون من النمو او يكون النمو منه . فلولا الهواء لما عاشت هذه الاحياء . والهواء روح ، ولذلك كان من اسمائه اذا تحرك الريح ، واصلها روح بكسر الراء ولاجل الكسر قلبت الراء ياء لتناسبه .

والماء الذي منه كل شيء حي من روحيين لطيفين . وهو يكاد يكون في حال التركيب وسطا بين الكثيف واللطيف ولكنه أقرب الى الثاني ، والكهربائية من الارواح وناهيك بفعلها في الاشباح . فهذه الموجودات اللطيفة التي سميناها ارواحا هي التي تحدث معظم التغيير الذي نشاهد في الكون، حتى اننا قد رأينا في هذا العصر من أسرارها ما لم يكن يخطر على بال احد من قدماء فلاسفتنا . ويعتقد علماءنا اليوم ان ما سيظهر منها في المستقبل أجل وأعظم . فاذا كان الامر كذلك في الارواح التي لا دليل عندنا على انها تدرك وترى ، فلم لا يجوز ان يكون تأثير الارواح العاقلة المريدة اعظم .

اذا تمهد هذا فنقول : ان الله المسخر للارواح المنبثة في الكائنات قد ارسل روحا من عنده الى مريم فتمثل لها بشرا ونفخ فيها فأحدثت نفخته التلقيح في رحمها ، فحملت بعبسى عليه السلام . وهل حملت اليها تلك النفخة مادة ام لا ؟ الله اعلم ، أما البحث في تمثل هذه الارواح التي تسمى في لسان الشرع الملائكة ، فسيأتي الكلام عليه في تفسير قوله تعالى (فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) . اذا أنسا الله لنا في الاجل ووقفنا للمضي في هذا العمل] .

هـ - تاويل الجن :

اول محمد عبده الجن بالميكروب فقال في الجزء الثالث في تفسير المنار (ص ٩٦) : [وقد قلنا في (المنار) غير مرة : انه يصح ان يقال : ان الاجسام الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة ، وتسمى بالميكروبات يصح ان تكون نوعا من الجن . وقد ثبت انها علل لاكثر الامراض ، قلنا ذلك في تاويل ما ورد من ان الطاعون من وخز الجن على اننا نحن المسلمين لسنا في حاجة الى النزاع فيما اثبتته العلم وقرره الاطباء ، او اضافة شيء مما لا دليل في العلم عليه لاجل تصحيح بعض الروايات الأحادية فنحمد الله على ان القرآن ارفع من ان يعارضه العلم] .

و - تاويل الاحياء في آية (كذلك يحيي الله الموتى) :

اول محمد عبده الاحياء في الآية التالية : (واذا قتلتم نفسا فادارتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون . فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياتهم لعلكم تعقلون) بالاحياء المعنوي ، مع ان المقصود فيه احياء مادي . جاء في الجزء الاول من تفسير المنار (ص ٣٥٠) : [وأما قوله : (فقلنا) اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) فهو بيان لاخراج ما يكتمون . ويرودون في هذا الضرب روايات كثيرة قيل ان المراد اضربوا المقتول بلسانها وقيل بفخذها وقيل بذنباها . وقالوا انهم ضربه فعدت اليه الحياة وقال : قتلني اخي او ابن

اخي فلان الخ .. ما قالوا . والآية ليست في مجمله فكيف بتفصيله . والظاهر مما قدمنا أن ذمك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل اذا وجد القاتل قرب بلد ولم يعرف فاتله ليعرف الجاني من غيره ، فمن غسل يده وفعل ما رسم لذلك في الشريعة برىء من الدم ومن لم يفعل تثبت عليه الجناية ، ومعنى احياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لان تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس اي يحييها بمثل هذه الاحكام . وهذا الاحياء على حد قوله تعالى : (من احيياها فكأنما احيانا الناس جميعا) وقوله (ولكم في القصاص حياة) فالاحياء معناه هنا الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين . ثم قال (ويريكم آياته) بما يفصل في الخصومات ويزيل من اسباب الفتن والعداوات، فهو كقوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وأكثر ما يستعمل مثل هذا التعبير في آيات الله في خلقه الدالة على صدق رسله (العلمك تعقلون) اي تفقهون أسرار الاحكام وفائدة الخضوع للشريعة ، فلا تتوهمون ان ما وقع مختصر بهذه الواقعة في هذا الوقت ، بل يجب ان تلتقوا امر الله في كل وقت بالقبول من غير تعنت] .

ز - نفي السحر :

ينفي محمد عبده حقيقة السحر ، وينفي اقرار القرآن به ، وينكر كونه جزءا من العقيدة الدينية عندما يفسر الآية التالية : (واتبعوا ما تنزل الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين هابيل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله . ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ، وبئس ما شروا به انفسهم) . فيقول في الجزء الاول من تفسير المنار (ص ٣٩٩) : [لكن ذكر هذه القصة في القرآن لا يقتضي ان يكون كل ما يحكى فيها عن الناس صحيحا فذكر السحر في هذه الآيات لا يستلزم اثبات ما يعتقد الناس منه ، كما ان نسبة الكفر الى سليمان التي علمت من النفي لا تستلزم ان تكون صحيحة لانها ذكرت في القرآن ولو لم يكن ذكرها في سياق النفي .

وقد بينا غير مرة ان القصص جاءت في القرآن لاجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الاخبار عند الغابرين ، وانه يحكى من عقائدهم الحق والباطل ، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب ، ومن عاداتهم النافع والضار ، لاجل الموعظة والاعتبار . فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية ، ولا بد ان يأتي في العبارة او السياق واسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح] .

ثم يذكر مجموع الآيات التي ورد فيها السحر بالقرآن ، ويناقشها ثم يقول (ص ، ٤٠٠) : [ومجموع هذه النصوص يدل على ان السحر اما حيلة وشعوذة ، واما صناعة علمية خفية يعرفها بعض الناس ويجعلها الاكثرون فيسمون العمل بها سحرا لخفاء سببه ولطف مأخذه . ويمكن ان يعد منه تأثير النفس الانسانية في نفس اخرى لمثل هذه العلة . وقد قال المؤرخون به ان سحرة فرعون فسد استعانوا بالزئبق على اظهار الحبال والعصي بصور الحيات والثعابين وتخيل انها تسمى .

وقد اعتاد الذين اتخذوا التأثيرات النفسية صناعة ووسيلة للمعاش ان يستعينوا بكلام مبهم واسماء غريبة اشتهر عند الناس انها من اسماء الشياطين وملوك الجن وانهم يحضرون اذا دعوا بها ويكونون مسخرين للداعي . ولمثل هذا الكلام تأثير في اثاره الوهم عرف بالتجربة ، وسببه اعتقاد الواهم ان الشياطين يستجيبون لقارئه ويطيعون امره ، ومنهم من يعتقد ان فيه خاصية التأثير وليس فيه خاصية ، وانما تلك العقيدة الفاسدة تفعل في النفس الواهمة ما يفني منتحل السحر عن توجيه همته وتأثير ارادته . وهذا هو السبب في اعتقاد الدهماء ان السحر يستعان عليه بالشياطين وارواح الكواكب ، وقد اختلف المتكلمون والمفسرون والفقهاء في حقيقة السحر وفي احكامه ، وعداه بعضهم من خوارق المعادات وفرقوا بينه وبين المعجزة ولم يذكروا في فروقهم ان السحر يتلقى بالتعليم ويتكرر بالعمل فهو امر عادي قطعاً بخلاف المعجزة .

ح - تاويل النفاثات في العقد :

اول محمد عبده آية (النفاثات في العقد ، التي وردت في سورة الفلق بالنمائم) فقد قال في تفسير جزء عم (ص ، ١٣٨) : [والمراد بالنفاثات في العقد النمائم المقطعون لروابط الالفة المحرقون لها بما يلقون عليها من ضرام نمائمهم . وانما جاءت العبارة بالنفاثات في العقد لان الله جل شأنه اراد ان يشبههم بأولئك السحرة المشعوذين الذين ارادوا ان يحلوا عقدة المحبة بين المرء وزوجه مثلا فيما يوهمون به العامة عقدا عقدا ثم نفثوا فيها وحلوا ليكون ذلك حلا للعقدة التي بين الزوجين ، والنميمة تشبه ان تكون ضربا من السحر لانها تحول ما بين الصديقين من محبة الى عداوة بوسيلة خفية كاذبة ، والنميمة تضلل وجدان الصديقين كما يضلل الليل من يسير فيه بظلمته . ولهذا ذكرها عقب ذكر الفاسق اذا وقب ، ولا يسهل على احد ان يحتاط للتحفظ من النمائم فانه يذكر عنك ما يذكر لصاحبك وانت لا تعلم ماذا يقول ولا ما يمكن ان يقول ، واذا جاءك فر بما دخل عليك بما يشبه الصدق حتى لا يكاد يمكنك تكذيبه فلا بد لك من قوة اعظم من قوتك تستعين بها عليه وهي قوة الله] .

ط - تاويل طير الابابيل وحجارة السجيل :

اول محمد عبده طير الابابيل بأنه من جنس البعوض او الذباب . وحجارة السجيل بأنها طين يابس مسموم هي جراثيم مرض الجدري او الحصبة . قال محمد عبده في تفسير سورة الفيل من جزء عم : [وقد بينت لنا هذه السورة الكريمة ان ذلك الجدري او تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على افراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير مما يرسله الله مع الريح . فيجوز لك ان تعتقد ان هذا الطير من جنس البعوض او الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الامراض ، وان تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فاذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فآثار فيه تلك القروح ، التي تنتهي بافساد الجسم وتساقط لحمه . وان كثيرا من هذه الطيور الضعيفة يعد من اعظم جنود الله في اهلاك من يريد اهلاكه من البشر ، وان هذا الحيوان الصغير - الذي يسمونه الان بالميكروب - لا يخرج عنها . وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها الا بارئها . فهذا الطافية اراد ان يهدم البيت ، أرسل الله عليه من الطير ما يوصل اليه مادة الجدري او الحصبة ، فاهلكته وأهلكته قومه قبل ان يدخل مكة . هذا يصح الاعتماد عليه في تفسير السورة . وما عدا ذلك فهو مما لا يصح قبوله الا بتاويل ان صحت روايته] .

٢ - رسالة التوحيد :

وضَّح الدكتور محمد البهي في كتاب (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) نظرة محمد عبده الى الصلة بين العقل والوحي على ضوء رسالة التوحيد ، فوصل الى انه يؤمن بأن الوحي يجب ان يتفق مع العقل ، لانهما مصدران هداية من عند الله . لا شك بأن هذا تضخيم لدور العقل . يقول الدكتور البهي في فقرة تحت عنوان (في صلة العقل بالوحي) من كتابه (ص ، ١٢٧) : [وفي توضيحه صلة العقل بالوحي ، او صلة رجال العقل برجال النص في الجماعة الاسلامية - يرى الشيخ محمد عبده ما رآه ابن رشد في القرن السادس الهجري ، وما رآه ابن تيمية في القرن الثالث من قرون الهجرة، من ان الوحي يجب ان يتفق مع العقل يقول : «فقد أمر الكتاب بالنظر واستعمال العقل : فيما بين ايدينا من ظواهر الكون ، وما يمكن النفوذ اليه من دقائقه ، تحصيلا لليقين بما هداانا اليه . ونهتنا عن التقليد : بما حكى من احوال الامم في الاخذ بما عليه آباؤهم ... فالتقليد

مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يحجل بحال الإنسان» (١) .
ويقول ايضا :

«والذي علينا اعتقاده : ان الدين الاسلامي دين توحيد في العقائد ، لا دين
تفريق في القواعد ! العقل من اشد اعوانه ، والنقل من اقوى اركانه ، وما وراء
ذلك فنزعات شياطين ، او شهوات سلاطين» (٢) .
فالوحي بالرسالة الالهية اثر من آثار الله ، والعقل الانساني اثر ايضا من آثار
الله في الوجود ، وآثار الله يجب ان ينسجم بعضها مع بعض ، ولا يعارض
بعضها بعضا .

لانها آثار للكامل كاملا مطلقا : والعقل البشري يحيل ان هناك تناقض بين
آثار الكامل المطلق ، لان التناقض في الافعال نقص ، فلوتعارضت او تناقضت
الآثار الصادرة من مصدر واحد ، دل تعارضها وتناقضها على عدم الكمال المطلق
لهذا التصرف .

لان الوحي مصدر هداية ، والعقل الانساني مصدر هداية ايضا : وكلاهما
يهدف الى تحديد الطريق المستقيم في الحياة للانسان ، والى تحديد القايمة
الاخيرة في هذا الوجود . وامران شأنهما هذا الشأن ، لا بد ان يتفقا في التحديد
الاجمالي - على الاقل - لطريق الانسان في حياته ، وغايته في وجوده .
فان بدا ان هنالك اختلافا بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل ، كان
منشأ هذا الاختلاف : اما تحريف رسالة الوحي ، او سوء استخدام العقل .
والمحرف للرسالة السماوية ، وكذلك المسيء لاستخدام العقل الانساني ، هو :
الانسان ، هنا وهناك وليس الملك الذي نزل بالوحي ، ولا الرسول المصطفى لتبليغ
الرسالة .

طبيعة الوحي يجب ان توافق طبيعة العقل الانساني اذن ، لانهما مصدرا
هداية صدرا لقاية واحدة ، من كامل واحد كمال مطلق .]



٣ - الفتاوى :

افتى محمد عبده بجواز التعاون مع الكفار واهل البدع والاهواء جوابا على
استفتاء جاءه من الهند . وقد اثارت هذه الفتوى ضجة كبيرة لذلك حشد محمد
رشيده رضا ومن قبله استاذة فتاوي المذاهب الاخرى كي يدعم بها رايه .
ساق محمد عبده حوادث تاريخية متعددة لتبرير افتائه بالتعاون مع الكفار

١ - رسالة التوجيه : (ص ، ١٥) .

٢ - رسالة التوجيه : (ص ، ١٤) .

تندرج جميعا من استعارة الرسول عليه الصلاة والسلام مائة درع من صفوان بن أمية ، الى استخدام الخلفاء للكتاب والحجاب والوزراء الكفار ، تندرج تحت باب تعاون الدولة الاسلامية مع بعض الكفار خدمة لمصالحها ، وهذا يجيزه الشرع والعقل . اما ان يتعاون افراد المسلمين مع دول كافرة تبغي تهديم كيان الاسلام فذلك ما لم يقر عليه الدليل في الشرع ، والافليات لنا بحادثة واحدة من تاريخ الرسول عليه الصلاة والسلام توضح تعاونه او تعاون احد الصحابة مع دولة كافرة ، او مؤسسة كافرة .

ويمكن ان نحس بخطورة هذه الفتوى ، وعمق تأثيرها في المجتمع الاسلامي ، اذا وضعنا في الحسبان مكانة الدين والمفتي في نفوس الناس في نهاية القرن التاسع عشر . فقد حققت للانجليز ما لم تحققه جيوش كاملة من حيث فتح النفوس لدسائسهم ، وتبرير التعاون معهم .

وقد أفتى - كذلك - بجواز لبس (البرنيطة) . وبإباحة استعمال الصور والتماثيل ، وبحلال استثمار الاموال في صندوق التوفير . ونحن لن نتعرض للاسس الفقهية ، التي قامت عليها هذه الفتاوى ، لان ذلك مدعاة للاخذ والرد ، ولكننا نحب ان ننبه الى ان رابطا واحدا يجمعها هو الترخيص بتناول معطيات الحضارة الغربية .



- والخلاصة : ان ابعاد مذهب التأويل الذي نهج عليه محمد عبده هي :
- 1 - تأويل معطيات العقيدة الاسلامية بما يتمشى مع العقل من جهة ومع منجزات الحضارة الغربية من جهة ثانية كتأويل الجن : بالميكروب ، طير الابابيل : بالبعوض او الذباب ، حجارة السجيل : بجرثوم الجدري او الحصبة ، النفثات في العقد : بالنمّامين ، خلق عيسى : بالاعتقاد النفسي الذي استولى على مريم الخ
 - 2 - تضخيم العقل ومساواته بالوحي من جهة ، ومحاولة تضييق حيز الغيبيات في العقيدة الاسلامية كنفى حقيقة السحر مثلا من جهة ثانية .
 - 3 - تبرير تناول الحضارة الغربية دينيا مثل الافتاء بإباحة استثمار الاموال في صندوق التوفير .

مالك بن نبي

موجز حياته ، وصورة تفكيره الخلفية :

ولد مالك بن نبي في مدينة قسنطينة من القطر الجزائري عام ١٩٠٥ لآبوين مسلمين ، ثم نشأ في مدينة (تسة) حيث استقر مقام عائلته فيها ، وحصل على الشهادة الثانوية في الجزائر ثم سافر الى باريس حيث دخل كلية الهندسة وتخرج منها مهندسا كهربائيا .

ألف عددا من الكتب باللغة الفرنسية بدءا من عام ١٩٤٧ . كان يجهل اللغة العربية . لكنه تعلمها حينما زار القاهرة عام ١٩٥٦ من اجل ترجمة وطبع كتابه (الفكرة الأفروآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) . تجول في سوريا خلال فتسرة ألوحدة (١٩٥٨ - ١٩٦١) وألقى محاضرات عدة في مدنها .

سلسل مالك بن نبي كتبه تحت عنوان (مشكلات الحضارة) ، وقد درس فيها مشاكل العالم الاسلامي ، ومحض مشكلة الاستعمار بشكل خاص ، فوصل الى نتيجة مهمة هي : ان محصلة عوامل التخلف من جهل وفقر ومرض واوثان وانحطاط وانتكاس في مجتمع ما بعد الموحدين أدت الى الاستعمار . ويبين ان الاستعمار ليس ظاهرة خارجية بقدر ما هو ظاهرة داخلية ، تدعمها اسباب اجتماعية ، وأطلق على مجموع هذه العوامل التي تنخر المجتمع من الداخل اسم (القابلية للاستعمار) .

فقد جاء في (ص ، ٩٩) من كتاب وجهة العالم الاسلامي : [وبهذا نفهم الاستعمار باعتباره (ضرورة تاريخية) فيجب ان تحدث هنا تفرقة اساسية بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر . ففي الحالة الاولى يوجد تركيب سابق للانسان والتراب والوقت . وهو يستتبع فردا غير قابل للاستعمار ، اما في الحالة الاولى فان جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابليته للاستعمار . وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الاجنبي استعمارا ، قدرا محتوما .]

وقد عقد مالك فصلا خاصا عن القابلية للاستعمار في كتاب (شروط النهضة) يقع في الصفحات (٢٠٦ - ٢١٢) ومما قاله في هذا الفصل (ص ، ٢٠٦) : [ونحن في هذا الفصل نريد ان نتعرض لعامل آخر ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل على نفسه تلك الصبغة ، والسر في تلك الحدود الضيقة التي رسمها الاستعمار وحدد معها حركاته وأفكاره وحياته .]

ثم قال (ص ، ٢٠٧) : [ان المستعمر يريد منا بظالة يحصل من ورائها يسدا عاملة بضمن بخس فيجد منا متقاعدين ، بينما الاعمال جدية تترقب منا الهمة والنشاط . وهو يريد منا جهلة يستغلهم ، فيجدنا نقاوم ذلك الجهد البسيط المبدول عندنا ضد الامية وهو جهد (جمعية العلماء) .

وهو يريد منا انحطاطا في الاخلاق كي تشيع الرذيلة بيننا ، تلك الرذيلة التي تكون نفسية رجل (القلة) ، فيجدنا أترع الى محاربة الفضيلة التي يحاول نشرها العلماء في بلادنا ، وهو يريد تشتيت مجتمعنا وتفريق أفراده شيعا وأحزابا ، حتى يحل بهم الفشل في الناحية الادبية ، كما هم فاشلون في الناحية الاجتماعية ، فيجدنا متفرقين بالسياسات الانتخابية ، التي نصرف في سبيلها ما لدينا من مال وحكمة ، وهو يريد منا ان نكون أفرادا تفرهم الاوساخ ، ويظهر في تصرفاتهم الذوق القبيح ، حتى نكون قطيعا محتقرا يسلم نفسه للاوساخ والمخازي فيجدنا ناشطين لتلبية دعوته .

وبذلك تكون العلة مزدوجة ، فكلما شعرنا ببدء المعامل الاستعماري الذي يعترينا من الخارج ، فاننا نرى في الوقت نفسه معاملا باطنيا يستجيب للمعامل الخارجي ويحط من كرامتنا بأيدينا] .

كرر مالك هذه الفكرة - فكرة القابلية للاستعمار - في مختلف كتبه ، وقلما خلا كتاب منها ، وأكد عليها في صور مختلفة . ولما كان الواقع المتخلف ارضا لذهنية محمد عبده ، وصورة خلفية لتفكير دفعه الى مذهب الإصلاح . كذلك قامت (القابلية للاستعمار) عند مالك بالدور نفسه ، فكانت نقطة انطلاق فني ذهنه ، وصورة خلفية لتفكيره جمعت مع محمد عبده في مدرسة واحدة هي (المدرسة الإصلاحية) .



مظاهر تفكيره الاصلاحى :

كانت (القابلية للاستعمار) - اذن - صورة خلفية لتفكير مالك دفعته الى المدرسة الاصلاحية ، وقد جعلته - هذه القابلية - يمدو وراء اي اطار يخفف من حدتها ، او يزيلها ، فكانت المظاهر التالية :

١ - مؤتمر باندونج سبيل حضارة حديثة :

انعقد مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ ، ألف مالك كتابا تحت عنوان (الفكرية الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) ، ويتجلى فيه ايمانه بأن اللقاء الافروآسيوي هو طريق تصفية الاستعمار والقابلية للاستعمار ، وسبيل تبرعم حضارة آفروآسيوية حديثة تخلف الحضارة الغربية .
نظرا لخطورة موضوع الكتاب ، وخطورة افكاره ، وللقاء اضاء كاشفة على اكبر مساحة من تفكير مالك ، سنفصل في استعراض الكتاب وفي الرد عليه لنتبين اخطاءه الفادحة .

١ - يرى مالك في الجزء الثاني من الكتاب (بناء الفكرة الافرسوية) الفصل الرابع (مشكلة الحضرة) ، (ص ، ١٣٨) أن مؤتمر باندونج [جمع العناصر الموزعة الصالحة لان تنسجم في كل] . ثم يقول في الصفحة السابقة نفسها : [والعناصر المحتممة في باندونج لا يمكن ان تنتج تأليفا اذا لم توجد الظروف المؤثرة ، اي العامل الذي يخلق ظاهرة التاريخ] . ويرد على عائق تعدد الاجناس واللغات لدى الشعوب الافرسوية الذي قد يمنع انشاء حضارة متجانسة ، يرد قائلا (ص ، ١٣٩) : [ان اللغة والجنس ليست عناصر عديمة الاهمية في الواقع فسي الانساني ، ولكنها بعيدة عن ان تمثل الشروط الحتمية لجعل هذا الواقع فسي مستوى حضارة] . ويستشهد بواقع وكلمة (الغرب) فيقول (ص ، ١٣٩) : [انها لا تعني وحدة عنصرية او لغوية وانما تعني مركبا ثقافيا معيناً] . ثم يعرف الفكرة الافرسوية فيقول (ص ، ١٤٠) : [والفكرة الافرسوية هي المركب النفسي والزمني الذي ينتج عن هذا التحول من اطار لفظة سياسية بسيطة الى فكرة اساسية قادرة على تحريك الواقع التاريخي حين تشكل الانسان والاطار المحيط به] .

ثم يواجه الفكرة الآسيوية من الداخل والخارج فيقرر (ص ، ١٤٠) : [وبهذا يمكننا ان نواجه المشكلة في شكلها المزودج : نواجهها حين ننظر الى الفكرية الافرسوية بالنسبة لعناصرها الداخلية ، فهي ضرورة لكي تتاح للرجل الافرسوي فرص فنية للنمو ، وهي ايضا ممكنة بقدر ما يكون هذا الرجل قادرا على خلق ثقافته كما يحل مشاكله العضوية .

ويمكننا ان نواجهها من الخارج بالنسبة لحقائق الوضع العالمي ، فبالنسبة للاهداف الانسانية في مجموعها تعتبر الفكرة الافرسوية ضرورة القرن ، لكسي يتيح للسلام بعض الفرص ، حين تلقي في الميزان بمواردها الروحية . وان فكرة «عدم العنف» لضرورية لحل مأساة القرن العشرين ، وهذه الضرورة المنطقية تخلق امكانا طبيعيا حين توجه نشاط الشعوب في طريق السلم ، وحين تؤثر في توجيه الامم المتحدة] .

ويطبق الديالكتيك على الظاهرة الافرسوية فيقول : [ولكن الواقع هو اننا من ناحية في طور من اطوار الانقسام المحزن ، ومن اخسرى في طور من اطوار

التأليف والتركيب الذي يجري على نطاق واسع ، والقوى التي تعمل في هذين الاتجاهين واحدة أحيانا . فتفكيك العالم الى عناصره الراهنة يهدف الى تجميعه بعناصر جديدة صالحة لتحريره من مرحلة التجزئة والتميز الى مرحلة التجمع والعالمية .

وهاتان الظاهرتان مرتبطتان في نسق واحد ، منطقيا وحيويا] .
ويؤمن مالك بأن الفكرة الافرسوية تحمل الدفعة الاخلاقية التي يفتقر اليها محور واشنطن - موسكو ، وتوازن بها - في الوقت نفسه - قوته الصناعية فيقول (ص ، ١٤٥) : [وعلى محور واشنطن - موسكو تهىء القوة الصناعية جميع الظروف المادية لوحد العالم ، ولكنها في نفس الوقت تخلق عوامل لتحليله وتجزئته ، وتضغط على الضمير الانساني في كل لحظة بخطر رئيسي يهدد الاشياء والتاريخ بالفناء . وسيظل هذا الخطر ماثلا طالما لم نضع حدا اخلاقيا لسياسة الجبروت ، وطالما كان نزع السلاح في ظل علاقات القوة . لقد جعلت القوة الصناعية العالم ضيقا (صغيرا) فالواجب يفرض الان ان يصبح قابلا للمساكنة والمعاشية ، والفكرة الافرسوية تعطينا دفعة واحدة هذا الامكان من الوجهة الاخلاقية ، وبقي ان تعطينا اياه من الوجهة الاجتماعية ، وينحصر الامر في تعجيل عملية الشعوب الافرسوية وتوحيدها كي تقوم بدورها في العالم] .
ويغالي في احلامه فيتخيل ان الفكرة الافرسوية قد منحت العالم الخلاص من الحرب الباردة فيقول (ص ، ١٤٦) : [ولعل التاريخ يقول للاجيال فيما بعد: ان الفكرة الافرسوية قد وهبت للعالم الخلاص ، قبل ان يطلق عليها اسمها فهي بانشائها المنطقة الحرام بين الكتلتين في صورة سياسية حيادية ، كونت فسي الحقيقة فراغا لم تعد الحرب الباردة تجد فيه قوتا يحولها الى حرب ساخنة] .
وينفي صفة العنف عن الفكرة الافرسوية نتيجة الثنائية المستمدة من روحية الاسلام وتقاليد الهندوسية فيقول (ص ، ١٤٨) : [فيما يتطرق بالمراكز الروحية فان صفتها الثنائية المستمدة من روحية الاسلام وتقاليد الهندوسية تنفي عنها ذلك الشيء الذي يسمى (سيف العقيدة) اللازم عندما يقتضي الامر شن (حرب صليبية) او (حرب مقدسة) والفكرة الافرسوية بهذه الصفة لا تحمل مطلقا اي خطر لحرب دينية] .

ثم يقرر النتيجة الحاسمة في نهاية الفصل فيقول (ص ، ١٤٩) : [وهكذا جمعت باندونج جميع العناصر النفسية والزمنية لحضارة يشمل امتدادها ما بين خطي الطول في طنجة وفي جاكرتا . والمساحات الواقعة جنوبي خط عرض الجزائر] .

ليس من شك ان التقاء الدول الافرسوية في باندونج عام ١٩٥٥ لتصفية الاستعمار حدث ضخم ، منعطف في الحياة السياسية للقرن العشرين : عمل في تحرير بعض الشعوب الافرسوية ، عدل جزءا من سياسة محور واشنطن - موسكو تجاه العالم الافرسوي ، خفف من حدة التوتر العالمي .

كل هذا لا شك فيه ، لكن المشكوك فيه ان يكون مؤتمر باندونج نقطة تحول حضاري ، أن تكون الدول الافرسوية المثلة في المؤتمر - بوضعها الذي كانت عليه آنذاك - بداية حضارة متميزة ، ترفد الإنسانية بتطلعات وقيم ومثسل جديدة . ذلك عمل لا يقوى مؤتمر باندونج على حمله ، تفاؤل لا جذور له في واقع الدول الافرسوية حين لقائها ، تلفيق يخدر الشعوب الافرسوية ويجعلها نشاقل بعده الى الارض ، تغيب للطريق الحضاري الحق .

تملك الحضارة الغربية بشقيها - الراسمالي والشيوعي - نظرة محدودة عن الكون والحياة والانسان ، وقد بنت على اساسها مجتمعا محدد الابعاد ، ذا علاقات معينة . ان كل حضارة جديدة يجب ان تقدم - ابتداء - نظرة جديدة عن الكون والحياة والانسان ، ثم تشيد على هديها مجتمعا ذا علاقات داخلية وخارجية متميزة عن علاقات النموذج الغربي بشقيه . والا كانت امتادا للحضارة الغربية ، واستمرارا لاصولها .

لندرس الان النظرة التي كان يحملها ثلاثة من كبار رجال مؤتمر باندونج عن الكون والحياة والانسان عشية انعقاده عام ١٩٥٥ وهم شو ان لاي ، نهرو ، جمال عبد الناصر . ولندرس نظرتهم الحضارية ثانية بعد عشر سنوات عام ١٩٦٥ . كل هذه السنوات العشرة جلبت جديدا الى تطلعاتهم الحضارية . ولنصف اليهم كوامي نكروما رئيس جمهورية غانا الذي اصبح احد اقطاب العالم الثالث قبل ازاحته عن الحكم عام ١٩٦٦ ، وملك أعمق النظرات الحضارية ، وأبعدها تجانسا .

اختار شو ان لاي النظرة الغربية عن الكون والحياة والانسان عشية انعقاد مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ ، واختار - بالتالي - النظام الشيوعي نموذجا له . اما نهرو فقد اختار نظرة تلفيقية من الشيوعية والرأسمالية . اما عبد الناصر فقد كان حينذاك خلوا من اية نظرة متكاملة تنير له طريق العمل اللهم الا من المبادئ الستة التي أعلنها غداة انقلابه على فاروق . لم يتغير عام ١٩٦٥ ، اي بعد عشر سنوات منهاج الصين والهند ، فبقيت الاولى في خطها الشيوعي ، واستمرت الاخرى في طريقها التلفيقي . تكاملت نظرة عبد الناصر عام ١٩٦٢ عند صدور الميثاق الوطني ، واتضح خلطه بين الرأسمالية والشيوعية ، وتبين اقترابه من نظرة الهند التلفيقية . اما نكروما فقد شرح فلسفته المسماة (الوجدانية) في كتاب (الوجدانية) . تعتمد فلسفته المادية الديالكتيكية في أسسها الفكرية مع الاقرار بوجود المادة الاولى وليس الاوحد كما تقول الماركسية . وتعتمد الوجدانية حربة الفرد ، وتحاول ان تهضم في منهجها العملي العناصر الاسلامية ، والغربية المسيحية ، والافريقية الوثنية . تختار فلسفة نكروما - اذن - النظرة التلفيقية للشيوعية والرأسمالية ، مع الاقتراب الى النظرة الشيوعية . ستدبل غرسة الروحية التي يتفنى بها مالك كميزة للحضارة الافرسوية ،

ثم تموت كما ماتت في الضرب ، لانه لا رعاية لها في برامج زعماء الثالث . فهي ككل غرسة تتطلب يقظة ، وتحتاج ربا .

نلاحظ - اذن - من دراستنا الموجزة لنظرة كبار رجال العالم الثالث فسي زمنين متباعدين ، انهم لا يملكون نظرة جديدة عن الكون والحياة والانسان تؤهلهم لان يشقوا مجرى حضاريا جديدا في التاريخ ، وانما كانت النظرة الغربية بشقيها ، او بالتلفيق بينهما رائدهم ، على تنوع واختلاف في درجة الاقتباس او التلفيق تبعا للمرحلة الحضارية التي يمر بها الشعب .

يبعث مالك امر الثقافة الافرسيوية في فصل (نظرات عامة في الثقافة الافرسيوية) ، لان بزوغ حضارة جديدة يقتضي بزوغ الثقافة الموائمة له . يبحث ويقرر استلهام التراث الافرسيوي فيقول (ص ، ١٦٢) : [وعليه فان الثقافة الافرسيوية لا يمكن ان تجد الهاما في مجرد نزعة المعاداة للاستعمار ، تختفي باختفاء سببها وهو : الاستعمار ، فيجب ان تبحث عن روحها الاخلاقي فسي مجموع من القيم الروحية والتاريخية التي تقرها الشعوب الافرسيوية كنوع من التراث يشبه التراث الذي قدمته الانسانية الاغريقية اللاتينية الى الغرب ، فوجد فيه دليل الطريق وزاها ، والمصدر الذي غذى منه عبقريته من فيدياس الى ميشيل آنج والتي وجد فيها مقياس تنظيمه العقلي من ارسطو الى ديكرات]. ويرد على شبهة ازدواجية التراث الافرسيوي المتمثلة في الاسلام والهندوسية ، وعلى استحالة التوحيد بينهما فيقول (ص ، ١٥٨) : [ان الاديان لا يمكن ان تتنازل لكي تستغل كوسائل لمثل هذه الغايات ، ولو اننا اردنا ان نأخذ درسا من الماضي في هذا الميدان فان تاريخ الغرب يعطينا اياه ، فان الحضارة الغربية قامت في بدايتها على هيكل اخلاق مسيحي اتاح لها التماسك والوثبة الضرورية لازدهارها ، ولكن تطورها قد غير هذا الاساس العقيدي شيئا فشيئا الى هيكل مختلط يتجلى فيه التفكير الكاثوليكي والبروتستانتى وما يسمى بالتفكير الحر والتفكير اليهودي بصورة متوافقة تماما] .

ويحدد بعض عناصر الثقافة الافرسيوية فيذكر الاخلاقي منها حيث يقول (ص ، ١٦٢) : [والتراث الافرسيوي يمكن ان يجد عناصره اولا في المركبات النفسية التي لعبت دورا في الصراع من اجل التحرر ، لانها طبعا مشتركة بين جميع الشعوب التي خاضت هذا الصراع ثم انه سيجدها في عوامل الاتجاه الذي يخط للفكرة الافرسيوية وجهتها الخاصة في العالم والذي يعبر عن احكام مصير مشترك بين الشعوب السائرة تحت لواء خطر الحرب . اذا كان الهام الثقافية الكلاسيكية في عصر النهضة الاوروبية بخاصة قد اتجه نحو الذوق الجمالي اكثر من اي شيء آخر ، فان الثقافة الافرسيوية ملزمة بسبب المأساة الخاصة بالقرن العشرين الى ان تتجه اولا نحو المنهج الاخلاقي لتحديد مثلها الاعلى وهدفها [النشود] .

ويحدد العنصر الثاني بعلم العنف فيقول (ص ، ١٦٣) : [وستجد الفكرة الافرسيوية - بمقتضى ازدواجها الروحي - المبدأ الثاني في فكرة عدم العنف ،

ذلك المبدأ الذي نعرف دوره المنقذ في تحرير الهند ، والذي ما زال يلهم حتى اليوم الحوار الدولي لقانون لا يقبل الانفكاك - منذ ذلك الحين - عن المحاولات الانسانية في الميدان السياسي] .

ثم يمتدح غنى العالم الافرسيوي بالنماذج الخلقية فيقول (ص ، ١٦٤) : [ان المستودعات في آسيا وافريقيا غنية بالوجود الجليلة ، وبالاسماء والمثل ، لكي تقدم لنا عناصر اخلاقية تلزمننا في بنائنا لتراث افرسيوي وسيكون غاندي ولا شك في احد الابهاء الفخمة التي تحتوي صور الرجال العظماء] .

يريد مالك - اذن - ان يشكل ثقافة افرسيوية تستلهم التراث الاسلامي الهندي القديم ، ويقدم الحضارة الغربية رائدا وشاهدا على هذه الامكانية . يناقض تشكيل ثقافة افرسيوية موحدة مستندة الى التراث الاسلامي - الهندوسي تاريخ تكوين الثقافات ، اضافة الى استحالة التوحيد في هذا المثال ، ويمكن ان نوضح ذلك بالنقاط التالية :

١ - لم تقم الحضارة الغربية على هيكل اخلاق مسيحي - كما قال مالك - بل قامت على انقاضه . ولم تنبثق من هيكل مختلط من الكاثوليكية والبروتستانية واليهودية ، وانما انبثقت من مصارعتها ومنازعتها ، وما مأساة الصراع بين العلم والدين بغائبة عن اذهاننا . او قل : لم تتشكل الحضارة الغربية من ائتلاف المذاهب المسيحية ، وانما تشكلت من مناقضة مفاهيمها ، ومعاداة قيمها الروحية . وخير دليل على ذلك ضيق الحيز الذي تركته الحضارة الغربية لها .

٢ - علام تبني الثقافة الموحدة ؟ الا تبني على اساس سابق هو الفكرة الموحدة عن الكون والحياة والانسان ؟ وحتى يزداد الامر وضوحا نسال : ما هي اللحظة الزمنية التي عاد فيها الغربي الى الانسانيات الاغريقية - اللاتينية يستلهم مثلها وجمالياتها ؟

ان اللحظة الزمنية التي عاد الغربي الى تلك الانسانيات هي اللحظة التي كفر فيها بروحية المسيح وآمن بالمادة ، هي اللحظة التي نبذ فيها الاخلاق وآمن بالصراع كجسر للعلاقات بين البشر ، هي اللحظة التي مجد فيها القوة كممثل الحياة الاعلى ، هي اللحظة التي انكب فيها على اللذة يستحلها الاتداء .

عاد الغربي - اذن - الى الانسانيات الاغريقية - اللاتينية في اللحظة التي توحدت فيها نظرتة مع الانسان الاغريقي الروماني الى الكون والحياة والانسان . والآن : كيف يمكن للمسلم ان يعود الى التراث الهندوسي ؟

المسلم يعتقد بوجود رب واحد يؤمن بالروح والجسد كوجهي حقيقة واحدة ، يعتبر الناس سواسية كأسنان المشط ، يرد الاعتداء بمثله . والتراث الهندوسي : يؤمن بأرباب متعددة ، يفضل الروح على الجسد ، يقسم الناس الى طبقات ، يدعو الى الاستسلام .

كيف يمكن للمسلم - اذن - ان يستلهم التراث الهندوسي مع وجود هذه الفروق الاساسية في النظرة الى بعض مجالات الكون والحياة والانسان !!!

يبحث مالك مشكلة الاقتصاد الافرسوي في فصل تحت عنوان (مبادئ اقتصاد افرسيوي فعال) . فيعيد فشل (شاخت) في تنظيم الاقتصاد الاندونيسي مع نجاحه العظيم في تنظيم الاقتصاد الالماني الى اغفاله المعادلة الانسانية للشعب الاندونيسي ، ويقرر مالك (ص ، ١٧٥) : [ولو اردنا ان نستخلص من هذا الكلام نتيجة لبناء اقتصاد افرسيوي ، فمن اللازم ان نفكر في الشروط الفنية التي يتطلبها التوفيق بين معادلة انسانية خاصة بالبلدان المتخلفة وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين] .

ويحدد المعادلة الانسانية للانسان الافرسوي فيبين انها تحتوي على عدم احساس بالزمن فيقول (ص ، ١٧١) : [وهناك عنصر آخر يتمتع بنفس الطابع النفسي ، ويجب ان نحسب له حسابه في هذا التنافي ، ذلك العنصر هو فكرة الزمن التي تعد اساسية جدا في تنظيم العمل في العالم الحديث تبعا لنظرية (تايلور) حيث سيطرت هذه النظرية على سائر مفاهيم المقدرة الانتاجية ، فساعة (الكرونومتر) التي تستخدم في حساب الثواني تستخدم في نفس الوقت في تسعير الانتاج وليس قولهم (الوقت عملة) من قبيل اللعب بالكلمات بل هو تعبير دقيق عن الواقع المادي في نظر الانكليز . فجميع ألوان النشاط في المجتمع الصناعي الحديث تنمو في حدود الزمن المادي وتتقوم بساعات عمل ، اما في البلدان المتخلفة فانهم لم يجربوا هذه العملة الخاصة اذ تنمو ألوان النشاط والعمل بصورة تقليدية في حدود الزمن الميتافيزيقي اي في نطاق الابدية ، لانه لا يهدف الى تشييد صرح «القوة» ولا يطبق مبادئها التنافية مع الازواج النفسية ، كما نرى ذلك في تاريخ الصين ، حيث ظلت الثقافة الصينية الكلاسيكية مثلا تبدي احتقارها زمتا طويلا لقواد الحرب ، اولئك (الادوات) التقليدية «القوة» . واذن فلقد كان التنافي بين هذه المباني الموروثة ، وبين ألوان العمل لنظم الوقت في المجتمع الحديث ، كان هذا التنافي امرا محتوما] .

وتحتوي المعادلة الانسانية عاملا ثالثا هو الخوف من عدم وعسي اقتصادي فيقول مالك (ص ، ١٧٧) : [فهناك ظاهرة اثارته دهشة وهي ان الدخل قد هبط في بعض البلاد التي تحررت من نير الاستعمار بحوالي ١٦ بالمئة على اثر تحررها ومن الممكن بلا شك ان نفس هذا الهبوط بارجاعه جزئيا الى الازواج والتكوينات الاقتصادية العالمية ، وبناء على العوامل السياسية التي تؤثر في مرحلة انتقال مضطربة ، فان للعوامل ذات الطابع الاستراتيجي تأثيرا على السوق العالمية ، وبالتالي على الاسواق المحلية وهو تأثير لا يمكن اغفاله هنا ، ولكن في هذا الهبوط جزءا متصلا بالعوامل النفسية ، اي بعناصر المعادلة الانسانية الخاصة بتلك البلاد ، حيث تتجلى فيها النزعات المحلية وتأثيرها المعطل الذي لا يظهر طالما وجدت قواها الانتاجية تحت سيطرة النظام الاستعماري عوامل منشطة اخرى . ولاسيما العمل الاجباري الذي ذاقته اندونيسيا ، والذي لا زال يطبق

في بعض مناطق افريقيا الغربية الفرنسية على الرغم من صدور «دستور العمل» الجديد .

وتبرز الاهمية الاقتصادية لهذا التعطيل بصورة جلية اذا ما وضعناها بجانب رقم «٢ بالمئة» هو الذي يمثل النسبة التقريبية المستثمرة من الدخل في تلك البلاد . فمن اللازم اذن ان نتناول المشكلة الاقتصادية في هذه البلاد من اساسها . اي ابتداء من عناصرها النفسية .

وفي هذا المستوى يكون جلها منحصر في تكوين «وعي اقتصادي» بكل ما يستتبعه في التكوين الشخصي للفرد ، وفي عاداته ، وفي نسق نشاطه ، وفي موافقه امام المشاكل الاجتماعية] .

وتحتوي المعادلة الانسانية عاملا ثالثا هو الخوف من الجوع فيقول (ص، ١٧٦):
[فلقد نمى الاستثمار في نفسيته خوف الجوع . الذي يظهر في جميع طبقات المجتمع المستعمر ، خلق منه الرجل الجائع دائما . وخلق الرجل الذي يخاف دائما من الجوع ، وهاتان الصورتان من صور الخوف ، فقد حطما عند الكائن المستعمر كل امكانية للتكيف مع التكوينات والاوضاع الاقتصادية في القرن العشرين .

ففي افريقيا الشمالية مثلا تخشى الطبقة البورجوازية الجوع . ويتجلى خوفها في صورة (بطنة) ، تدل عليها حالة تلك الاسرة الجزائرية التي تستهلك لاستعمالها الخاص مائة كيلو من الزبد في الشهر عام (١٩٣١) . ويتجلى خوف الجوع في الطبقة الكادحة في صورة (مسغبة) ولاسيما عند هؤلاء الآلاف من العمال في افريقيا الشمالية الذين يذهبون للعمل في فرنسا ، ويموتون نتيجة نقص التغذية ، الذي لا يتلاءم مع وسائلهم الجديدة ، او مع المناخ والعمل في المصانع] .

تضعنا عناصر المعادلة الانسانية للانسان الافرسوي ثانية وجها لوجه امام قضية الفكرة عن الكون والحياة والانسان ، وتبين اهميتها ، وتوضح انها يجب ان تكون نقطة الانطلاق في عمل حضاري .

فيقتضي التوفيق بين المعادلة الانسانية للمسلم بما تحويه من انعدام الاحساس بالزمن ، وانعدام الوعي الاقتصادي ، والخوف من الجوع ، يقتضي التوفيق منا فقط العودة الى عقيدة المسلم ، فتمسح الفباذ الذي عطل آلتها . ونزيل الاوشاب التي لصقت بها فأذهبت بريقها . يقتضي منا التوفيق العودة الى منابع العقيدة الاسلامية الصافية ، وتجلية رصيدها الضخم ، لانها تملك المعطيات التي ارادها مالك نظريا وتاريخيا .

ففقيدة المسلم الصافية تنمي الاحساس بالزمن اذ تقول : [لا نزول فدا ما عيد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع : عن عمره فيما افناه ، وعن جسده فيما ابلاه . وعن ماله من اين اكتسبه واين وضعه ، وعن علمه ما عمل فيه] .
وتفيد الصلاة المسلم فيما تفيده حين ادائها على صورتها الحقيقية تقوية

الزمن الحقيقي في شعوره . وتغيب الزمن الميتافيزيقي عن ذهنه ، فأداء صلاة الصبح قبل طلوع الشمس ، وصلاة الظهر عند زوالها ، وصلاة المغرب عند غيابها ان هو الا تنمية لذلك الاحساس .

عقيدة المسلم الصافية تحترم العمل ، وتحض عليه ، بل تقده ، وتضعه في مصاف العبادة . العقيدة تقول :
[هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه
النشور] .

[من أمسى كالاّ من عمل يده أمسى مغفورا له] .

[ان قامت الساعة وبيد احدكم فسيلة ، فاستطاع الا تقوم حتى يفرسها .
فليفرسها فله بذلك اجر] .

[اثنى بعض الصحابة على اخ لهم يقضي وقته بالعبادة من صوم وصلاة وتفرغ لذلك ، سألهم النبي فمن يعوله ؟ قالوا : كلنا يا رسول الله . قال صلى الله عليه وسلم : كلکم خير منه وفي رواية أعبد منه] .

[صافح الرسول عليه الصلاة والسلام يدا فوجدها خشنة للمس من العمل فرفعها وقال : هذه يد يحبها الله ورسوله] .

عقيدة المسلم الصافية تقتل الخوف من الجوع فتقول :

[ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين] .

[وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل

في كتاب مبين] .

[وكأين من دابة لا تحمل رزقها . الله يرزقها واياكم وهو السميع العليم] .

يقتضينا التوفيق بين المعادلة الانسانية للانسان المسلم وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين الرجوع الى عقيدة المسلم لانها تملك كل معطيات المعادلة الاقتصادية ، او قل يقتضي التوفيق الرجوع الى شيء في ذات المسلم ، في كيانه ، في داخله .

اما التوفيق عند الانسان الافرسيوي الهندي فيقتضينا حلا من خارجه ، لان فكرته عن الكون والحياة والانسان تغذي معادلته الانسانية المنافية للمعادلة الاقتصادية في القرن العشرين . فهذه الفكرة تنادي : بختمة الفروق الطبقية ، وبالسلوك الزاهد ، باحتقار الجسد وتعذيبه مقابل خلاص الروح .

يقتضينا التوفيق - اذن - تغيير فكرة الهندي عن الكون والحياة والانسان . واما ان يتجه هذا التغيير الى النموذج الغربي فيعطي ثمارا غريبة كما حدث في الصين واليابان ، واما ان يتجه الى النموذج الاسلامي الذي تحقّق في القرون السابقة ولما يتحقّق بعد في عالم القرن العشرين فيعطي ثمارا جديدة .

ولس مالك تهديد ازمة الاخلاق لوجود الغرب ، وتحطيم انعدام الروح لبنائه ، فرسم الرسالة العالمية للفكرة الافرسيوية في اتمام هذا البناء المشوه فقال (ص ، ٢٠٧) : [فالرسالة العالمية للفكرة الافرسيوية تبدأ اذن في ظل هذا

التحول الذي يحمل اشعاع روحها الاخلاقي الى محور القوة] .
وبين انبثاق تركيب حضاري معين الى الوجود من خلال نقل بعض القيم من
محور طنجة - جاكرتا الى محور القوة فقال (ص ، ١٤٩) : [ان دخول الشعوب
الافرسيوية على المسرح قد اعاد الازدواج الجغرافي السياسي بطريقة معينة ،
ولكن اتت هذه الشعوب بمبدأ تركيب للعالم وبامكانيات تعايش جديد يحمل
بوضوح طابع عبقريتها . اعني الشروط الاخلاقية لحضارة لا تكون تعبيراً عن
القوة او الصناعة] .

وقال في موضع آخر (ص ، ٢٠١) : [«القوة» المسيطرة ، «والروح»
الحررة المطلقة هما هنا في صراع ، والتركيب الحيوي النهائي انما يكون نتيجة
مساهمتها في هذا الصراع . بحيث يؤدي هذا الصراع الى عهد جديد من عهود
السيطرة ، بظلاله هما الرجل المستعمر والمستعمر ، واما الى عهد من عهود
التحرير ونهوض الرجل الحر .

ايا ما كان الامر فاننا امام عملية «تحلل وتجمع» على كلا المحورين في وقت
واحد مع احتفاظها بخصائصها في كليهما . ان التاريخ الذي فقد توازنه فسي
الحقبة الراهنة لفعل الحريين العالميتين جاد في ان يجد مركز ثقله الجديد .
ولكننا نجد على محور واشنطن - موسكو ، حيث ان القوة كانت قد حددت
مركز ثقله التقليدي في القرن التاسع عشر ، نجد الان عوامله الجوهرية المحركة
التي تفسر لنا تقلبات الحالة الراهنة في العالم ، مع ان هذه العوامل لا تكفي
وحدها في تفسير هذه التقلبات ، فالواقع انه يجب ان نأخذ في اعتبارنا بعض
العوامل الاخرى التي تؤثر منذ عشر سنوات على اتجاه العالم في صورة دوافع
اخلاقية ، ترد اليه من المحور الآخر ، وهي تترجم عموماً على رد الفعل لديه ازاء
عامل «القوة» وهذا التعارض بين «اثر» القوة و«اثرها المضاد» هو الذي عقده
تطور الحقبة ، وعقد الحالة الراهنة بدرجة كبيرة] .

واعتقد مالك ان فكرة باندونج نقلت قيماً اخلاقية جديدة الى محور القوة
في المجال السياسي فيقول (ص ، ٢١٣) : [وهكذا نرى التيار الحيادي - وهو
اساس فكرة مؤتمر باندونج - وقد خلق الى حد ما الظروف السياسية
والاخلاقية لجو دولي جديد ، وهكذا تسجل طابع الروح الاخلاقي الافرسيوي
شيئاً فشيئاً وبخاصة منذ مؤتمر باندونج في الظروف الدولية الجديدة ، وان
التعايش ليدين له في الواقع بأكثر من كونه مجرد دافع روحي ، وتوجيه اخلاقي
غامض يشتمل على تنازل صوري عن اللجوء الى القوة بل انه يدين له بعناصر
اكثر تحديداً] .

ونقلت - ايضاً - في المجال الاقتصادي فيقول (ص ، ٢٢٠) : [بل ان
السياسة التي تعتبر مسؤولة عن تحقيق هذا الوضع ، ترى نفسها مضطرة الى
ان تأخذ في حسابها بعض الظروف النفسية الى جانب اعتبارها للمصالح المادية .
والظروف النفسية تؤثر في الواقع الاقتصادي وتوجهه في النطاق الاخلاقي ، لا

في الميدان الصناعي . وهذا التدخل للمبدأ الاخلاقي في الميدان الاقتصادي قد بدأ فعلا في الظهور ، حتى في بعض نظريات الاقتصاد السياسي . فاذا وضعت مدارس الاقتصاد مشكلة التوازن الاقتصادي في المستوى العالمي - وهو المستوى الطبيعي للمشكلة في مجتمع القرن العشرين - فانها تهتم شيئا فشيئا بدراسة حاجات المعسر في العالم ، وبهذا تدخل المبدأ الاخلاقي تحت ستار الارقام والاحصاءات ويظهر هذا الاتجاه تماما في المدرسة الفرنسية ، في معهد علمم الاقتصاد التطبيقي ، وايا ما كان الامر ، فان الحقيقة الافرسوية تتدخل في مشكلة التعايش - كما نرى - روحيا ، واقتصاديا ، واستراتيجيا] .

ايعود التعايش العالمي الجديد على محور القوة لعامل خارجي كمؤتمر باندونج؟ ام يعود لظروف علمية من داخل المحور؟ . لا نريد ان نحلل اسباب التعايش العالمي الجديد على محور القوة، وانما نترك الزمن يجيب عليه بشكل حاسم واكيد. والان نطرح سؤالا متمما لظاهرة انعدام الروح والاخلاق في الحضارة الغربية: هو : لماذا انقضت الاخلاق من سياسة الغرب؟ ولماذا انعدمت الروح في بنائهم الحضاري؟

ليس من شك ان ازمة الروح في مختلف ابعاد الحضارة الغربية انعكاس لازمتها عند الفرد ، ومحصلة لانعدامها في الذات . فيجب ان تنطلق المعالجة الحقيقية لازمة الروح والاخلاق في الحضارة من ذات الانسان ، من داخله ، من جذوره .

لذا نؤكد بأنه لا يتم ترميم حضارة بالصاق الروح في جسمها من خلال مواضع سياسية معينة ، واذا سلمنا بنجاح هذا الترميم فأمسده محدود ، ويستمر الدور - خلال فترة اللصاق وبعدها - في نخر الجسم حتى يأتي عليه .

ان بناء حضارة متوازنة تخلف شوهاء ، يتطلب بويضة . ورحما دافئا . لتنمو بذرة الروح في ثناياه ، وتشتد ، ويستوي عودها مع بقية البذور . ثم مخاضا عنيفا يهز الوليد لينفي عنه سمومه . وأخيرا تأتي الولادة الرائعة .

هـ - يطلب مالك من امريكا انقاذ العالم من مرض الاستعمار فيقول (ص، ٣٠٠): [لقد فوتت امريكا عام ١٩٤٥ اللحظة التاريخية التي كانت تستطيع فيها ان تساعد العالم على اجتياز عقباته الاخلاقية والمادية كما يدخل مرحلة جديدة .] ويطلب من هيئة الامم المتحدة تصفية الاستعمار فيقول (ص ، ٣٥) : [وعليه فقد كان يجب ان يكون موضوع تصفية الاستعمار الموضوع رقم (١) عام ١٩٤٥ فسي اي برنامج للسلام وأن تستأثر بالنص الجوهري الصريح في ميثاق الامم المتحدة] . ويرسم لها الخطوات التي كان يجب ان تقوم بها فيقول (ص ، ٤٠) : [وربما استطاعت هيئة الامم المتحدة ان تلقي هذا الجهاز القديم وأن تقنع هؤلاء وهؤلاء بأنهم يستطيعون ان يستغنوا عنه دون تحمل اي خسارة اقتصادية او اخلاقية ، وهي تستطيع ان تفعل هذا حين تفره بين المستعمر والمستعمر روابط جديدة،

ونظاما للعلاقات قائما على اساس خطة للانفصال والاتصال الضروري . تتفق مع مطامح البعض ومع المصالح الاقتصادية والثقافية للجميع ، ولا شك في انها بهذا توفر على العالم ما سيطراً من احداث دامية ذاق ويلاتها منذ عشر سنوات] .

لست ادري كيف يأمل مالك من امريكا ان تنقذ العالم عام ١٩٤٥ !!! لسو كانت امريكا صورة مختلفة عن اوروبا في بنيانها الحضاري . لكان لذلك الامر محل ، اما وان امريكا صورة لاوروبا في كل شيء : في تفكيرها الاعرج ، ونظرتها العشواء ، ووهما الميكانيكي . وصلفها المادي ، وغرورها المهلك ، مع فارق بسيط هو ان امريكا تحمل في احشائها حيوية العذراء ، في حين ان اوروبـ شارفت عقم العجوز الشمطاء .

لست ادري كيف يأمل مالك من هيئة الامم المتحدة ان تلقي الجهاز الاستعماري القديم !!! كيف يأمل وبين يدينا تجربة مماثلة هي عصبة الامم المتحدة ؟ اليست هيئة الامم المتحدة كسابقتها عصبة الامم مؤسسة من مؤسسات الحضارة الغربية . اثبتت للدفاع عن وجودها ؟ الم يدن التاريخ هذه الهيئة كما ادان سابقتها ؟ الم يثبت انها لم تتجاوزا قط وحول الحضارة الغربية ؟ اي شعب نال حريته واستقلاله من خلال اجهزة الامم المتحدة قبل ان يدفع مهر الاستقلال ، قانسى الدماء ، وغالي الضحايا على ارضه وذرى جباله ؟ لم نبعد في التجريد ؟ والامثلة المتعددة امامنا ومنها ثورة الجزائر . هل الفت هيئة الامم المتحدة جهاز فرنسا الاستعماري فيها ؟ ام ان الشعب الجزائري الفاه على ارضه قبل ان تتكرم الامم المتحدة وتسمح لمندوب الشعب الجزائري بأن يطا عتباتها المقدسة !!!

و - خلود الحضارة الغربية من أعجب ما يؤمن به مالك ، فهو يرى ان قانون الدورات التاريخية لا ينطبق عليها بسبب عاليتها . يقول مالك موضحا رايه (ص ، ٣٠٩) : [ولكن الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية ، قد احدث تحولا في طبيعتها التاريخية فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون «الدورات» كما كانت في عصر ابن خلدون ، وايضا في عصر اسبنجلد عندما كان يكتب عن «أفول الغرب» .

ولو راجعنا في ضوء التطورات الاخيرة - راي فاليري في العصر الذي كان فيه يتأمل النتائج المتوقعة للحرب العالمية الاولى ، حين عبّر عنها في تلك الصورة «الان ادركنا نحن الحضارات اننا فانيات» لو راجعنا راي فاليري اليوم لوجدناه قد اخطا اذ في ذلك الوقت لم تعد الحضارة لتكون فانية ، لان نطاقها قد بدلها خلقا آخر ، فأصبحت عالمية وبذلك صارت خالدة] .

ويعيد مالك خلود الحضارة الغربية الى كثرة البذور التي زرعتها فيقول (ص ، ٣١١) : [وان الحضارات انما كانت «فانية» حين كان لكل منها حقلها الخاص ، وهو عموما في حدود امبراطورية ، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما ، فكان الافول يحدث مع انهيار الامبراطورية وافتقار العبقرية العاجزة عن ان تتجدد وبفعل عناصر ارضها وحدها ، فان البذور التي

تعود لتلقى بنفس الارض تنتهي بالانقراض وفقدان الحيوية . اما اليوم فـان
البذرة قد انتشرت في كل مكان ، ولقد يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو
هناك ، فنحن نصادف دائما اشكالا من المقاصة تحتفظ بالحضارة في مستواها
وفي حيويتها حائلة بينها وبين الافول ، وتلك هي نتيجة توحيد المشكلة الانسانية
ولقد حققت العبقريّة الفريية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الانسان السى
المستوى العالمى وهو يتجلى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية وفي
الوان نشاطه العقلي والفنى والاجتماعى] .

الحضارة الفريية خالدة؟؟!! لماذا؟! لماذا؟! وحدها - استثناها التاريخ من
قانونه الطبيعي؟! لماذا - وحدها - حباها الله نعمة الخلود؟!

ليس من شك ان القول بخلود الحضارة الفريية هراء ، لم يقل به حتى
علماء الغرب انفسهم ، وعلى العكس من ذلك فان صيحات الكثيرين منهم ترتفع
بين آونة وأخرى مشيرة الى الهاوية السحيقة التي توشك ان تنقبر الحضارة
فيها ، منبهة الى ضرورة علاج الموقف ، مقدمة بعض الحلول الجزئية ومن هؤلاء:
الكسيس كاريل ، كولن ولسون ، راسل ، فرانز فانون ، اشبنجلر .

أعالمية الحضارة سبب خلودها ؟ اذا سلمنا بعالمية الحضارة الفريية - مع
انها دوما كانت أسيرة الجنس والعرق والقومية والمادة ولم تفتح قط عيسى
الانسان - فمتى كانت العالمية سببا للخلود ؟ ألم تكن الحضارة الرومانية عالمية؟
او لم تنقرض ؟ اما البذور التي يتذرّع بها مالك . ويسرى انها سبب الخلود ،
فنسأل : كيف ستنمو هذه البذور - مهما كانت كثيرة - طالما انها تخمل نسي
نواتها رشيحا فانها متفسخا فاسدا ؟

حتمًا الحضارة الفريية فانية لسبب بسيط هو ان جميع منجزاتها فسي
مختلف آفاق الانسان من فكر وروح واقتصاد واجتماع تعاكس بنساء الفطرة ،
وتدمر كيائها ، وتحطم اتساقها . وهي ان استطاعت - آتيا - ان تتلاقى
التدمير الخارجى المتمثل في الحروب بسبب خوفها من الفناء الذري الكامل
- وليس ايمانًا بالانسان وكرامته وأوليته - فلن تستطيع ان تتلافى التدمير
الداخلي الذي سيأتي عليها . فقد صبرت الفطرة طويلا على ضغوط الحضارة
الفريية ، وقيودها ، وسمومها ، ولا بد من ان تأخذ وضعها الطبيعي وامتدادها
المريح . فانتصار الفطرة أكيد ، لانه انتصار الانسان المحتم على المسخ والتشويه .
ز - يشني مالك على الاستعمار لانه يخلف غرينا مخصبا في مناطق استعماره
فيقول (ص ، ٣٠٢) : [والواقع اننا حينما ننظر جيدا الى حقل الانقراض الذي
خلفته الموجة الاستعمارية وراءها ، فاننا نراه مغطى بفرين مخصب ستجد فيه
الحياة الجديدة فعلا عناصر جوهرية لازدهارها في البلاد التي كانت من قبيل
مستعمرة] .

ويعتقد ان هذا الفرين احد اسباب جميع النهضات خلال نصف القرن الماضي
فيقول (ص ، ٣٠٣) : [فجميع النهضات التي رأت النور في ضمير الشعوب

المستعمرة قد تغذت في هذا الضمير نفسه بالفقرين الذي أودعته فيه الموجة الأوروبية [.

ويحلل وعي وذاتية عبد الحميد بن باديس - أحد أقطاب الثورات الجزائرية - يرى انهما مدانان لغرين الموجة الاستعمارية الخصب . يقول (ص ، ٣٠٤) :
[فالوعي الذي بدا مرة اخرى يتكلم بلسان ابن باديس في افريقيا كان غنيا بتجربة حاسمة قطعا ، ولكنه كان غنيا ايضا بذاتية جديدة ، فالحقيقة النفسية تكمل هنا الحقيقة التاريخية التي ربما تبقى دون ذلك جزئيا في الظلام او تظل غير مفهومة وعلى ذلك فالنفسية المسلمة الجديدة لا يمكن ان تتضح في ذاتها الا اذا اعتبرنا الثروات الذاتية التي استمدتها وعيه من غرين الحضارة الغربية] .

حتما لم تخلف الحضارة الغربية في عالمنا الا سموما ودمارا وخرابا وليس غرينا ، لا نقول هذا انطلاقا من اي ذهان سهولة ، او صعوبة - ومعذرة من مالك لهذا التوضيح - او من اية صورة من صور الحرمان الادبي ، انما نؤمن بهذا نتيجة فهم جلي لواقعنا الحضاري ، وواقع الغرب ، وحصيلة التلاقح بينهما .
حتما لم يخلف الغرب في عالمنا الاسلامي ، الا سموما في داخل النفس وخارجها ، في الاسرة والمجتمع ، في كل بعد من ابعاد حياتنا . وقد آتت هذه السموم أكلها المميت في بعض المجالات ، وتسير الى النضج القاتل في مجالات اخرى .

اية ثروات استمدتها وعي عبد الحميد بن باديس ممثل النهضة الافريقية - من غرين الحضارة الغربية ؟ ان ذاتيته قد تكونت وتفتحت وتماسكت بعاملين : أولهما : العقيدة الاسلامية . ثانيهما : عوامل شخصية . ولا فضل للحضارة الغربية او غرينها في نشوء ذاتيته ، الا كفضل المجرم القاتل على طالب كلية الطب الذي يتيح له ان يشرح جثثا متتابعة .

اية ثروات استمدتها وعي ابن باديس من غرين الحضارة الغربية ؟ واذا أصررنا على تفسير نشوء ذاتيته بغرين الحضارة الغربية ، فيماذا نفسر نشوء وعي محمد بن عبد الوهاب في صحراء الجزيرة العربية بعيدا عن الحضارة الغربية وغرينها !!!

٢ - كومنولث اسلامي لحل مشاكل عقيدية وتخلفية :

يؤمن مالك في كتابه (فكرة كومنولث اسلامي) بأن انشاء كومنولث اسلامي على غرار البريطاني ، يحل مشاكل المسلم العقيدية والوظيفية ويقيده في استدراك التخلف بالنسبة الى التطور العام ، مع مراعاة فارق بين الكومنولث الاسلامي والبريطاني ، فالاول كومنولث مجموعة شعوب ، في حين ان الثاني كومنولث مجموعة دول . ويوضح مالك دور الكومنولث المقترح في حل مشكلة استعمار

المسلم لعقيدته فيقول (ص ، ٦٥) : [وهذا يؤدي الى القول بأن مشكلة الانسان العقيدة هي التي توضع في حقيقة الامر ، اعني مشكلة الانسان الذي لا يعرف البتة كيف يستعمل عقيدته باعتبارها أداة اجتماعية . وان احدى الفضائل التي يتعين ربطها بفكرة الكومنولث لهي ارجاع هذا الاستعمال للانسان المسلم ، ثم ارجاع ما للاسلام ذاته في النهاية من فعالية ، ومن اشعاع في العالم] .

ويبين دور الكومنولث في حل مشكلة التخلف فيقول (ص ، ٧٢) : [ولا يجب ان ننسى ان الكومنولث من وجهة النظر (الوظيفية) يجب ان يمكن البشرية المسلحة اساسيا من استدراك تأخرها ، واستدراك تخلفها بالنسبة الى التطور العام ، وبالنسبة الى المساحات الكبيرة المخططة بالخصوص . ومن ثم فنحن نرى ان مفارقاته مع المثال البريطاني ، تذهب أبعد من المشابهات . ويبدو هذا بمزيد من الوضوح في الدور الوظيفي لكل منهما . فلانحة (وستمنستر) واتفاقيات (اوتاوا) قد حددتا في علاقتهما الوظيفية بالمشاكل الجغرافية السياسية التي تعبر اجمالا عن مشكلة (القوة) البريطانية ، كما تبدت في العشر سنوات التي أعقبت الحرب العالمية الاولى .

وعلى العكس من ذلك اذا ما وجب تحديد لائحة الكومنولث ، فان هذا التحديد سيكون مؤكدا اميل الى ما له من علاقة وظيفية بالمشاكل التي تتبدى والتي يجب أن توضع في حدود البقاء] .



٣ - مالك والقاهرة :

اقام مالك في القاهرة فترة طويلة منذ عام ١٩٥٦ الى ما بعد استقلال الجزائر ، عرفه العالم العربي من خلال أوقافها . قرّبه الحاكمون فيها اليهم ، وتحدث - من ناحيته - مرارا عن ثورتهم ، وأشاد بمنجزاتهم .

فمالك يعتقد ان عملية البناء في العالم الاسلامي قد ابتدأت بثورة ١٩٥٢ فقد قال في كتاب آفاق جزائرية (ص ، ١٦٢) : [فعملية البناء لم تبدأ بالعالم الاسلامي الا سنة ١٩٥٢] . ويكرر هذه الفكرة في كتاب آخر هو (حديث في البناء الجديد) فيقول (ص ، ١٤١) : [ان النهضة العربية بلا شك دخلت في طور جديد منذ ثورة (٢٣) يوليو سنة ١٩٥٢ ولا شك ان المشروعات التي وضعت للتنفيذ ستحقق طفرة استثنائية في تاريخ الامة العربية] .

وقد امتدح تجربة مصر في البناء والحققها ببناء الصحابة الذي أشادوه في عصر الخلفاء الراشدين ، فقال في كتاب (ميلاد مجتمع) بعد ان تحدث عن نوعي المجتمع في التاريخ ، والحق المجتمع الاسلامي بالنموذج ذي الحجر الواحد قال

(ص ، ١٠) : [هو - اي المجتمع الاسلامي الاول - تحديد مجتمع ديمقراطي يحتفظ في اتجاهاته ان لم يكن في مؤسساته بجوهر الديمقراطية ، اعني انه كان مجتمعاً بلا طبقات ، والتجربة الراهنة في الجمهورية العربية المتحدة هي في الواقع محاولة لاعادة التعبير عن هذا الجوهر في صورة حديثة] .

يؤمن مالك بأن مشاريع الجمهورية العربية المتحدة تضعنا لأول مرة على ابواب حضاره فيقول في كتاب (حديث في البناء الجديد) ، (ص ، ٩٩) : [من هنا فقد وجب علينا أن نشعر بخطورة المشاريع التي نراها تقوم في الجمهورية العربية المتحدة . فان هذه المشاريع هي التي تجعلنا لأول مرة في التاريخ نقف على باب الحضارة] .

ويبين ان مشاريع الجمهورية العربية المتحدة تهدف الى تركيب حضارة فيقول في الكتاب نفسه (ص ، ١٤٠) : [اننا نعرف الان ان المشروعات المخططة القائمة اليوم في الجمهورية العربية المتحدة تهدف اساساً الى تركيب حضارة والى تسريع السير نحو هذا الهدف ، وان وسائلها للوصول اليه هي الانسان والتراب والوقت] .

وتعلم انها حين تأتي بالحلول المناسبة للمشكلات التي تتصل بهذه العناصر الثلاثة تكون قد حققت شروط الانسجام مع سير التاريخ بالنسبة الى ضرورات الداخل وضرورات الخارج . وتكون بذلك قد قررت مصير كل عربي وساهمت مساهمة جديده في تقرير مصير الانسانية] .

ويشئ - في الكتاب السابق ايضا على سرعة التطور في الجمهورية العربية المتحدة فيقول (ص ، ١١٢) : [فالتخطيطات القائمة اليوم في الجمهورية العربية المتحدة تكون في النهضة العربية عنصراً أساسياً لانسجامها مع القانون العام من حيث سرعة التطور . فيمكن اذن ان نقول ان النهضة العربية اخذت اتجاه الضرورات الخارجية ، الاتجاه الصحيح بفضل سياسة الحياد الايجابي التي يلتزمها الرئيس عبد الناصر ، كما بدأت ايضا تتجه نفس الاتجاه ازاء ضرورات الداخل بفضل المشروعات المخططة التي اخذت طريقها الى التنفيذ في الجمهورية العربية المتحدة] .

ويمدح ارادة عبد الناصر الفولاذية في تنفيذ سياسة الحياد الايجابي فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [ولا شك ان هذه النظرة كافية الى حد ما بالنسبة الى ضرورات الخارج لان مبدأ الحياد الايجابي لا يتوقف تنفيذه الا على ارادة فولاذية لا تحيد عن سياسة الحياد ولا شك ان الرئيس عبد الناصر برهن على انه لا يحيد مهما تكن الظروف] .

ويعتقد مالك بأن النهضة التي خطط لها عبد الناصر تدخل عهد الصاروخ فيقول (ص ، ١٠٩) من الكتاب السابق : [وهكذا تدخل نهضتنا عهد الصاروخ ، ويرفع رايتهما الرئيس جمال عبد الناصر ليحقق مصير كل عربي ونصيباً من مصير الانسانية] . ويعتقد - ايضا - بأن نهضتنا تأخذ وجهتها الصحيحة فيقول متمماً:

[فأما من الجانب الاول فان كل عربي يعلم ان نظرة الرئيس جمال عبد الناصر خطت للنهضة العربية الانجاه الصحيح الذي يحقق الشرط الاول للانسجام مع القانون العام وهو الشرط الذي يخص وحدة المصير ، لان قضية وحدة المصير في الظروف التي نمر بها هي في صميم قضية السلام . ومن يخط سياسته الخارجية على مبدأ الحياد الإيجابي مثل ما فعل عبد الناصر - وقد كشفت الحوادث الاخيرة عن شدة تمسكه بهذا المبدأ - من يرسم سياسته الخارجية هكذا فانه يضمن للامة العربية ولنهضتها شرط الانسجام مع القانون العام فيما يتصل بوحدة المصير .

ومن ناحية اخرى فاننا نجد في التخطيطات التي تجري الان في الجمهورية العربية المتحدة تحقيقا لانسجام النهضة مع ما يتصل بالجانب الثاني من القانون العام، وهو ما يتعلق بعوامل التسريع في التاريخ وسرعة التطور في العالم . فان فكرة التخطيط تلعب دورا هاما في العالم الحديث لانها تؤثر في الاوضاع النفسية والاجتماعية معا ، اذ انها تشخص الفايات قبل تحقيقها فتزرع بذلك الامل في النفوس الطامحة وتبث فيها روح التضحية والعمل] .

ومالك يستشهد بين حين وآخر بأقوال الرئيس جمال عبد الناصر ، فقد جاء في (ص ، ١٩١) من كتاب (حديث في البناء الجديد) : [وعلى ضوء هذه الكلمات نفهم ما عنى به الزعيم جمال عبد الناصر في تصريحاته امس حينما قال: ان بناء المجتمع يتطلب تنمية اقتصادية وطاقت روحية] .

وقد اهدى بعض كتبه الى قادة الثورة المصرية بما فيهم جمال عبد الناصر ، فقد خصه بكتاب (الفكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) ، وقد قال في الاهداء : [الى الرئيس جمال عبد الناصر الذي تمثل فيه ثورتان : الثورة السياسية التي اعطت مصر الجمهورية ، والثورة النفسية التي تعلن في العالم الاسلامي ظهور القيادة الفنية ، التي تستلم مقود التاريخ من أيدي القيادات الفوضوية] .

واهدى كتاب (تأملات في المجتمع العربي) الى كمال الدين حسين فقال : (الى السيد كمال الدين حسين . الى الرجل الذي ارادت الاقدار ان يقف على ثغرة هامة في المعركة التي رفع رايتها الرئيس جمال عبد الناصر يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢) .
تفرض - الان - اشارة استفهام كبرى نفسها علينا ، بخصوص علاقات مالك برجال القاهرة وامتداحه لخطهم . تبدأ هذه الاشارة من فهم مالك العظيم والفريد من نوعه في العالم الاسلامي لاساليب الاستعمار في محاربة الافراد والشعوب في كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة) ، وتنتهي - هذه الاشارة - عند استغراق هذا الفهم لعلاقة حكام القاهرة بأمريكا ، ودورهم في اجهاض نواة النهضة الحضارية الصافية عند الشعب المصري في منتصف الخمسينيات . ودور منجزاتهم المادية الضخمة في تضليل الشعب العربي عامة ، وابعاده عن الطريق

الحضاري الحق النابع من صميم كيانه ووجوده .



٤ - مشكلة المفهومية في الجزائر :

لقى مالك محاضرة في الجزائر العاصمة بتاريخ ٢٤-٢-١٩٦٤ تحت عنوان (مشكلة المفهومية) . وقد نشرت مترجمة الى اللغة العربية في كتاب (آفاق جزائرية) . وقد قرر في بداية هذه المحاضرة أهمية مشكلة المفهومية - العقيدة فقال (ص ١٥١) : [ان مشكلة المفهومية - الايديولوجيا - تثار على المستوى الوطني داخل كل بلد فرضت فيها شروطها الخاصة تضمن طور معين من اطوار تاريخيا] . ثم يدرس دور المفهومية في تنظيم النشاط الفردي وتركيبه بالتالي مع النشاط الجماعي فيقول (ص ١٥٢) : [حينما تفتقد المفهومية فان الآلة الاجتماعية تظل فاقدة لاحدى الحزقات] . ويقول (ص ١٦٥) : [الا ان نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية ، حتى ولو كانت هذه الاخيرة من نفس الجنس . وحتى ولو كانت متحدة كلها في نفس الاتجاه . اذ يجب ان يتم تنظيمها في كنف النشاط الاجمالي حسب «مخطط تنظيمي» يتولى تحديد فعالية هذا النشاط . فهذا «التنظيم» للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط اجمالي مشترك هو الذي يضع على وجه الدقة مشكلة المفهومية] . ويبين دور المفهومية في ترويض النفس الانسانية فيقول (ص ١٨٤) : [ومن ناحية اخرى فالمفهومية التي يجب ان تحمل الانطلاقة يتعين كذلك ان تحمل مبدأ نظاميا ، فقبل ان يروض المجتمع الطبيعة يتعين عليه ان يروض نفسه ، حيث ينصاع الى القاعدة . وينضبط مع المعيار الضروري للعمل المشترك] . ثم يتحدث عن الثورة الجزائرية بعد كلامه عن النشاط الفردي والجماعي وعلاقتها بالمفهومية ، يتحدث فيلاحظ مرحلتين :

الاولى : مرحلة الثورة . قد اقتادت جميع الشعب الى نشاط جماعي مسلح انخرط ضمنه كل فرد بنشاطه فيقول (ص ١٦٩) : [فقد توصل الشعب الجزائري الى الاستقلال من خلال ثورة كهربت جهده البطولي خلال سبع سنوات، التحمت خلالها جميع النشاطات دون تحفظ ضمن الانطلاقة الثورية] .

الثانية : ما بعد الثورة فيعترف بخبو شعلة النشاط ، وبروز النزعة الفردية فيقول (ص ١٧٠) : [حدث عندئذ ما يشبه الانحسار في النشاط الفردي الذي انسحب من النشاط المشترك ، مما نتج عنه ظهور النزعات الفردية ككرة اخرى] ويقول (ص ١٦٩) : ولكن ابتداء من وقف اطلاق النار اتضح ان الفردية قد ولدت من جديد . ضمن تلك الحالات العديدة التي جدد فيها الفرد

سحب روابطه الاجتماعية لكي ينقض على احدى الوظائف التي تدرّ دخلا دونها
عمل كبير] .

ثم يعرض بعض أمراض هذه المرحلة كالاهمال ، والمخالفات ، والتعديت .
فيقول (ص ، ١٧١) : [فوجه الاهمال في بعض المصالح ، والمخالفات او
التعديت التي نلاحظها في بعض ضروب السلوك الفردية يمكنها ان تفسر باعتبارها
اعراضا لهذه النقلة بين المرحلة الثورية وما بعد الثورية] . ويتحدث عن المخالفات
فيقول (ص ، ١٧٢) : [فنحن عندما نشاهد جزائريا قليل الاكتراث بدفع الضرائب
المستحقة عليه ، او مواطنا يهمل العمل الذي يجب عليه انجازه ، او يرفض ان
يراعي نظاما نافذ المفعول بحجة اننا لم نعد «مفتقرين» الان ، فاننا نرى في هذا
علامة للازمة الصبائية التي يجتازها ، اي علامة لذلك الهبوط الخطير في الطاقة
الكامنة الذي يشير الى ان المجتمع بصدد استرجاع انفاسه بعد المجهود الذي بذله،
حتى ينخرط في المرحلة الموالية] .

ويوضح بعض الصعوبات الاخرى - في هذه المرحلة - كالعامل السكاني
الذي يهبط العامل الاجتماعي ، وتحجر القطاع العمومي .

يعيد مالك خبو النشاط الفردي ، وبروز الامراض السابقة الى الفراغ
المفاهيمي الذي تعيشه ثورة الجزائر فيقول (ص ، ١٧٢) : [وفي هذه يوجد
بالجزائر فراغ مفاهيمي في نفس الحد الذي لم يع فيه الشعب الجزائري بعد بما
فيه الكفاية البواعث المعللة الجديدة لنشاطه المشترك] .

ثم يحمل حملة عنيفة على اعضاء (الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية) .
ويتهمهم بالفردية ، والشخصية ، والشهوانية ، والاعتصاب ، والتزيف .
وعدم التبصر .

يعتقد مالك ان الرئيس احمد بن بلة قد حل مشكلة الفراغ المفاهيمي . ونتائجها
وذبولها حينما اطلق شعار (اشتراكية ، عروبة ، اسلام) ، بالاضافة الى تحقيقه
برنامج طرابلس فيقول (ص ، ٢٠٧) : [ومن الزاوية السياسية كان الرئيس بن بلة
هو الذي اطلق صيغته المتمثلة في الاشتراكية ، والعروبة ، والاسلام ، وهي
الصيغة التي ستوحد الشعب الجزائري ضمن نشاطه المشترك الجديد . حيث
انها مسجلة في ميثاق الامة .

وهذه الكلمات الثلاثة تعرف في دفعة واحدة المحتوى المفاهيمي لعمل الشعب
الجزائري المشترك ، كما تحدد بالتالي الطرائق التي تشرط سير هذا النشاط
وبواعثه المعللة ، وبعبارة اخرى فان جميع المسائل المتعلقة بخطط سيرنا السياسي
في شكل سؤالين : «كيف يكون؟» و«لماذا يكون؟» . يتعين ان تجد اجوبتها
ضمن هذا المحتوى المفاهيمي .

وعلى وجه التخصص فان «برنامج» طرابلس اذا كان قد تولى تعداد المهام
المطلوب انجازها ، وكان علينا ان نتساءل : «كيف» لنا ان نجزها ؟ تكسون
الاشتراكية هي الجواب الصحيح عن سؤالنا] .

ثم يمتدح الاشتراكية باعتبارها فنا صياغيا وعمليا فيقول (ص ، ٢٠٨) :
[فالواقع ان الاشتراكية تقع في مستوى العمل المشترك كما تمثل اكثر الطرق
فعالية لانجاز العمل ، وتتاثر فعاليتها في نفس الوقت من «كيفية» باعتبارها
«فنا صياغيا» اجتماعيا مطبقا على الجماعة الوطنية ككل ، ومن وجهة النظر
النفسانية باعتبارها عاملا لادماج النشاط الفردي ضمن النشاط المشترك بصورة
متكاملة فهي من ناحية تجند الى الحد الاقصى اشخاص المجتمع ، واشياءه
وافكاره ، ومن ناحية اخرى تمنح معاملا مضاعفا للفعالية من حيث انها تعطي
للشخص البواعث المعلقة القوية ، وللشيء افضل شروط استخدامه ، ولل فكرة
دورها ، وأفضل طرق استخدامها] . لكنه يستدرك فيرد على شبهة اقتران
الاشتراكية بالمادية فيقول (ص ، ٢١٤) : [علاوة على ان معنى اشتراكيتنا قد
حدد بما فيه الكفاية عن طريق حدي مذهبنا المفاهيمي التمثيلين في : الاسلام ،
والعروبة] .

يحق مالك بشطط كلامه ، وعدم استساغة المسلم له ، فيجادور اذ يسأل
(ص ، ٢١٦) : [ما هي النزعة الاسلامية التي يجب ان ندرجها في منهاجنا
المفاهيمي ؟] يجيب فيقول : [فعلى الصعيد الاجتماعي لا ينصب الحكم على قيمة
غيبية ، وانما ينصب على نشاط انساني ، ونحن نلمس هنا كرة اخرى عن طريق
المراجعات وجود ثغرة للنهضة الاسلامية التي وضعت ضمنه مشكلة متعلقة
بالايمان في مكان هي غير ماثرة فيه : فالمسألة لا تتمثل في تلقين او في اعادة
تلقين المسلم عقيدته ، ولكنها تتمثل في اعادة تلقينها استخدامها وفعاليتها في
الحياة . الا ان المصلحين قد اغفلوا وضع هذه المشكلة] . ونحن نسأل بدورنا :
هل يكون تلقين المسلم استخدام عقيدته وفعاليتها عن طريق الاشتراكية ؟
الجواب : لا . فالاجدر والاولى ان يكون عن طريق الاسلام نفسه ، فهناك طرق
شتى صاغها الاسلام ، وثبتت فعاليتها حتى في العصر الحديث .
ثم يمثل لتكيف الاسلام مع الظروف برفع عمر رضي الله عنه لحد السرعة
في عام الرمادة ، ويعلق : بان عمر لم يتمسك بحرفية الدين ، وانما تمسك
بجوهره . ونحن نقول : صحيح ان عمر لم يتمسك بحرفية الدين ، ولكنه - في
الوقت نفسه - لم يخرج عن سبيل الدين الى آخر باحثا عن حل للمعضلة
التي واجهته .

ويؤمن مالك بأن سياسة احمد بن بلة ذات الكلمات الثلاثة : (الاشتراكية ،
العروبة ، الاسلام) قد حلت المأزق الذي يعيشه العالم الاسلامي فيقول
(ص ، ٢١٨) : [واليوم يمر العالم الاسلامي بأزمة من تاريخه تجعله يواجه مثل
هذا المأزق في كل خطوة من خطاه ، والغالب على المؤلف التزمته انه لا يقتصر
على الاخلال بالاقتصاد او بحفظ الصحة فحسب ، فالتزمته بخلق في حد ذاته
موقفا معاديا للاسلام بصورة عامة .

وفي هذه الابام يقوم بالجزائر عراك ناشت بين الاسراف في التزمته الذي

يدعي انه يمثل الاسلام ، وبين الألحاد الذي يعتقد انه يمثل التقدم] .
وإذا سلمنا جدلا مع مالك بأن هذه الازمة قائمة ، وبأن هناك صراعا بين
طريقين : الاسلام المتزمت ، والالحاد . فالحل لا يكون بالكلمات الثلاثة التي
صاغها أحمد بن بلة ، بل يكون بطرح شعار الاسلام الصافي الذي يمكنه ان يتلاءم
بكل سهولة مع معطيات الظروف] .

يشني مالك في نهاية محاضراته على بعض الخطوات التي قامت بها الحكومة
الجزائرية فيقول عن الإصلاح الزراعي (ص ٢٢٠) : [ويمثل الإصلاح الزراعي
الذي سبق ان تقدم اشواط في طريقه ، خطوة جديّة نحو حل هذه المشاكل ،
من شأنها ، ان تفتح الطريق للمرحلة الثانية من مراحل نمونا الاجتماعي وهي
مرحلة التصنيع التي نحن بصدد الشروع فيها هي الأخرى ، وخاصة فسي
ميدان النفط] .

ليس من شك بأن تشخيص مالك لمظاهر الفراغ المفاهيمي وأمراضه بعد الثورة
الجزائرية تشخيص جيد ومعقول ، ولكن الحل الذي وضعه أحمد بن بلة وارتضاه
مالك يقتضينا الوقوف عنده وتمحيصه .

يقر مالك ابتداء ان السياسة حتى تكون جزائرية . وحتى توجد نشاطا
جماعيا يجب ان تظل وفية للينابيع الروحية في الامة فيقول (ص ٢١٤) : [فكل
سياسة لكي تعرف نفسها كسياسة جزائرية ، يجب ان تظل وفيّة : لينايمهما
الروحية ، ولرسالة الشهداء ، وموقف الأحياء .

ذلك ان السياسة التي لا تمتلك جذورها داخل روح الشعب ، لا يمكنها ان
توجد نشاطا جماعيا لانها تكون عاجزة عن مد النشاط الفردي بأسمى
بواعثه المعلقة] .

اشتراط مالك - اذن - أن تخلص السياسة الجزائرية للقيم الروحية ، ودعا
- في الوقت نفسه - الى الاشتراكية المادية التي تحارب وتناقض القيم الروحية
مناقضة تامة . اشتراط ان تنبع من صميم الشعب ، من جذوره ، وروح - في
الوقت نفسه - لفكرة غريبة كل الغرابة عن الشعب وتقاليدده .

خروجا من هذا التناقض الذي وقع مالك فيه ، شذب الاشتراكية وهذبا
بالحدين (الاسلام ، العروبة) . فدور الاسلام - اذن - عنده هو دور المصدد
والفاصل فحسب .

لكن هل استطاع مالك ان يخلص من تناقضه ؟ الجواب : لا . لانه وقسع
في إشكال آخر .

معروف ان الاشتراكية عقيدة ونظام .

العقيدة هي : الإيمان بالمادة اساس الكون ، بالفكر انعكاسا للمادة . هسي
الإيمان بالعقل والعلم ، بالصراع الطبقي محركا للتاريخ ، بالثورة الدموية سبيلا
لتحقيق الأهداف . النظام هو : الاطر التي يعمل فيها الانسان الاشتراكي ،
الصيغ التي يتحرك خلالها منبثقة عن العقيدة .

ولما كان مالك قد حد الاشتراكية بالاسلام والعروبة ، لذا فسيفتقع العقيدة من الاشتراكية ويرمي بها بعيدا لانها تتعارض تعارضا كليا مع الاسلام ، وسيبقى على النظام . ولكن ما غناء النظام في حل المشكلة المفاهيمية؟! ان العقيدة هي التي يمكن ان تذكى النشاط ، ان تربط بين اواصر المجتمع ، ان تغير العقلية التي تواجه الاحداث .

نصوغ الان - بعد ان فرغنا من مواجهة التناقضات والاشكالات التي دفع مالك بها - جميع الخيوط التي ظن انها تحل مشكلة الفراغ المفاهيمي بنفس اسلوبه ، وبشكل معادلة : ميثاق طرابلس + اشتراكية (محدودة بالعروبة والاسلام) + اصلاح زراعي + تصنيع مقبل = حل مشكلة الفراغ المفاهيمي . لكن هل تستطيع هذه المعادلة ان تحل مشكلة الفراغ المفاهيمي ؟ هل تستطيع ان تحل مشكلة الفردية ؟ هل يمكن ان تذكى النشاط الفردي ، ان تشعله ، ان تؤججه ؟ هل يمكن ان تزيل ظاهرة الدرذرة من المجتمع ؟ هل يمكن ان تخلق انسانا مشروطا ضابطا ذاته وغرائزه ؟ هل يمكن ان توفق بين النشاط الفردي والنشاط الجموعي ، وتنسق بينهما ، وتراعي تربة الواقع الجزائري ؟ الجواب بكل بساطة : لا . لان مشكلة الفراغ المفاهيمي كما بينها مالك - مشكلة فردية تنبع من ذات الانسان ، من كيانه ، من روحه ، من داخل رأسه . فكل علاج صميمي للمشكلة يجب ان يتجه الى ملكات الانسان فيصقلها ، والى غرائزه فيشرطها ، والى أهوائه فيضبطها ، والى نفسه فيرببها ، والى روحه فيطلقها . بينما لا نلاحظ الا علاجا لمشكلة التراب في المعادلة السابقة ، وهو علاج لا يصيب جوهر المشكلة .

نتائج التفكير الاصلاحى عند مالك :

- 1 - حركت فكرة (القابلية للاستعمار) ذهنية مالك ، فجعلته يقع في اخطاء فادحة . فحينما رأى في مؤتمر باندونج بصيص تحرر من (القابلية للاستعمار) وبوادر انطلاق لافريقيا وآسيا ، عدا وراء الفكرة ، وحلّق بها الى المراقي العليا في الخيال ، ثم انهكها تقليبا ، وحملها ما لم تقو على حمله ، وقد رأينا تفضيل ذلك عند مناقشتنا لكتاب (الفكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) . وقد أدى كل هذا العدو والتحليق الى خطأ فادح هو تصوره ان مؤتمر باندونج سيولد حضارة جديدة ، لكن الزمن جاء بعد أقل من عشر سنوات ليؤكد خطأه عندما فشلت دول مؤتمر باندونج في مجرد عقد اجتماع ثان لها في الجزائر في تشرين اول عام 1965 ، حيث انفض الاجتماع التحضيري الى لقاء غير مسمى .
- 2 - رأى مالك في القاهرة ازالة لبعض ترسبات (القابلية للاستعمار) باصلاحات مادية كبناء المصانع ، وانشاء المؤسسات ، وانتهاج التخطيط .

فأغشيت عيناه عن رؤية الطريق الحضاري الصحيح . وانتأى عن الموقف الحقيقي به أن يفقه كمثل من حكومة القاهرة ، يهتم بأمر المسلمين وشؤونهم في فترة ١٩٥٤ وما بعدها .

٣ - وقع مالك في خطأ فكري نتج عن تحريك (القابلية للاستعمار) لذهنيته ، فأعطى التراب قيمة زائدة عن حدوده إذ وضع هذه المعادلة :
انسان + تراب + وقت = حضارة .

ليس من شك أن الانسان هو مقياس الحضارة ، لأنه أئمن ما في الحياة .
فصلاح الحضارة وفسادها يقاسان بمدى النفع او الأضرار به ، بمدى الانسجام او التنافر معه .

ليس من احد ينكر ان الحضارة الغربية تستغل التراب - الان - احسن استغلال ، وتستفيد من الوقت أروع استفادة . وقد اعطته - نتيجة ذلك - ركاما ترابيا ضخما لم تشهده اية حقبة تاريخية سابقة .

وفي الوقت نفسه ، لم يهتم الانسان في اية حقبة تاريخية سابقة كما اهتم في عصرنا ، ولم يشق الانسان بترابه ووقته كما شقى في قرننا . ولم يتأذ الانسان بمنجزاته كما تأذى انسان الآلة .

فاستغلال الانسان - اذن - للتراب والوقت لا يعطى - بالضرورة - حضارة حسب المعادلة :

انسان + وقت + تراب = حضارة . فقد يكون :

انسان + وقت + تراب = دمار .

والوضع الصحيح للمعادلة هو : انسان متوازن = حضارة .

ولما كان المسلم - حتما - متوازنا ، تصبح صورة المعادلة كالآتي :

انسان مسلم = حضارة .

ولما كان المسلم هو الانسان الوحيد الذي يمكنه ان يحقق التوازن ، لذا فاننا

نستطيع ان نلفظ المعادلة السابقة بالشكل التالي :

الحضارة فقط الانسان المسلم .

المدرسة الإصلاحية في الميزان :

١ - تفق المدرسة الإصلاحية من الواقع موقفين ، فهي اما أن تبرره كما في موقف مالك بن نبي في القاهرة والجزائر واما أن ترممه كما في موقف محمد عنده في برامجه وجمعياته . ولكن للإسلام موقفا مقيرا للموقفين . موقف الإسلام هو ايجاد المجتمع المسلم على أنقاض الواقع الفاسد من خلال الأساليب التي قدمها الرسول عليه الصلاة والسلام مع صحابته في بناء المجتمع الإسلامي الاول .

٢ - تتميز المدرسة الإصلاحية بأنها تتعاون مع الحكام المسلمين ، وتتستر بهم ، وتستفيد من نفوذهم . قد لمسنا هذه الظاهرة لدى محمد عبده فسي صداقته الدائمة لقوة الاحتلال الإنجليزي في مصر ، وتعاونه المتذبذب مع السلطة الخديوية . ولنلمسها - كذلك - عند مالك بن نبي في تعاونه مع حكام القاهرة أولا ، ثم فلسفته لتصرفات حكام الجزائر ثانيا

قد يقال : ماذا يملك ان يفعل محمد عبده امام قوة كقوة الاحتلال ؟ وماذا يستطيع مالك ان يفعل امام صورة الوضع في القاهرة والجزائر ، حيث تتدخل عوامل عديدة في تثبيت الصورة ، وتوضيح ملامحها ؟

ان ما يملكه - بكل بساطة - هو ان يصرخا صرخة الحق ، التي ان لم تنزل اركان الباطل ، فلا بد ان تجد - على الاقل - اذنا واعية ، فتزرع فيها ، ثم تبرعم ، ثم تزهر هدى فواحا .

هذا هو موقف الاسلام ، وطلبه ، ان يرفعا صوتهما ويشيرا الى طريق الرشاد ، وليس عليهما بعد ذلك ، فهما قد القيا المسؤولية عن كاهليهما ، والله يتوكل الامر بهما ، وقبلهما .

٣ - تنطلق المدرسة الإصلاحية في اصلاح (الواقع الفاسد) او (القابلية للاستعمار) من خلال اصلاح الاطر ، مع تنوع في هذه الاطر .

فاصلاح التعليم عند محمد عبده يتم من خلال اصلاح اطار البرامج ، وقلب مفاهيم المسلم باصلاح اطار الازهر والمساجد ، واقامة الشرع باشادة اطار معهد القضاة واصلاح اطار المحاكم ، وإحياء اللغة والادب من خلال اطار الجمعيات الادبية ، وتعليم الناس البر من خلال اطار الجمعيات الخيرية . كذلك عند مالك: فانبثاق حضارة جديدة يتم من خلال اطار مؤتمر باندونج ، واعادة الفعالية الاجتماعية للمسلم من خلال اطار الكومنولث ، وحل مشكلة الحضارة في مصر من خلال اطار المصانع والمؤسسات ، وحل المشكلة المفاهيمية في الجزائر من خلال ميثاق طرابلس والاصلاح الزراعي والاشتراكية المحدودة .

فاصلاح الاطر - في نظر المدرسة الإصلاحية - يؤدي الى اصلاح الواقع الفاسد ، وبالتالي ايجاد الانسان والمجتمع الاسلامي .

ليس من شك ان هذه النظرية خاطئة . فتطوير الازهر والبرامج ، واصلاح المساجد والمحاكم ، وتشكيل الجمعيات ، وعقد المؤتمرات ، وانشاء الكومنولث الخ ... ، كل هذه الاطر تلمس خارج الانسان ، ظاهره ، ولا تمس جوهره ، داخله ، وهي ان نجحت في التغيير فذات امد واثر محدودين .

ان تغيير المجتمع الفاسد ، قلبه ، عملية كهربائية داخلية تنبثق من ذات الانسان ، فتفجر المحيط ، وتشحنه بتيار حياتي جديد .

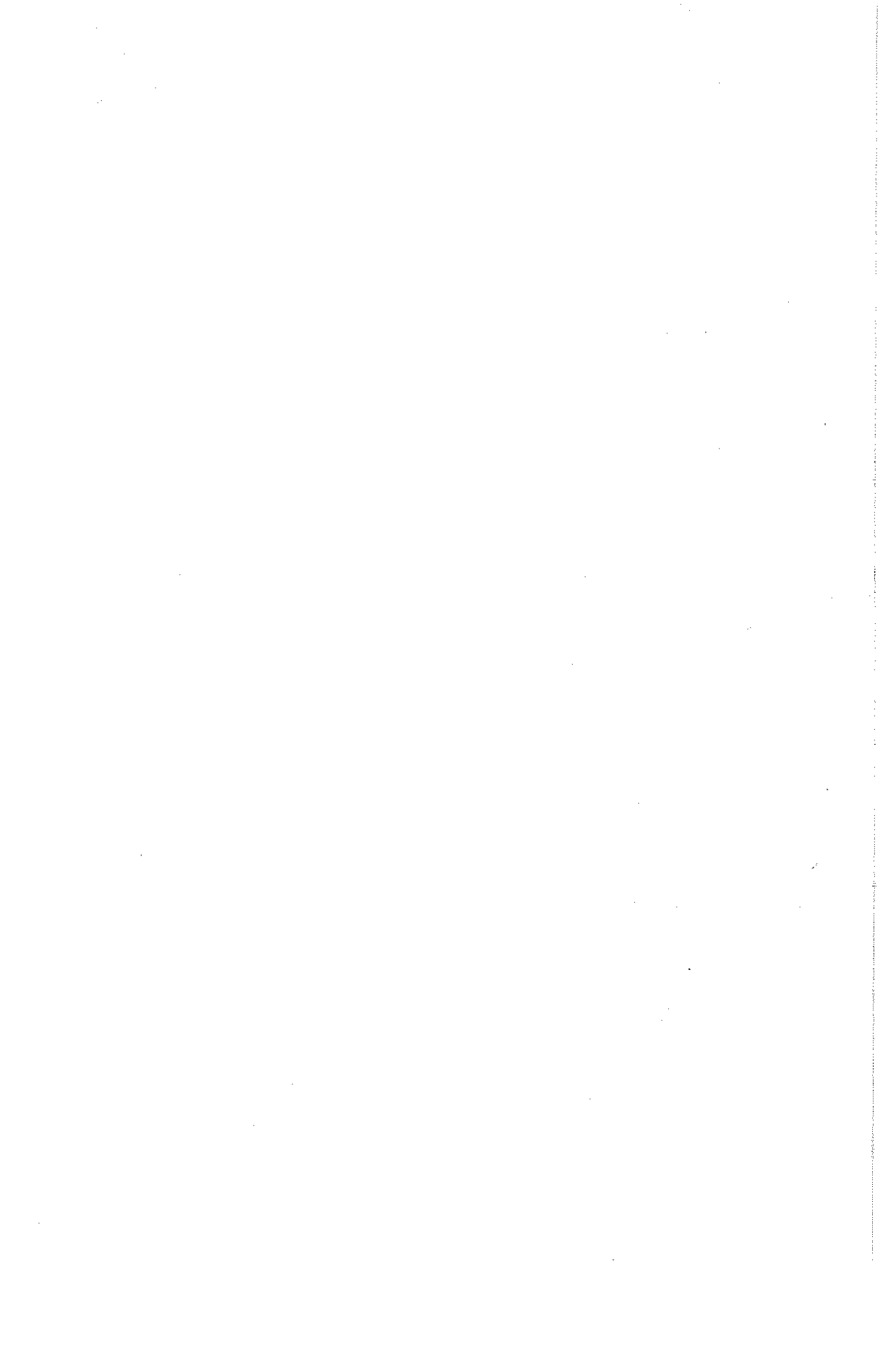
ان كل جهد في اصلاح الواقع الفاسد ، يضع سدى ما لم يتجه الى تربية الانسان أولا : روحا وعقلا وجسدا . والى بناء ذاته : عقيدة وأخلاقا .

ان نظرية الاسلام في قلب الواقع الفاسد تحتم خلق الانسان المسلم أولا ،

ايجاده بالتربية ، وصياغته بالعقل ، وتحصينه بالعقيدة ، وتمكينه بالايمن ، وربطه بالاخلاق . فيمكن لهذا الانسان - بعدئذ - ان يتجه الى قلب الواقع الفاسد ، ويعمل فيه معوله ، فيهدم ما يتنافى مع عقيدته ، ويرمم ما يتناسب معها ، ويبقى الصالح المفيد .

ان حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وسيرته في الدعوة تؤيد ما نذهب اليه ، فقد صاغ الرسول عليه الصلاة والسلام المسلم اولا من خلال ركام الاطر الجاهلية ، ولم يتجه لحظة واحدة الى اصلاح ، او تطوير ، او ترميم هذا الركام ، ثم استطاع هذا الانسان المسلم ان يخلق - بعد ذلك - الاطر والمؤسسات التي تحتمها عقيدته ، وتتناسب مع بنائه الذاتي .

المدرسة التاريخية
طه حسين — عباس محمود العقاد



طه حسين

حياته :

ولد طه حسين عام ١٨٨٩ في قرية (مفاغة) وتعلم في كتابها . انتقل الى القاهرة ليدرس في الازهر مع اخيه عام ١٩٠٢ . فصل من الازهر لآرائه المتطرفة فانتسب الى الجامعة المصرية المنشأة حديثا عام ١٩٠٨ ، وتسجل - في الوقت نفسه - بمعهد ليلي لتدريس اللغات ، وحصل على اول دكتوراه من الجامعة المصرية عام ١٩١٤ في بحث حول ابي العلاء تحت عنوان (ذكرى ابي العلاء) . اوفدته من ثم الجامعة المصرية الى باريس في مطلع الحرب العالمية الاولى ١٩١٤ ليحصل على دكتوراه اخرى ، فانتسب الى جامعة مونبليه في جنوبي فرنسا ، ولكنه عاد الى مصر في العام التالي بسبب الضائقة المالية التي كانت تعانيها الجامعة ، ثم استأنف دراسته في باريس في شتاء عام ١٩١٥ . وهناك تلقى علومه على يد (اميل دوركهايم) عالم الاجتماع الكبير . ونال الدكتوراه حول الناحية الاجتماعية عند ابن خلدون .

ارتاد طه حسين - خلال اقامته في باريس - الاندية الفكرية والادبية ، والتقى بعدد من مفكري ومؤرخي فرنسا ، فاتصل بيوجليه ، لانتون ، ليفي برون النخ ...

عاد طه حسين الى مصر عام ١٩١٩ ، عمل استاذا في الجامعة المصرية فدرّس تاريخ اليونان والرومان . كان اعجابه بحضارة اليونان بالفا الى حد التخمة فأصدر ثلاثة كتب : الاول : نماذج من مسرحيات الاثينيين . الثاني : نظام اثينا . الثالث : قادة الفكر . قصد طه حسين من تأليف هذه الكتب الثلاثة أن يلفت الانتظار المصرية الى حضارة اليونان الرائعة . اساس الحضارة الغربية الحديثة، كي يختط شباب مصر واهلها لانفسهم الطريق ذاته، ويسيروا السبيل عينه ، علمهم يرتفعون ويصلون الى الشأو الذي بلغته اوروبا . واضح - منذ البداية - تملق طه حسين بالحضارة الغربية ، وافتتانه بها

وتزيينه لمؤسساتها في أذهان الناشئة . وتجييبه قلوبهم لها . وقد جاءت هذه الكتب الثلاثة التي أصدرها في مستهل عودته الى مصر ، بوصلة حددت لها وجهته . ورصدت قبلته .

استلم طه حسين عمادة كلية الآداب في عام ١٩٢٤ حينما تحولت تبعيتها الى الحكومة . ألقى محاضرات فيها حول الشعر الجاهلي بقسم اللغة العربية . طبعها في كتاب أسماه (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ .

كان يتحدث طه حسين بوقاحة أحكامه في كتابه السابق . وتناولها على مسلمة الشعب المصري . فاحتاط لذلك بأهدائه كتابه الى رئيس الوزراء كي يحتمي بسيفه وسلطته . ويستفيء - حين البأس - الى مظلمته . .

وكان ما توقعه طه حسين . فاهتاج الرأي العام . وعلا صوت الناس . ولاكت اللسان الموضوع . وتناولته الصحف . وانبرى الإدياء والمفكرون في الرد على الكتاب . وناقشه البرلمان . فدافع مدير الجامعة أحمد لطفي السيد عن الكاتب والكتاب محتجا بحرية البحث العلمي . واستقلال الجامعة الفكري . ولكن هياج الناس وثورتهم اذيا به الى الاستقالة من مديريتها .

أحيل الكاتب والكتاب الى المحاكمة . فصدر الحكم بطرد الكاتب من الجامعة ، وبإعدام الكتاب . فانتقل الى العمل في وزارة المعارف .

حذف من كتابه بعض الفقرات الجارحة التي كانت مثارا للازمة والجدال ، وأعاد طباعته تحت عنوان (في الأدب الجاهلي) عام ١٩٢٧ .

تولى طه حسين عمادة كلية الآداب ثانية عام ١٩٣٠ . ثم انتقل الى وزارة المعارف بعد اصطدامه بوزارة اسماعيل عام ١٩٣٢ . استمر تقلبه في المناصب بين وزارة المعارف والجامعة المصرية الى ان انشأ في عام ١٩٥٠ جامعة الاسكندرية واستلم مديريتها قبل ثورة ١٩٥٢ .

اتجاهاته السياسية :

وجدت في مطلع القرن العشرين عدة احزاب هي :

الاول : الحزب الوطني : انشأه مصطفى كامل بالتفاهم مع عباس الثاني للوقوف في وجه اللورد كرومر والسلطة المحتلة ، وقد مثل أغلبية الناس . والتف حوله معظم الشعب المصري . وقد نادى بجلاء المحتلين الإنجليز ، ودعا الى التعاون مع الخلافة العثمانية .

الثاني : حزب الامة : شكله كبار الاقطاعيين بإشارة من اللورد كرومر عام ١٩٠٧ . وقد دعا الى التعاون مع السلطة المحتلة بحجة الاستفادة من تمدنها ، وحث على الانتهاال من معين الحضارة الغربية .

الثالث : الحزب الوطني الحر : دعا صراحة الى التعاون مع الإنجليز لانهم

جاءوا الى مصر من اجل مهمة سامية ، ورسالة نبيلة هي تمدين الشعب المصري .
وكان يمتلك هذا الحزب صحيفتين : المقطم ، المقطف .

تعاون طه حسين في مطلع حياته السياسية مع حزب الامة عام ١٩٠٧ ،
فكتب في صحيفة الجريدة التي رأس احمد لطفي السيد تحريرها . وشاركه
في الكتابة - ايضا - بعض المفتونين بالحضارة الغربية مثله كيعقوب صروف .
شلي شميل ، فرح انطون الخ ...

اصطدم في معركة صحفية مع عبد العزيز جاويش احد اركان الحزب الوطني
عام ١٩١١ حول السفور والحجاب ، فكتب طه حسين مؤيدا للسفور : [لا فرق
بين المرأة والرجل في الحرية ، وكلاهما مأمور بمكارم الاخلاق ، منهي عن
مساوئها ، محظور عليه أن يتعرض لمظان الشبه . فالمرأة لا تخلو ولا تسافر
وحدها ، ولا تبرج تبرج الجاهلية الاولى . ولها بعد ذلك ان تفعل ما تشاء في غير
ائم ولفو . ولها ان تطرح النقاب وترفع الحجاب ، وتتمتع بلذات الحياة كما
يتمتع الرجل . وليس عليها أن تقوم بما اخذت من الواجب لنفسها وزوجها
والنوع الانساني كافة . هذا هو حكم الاسلام ، وهو رأينا الذي لا نحيد عنه .
ولا نعدل به رأيا آخر] .

شكل عدلي يكن حزب الاحرار الدستوريين من بقايا حزب الامة عام ١٩٢٢ .
فانتقل طه حسين الى فلكه ، وكان الحزب مسيطرا على الحكم حينما القسى
قبلته (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ .

اصطدم طه حسين بوزارة اسماعيل صدقي عام ١٩٣٢ ، وقد دعمه حزب
الوفد المعارض في هذا الصدام ، مما قرب بينهما ، وجعله يتحول رويدا رويدا
اليه . وقد توثق الارتباط منذ عام ١٩٣٦ ، حتى بلغ ذروته عام ١٩٥٠ ، حيث
استلم منصب وزير المعارف ممثلا له في الوزارة آنذاك .



تفكير طه حسين السابق لاسلامياته :

تقضي رغبتنا في دراسة اسلاميات طه حسين رصد تفكيره السابق على
اسلامياته ، واستكناه خطوطه والوانه ، وتحديد اتجاهاته . حتى تتضح الدوافع
التي دفعت الى الكتابة عن الاسلام ، وكيفية تكامل صورته امام أعيننا .
ونحن سندرس - بهذا الخصوص ثلاثة كتب هي : في الشعر الجاهلي ،
في الادب الجاهلي ، مستقبل الثقافة في مصر ، ومقالات واحدا تحت عنوان (بين

العلم والدين) . في كتاب (من بعيد) .

اولا - في الشعر الجاهلي :

انار كتاب (في الشعر الجاهلي) شجة واسعة في مصر وغيرها من الاقطار . ولم تكن الضجة ناتجة عن جدة في الموضوع . او عن كشف في عالم الحقائق . وانما كانت منبثقة عن قصور في دراسة الظواهر . وتعميم في اطلاق الاحكام . وتعام عن البيانات الناصعة . وافتئات على مقدسات الامة .

وقد استنبح الكتاب ردودا عدة منها (المعركة تحت راية القرآن) لمصطفى صادق الرافعي ، (الشهاب الراصد) لمحمد لطفي جمعة ، (نقض كتاب في الشعر الجاهلي) للشيخ محمد الخضر حسين . (نقد كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد فريد وجدي ، (محاضرات في بيان الاخطاء العلمية والتاريخية التي يشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي) للشيخ محمد الخضري . (النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي) لمحمد احمد الفراوي .

نحب ان نشير - قبل ان نستعرض آراء طه حسين في كتاب في الشعر الجاهلي - الى انه لم يتدع نظرية انكار وجود الشعر الجاهلي ، وليس اول من توصل اليها ، ولكن سبقه المستشرق مرجليوت الى ذلك في بحث نشره في مجلة الجمعية الاسيوية عام ١٩٢٤ . اي قبل حوالي عام من طرح طه حسين لفكرته على طلاب الجامعة ، وقبل عامين من اصداره الكتاب .

ونحب ان نشير الى اننا سوف لا نرد على اقواله وآرائه عند استعراضها . لانه يمكن الرجوع الى الردود على الكتاب باجمعه في مظانها التي ذكرناها قبل حين . يمكن - الان - ان نستعرض من خلال هذا الكتاب نظرة طه حسين السى الدين الاسلامي ، وموقفه منه . ويمكن ان نعدد - بهذا الخصوص - النقاط التالية :

١ - ينكر طه حسين وجود ابراهيم واسماعيل التاريخيين فيقول في كتابه (في الشعر الجاهلي) (ص ، ٢٦) : [للتوراة ان يحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن ان يحدثنا عنهما ايضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة] .

٢ - اعتبر طه حسين هجرة ابراهيم واسماعيل الى الجزيرة العربية حيلة اختلفتها فريش لاسباب سياسية واقتصادية ، وصدقها القرآن ليحتال على اليهود ، ويتألف قلوبهم . ولينسب العرب الى اصل ماجد ، وليثبت سلطته بالتوراة . ويذكر اسطورة مشابهة قبلتها روما في ظروف مماثلة . فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة - بربد

قصة الهجرة - نوعا من الحيلة لاثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة من جهة اخرى] ثم يقول (ص ، ٢٧) : [وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الاسطورة - الهجرة المذكورة في القرن السابع للميلاد] . ويقول ايضا (ص ، ٢٨) : [اذا فليس ما يمنع قريشا من ان تقبل هذه الاسطورة التي تفيد ان الكعبة من تأسيس اسماعيل وابراهيم ، كما قبلت روما ولاسباب مشابهة اسطورة اخرى صنعتها لنا اليونان تثبت ان روما متصلة بانبياس بن بريام صاحب طروادة ، امر هذه القصة اذا واضح ، فهي حديثة العهد قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي ايضا ، واذا فسيستطيع التاريخ اللغوي والادبي الا يحفل بها عندما يريد ان يتعرف اصل اللغة العربية الفصحى] .

٣ - يعتقد طه حسين ان القرآن يمثل العصر الجاهلي جنبا الى جنب مع التاريخ والاساطير فيقول (ص ، ١٦) : [ان القرآن يمثل العصر الجاهلي ويشخصه ، وانه اصدق مرآة للحياة الجاهلية] . ويقول ايضا (ص ، ٨) : [وان العصر الجاهلي القريب من الاسلام لم يضع وانا نستطيع ان نتصوره واضحا قويا ، بشرط الا نتمتع على الشعر ، بل على القرآن من ناحية والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى] .

٤ - يصرح طه حسين بأن القراءات السبعة ناتجة عن اختلاف لهجات القبائل ، مع انه من الثابت ومن المتفق عليه في اصول الاسلام ان القراءات السبعة منقولة بالتواتر عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وطريقها الوحي . يقول طه (ص ، ٣٢) : [وهناك شيء بعيد الاثر لو ان لدينا او لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه او تفصيل القوى فيه ، وهو ان القرآن الذي تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لهجة لغة قريش ولم يكذب تناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه ، وتباينت تباينا كثيرا] . ثم يقول : [انما نشير الى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ، ويسهغه النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع ان تفسر حناجرها والسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقراته كما كانت تتكلم] .

يؤمن طه حسين بأن المسلمين ربطوا بين الاسلام من جهة ، ودين ابراهيم من جهة ثانية كي يثبتوا اولية الاسلام في الحجاز ، وكي يوجدوا جذورا له في المنطقة . يقول (ص ، ٨١) : [اما المسلمون فقد ارادوا ان يثبتوا للاسلام اولية في بلاد العرب كانت قبل ان يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي اوحاه الله الى الانبياء من قبل] .

٦ - يزعم طه حسين بأن الرسول عليه الصلاة والسلام حرض على الهجاء ، واثاب شعراء المسلمين عليه فقال (ص ، ٢٥٠) : [ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرض على الهجاء ويشب عليه أصحابه ، ويتحدث ان جبريل كان يؤيد

حسانا] . هذا مع ان الرسول كان دافعا لهجاء ، رادا لالسن ، ويتضح ذلك من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : [ان الله ليؤيد حسانا ما كافح عن نبيه]. فالتأييد - كما هو واضح من نص الحديث - مرهون بالكفاح والدفاع ، اي برد الاعتداء اللساني .

٧ - يطعن طه حسين في ايمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه . امام العدل . وضبط النفس ، يطعن فيه فيصفه بالتعصب لقريش ، وبالغضب لانهما في بدر ، تلك العصبية التي برأه الاسلام منها ، وطهره من رجسها . يقول (ص ، ٥٣) : [وقد ذكر الرواة ان عمر مر ذات يوم فاذا حسان في نفر من المسلمين يشدهم شعرا في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ بأذنه وقال : ارغاء كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عني يا عمر ! فوالله لقد كنت انشد في هذا المكان من هو خير منك . فيرضى عمر عنه ويمضي .

وقفه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمنا من ان الانتصار كانوا موتورين وان عصبيتهم كانت لا تطمئن الى انصراف الامر عنهم ، فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي صلى الله عليه وسلم وانتصار فهم من قريش ، وكان عمر قريشيا يكسره عصبيته ان تزدرى قريش ، وينكر ما اصابها من هزيمة يعني في غزوة بدر] .

٨ - يتساءل طه حسين : لم لا يكون أمية بن ابي الصلت قد اخذ النبي طالما ان مصادر أمية ومحمد واحدة هي قصص اليهود والنصارى ؟!! يطرح طه حسين هذا السؤال في حوار له مع المستشرق (هوار) الذي يزعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام قد اخذ من أمية بن ابي الصلت فيقول (ص ، ٨٥) : [من الذي يستطيع ان ينكر ان كثيرا من القصص القرآني كان معروفا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب انفسهم ، وكان من اليسير ان يعرفه النبي صلى الله عليه وسلم ، كما كان من اليسير ان يعرفه غير النبي ، ثم كان النبي وأميسة متعاصرين ، فلا يكون النبي هو الذي اخذ من أمية . ولا يكون أمية هو الذي اخذ من النبي ؟]

٩ - ليست مودة النصارى للمسلمين - في رأي طه حسين - قائمة على ان منهم قسيسين ورهبانا كما جاء في الآية الكريمة ، بل تنبع هذه المودة - في زعم طه - من قلة احتكاك المسلمين بالنصارى لانعدام وجودهم حول المدينة المنورة مركز الدولة الاسلامية الاولى] كثرة الاحتكاك باليهود الموجودين في المدينة نفسها ، يقول طه موضحا هذا الرأي (ص ، ١٨) : [واما يهودية اليهود فقد البت عليه وجاهدته جهادا عقليا وحذليا ، ثم انتهت الى الحرب والقتال ، واما نصرانية النصارى فلم يكن معارضتها الاسلام ابان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . . . لماذا ؟ لان البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ، انما كانت وثنية في مكة ، ويهودية في المدينة ، ولو ظهر النبي في الحيرة او نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة] .



ثانيا - في الادب الجاهلي :

أثار كتاب (في الشعر الجاهلي) - كما قلنا - ضجة هائلة لتطاوله على مقدسات الامة ، فصدر الحكم باعدام الكتاب حذف طه حسين بعض الفقرات ذات الكفر الواضح ، مراعاة للشعور الاسلامي . وتنفيذا لاوامر السلطة ، وأعاد طباعته تحت عنوان (في الادب الجاهلي) .

لكن هل بريء كتاب (في الادب الجاهلي) من سموم (في الشعر الجاهلي) ؟ وهل انتفت منه دفعة واحدة ؟ الجواب : لا . انتهى - في الحقيقة - سم واحد هو الهجوم المباشر على الحقائق الدينية ، ومحاولة تسخيفها . وبقي الكتاب - عدا ذلك - حافلا بالسموم الخطيرة ، وجماع هذه السموم فكرة (بشرية القرآن) . عرض الدكتور محمد البهي في كتاب (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) فكرة (بشرية القرآن) ، ومع انه اعتمد في عرضه لهذه الفكرة على كتاب (في الشعر الجاهلي) الا ان المقارنة البسيطة لخطوط هذه الفكرة كما توصل اليها الدكتور البهي مع خطوط كتاب (في الادب الجاهلي) ، تنبئ عن رسوخ وتجذر هذه النظرية في الكتاب المعدل ايضا .

وسننقل ما أورده الدكتور البهي - كاملا - في عرض هذه الفكرة وفي الرد عليها ، مع احساسنا بالاطالة على القاريء . سننقله - كاملا - لانه يكشف فكر طه حسين الذكي في الطعن على القرآن طعنا غير مباشر بعد ان فشل الطعن المباشر ، يكشف أسلوبه الخبيث في نسف الهية القرآن دون ان يتلبس بالكفر الصريح ، يكشف هدفه القدر في تشويش ذهن القاريء المسلم بحجة العلمية والموضوعية .

وإذا عاد القاريء الى الكتاب المعدل (في الادب الجاهلي) فانه واجد النصوص نفسها التي استشهد لها الدكتور البهي من كتاب (في الشعر الجاهلي) على تحليله، او الالفاظ عينها ، وهو ان لم يجد هذا ولا ذاك فلا بد واجد الفكرة نفسها . يقول الدكتور البهي (ص ، ٢٠٣) من كتاب (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) : [تعرض فكرة بشرية القرآن في احدى صورتين : الصورة الاولى : انه انطباع ، في نفس محمد صلى الله عليه وسلم نشأ عن تأليه بيئته التي عاش فيها . . . بمكانها وزمانها ، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية .

الصورة الثانية : انه تعبير عن الحياة التي عاش فيها محمد صلى الله عليه وسلم بما فيها المكان والزمان ، وجوانب الحياة الاقتصادية والسياسية ، والدينية والاجتماعية] .

ويمثل الدكتور البهي للصورة الاولى بكتاب (المذهب الحمسدي) للمستشرق (جب) فيقول (ص ، ٢٠٤) : [ان جب يرى : ان جو مكة بما فيه من زعامة

اقتصادية وسياسية ثم بما فيه من عيوب اجتماعية كالرق والفوارق العنصرية
المدى بين الطبقات . هو الذي أثر في نفس محمد عليه الصلاة والسلام ليكون
صاحب ثورة ! فالحياة المكية - بما فيها من عوامل ايجابية واخرى سلبية -
قد تفاعلت في نفسه . وهو يرتبط في رسالته بهذه الحياة ايما ارتباط ، بحيث
لو كان رجلا غير مكى لما صادف هذا النجاح . انه يقول في ذلك (١) :

ان محمدا . ككل شخصية مبدعة ، قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية
عنه المحيطة به من جهة ثم هو من جهة اخرى قد شق طريقا جديدا بين الافكار
والعقائد السائدة في زمانه . والدائرة في المكان الذي نشأ فيه .
وقليل ما هو معروف - على سبيل التأكيد - عن حياته وظروفه المبكرة . . .

ولكن الشيء الذي يصح ان يبحث هو ماضيه الاجتماعي .
لقد كان احد سكان مدينة غير رئيسية . وليس هناك ما يصح ان يصوره
بأكثر من انه (بدوي) ، شارك في الفكرة والنظرة في الحياة التي كانت للبدو
الرحل من الناس :

أ - (ومكة) في ذات الوقت لم تكن خلاء ، بعيدا عن صحب العالم . وعن
حركته في التعامل . بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية - ولها حركة دائمة
مركز للتوزيع التجاري بين المحيط الهندي والبحر الابيض المتوسط .

ب - (وسكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الاولى في سلوكهم
ومنشآتهم . اكتسبوا معارف واسعة بالانسان والمدن ، عن طريق تبادلهم
الاقتصادي والسياسي مع العرب الرحل ومع الرسميين من رجال الامبراطورية
الرومانية .

وهذه التجارب قد كونت في زعماء مكة ملكات عقلية ، وضروبا من الفطنة .
وضبط النفس . لم تكن موجودة عند كثير من العرب .

هـ - ثم ان السيادة الروحية التي اكتسبها المكيون من قديم الزمان على
العرب الرحل ، زادت قوة ونموا بفضل الاشراف على عدد من المقدسات الدينية
التي وجدت داخل مكة وبالقرب منها .

وانطباع هذا الماضي الممتاز لمكة يمكن ان نقف على اثره واضحا في كل ادوار
حياة محمد ، وبتعبير انساني : ان محمدا نجح لانه كان واحدا من المكيين .

ولكن بجانب هذا الازدهار في مكة ، كانت هناك ناحية اخرى مظلمة خلفتها
تلك الشرور المعروفة لجماعة اقتصادية ثرية ، فيها فجوات واسعة من الفسنى
والفقر ! هذه الناحية : هي ناحية الاجرام الانساني الذي تمثل في الارقساء
والخدم والحواجر الاجتماعية ! وواضح من دعوة محمد الصارخة الى مكافحة
الظلم الاجتماعي ، ان هذه الناحية كانت سببا من الاسباب العميقة لثورته

الداخلية النفسية] .

ويتم الدكتور البهي تحليله فيقول (ص ، ٢٠٦) : [ويرى جب كذلك ان ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة (اصلاح اجتماعي) ، ولم يقم بها على انسه مصلح للحياة المكية الاجتماعية ، وانما برزت في صورة دينية ، وقسي صورة انه رسول ، وذلك لانه اراد ان يستغل قيم المقدسات الدينية بمكة في الزعامة والرواج الاقتصادي .

ومعارضة المكيين اياه - لذلك - كانت معارضة في الزعامة السياسية ، وخشية على ازدهارهم الاقتصادي من ان يضعف لو قبلوا دعوته ، ولم تكسب - معارضتهم اياه - بسبب العقيدة والايمان والا فالقرآن نفسه ، يدل على ان فكرة الوحدانية - وهي الفكرة الاساسية في الاسلام - كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية] .

وينقل الدكتور البهي عن جب قوله (ص ، ٢٧) من كتاب (المذهب المحمدي) : [وهناك حقيقة واحدة مؤكدة في تاريخه وهي : ان الدافع له كان دينيا على الاطلاق ، فمن بدء حياته كداع كانت نظرتة الى الاشخاص والاحداث وحكمسه عليهما نظرة تآثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية واعراضها في عالم الانسان] ثم ينقل عنه قوله ايضا (ص ، ٢٩) : [ومحمد في البداية لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة الى دين جديد ، بل كانت معارضته المكيين له ، وخصومتهم له من مرحلة الى اخرى ، هي التي قادته اخيرا وهو بالمدينة - بعد ان هاجر اليها - الى اعلان الاسلام كجماعة دينية جديدة بايمانها الخاص ، وبمنشأتها الخاصة .

ويبدو ان معارضة المكيين له لم تكن بسبب محافظتهم وتمسكهم بالتقديم ، او بسبب عدم رغبتهم في الايمان - بل ترجع اكثر ما ترجع الى اسباب سياسية واقتصادية ، لقد تملكهم الخوف من آثار دعوته التي تؤثر على ازدهارهم الاقتصادي ، وبالاخص تلك الآثار التي يجوز ان تلحق ضررا بالقيمة الاقتصادية لمقدساتهم .

وبالاضافة الى ذلك فان المكيين قد تصوروا - اسرع مما تصور محمد نفسه - ان قبولهم لتعاليمه ربما يمهد لنوع معقد من السلطة السياسية داخل جماعتهم ، التي كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت .

ومعروف من القرآن نفسه ، ان فكرة (الوحدانية) كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية ، لقد كان وجود الاله الاكبر وهو الله مبدأ مقبولا كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء ، والقرآن لم يناقش هذه النقطة ابشأ وحجته التي كان يقيمها فقط على ان : لا اله الا الله] .

ويخصص الدكتور البهي ما قاله (جب) حتى الان (ص ، ٢٠٩) فيقول : [ان مكة كانت فيها حضارة وزعامة ، ولم تكن ارضا جرداء ، ولم يكن سكانها جفاة غلاظا بل كانت لديهم فطنة ، وملكة في السياسة ، ومعارف واسعة بالناس والمذن على

السواء . وأن حياة محمد كانت حياة مكة خالصة ، بما فيها نشأته ودعوته
وصراعه ...

فهي حياة محدودة بظروف الزمان والمكان .

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة . بل لاناس معينين ! واختياره طابع الدعوة
بأن تكون دينية ، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون في صورة حكومة
إلهية ، وهو من تحديد عوامل الحياة المكية . وقد وقع محمد تحت تأثير ما دار
فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية ..

وأن القرآن ليس جديدا كله على العرب المكيين ، وأن ما فيه من مسيحية
لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية . وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى
اليهودية المعروفة في المدينة ، وليست معارضة المكيين له بسبب تمسكهم بالقديم
او بسبب الإيمان ، كما يذكر القرآن مثلا في قوله تعالى : «بل قالوا انا وجدنا
آباءنا على أمة ، وانا على آثارهم مهتدون » .

«وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها : انا وجدنا
آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون . قل او لو حنثكم بأهدى مما وجدتم عليه
آباءكم . قالوا انا ما أرسلتم به كافرون» .

وانما جاءت معارضة مكة في نظر (جب) بسبب المنافسة في الزعامة السياسية .
والخوف من انهيار حياتهم الاقتصادية .

والقرآن ... كما يريد (جب) ان يقول اذن : هو من عمل انسان . انسان
معين هو محمد ، عاش حياة خاصة وهي حياة المكيين ، وتبلورت حياته الخاصة
فيما قال فيه] .

ثم يتحدث الدكتور البهي عن كتاب في الشعر الجاهلي فيقول (ص : ٢١٢) :
[يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة هي : ان الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب
قبل ظهور الاسلام ، اي لا يمثل الحياة التي عاش فيها الرسول قبل الرسالة ،
بما لها من صواب واجواء ، اذ هو شعر مصطنع متحل ، ولذا لا يعبر عن
حقائقها ولا عما دار فيها . فهو في جملة يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة
وخشونة ، وبعيدة عن التمرس السياسي ، والنهضة الاقتصادية والحياة الدينية
الواضحة ، مع ان حياة العرب في الجاهلية كانت حياة حضارية والعرب كما
يقول المؤلف (١) !!!

«لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا ولا غلاظا ، ولم يكونوا في عزلة
سياسية او اقتصادية ، بالقياس الى الامم الاخرى ... كذلك يمثلهم القرآن» .
«واذا كانوا اصحاب علم ودين ، واصحاب ثروة وقوة وبأس ، واصحاب

١ - الشعر الجاهلي (ص ٢٢٠ - ٢٢٢) .

سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها مؤثرة فيها ، فما أخلقهم ان يكونوا امة متحضرة راقية ، لا امة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل ان يصدق ان القرآن ظهر في امة جاهلة همجية» (٢) .

ومنطق المؤلف : بما ان الشعر الجاهلي لا يصح ان يكون مرآة صافية للحياة الجاهلية - وهي الحياة التي نشأ بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقام بدعوته ، وكافح من اجل هذه الدعوة فيها - فالشيء الذي يعبر عن هذه الحياة تعبير صدق ، وموثوق به كل الثقة ، هو القرآن ... «فالقرآن اصدق مرآة للعصر الجاهلي» .

واذا رجعنا - هكذا يستنتج المؤلف - الى القرآن ، نجدده قد صور العرب وحياتهم بما يجعلهم امة سياسية ، تتشد ان تكون قوة ثالثة بين الفرس والروم ، كما كانت (امة وسطا) بين البحر الابيض المتوسط والمحيط الهندي ، وبذلك كانت مركزا للتجارة العابرة ... وعن هذا الوضع بين الشمال والجنوب اثرت وناغست في القوة ، كما كان لها دين ومعتقد ناهض . يقول في ذلك :

«لم يكن العرب اذن - كما يظن اصحاب هذا الشعر الجاهلي - منزولين ، فانت ترى ان القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم : (الم ، غلبت الروم في ادنى الارض) وهم من بعد غلبهم سيفليون في بضع سنين ، لله الامر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ، والله ينصر من يشاء» (١) . فهذا الذي ذكره القرآن في سورة الروم يراه المؤلف عناية سياسية اكثر منه اخبارا عن طريق الوحي بمصير الامبراطورية الرومانية في الشرق . يستطرد المؤلف فيقول :

«وهو - اي القرآن - يصف اتصالاتهم الاقتصادي بغيرهم من الامم فسي السورة المعروضة لآلاف قرينش ايلافهم ، رحلة الشتاء والصيف» ... وكانت احدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم ، والاخرى الى اليمن حيث الحبشة او الفرس .

وسيرة النبي تحدثنا ان العرب تجاوزوا بوغاز باب المتدب الى بلاد الحبشة ... لم يهاجر المهاجرون الاولون الى هذه البلاد؟؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بانهم تجاوزوا الحيرة الى بلاد الفرس ، وبانهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى مصر فله يكونوا اذن معتزلين ، ولم يكونوا اذن بنجوة عن تائسر : الفرس ، والروم ، والحبشة ، والهند ، وغيرهم من الامم المجاورة لهم .

ارأيت ان التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن ، انفع واجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي ؟ ارأيت ان هذا

٢ - المصدر السابق ص ١٥٠ .

١ - الشعر الجاهلي (ص ٢٢ - ٢٣) .

النحو من البحث يضر كل التفسير ما تعودنا ان نعرف من امر الجاهليين» (١) .
ومعنى هذا القول كما يريد ان يفهم المؤلف قارئه : ان القرآن انطباع للحياة
القائمة في وقت صاحبه وهو النبي : وهو يمثل لذلك بيئة خاصة : في عقيدتها ،
ولفتها ، وعاداتها ، واتجاهها في الحياة ... وهي البيئة العربية في الجزيرة
العربية .

ويقول المؤلف في توضيح هذا المعنى :

«وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن ان نصدق : ان القرآن كان جديدا
كله على العرب ، فلو كان كذلك لما فهموه ولما دعوه ، ولا آمن به بعضهم ، ولا
ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ، وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا
يعتقدون من وثنية ، وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد
على الصابئة والمجوس ، وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ،
ومجوس الفرس ، وصائبية الجزيرة وحدهم ... وانما يرد على فرق من العرب
كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ،
ولما حفل به احد من أولئك الذين عارضوه وايدوه ، وضحوا في سبيل تأييده
ومعارضته بالاموال والحياة .

اترى احدا يحفل بي لو اني اخذت اهاجم البوذية ، او غيرها من هذه
الديانات التي لا يدينها احد في مصر ؟ ولكنني اغيظ النصارى حين اهاجم
النصرانية ، واهيج اليهود حين اهاجم اليهودية ، واحفظ المسلمين حين اهاجم
الاسلام .

وإذن القرآن - بصبارة اخرى - دين محلي لا انساني عالمي ، قيمته وخطره
في هذه المحلية وحدها ! قال به صاحبه متأثرا بحياته التي عاشها وعاش فيها ،
ولذلك يصبر تعبيرا صادقا عن هذه الحياة ! اما انه يمثل غير الحياة العربية ،
او يرسم هدفا عاما للانسانية ، فليس ذلك بحق .

انه دين بشري وليس وحيا إلهيا ... قالها صاحبه لقوم معينين ولذلك
تجاوبوا معه ، او قاموا ضده ، ولو ان صاحبه قاله في جماعة اخرى (لما حفل
به احد) لان ما يقوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الاخرى في قليل
او كثير .

فالقرآن مؤلف ومؤلفه نبيه محمد ! ويمتاز تأليفه بأنه يمثل حياة العرب
المحدودة في شبه جزيرة العرب ، في اتجاهات حياتها المختلفة : السياسية ،
والاقتصادية ، والدينية .

١ - في النشر الجاهلي (ص ١٦٢ - ١٧) .

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الاسلام دراسة علمية ، كما يدور عند صاحب كتاب (الشعر الجاهلي) بين امرين لا ثالث لهما : بين ما يسمى بالشعر الجاهلي ، وبين القرآن ... كلاهما للانسان وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية ، لكنه استبعد الشعر الجاهلي واختار القرآن لهذه الدراسة لانه صادق في كونه (انطباعا) دقيقا لهذه الحياة .

القرآن اذن مصنوع مؤلف .

هو مرآة لافق خاص من الحياة ، هو افق الحياة في شبه الجزيرة العربية في مكة بوجه خاص] .

يوازن الدكتور البهي بين كتابي (المذهب الحمدي) ، (في الشعر الجاهلي) ويخلص الى ما يلي ، فيقول (ص ، ٢٢٠) : [ان كليهما يرى :

— ان الحياة الجاهلية قبل الاسلام ، كانت حياة حضارية ... كانت حياة حافلة بالكياسة السياسية ، والنشاط الاقتصادي ، والنهضة الدينية .

— ان محمدا — او الاسلام او القرآن — استغل المقدسات في مكة ، وفي مقدمتها البيت الحرام اول بيت وضع للناس بمكة ، والذي قام على عمارته

ابراهيم والد اسماعيل . وظاهرة استغلال هذه المقدسات كما يرى كتاب «المذهب الحمدي» هي في ان ثورة محمد ، والاسلام اخذت طابع الدين ، دون الطابع الاجتماعي !

اما كتاب الشعر الجاهلي فيرى هذه الظاهرة في ان محمدا او الاسلام اضطر الى قبول قصة اسماعيل وتعليمه العربية اضطرارا مع انها

خرافة اثبتت الحقائق العلمية عدم وقوعها ! اضطر الى ذلك حتى لا يفقد سلاح «المقدسات الدينية» القائمة في مكة وحول مكة في صراعه مع خصومه (المكيين) !

اذ المكيون انفسهم كانوا على استعداد نفسي لقبول هذه القصة ، رغبة في الوحدة والتكتل ، ليكونوا قوة ثالثة في مواجهة قوى الفرس والروم .

— وأن (القرآن) لم يكن جديدا كل الجدة على العرب ، فما فيه من عقائد كانت تعرفها مكة ، وتعرفها العرب في شبه الجزيرة . ولكن صاحب كتاب

(المذهب الحمدي) : يرى ان آية معرفتهم لذلك هي عدم معارضة المكيين له فيما ذكر من عقائد — حتى عقيدة الوحدانية — وأرجع معارضتهم اياه الى المنافسة

السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم بينما يرى صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» : ان آية ذلك هي قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم ،

فلو لم يكن القرآن مألوفا لديهم لما عارض من عارض ولا قبل من قبل ولا حفل به احد ، ولا كان له اي خطر!

— وأن دعوة الاسلام دعوة محلية ، في جماعة خاصة ، وفي حياة خاصة . ولذا فالقرآن او الاسلام انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة ، في حياتهم

الخاصة ! ويمكن ان يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة — في حياتها الخاصة — في

حياة محمد في جميع ادواره ... وهذا ما يصوره صاحب كتاب «المذهب المحمدي» ولهذا السبب يعتبر القرآن تعبيرا صادقا عن هذه الجماعة الخاصة في حياتها الخاصة ، حتى عن امانيتها كما يصوره صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» .. واذن فالقرآن محدود القيمة ، محدود المكان ، محدود الزمان ! ومنطق هذا كله : ان القرآن ليس وحيا لرسالة ، اذ لو كان وحيا من عند الله لكان للناس جميعا ، في كل مكان وفي كل جيل ! ولو كان وحيا ايضا لرسم خطة جديدة لهداية الناس في عقيدتهم ، ولم يكن حاكيا لما كان عليه بعض افراد الجماعة الانسانية ! ثم ان العرب انفسهم - قبل الناس الآخرين - لم يكونوا في جهل ، ولم يكونوا على ضلال حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعو الى الهداية . والفرق بعد ذلك بين الكتابين في عرض فكرة «بشرية القرآن» هو :
- ان احد الكتابين في وصفه للقرآن ، وفي وصفه لصلة القرآن بالعرب . يقول :

فيه اي (القرآن) اخذ من الوثنية العربية .
وفيه اخذ من المسيحية العربية .
وفيه اخذ من (اليهودية) العربية .
وهذا الكتاب هو كتاب «المذهب المحمدي» .
وبهم الاستشراق ان يردد دائما ان القرآن اخذ من المسيحية او اليهودية . بدلا من ان يذكر انه رد على المسيحية او اليهودية .
- بينما الكتاب الثاني ، في تحديد هذه الصلة - وهو كتاب «الشعر الجاهلي» - يذكر ان القرآن :

فيه رد على الوثنية العربية .
وفيه رد على المسيحية العربية .
وفيه رد على اليهودية العربية .
وذلك كي يوهم القاريء المسلم ان القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة . ومع اليهودية الموجودة اذ ذلك . وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية ، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقا اصيلا بينهما ... لان التعبير بأنه «اخذ» من المسيحية واليهودية قصد التمهيد الى الحكم : بان القرآن لم يكن كله جديدا على العرب ، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه «رد» وبيئة الكاتبين هي التي اوحت الى كل منهما بالاختلاف في التعبير ، على نحو ما رأينا .

ولم يكن القصد في الموازنة بين الكتابين في عرض «بشرية القرآن» الى بيان ان احدهما اخذ من الثاني ، بل كان القصد اولا وبالذات ، الى توضيح : ان كتاب «الشعر الجاهلي» في العالم العربي يحكي رأي المستشرقين في هذا الجانب ... ذلك رأي الذي تنوعت آساليهم في عرضه ، والذي يعد مع ذلك هدفا سياسيا في يحوئهم منذ ان نشأ الاستشراق ، ومنذ ان اتجه الاستشراق من مبدأ امره الى تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الاسلامية ، عن طريق اضعاف

قيمة الاسلام كدين ورسالة من رسالات السماء] .



ثالثا - بين العلم والدين :

أصدر طه حسين كتاب (من بعيد) عام ١٩٣٥ . وقد نشر فيه بحثا تحت عنوان (بين العلم والدين) . وقد كانت مناسبة بحثه هذا الضجتين اللتين نشبتا بعيد نشر كتاب (الاسلام وأصول الحكم) لعللي عبد الرزاق عام ١٩٢٥ ، وكتاب (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ ، واللتي انتهتا الى اعدام الكتابين ، والى طرد مؤلفيهما ، الأول : من القضاء الشرعي وتجريده من لقب عالم أزهرى ، والثاني : من الجامعة المصرية .

كتب طه حسين مقالة مفلسفا لإحاده وتخطب زميله . معزيا نفسه بالصراع بين القديم والجديد وبأنه على رأس المجددين ، شاتما السواد الأعظم من الشعب المصري ، واصما اياه بالتأخر والجهل ، واضعا نفسه في مرتبة الانبياء المضطهدين : اذ له بهم قدوة وامامة .

يبدأ مقاله فيشير الى اهتمام الناس بالخصومة بين العلم والدين اثر نشر الكتابين (الاسلام وأصول الحكم) ، (في الشعر الجاهلي) فيقول في كتابه (من بعيد) ، (ص ، ٢٠٢) : [الناس مضنيون في هذه الايام عندنا بالخصومة بين العلم والدين ، وقد بدأت عنايتهم بهذه الخصومة تشتد منذ السنة الماضية ، حين ظهر كتاب (الاسلام وأصول الحكم) فنهض له رجال ينكرون ويكفرون صاحبه ، ويستعدون عليه السلطان السياسي . وزادت هذه العناية شدة حين ظهر في هذه السنة كتاب (في الشعر الجاهلي) فنهض له رجال الدين ايضا ينكرونه ويكفرون صاحبه ، ويستعدون عليه السلطان السياسي] .

يرجع طه حسين الثورة على الكتابين الى الخصومة بين العلم والدين ، لا الى ما في كتابه من كفر بالدين ، وتهجم على قيم المجتمع ، ومغالطة للبدهيئات العلمية . ولا الى ما في كتاب زميله من تحوير للحقائق ، وازورار عن الحق ، وافتئات عليه . فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [والحق ان هذه الخصومة بين العلم والدين - كما قلت في غير هذا الموضع - قديمة يرجع عهدها الى اول الحياة العقلية الفلسفية . والحق ايضا ان هذه الخصومة بين الدين والعلم ستظل قوية متصلة ما قام العلم وما قام الدين لان الخلاف كما سترى بينهما اساسي جوهرى لا سبيل الى ازالته ولا الى تخفيفه الا اذا استطاع كل واحد منهما ان ينسى صاحبه نسيانا تاما ، ويعرض عنه امراضا مطلقا] .

يشير طه حسين الى اول خصومة بين العلم والدين بشرب سقراط للسم الزعاف ، يعلق على هذه الحادثة فيقول (ص ، ٢٠٥) : [من ذلك الوقت اصبحت الخصومة بين العقل والدين ، او قل بين العلم والدين امرا لا مندوحة عنه : يخاف الدين كل فلسفة وكل علم ، ويرتاب العلم بكل دين] .

يرر طه الصراع بين العلم والدين في الفقرة الثانية من مقاله : بأن الدين حظ الكثرة من المجتمع ، والعلم حظ القلة منه . ويعلل عنف الصراع : بأنه حقد الرعاع على الامتياز فيقول (ص ، ٢٠٧) : [ومع هذا كله فقد اختصم هذا الدين الساذج اليسير مع الفلسفة وانتهت الخصومة بموت سقراط . ذلك لان الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قدرته وعنفته من الفرق بين جوهري العلم والدين فحسب ، وانما يستمد قوته وعنفته من مصدر آخر ، هو ان الدين حظ الكثرة ، والعلم حظ القلة ، فسواد الناس مؤمن ديان . مهما يختلف العصر والطور والمكان . والعلماء او المفلسون قلة دائما . فليس غريبا ان تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التي يسميها العلماء او الفلاسفة والتي تفكر على نحو خاص لم يالفه الناس] .

ويؤكد ثانية حقد سواد الناس على الامتياز فيقول (ص ، ٢٠٨) : [نقول اذا كان التفوق يمس هذا الاصل الذي هو الدين فخليق بالسواد أن يبغضه ويشور به وينكل بالمتفوقين تنكيلا متى استطاع الى ذلك سبيلا] .

وكانني بطه حسين يريد ان يقول : انني كسقراط من القللة النادرة الشاذة المرموقة ، فليس عجبا ان يثور علي سواد الدهماء . ورعاع المجتمع المصري الذي يتعلق باوهام الدين ، وترهات الغيب ، فهم لا يعقلون ، وإياي يحسدون . ولكنهم - ويا للأسف - لم يسقوه السم الزعاف كما اسقيه سقراط ، فالف شكر لحراب انكلترا التي كانت تحميه . وتحمي النظام الذي تبجح في ظله .

ثم يستعرض في الفقرتين الثالثة والرابعة تاريخ الصراع بين العلم والدين عند اليونان والرومان والمسيحية في القرون الوسطى والعصور الحديثة .

يؤمن طه حسين بأن الصراع بين العلم والدين في حقيقته صراع بين الجمود والتطور . بين القديم والجديد ، بوضوح هذا فيقول (ص ، ١٧) : [فالخصومة في حقيقة الامر ليست بين العلم والدين ، ولا بين الوثنية واليهودية والنصرانية والاسلام . ولا هي بين دين ودين ، وانما هي اعم من ذلك وايسر ، هي بين القديم والجديد ، هي بين السكون والحركة ، هي بين الجمود والتطور] .

ويستقرىء سير التاريخ ، فيصل الى تشابه تاريخي الاسلام والمسيحية . في موقفيهما من العلم . فيقول (ص ، ٢١٨) [نحب ان تفكر في الامر تفكيرا علميا مجردا من الهوى مبرءا من الغرض ، لا يتأثر بالعصية الجنسية ولا الدينيسية . فسترى ان الامر قد سار في الشرق والغرب على اسلوب واحد ، فلم يكد الاسلام ينتصر ويستقر في الارض ويظفر بالسلطان السياسي ويفرغ من الحرب والفتوح حتى كره ماوكه الجديد ، واكثروا الحرص على القديم ، واستقلوا ميل العامة

الى القديم وحرصهم عليه ، واتخذوا هذا الاستقلال وسيلة الى الحكم والتسلط فانكروا كل جديد وحاربوه . وعلى هذا النحو سارت المسيحية في اوربا . وكان لاصحاب الدينين صرعى في الشرق والغرب . وكان العلم موضع الاضطهاد في هذين القطرين من الارض . ولكن هنا وقفة يجب ان نقفها لتكون منصفين . فالحق انه ليس في طبيعة الاسلام ولا في طبيعة المسيحية ما يدعو الى الاضطهاد ولا الى محاربة الجديد ، ولا الى مناهضة الرأي ، ولك ان تبحث وتمعن في البحث ، فلن تجد نصا او شبه نص ينكر التجديد ويدعو الى مناهضته . او يأخذ العقل بالجمود او يحظر عليه حرية الرأي قليلا او كثيرا ، ليس في الاسلام ولا في المسيحية اذن ما يدعو الى مناهضة حرية الرأي] .

لكنه يحس بثقل حديثه السابق على القاريء ، بمبالفته في الاحكام الخاصة بالاسلام ، وبمغالطته لحقائق التاريخ الاسلامي الناصعة . فيستدرك في الصفحة التالية مخففا من وطأة كلامه فيقول (ص ، ٢١٩) : [وشيء آخر لا بد من اثباته لتكون منصفين ، هو ان تبعات المسيحيين أثقل من تبعات المسلمين في مناهضة العلم ومحاربة الرأي ، فانت تستطيع ان تعد العلماء والمفكرين الذين اودوا في البلاد الاسلامية ، وانت تستطيع ان تلاحظ انهم قتلون جدا ، وان تلاحظ انهم لم يلقوا من الاذى الا قليلا . ولكنك تستطيع ان تعد العلماء والمفكرين الذين اودوا في ظل المسيحية فستراهم كثيرين جدا ، وسترى انهم لقوا من الاذى ألوانا منكرا أخفها السجن ، وأقساها الموت والعذاب] .

غالط طه حسين ودس - كعادته - وان حاول دائما ان يخفف من شدة مغالطانه ودسه بالتأني والحذر الشديدين في تقديم أفكاره ، وبلاستدراكات المستمرة .

فحقيقة الامر ان الشرق والغرب لم ينجح أسلوبا واحدا ، وتلك صفحات التاريخ مفتوحة بين يدينا تلهج وتصرخ بأنه حينما كان دين اسلامي كان فكر ومفكرون ، وأية تربة رمى فيها بذوره كان علم وعلماء ، وأي ارض أرخى فيها مرساته كان هدى وضياء . وأنه لامر نادر وشاذ وليس قليلا - كما قال طه حسين - ان ترى اضطهادا للعلم والعلماء في التاريخ الاسلامي . وان عدة حوادث لا تعطي حكما تاريخيا ، ولا تشكل قانونا سائرا . عكس المسيحية فانه لوضع شاذ ان ترى انسجاما وتوافقا بين اللاهوت والعقل ، وأنه لامر طبيعي ان ترى صراعا بين رجال الدين ورجال العلم . وقد طال أمد الصراع حتى فاق طاقة النفس البشرية في الصبر والاحتمال ، فانفجرت في نهاية القرن الثامن عشر محطمة كل القيم ، ملطخة كل المقدسات ، مبتعدة عن كل دين .

لماذا كان توافق بين الدين والعلم في المجتمع الاسلامي ؟ او قل لماذا كان اضطهاد العقل محدودا في ظل الحكم الاسلامي ؟ طه حسين يجب على هذا السؤال : فيذكر اسبابا مبهمه لهذا التوافق منها ان الاسلام حر لا يمنح السلطة السياسية سبيلا على الناس ، وان الحكومة كانت عربية خالصة في البدايات

والعربي حر بطبعه ، فلما كان عصر بني العباس وتسلمت على المسلمين حكومة عربية ظاهر الامر ، أعجمية في حقيقته ظهرت الخصومة بين العلم والدين .

يقرب طه حسين من الحقيقة احيانا ، لكن ضلال نفسه يأخذه بعيدا عنها . نسأل ثانية : لماذا كان توافق بين الدين والعلم في المجتمع الاسلامي ؟ لماذا كنا نرى العالم في الجغرافيا والفلك والطبيعة والرياضيات عالما في الدين ايضا ؟ لماذا كان الرجلان رجلا واحدا . . ؟ ، نفسا واحدة ، ذاتا واحدة ؟ ولماذا كان تصادم بين رجال الدين ورجال العلم في المجتمع المسيحي ؟ لماذا كانت هذه السلسلة الطويلة من عذابات الحرق والسجن والقتل في تاريخه ؟

الجواب : يكمن في طبيعة الدينين الاسلام والمسيحية فقط وليس في اي عامل خارجي . الاسلام يرتكز على العقل ، يركن اليه ، يحض على التفكير ، يلفت النظر الى روائع الكون ، يأمر باستغلال الطبيعة ، يوازن بين العمل والعبادة . وقد فعلت هذه التوجيهات في المجتمع الاسلامي الاول فاستوعب علوم وتراث البلاد المفتوحة ، وصبغها بوحى عقيدته ، وقولها ضمن منظوراته الفكرية ، ونماها حتى كوتها خلقا آخر جديدا .

اما المسيحية فقد حملت - منذ البداية - بذور الانحراف ، حملتها في اللحظة التي احتكر فيها رجال الكهنوت الدين المسيحي ، وادعوا حق تفسير النصوص ، في اللحظة التي نالوا الوصاية فيها على المسيحيين . ان الاحتكار والولاية - هاتين - حتمتا الاصطدام بين الدين والعلم ، حتمتا تلك السلسلة من العذابات لرجالهما ، حتمتا - في الوقت نفسه - البحث عن خلاص البشرية . فظن الانسان ذاك الخلاص في عبادة العقل ونبد الدين .

تابع طه حسين في الفقرتين السادسة والسابعة من مقاله تسجيله لتاريخ الصدام بين الدين والعلم ، فيشير الى ان العلم قد اضطهد الدين في العصر الحديث ، وسقط شهداء الدين في ساحة المعركة ، كما سقط شهداء العلم من قبل فيقول (ص ، ٢٢٥) : [وهنا انعكست الآية واثم العلم والفلسفة او قل اثم اصحاب العلم والفلسفة ، كما اثم اصحاب الدين من قبل ، فاضطهد الدين اضطهادا شديدا ، ولقي رجال الدين ضروبا من الفتن والمحن ، وكان الذين يفتنون رجال الدين ويمتحنونهم هم اولئك الذين كانوا متأثرين بفلسفة (فولتير) و(مونتيسكيو) و(جان جاك روسو) و(ديدرو) وغيرهم] .

ثم يعلل الاسباب الداخلية التي تؤدي الى تصادم العلم بالدين فيقول (ص ، ٢٢٧) : [ان الخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الانسان ، وانما يتصل احدهما بالشعور ، ويتصل الآخر بالعقل ، يتأثر احدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف ، ولا يتأثر الآخر بالخيال الا بمقدار ، ولا يعني بالعاطفة الا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله ، والخصومة بين الدين والعلم اساسية جوهرية لان الدين امر من العلم ، ولانه كان في العصور القديمة كل شيء : كان دينا وكان علما ، وابي

الدين ان يدعن لهذا التغيير ، وأبى العلم ان ينزل عما ظفر من الثمرات . فلسن يتفقا - الا اذا جحد احدهما شخصيته كما قلت في غير هذا المكان .
والخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار ، ولان العلم يرى لنفسه التغير والتجدد ، فلا يمكن ان يتفقا الا ان ينزل احدهما عن شخصيته .

والخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان احدهما عظيم جليل واسع المدى بعيد الامد لا حد له ولا انتهاء لموضوعه ، ولان الآخر متواضع ضئيل محدود الطامع بطيء الخطى يقدم ثم لا يكره ان يحجم ، ويمضي ثم لا يكره ان يرتد ويبنى ثم لا يتحرج من الهدم ، فلا يمكن ان يتفقا الا ان ينزل احدهما عن شخصيته [.

ما هو السبيل لازالة الخصومة ؟ يجب طه : السبيل هو اقامة حكومة . لا دينية تعتمد فكرة الوطنية فيقول (ص ، ٢٣٠) : [ذلك لان فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الان نسي تكوين الدول وتدمير سياستها مقام فكرة الدين او مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل] . ويستشهد بالحكومات الحديثة فيقول (ص ، ٢٣١) : [وانما تقوم الحكومة الحديثة في اقطار الارض المتحضرة الان على اساس سياسي خالص من المنفعة الاقتصادية والمدنية لا اكثر ولا اقل . وقد فرغ الناس من هذا واصبحوا لا يفكرون في ان الحكومة تقوم على الدين او لا تقوم عليه] .
والخلاصة : يرى طه حسين حتمية الصراع بين العلم والدين ، واستحالة التوفيق بينهما ، ويحل هذه المعضلة بقيام سلطة لا دينية تدور حول فكرة الوطنية .



رابعا - مستقبل الثقافة في مصر :

الف طه حسين هذا الكتاب بعد استقلال مصر عام ١٩٣٦ مجيبا على تساؤلات الشباب في مصر ، واستفساراتهم حول الطريق الذي يجب ان يسير فيه بلدهم . وهو من أخطر الكتب التي ألفت في تلك الفترة ، وتكمن خطورته في دعوته الوقحة الى تناول الحضارة الغربية بقضها وقضيضها ، حاوها ومرها . يلبس طه حسين دعواه المنكرة في نقل الحضارة الغربية ثوبا من العلمية المجردة فيسأل في بداية الفقرة الثانية من كتابه : أمصر من الشرق أم من الغرب؟ ويورد شواهد عدة تنبئ عن مقاومة مصر للاحتلال الاجنبي ، ثم يجيب على

السؤال السابق قائلا (ص ، ١١) : [إن العقل المصري منذ عصوره الاولى عقل ان تائر بشيء فانما يتأثر بالبحر الابيض المتوسط ، وان تبادل المنافع على اختلافها فانما تبادلها مع شعوب البحر الابيض المتوسط] . ثم يبين ايمان المصريين بانتمائهم الى الشرق فيقول (ص ، ١٥) : [فأما المصريون فيرون انهم شرقيون وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافي اليسير وحده ، بل معناه العقلي والثقافي] . ويعقب مستغربا : [وقد استطعت ان أفهم كثيرا من الخطأ ، وأسيع كثيرا من الفلط ، وأفسر كثيرا من الوهم ، ولكنني لم أستطع قط ، ولن أستطيع في يوم من الايام ، ان أفهم هذا الخطأ الشنيع او أسيع هذا الوهم الغريب] .

ويظعن في حكم العرب المسلمين لمصر فيقول (ص ، ١٧) : [والتاريخ يحدثنا كذلك بان رضاها - اي مصر - عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرا من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تهدأ ولم تظمن الا حين اخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طوسون ، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده] . ويحور الحقائق التاريخية فيذكر انفصال السياسة عن الدين في الحكم الاسلامي فيقول (ص ، ١٧) : [فالمسلمون اذن قد فطنوا منذ عهد بعيد الى اصل من أصول الحياة الحديثة . وهو : ان السياسة شيء ، والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول انما يقومان على المنافع العملية قبل ان يقوموا على اي شيء آخر] .

يتساءل طه حسين في بداية الفقرة الخامسة من كتابه : هل استطاع الاسلام خلال حكمه الطويل ان يخرج مصر عن عقليتها الاولى ؟ فيقول (ص ، ٢١) : [وجاء الاسلام وانتشر في اقطار الارض وتلقته مصر لقاء حسنا ، وأسرعت اليه اسراعا شديدا ، فانخذته لها دينا . واتخذت لغته العربية لها لغة ، فهل اخرجها ذلك عن عقليتها الاولى . وهل جعلها ذلك شرقية بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة الان ؟]

يفهم طه حسين ، والا فماذا تعني كلمة العقل المصري ؟ هل يقصد بها محصلة الصفات الفرعونية ؟ ام ماذا ؟ . وهو يمود ويتلاعب - فسي الوقت نفسه - بالالفاظ : فقد اورد مفهومين متناقضين لكلمتي (شرق ، شرقية) في صفحات متقاربة ، فقصدها في الاول : الهند والصين واليابان ، والحضارة الهندية الصينية اليابانية . وقصدها في الثاني : الاسلام والحضارة الاسلامية . وهو يتعاضى عن المفاهيم البسيطة ، فقد كان مفهوم (الشرق ، الشرقية) في مطلع القرن العشرين شعارا سياسيا اكثر منه حضاريا ، انطلق كرد فعل من استعمار الغرب للشرق ، ونتج من تشابه ظروف شعوب آسيا وأفريقيا تجاه اوروبا .

هل اخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ؟ وهل جعلها امة شرقية ؟ . يجيب طه ب (لا) . ويدلل على امكانية ذلك بالمسيحية التي لم تخرج العقل الاوروبي عن كونه اوروبيا .

قبل ان نناقش طه جوابه نوضح حقيقة بسيطة هي : ان الاسلام مفهوم يصب ضمن مفاهيم الشرق ، والحضارة الاسلامية جزء من الحضارة الشرقية . هذا الكلام صحيح في حدوده الجغرافية ، اما بعد ذلك فالاختلاف لا حدود - وهو اختلاف جملي واضح - بين الاسلام وديانات الشرق كالبوذية والبراهمية ، بين مقومات الحضارة الاسلامية والحضارات الهندية والصينية واليابانية .

هل أخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ؟ وهل جعلها أمة شرقية ؟ نجيب : ب (نعم) . فقد أخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ولم يجعلها شرقية بل جعلها اسلامية . والا فما هي صفات مجتمع ما قبل الاسلام التي لم ينلها التحوير ؟ ولم يطلها التغيير ؟ وماذا بقي من مجتمع ما قبل الاسلام في مصر ؟ هل بقيت مثله ؟ هل بقيت قيمه ؟ هل بقيت تطلعاته وأشواقه ؟ هل بقي تفكيره ؟ هل بقي ادبه ؟ هل بقيت انظمته الاجتماعية ؟ هل بقيت تشكيلاته السياسية ؟ هل بقيت علاقاته الاقتصادية ؟ وهل ؟... وهل ؟ الخ ... كيف إذن لم يخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ؟!!!

يستمر طه حسين في غيه فيقول في آخر هذه الفقرة (ص ٢٦) : [ولا ينبغي ان يفهم المصري ان الكلمة التي قالها اسماعيل - وجعل بها مصر جزءا من اوربا - قد كانت فنا من فنون التمدح او لونا من ألوان المفاخرة . وانما كانت مصر جزءا من اوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية ، على اختلاف فروعها والوانها] .

نقى طه اتصال العقل المصري بالشرق ، ونفى تأثير الاسلام عليه . ليصل الى ان العقل المصري جزء من العقل الاوروبي . يقول في نهاية الفقرة السادسة (ص ١٢٩) : [وإذن فهما نبض ومهما نستقصي فلن نجد ما يحملنا على ان نقبل ان بين العقل الاوروبي والمصري فرقا جوهريا] .

ويهدد بأنه لن تردده قوة عن اخذ الحضارة الغربية فيقول (ص ٣١) : [وليس في الارض قوة تستطيع ان تردنا عن ان نستمتع بالحياة على النحو الذي يستمتع بها عليه الاوروبيون] .

ثم يعلق كل النوافذ الحضارية . ويعتبر الحضارة الغربية - وحدها - مقياسا للرقى فيقول (ص ٣١) : [ونستطيع ان نقول : ان مقياس رقى الافراد والجماعات في الحياة المادية مهما تختلف الطبقات عندنا ، انما هو حظنا من الاخذ بأسباب الحياة المادية الاوروبية ، واذا عينا انفسنا بشيء من هذه الناحية نعيها بالابطاء في نقل ما عند الاوروبيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية] .

يتكلم طه حسين نيابة عن الشعب المصري . ويفصح عن مكنونات جوانحهم . ويلزمهم الفناء في الحضارة الغربية فيقول (ص ٣٥) : [كل هذا يدل على أننا في هذا العصر الحديث نريد ان نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم الى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا] . ويزين ذلك باتفاق العقليين

المصري والاوروبي فيقول متمما كلامه السابق : [وعلى اننا لا نجد في ذلك من المشقة والجهد ما كنا نجده لو ان العقل المصري مخالفا في جوهره وطبيعته للعقل الاوروبي] .

اما اننا لا نجد مشقة وجهدا في تناول الحضارة الغربية شيء صحيح ، ويرجع ذلك الى قوة الاحتلال الاجنبية التي تفرض اشيائها الحضارية بارهاب السلاح ، وباغراء التسلط ، ولا يرجع ذلك الى توافق جوهر العقل المصري مع العقل الاوروبي والا فيماذا نفسر فلاح الحضارة الاوروبية في اليابان ؟ كيف نفسر انتشارها في زمن قصير ؟ مع تخالف وتضاد جوهر العقليين الياباني والاوروبي كما قرر سيادة الدكتور في صفحة سابقة من كتابه .

يهزا طه من الدعوة الى الاسلام في القرن العشرين ويسوي بين تراث الاسلام والتراث الفرعوني او اليوناني او الروماني فيقول (ص ، ٣٦) : [واني لاتخيل داعيا يدعو المصريين الى ان يعودوا الى حياتهم القديمة التي ورثوها عن آبائهم في عصر الفراعنة او في عصر اليونان والرومان او في عصرها الاسلامي ، اتخيل هذا الداعي واسأل نفسي : اتراه يجد من يسمع له ويسرع الى اجابته او يبطيء في هذه الاجابة ولكنه يجيب على كل حال ؟ فلا ارى الا جوابا واحدا يتمثل امامي بل يصدر من اعماق نفسي : وهو ان هذا الداعي ان وجد لم يلق بين المصريين الا من يسخر منه ويهزا به] .

ويطلب من المصريين محو شعور التميز عن اوربا من انفسهم فيقول (ص ، ٤٢) : [وان نمحو من قلوب المصريين أفرادا وجماعات هذا الوهم الأثمن الشنيع الذي يصور لهم انهم خلقوا من طينة غير طينة الاوروبي ونظروا على امزجة غير الامزجة الاوروبية ، ومنحوا عقولا غير العقول الاوروبية] مع ان الشعوب بالتمايز لا يناقض اخذ الحضارة الاوروبية ، ولا يضر بالاخذ منها . بل على العكس مفيد انساني وحضاريا . وأوضح دليل اماننا حرص الشعبين الانجليزي والفرنسي على ايجاد التمايز بينهما في اشياء مادية تافية كوححدات الاوزان والاقوال ، مع انه تظللها حضارة واحدة . ولكنها التبعية ، وايضا تبعية ؟ التبعية الدلية !!!

وتبلغ التبعية الدلية ذروتها ، ولكن يتبدى معها - هذه المرة - الفباء والحمق والوقاحة مزوجين ، حينما ينادي بأخذ الحضارة الغربية حلوهها ومرها ، ما يحب منها وما يكره ، ما يحمد منها وما يعاب . يقول (ص ، ٤٥) : [لكن السبيل الى ذلك - اي الى الرقي - ليست في الكلام يرسل ارسالا ، ولا في المظاهر الكاذبة والاضاع الملققة ، وانما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء . وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي : ان نسير سيرة الاوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم اندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرا وشرها ، حلوهها ومرها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب] .

ويحدد وسائل نقل الحضارة الاوروبية فيقول (ص ، ٥٠) : [ووسائله ان نتعلم

كما يتعلم الاوروبي ، لنشعر كما يشعر الاوروبي ، ولنحكم كما يحكم الاوروبي .
ثم لنصل كما يعمل الاوروبي ، ونصرف الحياة كما يصرفها .
ثم يتحدث طه حسين في بقية الجزء الاول من (مستقبل الثقافة في مصر) ،
وفي الجزء الثاني منه عن التعليم ، واللغات الاجنبية ، وواجبات المعلم .
وواجبات الدولة تجاه المعلم ، والازهر ، واللغة العربية ، والمعلوم الدينية الخ... .
أوضح كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) بجزئيه الخيط الاخير من شخصية
طه حسين ، فأظهره عبدا من عبادة الحضارة الغربية، مستخدما امام مؤسساتها،
مفتونا بهارجها ، عاجزا عن التماسك في وجهها . وهو في كل ذلك يدور ويفالط
حتى يعطي استخداؤه وافتتانه وعجزه مسوح العلم والفكر .
والان : اكتملت صورة طه حسين امام أعيننا من خلال كتبه الاربعة التي
عرضناها . فتبدى لنا ملحدا في كتابه (في الشعر الجاهلي) : فقد أنكر وجود
ابراهيم واسماعيل عليهما السلام . وزعم ان العرب قبلوا أسطورة بناء البيت
لغايات سياسية ، وصدقها القرآن ليثبت اتصال الاسلام باليهودية . وفسر
سبع القراءات باختلاف اللهجات عند العرب . ووصف بعض أحكام الاسلام
بانها انعكاس للظروف المحلية كما في آية مودة النصارى !!!
وتبدى لنا في كتابه (في الادب الجاهلي) ابنا بارا للمستشرقين ، يعرض
مزاعمهم حول بشرية القرآن في صورة ثانية تناسب زمان طه حسين ومكانه !!!
وتبدى لنا في كتابه (من بعيد) محتما المعركة بين العلم والدين ، حاقدا على
الدين ، عدوا له ، مصرا على ابعاده عن الحكم ، مطالباً بانشاء حكومة وطنية
تفصل الدين عن الدولة على غرار دول أوروبا !!!
وتبدى لنا في كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) بوفا داعيا الى الحضارة
الاوروبية ، وشيطانا ذليلا امام لآلئها ، يطلب من المصريين ان ينقلوها نقل الحمير ،
ثم ينهلوا بعد ذلك من أوحالها ، وليعيشوا في رذائلها ، فليست كلها شرا !!!
الان : اكتملت صورة طه حسين امام أعيننا . ونضيف : بأننا قصدنا الى
تفصيل ملامح الصورة قصدا حتى نلمس النقلة التالية لمس اليد ، وحتى تتوضح
لنا أبعادها .



طه حسين كاتب اسلامي

لنمضي عشر سنوات بعد تاريخ آخر اثر حلناه في الصفحات السابقة لطه
حسين . فماذا نرى في أواخر الاربعينيات ؟

نرى طه حسين الذي جعل ديدنه التهجم على الدين يكتب عن الاسلام !!!
نرى طه حسين الذي طعن في اخلاق الرسول ، وفي رسالة محمد عليه
الصلاة والسلام ، يكتب اربعة كتب عن سيرته !!!

نرى طه حسين الذي اتهم عمر رضي الله عنه ببعض صفات الجاهلية يكتب
عن عمر !!!

نرى طه حسين الذي انكر وجود ابراهيم واسماعيل عليهما السلام يكتب عن
عثمان وعلي رضي الله عنهما !!!

نرى طه حسين الذي دعا الى فصل الدين عن الحكم يكتب عن (الشيخين)
اعظم حاكمين مسلمين !!!

نرى طه حسين الذي رسم القرآن بالبشرية بصور جهاد (اتباع القرآن) !!!
نرى طه حسين الذي نادى باخذ الحضارة الاوروبية . حلوها ومرها . ينادي
باخذ التراث القديم مع العلم الحديث فيقول في آخر كتاب (مرآة الاسلام) .
(ص ، ٣٠٨) : [وسيلهم الى هذه اليقظة الخصبة واحدة لا ثانية لها . وهي ان
بذكروا ما نسوا من تراثهم القديم ، لا ليقولوا انهم يذكرونه . بل ليعرفوا حق
معرفته ، ويفقهوه جد الفقه ، ويحسن المتخصصون منهم العلم بدقائقه .
وتيسره لغير المتخصصين .

هذه واحدة والثانية ان يستدركوا ما فاتهم من العلم الحديث . ويتبعوا اليه
الوسائل التي تتيح لهم ان يتحققوا كما يتحققه اصحابه ، وان يوطنوه في بلادهم .
ويجعلوه ملكا لهم ، وان يبذلوا من الجهد ما يمكنهم في يوم قريب من الا يكونوا
فيه عيالا على المستأثرين به . بل من ان يشاركوا فيه مشاركة الانداد الاكفاء] .

نرى طه حسين الذي اعتبر تناول الحضارة الغربية مقياسا للرفي . ودعا الى
ان نشعر ونحكم ونحيا كما يشعر ويحكم ويحيا الاوروبيون ، ينادي باتباع القرآن
والسنة وسيرة الصحابة فيقول في (مرآة الاسلام) ، (ص ، ٣٠٩) : [فالقرآن
بين ايدي المسلمين يقرأونه ويسمعونه ويتعبدون به . ولكن الذين يفهمونه حق
فهمه من بينهم يمكن احصاءهم ويجب ان يكونوا من الكثرة فوق الاحصاء ، ويجب
ان يتجاوزوا به انفسهم ، وان ينشروا العلم الصحيح بين الناس .

والثابت من سنة النبي صلى الله عليه وسلم محفوظ قد نشر في الكتب .
وجعل كثير من الناس ينظرون فيه ، ولكن الذين يفقهونه اقل من القليل . ويجب
ان يكثروا وان ينشروا منها على الناس ما يبين لهم حقائق القرآن ، ويفقههم في
امور دينهم ثانيا .

وسيرة الخلفاء الصالحين من المسلمين معروفة منشورة يقرأها المؤرخون .
ولكن العلم بها لا ينبغي ان يقصر بها على المؤرخين ، وانما يجب ان يشيع بين
الناس ، وان تيسر لهم قراءته وفهمه . وعلم العلماء سجل في الكتب ينشر قليلا ،
واكثره ما زال نائما كما نامت الامة الاسلامية فيجب ان يفيق من نومه ، وان
يكون قريب التناول للذين يحسنون درسه وفقهه من العلماء .

وهذا كله لا يكفي لانه لا يزيد على انه ترقية للعقول وتركيزه للافهام . وويل للعلم بشؤون الدين وحقائقه اذا لم يتجاوز العقول والافهام الى القلوب والامزجة ، يؤثر في الضمائر اعمق التأثير ، ويؤثر في السيرة الظاهرة لهم اعمق التأثير] . تبدو صورة طه حسين في نهاية الاربعينيات - للوهلة الاولى - لا صلة لها البتة بصورة طه حسين الثلاثينيات وما قبلها ، ويبدو كأنه خلق خلقا جديدا . فهل تغير حقيقة !!! وهل عاد الى رشده وصوابه !!! وما هي الاسباب والعوامل التي دفعته الى الكتابة عن الاسلام ؟ سندرس اولا اسلامياته ، ثم نعود لنجيب على هذه الاسئلة من خلال نتائج هذه الدراسة .



اسلاميات طه حسين .

عرض طه حسين جميع فكره الاسلامي بلا استثناء من زاوية التاريخ ، ضمن قوالب تاريخية ، من خلال حوادث تاريخية . وهذا ما دعانا الى تقييمه في زمرة المدرسة التاريخية .

فقد ألف (على هامش السيرة) باجزائه الثلاثة عام ١٩٣٢ وكتب الجزء الاول من الفتنة الكبرى (عثمان) عام ١٩٤٧ ، وكتب الجزء الثاني منها (علي وبنوه) عام ١٩٥٢ ، وكتب (مرآة الاسلام) عام ١٩٥٩ ، وكتب (الشيخان) عام ١٩٦١ ، وكتب (الوعد الحق) حوالي ١٩٥٠ .

ونحن سنتناول بالتحليل اثرين من آثاره هما على هامش السيرة ، الفتنة الكبرى . وسوف لا نتعرض لبقية كتبه فهي عادية في مضمونها وأفكارها ، وهي لا تتعدى كونها حقائق تاريخية او ادبية مصاغة بأسلوب جديد ، ومعرضة بطريقة حديثة ، موسومة خلال ذلك كله بميزات الكتابة عنده .

اولا - على هامش السيرة :

يشمل هذا الكتاب ثلاثة اجزاء . وقد ألفه في فترة مبكرة من حياته عام ١٩٣٢ . ويبدو للنظرة السطحية السريعة ان في الامر تناقضا . فطه حسين الذي عرفناه - في الثلاثينيات وما قبلها - نائرا على الدين ، ساخطا من القيم الموروثة ، داعيا الى الاخذ بأسباب الحضارة الاوروبية . يكتب في الفترة نفسها

ثلاثة اجزاء عن سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام . فما الذي جعله يكتب ؟ وما هو السر ؟

يكن السر في تهمة الالحاد التي وجهت اليه ولصقت به اثر المعركة الطاحنة حول كتابه (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ . فقد سعى الى محوها ، وازالتها من اذهان الناس بأثر آخر من جهة ، وقد سعى - في الوقت نفسه - لكسب الراي العام المتدين الى جانب حزب الاحرار الدستوريين في معركة المنافسة مع حزب الوفد من جهة ثانية .

واذا تجاوزنا الاسباب الدافعة الى تأليف الكتاب ، فما هي قيمته الفكرية ؟ يقتضي هذا منا ان نعود الى مقدمة الكتاب ليتوضح لنا الباعث الداخلي الذي دفعه الى الكتابة فقد قال (ص : ٧) من الجزء الاول : [وليس خلود الاليادة ياتيها من انها تقرا فتحدث اللذة وتثير الاعجاب في كل وقت وكل قطر ، بل هو ياتيها من هذا ، ومن انها ألهمت وما زالت تلهم الكتاب والشعراء ، وتوحي اليهم اروع ما انشأ الناس من آيات البيان .

ولقد كان (ايسكولوس) ابو التراجيديا اليونانية يقول انه انما يلتقط ما يسقط من مائدة (هوميروس) . وما زال القصص وشعراء التمثيل والفناء في الغرب خليقين ان يقولوا الان ما كان يقوله ايسكولوس منذ خمسة وعشرين قرنا ولم تكن قصص ايسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليوناني اقل خصبا من الاليادة ، بل هي قد ألهمت كثيرا من الكتاب والشعراء قديما وحديثا ، وما زالت قادرة على ان تلهمهم الى اليوم والى الغد] .

ثم يتحدث عن قدرة بعض القصص على الالهام ويمثل لذلك فيقول فسي الصفحة السابقة نفسها : [واني لاذكر اني قرأت منذ أعوام قصة تمثيلية هي الثامنة والثلاثون من نوعها ، وقد سماها صاحبها (جيرودو) بهذا الرقم . فوضع لها هذا العنوان (أنغيتريون رقم ٢٨) . كانت اسطورة تتصل بمولد هرقل الشعراء والكتاب من اليونان والرومان والاوروبيين المحدثين يتأثرون ويذهبون مذهبه او غير مذهبه في تصوير هذا الموضوع ، حتى انتهت القصص التي كتب فيه شعرا ونثرا الى هذا العدد الضخم .

ولم يحجم فحول التمثيل عن طرق هذا الموضوع لانهم سبقوا اليه . بل زادهم ذلك حرصا عليه ، ورغبة فيه . وكان بين الذين طرقوه الشاعر اللاتيني (بلوت) والشاعر الفرنسي (موليير) . ثم لم يشفق جيرودو من ان يطرق موضوعا سبق اليه الفحول من شعراء التمثيل في العصور القديمة والحديثة ، فصور قصته هذه الثامنة والثلاثين ، وعرضها على النظارة في باريس سنة ١٩٢٩ فكان فوزها عظيما ، واعجاب النظارة والقراء بها لا حد له] .

يتكلم عن ادبنا العربي بعد حديثه عن الادب اليوناني وانشائه المتكرر ، فيسوي بين أساطير الجاهلية وسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام اذ يقول (ص : ٨) :

[فأحاديث العرب الجاهليين وأخبارهم لم تكتب مرة واحدة ، ولم تحفظ فسي صورة بعينها ، وإنما قصها الرواة في ألوان من القصص ، وكتبها المؤلفون في صنوف من التأليف وقل مثل ذلك في السيرة نفسها ، فقد ألهمت الكتاب والشعراء في أكثر العصور الإسلامية وفي أكثر البلاد الإسلامية أيضا ، فصوروها صوراً مختلفة تتفاوت حظوظها من القوة والضعف والجمال الفني] .

قد كذب طه حسين في كلامه السابق - على التاريخ ، فلم يقصد رواية سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام الجمال القصصي في حديثهم عنه ، ولم يتبعوا الزينة اللفظية في تاريخهم لدقائق حياته ، إنما جاء الجمال القصصي والزينة اللفظية عارضا في مثالي الكلام . فعملهم في سيرة نبيهم اسمى من أن يهدفوا منه التفاضل أو التلاعب ، وهم أوعى من أن يسفوا إلى هذا الدرك . إن مكان الرسول عليه الصلاة والسلام من نفوسهم . ونظرتهم إليه مانعان بينهم وبين هذا اللفظ .

يذوب طه حسين حياء وهو يوضح هدفه من اختيار موضوع السيرة . ويعتذر لتناقض بعض أحداث السيرة مع العقل ، وعدم استقامتها مع التفكير العلمي ، ولكنه يبرر موقفه بأن هذه الأساطير ترضي ميل الناس إلى السذاجة ، وترفع عنهم حين تشق عليهم الحياة . فيا لهوان السيرة عنده !! يقول في ذلك (ص . ١٠) : [وأنا أعلم أن قوما سيضيعون بهذا الكتاب لأنهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يشقون إلا به ، ولا يطمئنون إلا إليه . وهم لذلك يضيعون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها . وهم يشكون ويلحون في الشكوى حين يرون كلف الشعب بهذه أخبار والأحاديث . هؤلاء سيضيعون بهذا الكتاب بعض الشيء ، لأنهم سيقراون فيه طائفة من هذه الأخبار والأحاديث التي نصبوا أنفسهم لحربها ومحوها من نفوس الناس . وأحب أن يلمس هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل ، وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل ، ولم يرضها المنطق ، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي ، فإن في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم إلى السذاجة . واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها ، ما يحب إليهم هذه الأخبار ، ويرغبهم فيها ، ويدفعهم إلى أن يلتمسوا عندها الترفيه على النفس حين تشق عليها الحياة . وفرق عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار على أنها حقائق يقرها العلم وتستقيم لها مناهج البحث . ومن يقدمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير : صارفة عن وراثة الشر . معينة على انقاف الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش] .

أذن ينصب طه تناول الأدب الأوروبي للأساطير اليونانية أماما ، وطريقته نبراسا . ويضع السيرة في مصاف الإلياذة ، ويطلب من المؤلفين والكتاب أن يفتنوا في الحديث عنها افتتان أوروبا بأساطير اليونان ، كي يلدوا ميول الناس إلى السذاجة ، ويمتعوا عواطفهم وأخيلتهم . ولكن هل أثرت الإلياذة مثلا - أو

غيرها من أساطير اليونان - في المجتمع الاوروبي كما اثرت السيرة في المجتمع الاسلامي ؟ او قل : هل تساوى الاثران في المجتمعين ؟ وهل كانت السيرة - يوما ما في التاريخ - موضوعا لتسلية قصصية او مباراة لفظية ؟!!!

ليس من شك في ان تناول السيرة بقصد الاستراحة من جهد الحياة وعنائها ، والترفيه عن النفس ، وارضاء ميل الانسان الى السذاجة ، وتنمية بعض عواطف الخير. ليس من شك انها سابقة خطيرة، لا يحسد عليها طه حسين. لان المسلمين كتبوا - دوما وكثيرا - في سيرة نبيهم صلوات الله عليه ، ومحصولا احداثها ، وميزوا دقائقها ، وبوبوا تفاصيلها . وكان نظرهم - خلال ذلك كله وبعده - يرمق في محمد مثلا اعلى للانسانية ويلتذ في ذلك . ويشتم منه الصفات العيبة ويلتذ في ذلك . ولم يفقوا عند حدود الرمق والشم والالتذاذ . ولكن سعت اقدامهم - في لحظة الرمق والشم والالتذاذ نفسها - ومشيت على طريق محمد . فزكوا انفسهم كما زكى محمد نفسه . وعبدوا ربهم كما عبد محمد ربه ، وغاملوا الناس كما عامل محمد الناس ، وجاهدوا الشرك والباطل كما جاهد محمد الشرك والباطل الخ ...

كتب المسلمون الذين كتبوه في سيرة نبيهم ، ومحصولا الذي محصوه . وبوبوا الذي بوبوه ، قاصدين الاقتداء به ، والعمل مثل عمله . وشتان بين ما هدف اليه طه حسين ، وما ذهب اليه رواة السير .



نانيا - الفتنة الكبرى :

الفتنة الكبرى جزءان . الاول يتحدث عن عثمان . والثاني يتحدث عن علي وبنيه .

يفاجئنا طه حسين في الفقرة الاولى من كتابه وفي الصفحة الخامسة بالذات بقوله : [واكاد اعتقد ان الخلافة الاسلامية كما فهمها ابو بكر وعمير انما كانت تجربة جريئة توشك ان تكون مغامرة ولكنها لم تنته الى غايتها ، ولم يكن من الممكن ان تنتهي الى غايتها ، لانها اجريت في غير العصر الذي كان يمكن ان تجري فيه ، سبق بها هذا العصر سبقا عظيما] .

اذن فالخلافة الاسلامية تجربة . واية تجربة لا انها تجربة جريئة !! ثم ماذا لا توشك ان تكون مغامرة !! تماما كما يفامر المغامرون ، فيهتبلون الفرص ، ويخترعون الانظمة ، فقد تنجح حيناً ، وتفشل احيانا ، وصفحات التاريخ جلى بهم ، ابتدأت بمغامرين يعلمهم الله وحده ، وانتهت بهتلر وموسوليني

اللدین يعرف مفاہرتہما کل الناس . وأبو بکر وعمر من جملة هؤلاء المفاہرتین .
أما أن وحی السماء قد رسم الطریق لابی بکر وعمر ، فنفی عن حکمہما صفة
التجربة . وأن الرسول قد رباہما وأعدہما فی مدرستہ ، فأبعد عنہما سمة
المفاہرة ، فذلک ما لم یفقہہ طہ حسین .

یکرر طعنہ فی الخلافة الاسلامیة خلال الصفحات التالیة . وبعید وصمہا
بالتجربة . ویلنخ أعدل حکم عرفہ التاريخ الاسلامی ، بلہ التاريخ الإنسانی ، حکم
الفاروق بن الخطاب فیقول (ص ۸) : [فمات أبو بکر رحمہ اللہ ولم یکد ینبأ
التجربة ، وقتل عمر رحمہ اللہ وقد خطا بالتجربة خطوات واسعة ولكنه لم
یرض عنہا أولا فقد روي عنہ أنه کان یقول فی آخر خلافته : «لو استقبلت من
أمری ما استدرت ، لاخذت من الاغنیاء فضول أموالهم فرددتها علی الفقراء»
فقد رای عمر اذن أنه لم یبلغ من تحقیق العدل الاجتماعی ما کان یرید ، فكیف
ولم يعرف المسلمون ولا غیر المسلمین امرا حاول من العادل ما حاول عمر ،
وحقق منه ما حقق عمر - ولم یرض الناس عن تجربة عمر فی ایامہ ثانیاً - فقد
کانوا یهابونه . ویطیعہ اکثرهم خوفا ورهباً ، وکان أشد الناس حبا لعمر .
وأشد الناس حبا الی عمر ، یتفون الیہ الوسيلة لیرفق بنفسه وبہم وبعمامة
الناس ، فلا یبلغون منه شیئاً لأنه کان یؤثر العدل علی کل شیء ثم لم یرض
المقلوبون عن هذه التجربة آخر الأمر] .

یناقش طہ حسین فی الفقرة الثانیة طبیعة الحكومة الاسلامیة علی ضوء
التقسیمات الحدیثة ، فینفی عنہا صفة الثیوقراطیة ، وینفی صفة الیدمقراطیة
مع التقائہما فی بعض الخطوط . وینفی عنہا صفة النظام الفردي العادل .
ویقارن بینہا وبن حکومة قناصل الرومان ، ثم یخلص الی نتیجة التالیة
اص ، ۳۱) : [لم یکن نظام الحکم الاسلامی فی ذلک العهد اذن نظام حکم مطلق ،
ولا نظاما یدمقراطیاً علی نحو ما عرف اليونان ، ولا نظاما ملکياً او جمهورياً او
قیصریاً مقیداً علی نحو ما عرف الرومان ، وإنما کان نظاماً عربیاً خالصاً بین
الاسلام له حدودہ العامة من جهة ، وحاولوا ان یملأوا ما بین هذه الحدود من
جهة اخرى] .

ثم یتساءل : هل الحکم الاسلامی قادر علی البقاء ؟ فیقول (ص ۳۲) : [فهو
اذن نظام عربی اسلامی خالص لم یسبق العرب الیہ ، ثم لم یقلدوا بعد ذلک
فیہ ، وهذا لا یعیننا مع ذلک من ان نحللہ ونتبین دقائقہ لنرى اذا کان قادراً
علی البقاء ام کان خلیقاً ان یتغیر متى تغیرت الظروف التي احاطت بنشأته ثم
بتطوره ؟] ویشرع بعد سؤاله فی تحلیل عناصر النظام الاسلامی فیرى انه یقوم علی
عنصرین الاول : ضمیر دینی . الثانی : ارستقراطیة الاتصال بالنبی علیہ
الصلاة والسلام .

یوضح العنصر الاول فیقول (ص ۳۳) : [وهذا العنصر الذي اتصل ثلاثة
وعشرين عاماً یصاحب المسلمین ویماسیهم ینزل قرآناً مرة ، وینطق بہ النبسی

حديثا مرة اخرى ، ويجريه النبي بسيرته العملية سنّة متبعة مرة ثالثة ، قد أيقظ في نفوس المسلمين من خاصة النبي ضميرا دينيا قويا دقيقا حيا الى أبعد غايات القوة والدقة والحياة ، فلم يكن من الممكن ان يتخلص منه المسلم في قول او عمل او تفكير ، بل لم يكن من الممكن ان يخلص منه في يقظة او نوم ، فصلته بالرعية ان كان حاكما ، وبالحكم ، ان كان رعية وبنظراته في الحياة اليومية ، متأثرة بهذا الضمير ، وهذا هو الذي يخيل للكثير من الناس ان نظام الحكم في ذلك الوقت قد كان نظاما يتنزل من السماء الى الارض ، وليس الامر كذلك ، وانما هو يدور مع مقدار ما يكون لضمير الخليفة ورعيته من التأثير بالدين .

ويتحدث عن العنصر الثاني : ارستقراطية العلاقة بالنبي فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [أما العنصر الثاني من العناصر التي ائتلف منها هذا النظام ، فهو عنصر الارستقراطية التي لا تعتمد على المولد ولا على الثروة ولا على ارتفاع المكانة الاجتماعية بمعناها الشائع العام ، وانما تعتمد على شيء آخر أهم من هذا كله وهو الاتصال بالنبي ايام حياته والاذعان لما كان يامر به وينهي عنه في غير تردد ولا شيء يشبه التردد ، والابلاء بعد ذلك في سبيل الله في أوقات السلم والحرب] .

ويسرد من ثم فهم قريش ، وفهم الصحابة لهذه الارستقراطية فيقول (ص ، ٣٥) : [ومع ذلك فينبغي ان نستأتي في تحقيق هذه الارستقراطية كما فهمها ابو بكر واصحابه من المهاجرين وكما فهمتها قريش] . ويذكر ان ابا بكر فهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم : الائمة من قريش ، فهم قريشا بانها طبقة الذين سبقوا الى الاسلام وجاهدوا مع النبي اثناء الفتنة في مكة . ويذكر ان بعض قريش فهمت غير ذلك ، فاستيقنت ان الامامة حق لها لا ينبغي لغيرها ، وانه حق لها لمكانتها من النبي . ونفتقر شرح طه حسين لفهم قريش هذا الى السند التاريخي . فالشواهد التاريخية - بداءة - تماكس شروح طه ، وخاصة قوله عمر - وهي مما أورده طه - حين طلب اليه ان يستخلف اميرا في المسلمين : لو كان ابو عبيدة حيا لاستخلفته ، ولو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لاستخلفته . ولم يكن سالم مولى ابي حذيفة قريشا .

ثم يحلل طه امكانية البقاء والصمود في عنصري النظام الاسلامي امام تحولات الحياة ، وتطوراتها فيقول (ص ، ٣٨) : [فاما أولهما وهو هذا الضمير الديني القوي اليقظ فشيء يتاح لاصحابه (اي النبي) وليس من المعقول ولا من المحتوم ان يرثه عنهم الابناء والحفدة ، فالذين اتصلوا برسول الله اتصالا قريبا وتعلموا وتادبوا بادبه خليقون ان يتأثروا في سيرته وأن يتمثلوا كلمسا عملوا او قالوا او فكروا ، فاما الاجيال التي تأتي بعدهم من الابناء والحفدة فقد يتأثرون بهم وقد لا يتأثرون ، وهم لم يتصلوا بالنبي الا قليلا . او لم يتصلوا به اصلا ، فليس غريبا الا يتاح لضمائرهم الدينية من اليقظة والقوة والحياة ما اتيح لخاصة النبي وصفوة اصحابه الاقربين] .

ويؤكد احتمال افتتان الضمير الديني فيقول (ص ، ٣٩) : [وهي ان هذا الضمير الديني الحي اليقظ قد يتعرض للفتنة والمحنة ، وقد يلقي أخطارا كثيرة من الاحداث والخطوب فما اكثر ما يخلص الانسان نفسه وقلبه وضميره للحق والخير والعدل والاحسان ، ثم تلم به اسباب الفتنة وتلح عليه وتسرف في الالاحاح حتى تضطره الى ان يتأول في بعض الامر ، ثم ما يزال ينتقل من تأول الى تأول ومن تعلل الى تعلل ومن تحلل الى تحلل ، حتى ينظر ذات يوم فاذا بينه وبين الاخلاص الاول امد بعيد ، ومن اجل هذا الح القرآن والح النبي والح الخلفاء والصالحون في تحذير الناس من الدنيا وغرورها وهما تمد لهم من اسباب الفتن وما تعرضهم له من ضروب المحن ، ومن هذه السيئات التي تذهب بالحسنات ، ومن بعض النيات ، والاعمال التي تأكل الصالحات كما تأكل النار الحطب ، فليس من الغريب في شيء ان يتعرض كثير من الصالحين ومن اصحاب النبي انفسهم لاسباب الفتن ودواعي الغرور ، وان يطرا عليهم من الاحداث والخطوب ما يباعد بينهم وبين عهدهم الاول حين كان الاسلام غفل ، وحين كانوا يتصلون بالنبي مصبحين وممسين ، وحين كانوا اذا ذكروا الله وجلت قلوبهم ، واذا تليت عليهم آياته زادته ايمانا] .

ثم يستشهد بافتتان بعض الصحابة بالسلطان والمال واقتتالهم مع بعضهم فيقول (ص ، ٤٠) : [ولكنني الاحظ ان جماعة من اصحاب النبي قد حسن بلاؤهم في الاسلام حتى رضي النبي عنهم وبشرهم بالجنة او ضمنها لهم ، ثم طال عليهم الزمن واستقبلوا الاحداث والخطوب ، وامتحنوا بالسلطان الضخم العظيم وبالشراء الواسع العريض ، ففسدت بينهم الامور ، وقاتل بعضهم بعضا ، وقتل بعضهم بعضا ، وساء ظن بعضهم ببعض الى ابعد ما يمكن ان يسوء ظن الناس بالناس] .

ويقرر صعوبة الصمود امام اسباب الفتن ودواعي الغرور فيقول (ص ، ٤٠) : [وسنرى ان اسباب الفتن ودواعي الغرور كانت كثيرة قوية خلافة ، لا يثبت لها الا اولو العزم من الناس ، وأولو العزم قلة في كل زمان ومكان] .

ويخلص الى النتيجة التالية بخصوص الضمير الديني أحد دعامتي الحكم الاسلامي فيقول (ص ، ٤٠) : [فالعنصر الاول اذن من عنصري نظام في ذلك الصدر من الاسلام ، وهو الضمير الديني الحي اليقظ ، معرض كما رأيت لكل هذه الاخطار ، ولو قد عصم اصحاب النبي جميعا من الخطأ وأمنوا التعرض للفتنة واستقامت لهم امورهم على ما يلائم تلك العصمة وهذا الامن ، لما كان بد من ان يتعرض ابناؤهم وحفدتهم لضروب الفتن والمحن والغرور] .

لن نناقش صواب او خطأ تحليل طه لمناصر الحكومة الاسلامية ، بل سنسلم بصحة تحليله ، وسنناقشه في تقييمه للعنصر الاول وهو الضمير الديني .

لنلخص ما قاله طه حسين بشأن الضمير الديني بالنقاط التالية :

١ - قد يتعرض الضمير الديني الى الفتنة والمحنة .

٢ - تعرض الضمير الديني فعلا للفتنة عند الصحابة ، وهذا يؤكد احتمال عدم صموده وجدواه .

٣ - يشكك في استمرار فعالية الضمير الديني عند الابناء والاحفاد ، ويشكك بالتالي في إمكانية قيام حكم اسلامي .

قد يتعرض الضمير الديني الى الفتنة والمحنة . هذا شيء صحيح . وهي فتنة تنبع من طبيعة الانسان ، وكونه مزيجا من عتامة الطين وشفافية الروح . مزيجا من ضرورات المادة ، وتطلعات المثل كما اخبرنا الله بذلك في محكم آياته حيث قال تعالى : [واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين] (ص ، ٧١ - ٧٢) .
وقد تحدث القرآن مرارا عن الفتنة ، ونبه المسلم الى مداخلها ، وحذره من ادواتها ، وافهمه ان القصد من الوجود هو الابتلاء :

[احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين] . (العنكبوت ، ٢ - ٣)
[يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما انه يراكم هو وقبيلته من حيث لا ترونه انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون] . (الاعراف ، ٢٧)
[واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم] . (الانفال ، ٢٨)
[الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا وهو العزيز الغفور] . (الملك ، ٢)

الخ

وهذا الافتتان محل الايمان الصحيح وهو افتتان يعرفه من كان عمره في الاسلام يوما واحدا ، او قل من عاش الاسلام يوما واحدا . وقد اخبرنا الرسول عليه الصلاة والسلام بأن بعض الناس يصبحون مؤمنين ويمسسون كافرين وبالعكس: [فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم يعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها ، وان احدكم يعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها] . وكان الرسول يدعو فيقول [اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك] . وكان يدعو ايضا فيقول : [يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك] .

ومن يطلع أبسط اطلاع على سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام يرى نماذج مختلفة لافتتان بعض صحابة الرسول . فمنهم من تخلف عن القتال كما حدث مع الخوالم ، ومنهم من نقل بعض اسرار المسلمين الى مشركي قريش كما حدث مع عبد الله بن ابي بلتعة الخ .

ولا يستكمل المسلم ايمانه ، ولا يوثق دينه ، ولا ينمي وجدانه ، ولا يرهف ضميره الا من خلال الافتتانات المتكررة ، والا من خلال الصراعات المتلاحقة مع

شهوات النفس ، وغرائز الهبوط ، واغراءات الدنيا . ولا تكون مغالين اذا قلنا انه لا بد للايمان الثابت الصلد من محن واحن .

اذن ان يتعرض الضمير الديني للفتن فذلك امر قررته العقيدة الدينية نفسها . ان يتعرض بعض الصحابة للافتتان فذلك مروى عنه في سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهو امر عادي في نظر الاسلام قبل غيره ، والمسلمين قبل سواهم ، طالما انهم يقرون بحقيقة وجود الشيطان .

ولكن ان يستغل تعرض الضمير الديني ، وافتتانه عند بعض الصحابة للتشكيك في قيمته لتوجيه الذات ، او في امكانية عودته ثانية الى حيز الوجود . فذلك دس رخيص على مطلق الحقيقة ، وتشكيك مبتذل في الدين .

ان اقتتال شخصين ليس شرا كاملا ، وانما يكون اقتتالهما شرا كاملا اذا دفعتهما اليه غرائز التوحش في نفسيهما ، او تصادما من عناصر الشر نفسي ذاتيهما . ولا يدين اقتتالهما عقيدتهما لان الاشخاص مسؤولون امام العقيدة ، وليست العقيدة مسؤولة عن الاشخاص . ولا يدينهما كليهما ، بل ييرا احدهما بمقدار التزامه بعقيدته وكونها دافعا له ، ويدان الآخر بمقدار ابتعاده عن عقيدته ، وكون الشهوات محركا له .

لم نجد ؟!!! واماننا اقتتال الصحابي علي رضي الله عنه مع صحابة آخرين . فمن المحتم ان عليا ليس مسؤولا عن القتال . وقد يطول الحديث بنا ونختلف اذا حاولنا ان نربط الحق بأحد الاجنحة المتخاصمة ، ولكن امرا واحدا لا خلاف عليه هو اخلاص علي وجده واجتهاده في حمل المسلمين على محجة الاسلام البيضاء ، وامرا آخر: هو سمو ضميره الديني عن الفتنة ، وارتفاع نفسه عن الانزلاق في مهاوي الشهوات . والا فلم هذا العناء ؟ ولم هذا الوناء ؟ وزمام الحكم اسهل اتقيادا ، وسناب الملك ايسر امتطاء اذا هبط مع الهابطين ، وختل مع الخاتلين . لكنه الضمير الديني الحي الذي كان يدفعه ، ويصبره على احتمال وعناء الطريق . وليس ضمير علي وحيدا في المعركة ، بل كانت معه جملة من ضمائر الصحابة ارتفعوا عن الفتنة ، واختاروا طريقه .

اذن فالضمير الديني الحي اليقظ الذي شككنا طه في وجوده وصموده وحساسيته بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ما زال موجودا كاتم ما يكون الوجود ، صامدا امام الفتنة كأحسن ما يكون الصمود ، حيا كأروع ما تكون الحيوية .

وقد استمر هذا الضمير الديني موجودا صامدا حيا يقظا في مختلف مراحل التاريخ الاسلامي ، وقلما تخلو صفحة منه ، مع اختلاف واحد هو الاختلاف في كمية هذه الضمائر .

ثم يحلل طه حسين امكانية صمود العنصر الثاني من عناصر الحكومة الاسلامية امام تحولات المجتمع فيقول (ص ، ٤٤) : [اما العنصر الثاني من عناصر هذا النظام السياسي وهو هذه الاستقرائية الممتازة من اصحاب النبي ، فقد كان بطبعه

معرضا للزوال حين يمضي الزمن ويبلغ الكتاب اجله وتنشأ اجيال جديدة ليس لها ما كان لهذا الجيل من الامتياز ، وقد كان من الطبيعي ان يوضع لهذه الاجيال النظام الذي يعلمها كيف تختار خلفاءها وكيف تراقبهم وتحاسبهم وتعاقبهم ان تعرضوا لما يقتضي العقاب ولو قد وضع هذا النظام لما تفرق المسلمون بعد مقتل عثمان على النحو الذي عرفه التاريخ ، ولما ذهب فريق من المسلمين مذهب المحافظة الهوجاء على سنة النبي والشيخين وهم الخوارج ، وفريق آخر مذهب المحافظة على ان تكون الامامة في آل بيت النبي ، فريق ثالث على ان تستحيل الخلافة ملكا قيصريا او كسرويا ، وفريق رابع الى ان يكون الامر شورى بين المسلمين دون ان يعرفوا لهذه الشورى نظاما ولا حدودا ، ولكن ما قلناه بالقياس الى العنصر الاول نقوله بالقياس الى العنصر الثاني ، فلم يتح للشيخين واصحابهما من الوقت ولا من الفراغ والدعة ولا من التطور والاتصال بأسباب الحضارة ما كان من شأنه ان يمكنهم من وضع هذا النظام ، انما السبيل على الذين جاءوا بعدهم فأتاحت لهم السعة والدعة والفراغ ، ولم يفكروا مع ذلك لا في ان يضعوا نظاما لتداول الحكم ، ولا في ان يضعوا نظاما يكفل رعاية العدل السياسي والاجتماعي ، وانما أهملوا ذلك اهمالا وآثروا انفسهم بالحكم والغلب والاستعلاء] .

هذا العنصر معرض الى الزوال كسابقه ، ليس هذا فحسب ، بل افتقد المجتمع الاسلامي - بعد وفاة الرسول - النظام الذي يمسه ، فأصبح سائبا تتقاذفه الاهواء .

ثم يذكر طه حسين حاجة المجتمع الاسلامي الى النظام المكتوب الذي يبين الحدود والحقوق والواجبات فيقول (ص ، ٤١) : [فلم يكن بد اذن من ان يصل المسلمون في ذلك العصر الى ما يمكنهم من الا يتركوا امورهم الى حساب الضمير وحده ، او الى ما بين الخليفة وبين الله الى ما يمكنهم من ان يضعوا النظام المقرر المكتوب الذي يبين حدود الحكم جملة وتفصيلا ، ويبين للخلفاء ما يجب عليهم ان يفعلوا ، وما يجب عليهم ان يتركوا ، وما يجوز لهم ان يترخصوا فيه ، ويبين للشعب حقوقه وواجباته مفصلة ، والوسائل التي يختار بها الخليفة ويراقبه بها بعد اختياره ، ويعاقبه بها ان حاد عن الطريق ، كان المسلمون في حاجة الى ان ينشئوا لانفسهم في حدود القرآن والسنة دستورا مكتوبا يبين الحدود والاعلام يعصمهم من الفرقة والاختلاف ، ولو قد فعلوا لما تعرضوا له من الشر ايام عثمان ، وانظر الى هذا المثل الذي يقف الناس امامه حائرين يرضى منهم الراضي ويسخط منهم الساخط ، فقد كلم عثمان فيما اعطى لدوي قرابته من بيت المال فقال : ان عمر كان يحرم قرابته احتسابا لله ، وأنا اعطي قرابتي احتسابا لله ، ومن لنا بمثل عمر ؟ فقد كان عمر اذن محسنا حين كان يحرم ذوي قرابته مال المسلمين ، وكان عثمان محسنا حين كان يصل ارحامه من مال المسلمين لان الله امر ان توصل الارحام] .

ويدعم رأيه في افتقاد المجتمع الاسلامي للدستور بتحريف الوقائع التاريخية، ومن خلال تلاعب لفظي ماهر فيقول (ص ، ٤٢) : [وربما كان من أوضح الامثلة على حاجة المسلمين في ذلك الوقت الى هذا النظام المكتوب ما يروى من أن علياً حين عرض عليه عبد الرحمن بن عوف ان يباعه على ان يلزم الكتاب والسنة وسيرة الشيخين لا يحيد عن شيء في ذلك ابي ان يعطي ما طلب اليه من العهد وقال : اللهم لا . ولكن اجتهد في رأيي ما استطعت] ثم يلبس طه جلد علي بن ابي طالب رضي الله عنه ويفسر قوله السابق فيقول في الصفحة السابقة نفسها: [يريد انه لا يستطيع ان يلتزم ما لا سبيل الى التزامه . فالقرآن مكتوب محفوظ في الصدور ، ولكنه لم يعرض لسياسة الحكم في تفصيلها ووقائعها اليومية ، وسنة النبي معروفة في جملتها ، ولكن منها ما يجله الحاضر ، ويحفظه الفائب ، ومنها ما ذهب مع من ذهب من اصحاب النبي فيما كان من حرب الردة والفتوح ، وسيرة الشيخين كسنة النبي منها المعلوم ومنها ما قد يكون النسيان عرض له ، ولطبي بعد الحق كل الحق في ان يخالف عن سيرة الشيخين ان تغير الزمن او رأى في المخالفة عن هذه السيرة منفعة للرعية للمسلمين] .

فالقرآن - اذن - ناقص فهو لم يعرض لسياسة الحكم !! والسنة بتراء فهناك ما يجله الحاضر ويحفظه الغائب !!! وقد أزور علي عن بيعة العهد تلك لنقص في القرآن ولغياب في السنة !!!

حاشا لله ان يذهب علي الى ما ذهب اليه طه في تفسيره ، فالقرآن عنده حقيقة متكاملة لم تغادر صغيرة ولا كبيرة في شؤون الحياة ، ولم تدع حكما الا احصته ، وهو اسمى عنده وفي نفسه من ان يتطرق اليه الظن . وسنة نبيه اكرم من ان يتنكر لها ، فليعمل بما بلغه وبما بلغ اصحابه المقيمين معه في المدينة منها ، اما الذي لم يصل اليه منها لغياب الراوي فهو معفو عنه . اما سيرة الشيخين فهو رجل وهم رجال له الحق ان لا يأخذ بها .

ثم يتحدث عن موقف عثمان من البيعة فيقول (ص ، ٤٣) : [فلما عرض عبد الرحمن هذا العهد على عثمان قبله وأعطى مثله وقال : «اللهم نعم» . يريد انه سيجتهد في انفاذ كتاب الله وسنة نبيه وسيرة الشيخين ، وأنه متى اجتهد في ذلك مخلصا فقد التزم الكتاب والسنة ونهج الشيخين ، وقد أصاب علي ما في ذلك شك ، ولم يبعد عثمان ، ولكن انظر الى ما حدث بعد ان مضت أعوام على امرة عثمان : ذهب في أموال المسلمين مذهبا مخالفا لمذهب عمر وسيرته ، فأما الدين بايعوه على التزام هذه السيرة فيما التزم فقد رأوا انه خالف عنها ولم يف بالعهد كاملا، وأما هو فرأى انه لم يخالف بحال من الاحوال، لان قوام سيرة عمر انما هو التقرب الى الله ، وهو قد وصل رحمه تقربا الى الله ، فهو يتقرب الى الله كما كان عمر وأبو بكر يفعلان ، ولا عليه ان تختلف وسائل هذا التقرب الى الله ، ولو قد كان للمسلمين في ذلك الوقت نظام مكتوب بين الحدود واضح الاعلام ، لما أبى علي ان يبائع على هذا الدستور ، ولما

اهتاج عثمان الى ان يبايع ثم يتأول ، ولما انقسم الناس بعد ذلك فريقين : فريقا يشتد ويتحرج كما تحرج علي ومن لاموا عثمان ، وفريقا يتأول كما تأول عثمان].
ويحس طه حسين بسقم كلامه السابق ، وسخفه في ذهن القارئ ، ومغالطته لبهديات الحقائق ، فيتدارك بالاقرار للخلافة بشيء من النظام المكتوب فيقول (ص ، ٤٤) : [عرفت ان من الشطط ان يقال ان الشيخين لم يضعسا للمسلمين من النظم السياسية ما كان ينبغي ان يضعها . وقد كان عمر رضي الله عنه يجتهد في ذلك ما وسعه الاجتهاد ، لا يكاد يعرف من نظم الامم التي سبقت الى الحضارة شيئا الا استقصاه واستخلص منه ما يلائم المزاج العربي ، وما يلائم الاسلام ، وما يلائم هذه الدولة الناشئة التي اسرعت الى النمو والانتشار اسرعا عظيما سبقت به تفكير المفكرين وتدبير المدبرين] .

ويتحدث عن محاولة عمر لتنظيم شؤون الدولة باجتهاداته الفردية ، ويتأسف لان المنية حالت دون اتمام المحاولة فيقول (ص ، ٤٧) : [ومغزى هذا كله ان عمر قد حمى هذه الطبقة الممتازة وحمى المسلمين من استغلال النفوذ ، وأمسك عليهم جميعا دينهم ، وحال بينهم جميعا وبين الفتنة ، واتخذ من خاصة اصحاب النبي مجلسا يوشك ان يكون مجلس شوره ، ولو قد مد له في العيش لكان خليقا ان يضطروهم الى ان يرضوا بهذه المنزلة فيكونوا اصحاب الحل والعقد ، ويشيرون على الخلفاء دون ان يدخلوا في أمور الحكم التفصيلية من قريب او بعيد] .

نلخص - الان - ما قرره طه بشأن العنصر الثاني من عناصر الحكومة الاسلامية :

١ - ادى افتقاد النظام المكتوب او الدستور في الحكومة الاسلامية [هذا قريب مما قاله علي عبد الرزاق في كتاب الاسلام وأصول الحكم] الى الاختلاف في الاجتهاد والتصرف . ويعود نجاح عمر في تنظيماته الحكومية الى عبقريته الفردية .

٢ - مثل لاختلاف الاجتهاد بمنع عمر أموال المسلمين عن رحمه تقربا الى الله ، وانفاق عثمان لها عليهم تقربا الى الله ايضا .

أما ان المسلمين يفتقدون الدستور والنظام المكتوب فذلك شيء لم نفهمه؟! فما القرآن اذن؟! وما الاحكام التي رسمها؟ وكيف سار الحكم في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وفي عهد خليفته؟! هل كانت حكوماتهم اجتهادية؟! لماذا تار الاعصار على عثمان؟ اليس لانه خالف بعض الاحكام المتعارف عليها؟

أما استشهاده باختلافات المسلمين على افتقاد الدستور فمن أعجب العجائب التي لا يسفيها راشد!! فمتى كان الدستور يعصم من الاختلاف؟! وهذه تجارب الدول أمامنا في عصرها الحديث : فهل عصم الدستور الفرنسي مثلا - الفرنسيين من الاختلاف؟!

أما استشهاد طه بانفاق عثمان للأموال على رحمه تقربا الى الله ، وحبس

عمر لها تقرباً الى الله ايضاً ، ولفظه في هذا المثال فنقول : يجب ان نميز بين حسابين : حساب الله للحاكم ، وحساب البشر او الرعية له .
حساب الله للحاكم ومحيط وشامل لدقائق الموزون ، وباطنه ، وذلك حساب لا علاقة لنا به .
حساب الله للحاكم ومحيط وشامل لدقائق الموزون ، لظاهره وباطنه ، وذلك حساب لا علاقة لنا به .
حساب الرعية للحاكم : نصوص الشريعة قريباً او بعداً ، وفاقاً او خلافاً ، وذلك ما يبيحه الاسلام - نفسه - لنا .
ولم يعد بعض المسلمين الاوائل الشريعة ، ولم يتجاوزوا الحق حين قالوا لعثمان رضي الله عنه : قد اخطأت في انفاك اموال المسلمين على اقاربك .



ناقش طه حسين دعامتي الحكم الاسلامي حسب رايه - الضمير الديني ، الارستقراطية الدينية . ناقش احتمال بقائهما وصلاحهما وصمودهما امام تبدلات الحياة . نفعى عنهما الصمود وصلاحية البقاء ، وجرد الاسلام من مقومات الحكم والدستور ، ونعى على المجتمع المسلم افتقاده للنظام المكتوب . وهو يدس كلما وجد موضعاً للفساد ، ويشك كلما لاح له حادثة تحتمل تفسيرين ، ويحرف الكلم عن مواضعه في كل امر .



مذهب جديد :

يعلن طه حسين عن اكتشافه لمذهب جديد في الحكم بداه عثمان ، ومشى عليه زياد بن ابيه . يقول موضحاً ذلك (ص ، ١٩٣) : في الجزء الاول من كتاب الفتنة الكبرى : [وقد يشق علينا ان نلاحظ ان هذا المذهب الذي ذهبه عثمان في الخلافة هو نفس المذهب الذي عرضه زياد في خطبته المشهورة حين قال : «ايها الناس انا قد اصبحتنا لكم ساسة وعنكم ذادة ، نسوسكم بسلطان الله الذي اعطانا ، ونذود عنكم بفيء الله الذي حولنا» ومن هنا لا نرى غرابة فيما روي عن عثمان من قوله : ان ابا بكر وعمر كانا يظلمان انفسهما وقرايبهما تقرباً الى الله وانا اصل رحمي تقرباً الى الله] .

ويبين إحدى دعائم المذهب الجديد ويتلخص بأن الحكم عطاء من الله فلا حق للرعية بالمراقبة أو المحاسبة . يقول (ص ، ١٩١) : [وأخرى يجب أن نلاحظها في تفسير السياسة المالية لعثمان ، وهي أنه لم يكن يرى فيما يظهر أن للمسلمين الحق في أن يراقبوه فضلا عن أن يعاقبوه . فهو قد أعطى العهد الذي أعطاه وهو مسؤول عن هذا العهد أمام الله لا أمام الناس . يدل على ذلك اقتناعه بلسان الذين طلبوا إليه أن يخلع نفسه قد طلبوا إليه شيئا عظيما ، وقوله ولهسؤلاء ولغيرهم : «ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل» وقوله لهؤلاء ولغيرهم : «لأن أقدم فتضرب عنقي أحب الي من أن أزرع سربالا سربلتيه الله عز وجل» .

فلم تكن الخلافة عنده اذن تكليفا تلقاه من المسلمين ، ويستطيع ان يرده عليهم ان شاء هو او شاءوا هم ، وانما كانت الخلافة عنده ثوبا أسبغه الله عليه ، وليس له ان ينزعه عن نفسه ، وليس لأحد غيره أن ينزعه عنه ، وانما الله وحده هو الذي يملك تجريدته من هذا الثوب يوم يجرده من ثوب الحياة . وعذر عثمان في ذلك أنه رأى صاحبيه من قبله قد نهضا بالخلافة ، فلم تنزع عن احدهما ما اقام على الحياة . فهو اذن مثلهما قد نهض بالخلافة ، ويجب ان يستمسك بها ما امتدت له أسباب الحياة .

واذا كان هذا رأيه في الخلافة وفيما يتيح له من سلطان ، فليس غريبا ان يضيق بالذين يجادلونه في سلطانه ، ويحاولون ان يكفوه عن بعض تصرفاته في الادارة أو السياسة أو المال ، فهو ليس مسؤولا أمام الناس ، انما هو مسؤول أمام الله كما قدمنا . ولم يكن عثمان يتكلف هذا الرأي تكلفا ولا يصطنعه دريئة يتقي بها لوم اللائمين ونقمة الناقمين ، وانما كان يراه عن نية صادقة وعسن بصيرة خالصة . ولعل كثيرا من المسلمين الذين عاصروه كانوا يرون في الخلافة مثل رأيه ، ويذهبون في السلطان مثل مذهبه . وهذا هو الذي يفسر لنا ان بعض الصحابة كانوا لا يستبيحون لانفسهم الخلاف عن أمره حتى حين ينحرف عن القصد او يجور عن الطريق . كانوا يأخذون الآية على ظاهر نصها ، ويكرهون أن يتأولوا في قول الله عز وجل : (يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) وكانوا يؤثرون ان أصابهم من الامام ظلم أن يحتملوا هذا الظلم في الدنيا لثابوا عليه في الآخرة ، يفضلون ذلك على ان يقاوموا فيتعرضوا لما قد يكون فيه بعض الاثم ، ولا عليهم ان يصيبهم الظلم في الدنيا وينالهم الثواب في الآخرة ، وأن يحتمل الامام تبعة أعماله ويؤدي حسابه عنها الى الله] .

ويورد تصرفين لصاحبين يدعمان رأيه في المذهب الجديد فيقول (ص ، ١٩٢) : [هذا المذهب هو الذي ذهب اليه ابو ذر حين سمع وأطاع على انكاره لظلم عثمان اياه ، وهذا الذي ذهب اليه عبد الله بن مسعود في امر نفسه وما أصابه من بطش عثمان ، وفي امر الدين حين أتم الصلاة لان عثمان أتمها مع أنه لم يوافق عثمان على اتمامه للصلاة] .

ويستبطن روح عثمان ويتكلم في المذهب الجديد على لسانه فيقول

(ص ، ١٩٢) : [وكذلك مضى عثمان في ادارته وسياسته للحرب والمال ، يرى ان من حقه الاجتهاد ، وانه مؤد حسابه عن هذا الاجتهاد الى الله ، وان من الحق على المسلمين ان يسمعوا له ويطيعوا ، وان من الحق لهم ان ينصحوا له ويشيروا عليه ، فان شاء سمع لهم وقد فعل في بعض الاحداث ، وان شاء ابى عليهم ، وقد فعل في بعضها الآخر . وهذا النوع من تصور السلطان جديد محدث ، فلم يخطر لابي بكر ولا لعمر انه يستطيع ان يستأثر بالسلطان دون المسلمين] .

يحمل طه حسين بعض الاحداث اكثر مما تحتمل ، ويؤول بعض سيرة عثمان تأويلا بعيدا عن الصواب والحق ، والا فمن قال له : ان عثمان يرى انه لا حق للناس في مراقبته ، وانه مؤد حسابه امام الله وحده !!! وكيف البسه هذا الاتم الكبير ؟

بنى طه حسين اوهامه في المذهب الجديد على مقدمة بسيطة هي قولسة عثمان رضي الله عنه : (ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل) . وقولته: (لان أقدم فتضرب عنقي أحب الي من أن أنزع سربالا سربلنيه الله عز وجل) . وفي الحقيقة قال عثمان الجملتين السابقتين ردا على الدين طلبوا منه ان يخلع نفسه . وفرق هائل بين الخلع والمراقبة والمراجعة فمراقبة المسلمين ومراجعتهم له شيء يقره عثمان قبل غيره من الناس ، ودليلنا على ذلك اعطاؤه العهد - بعد اجتماعه بوفد مصر اول مرة - بتغيير الولاية وانتهاج سياسة مالية جديدة .

ان المذهب الجديد في السلطان مرض جديد - قديم في دماغ طه حسين يأبى عليه ان يرى الامور الدينية في وضعها الصحيح ، ويأبى عليه الا ان يدس ويلطخ ويشكك ، والا فكيف سيأخذ المسلمون بظاهر قول الله عز وجل «يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم» وما زالت احاديث الرسول عليه الصلاة والسلام مزهرة في آذانهم ، حية في قلوبهم ، تقرع وجداناتهم بأن لا سمع ولا طاعة في معصية الخالق ؟ ليس من شك بأن اسلام الذي حرر ارواحهم ، واطلق سنتهم ، وأعمل ايديهم في هدم طواغيت الشرك، لن يعقل هذه الارواح والالسن والايدي امام ادنى انحراف عن الاسلام وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام . بل سيطلقها كي تقوم المعوج ، وتسوي الملوي .

أما ايمان ابي ذر بالمذهب الجديد للسلطان فنسأل : كيف آمن بهذا المذهب؟ وكيف قال كلمته الخالدة - في الوقت نفسه - : عجبت لمن لم يجد قوت يومه كيف لم يخرج شاهرا سيفه؟! كيف نوفق بين هذا الايمان وتلك الكلمة الخالدة ؟ الا أن يكون الاقرار والسكوت رضوخا لا حول له بدفعه ، وليس ايمانا بمذهب . ثم يضخم طه الصعوبات التي تواجه الحكم الاسلامي ، ويختلق اخرى مثلها، ويكرر ايمانه بأن نجاح عمر في حكومته يعود الى عبقريته الفذة فيقول (ص، ٢١٧):

[ثم اذا اضفت الى هذا كله ان هؤلاء الشيوخ من المهاجرين والانصار ، قد عاشوا عيشة الا تكون بدوية خالصة فهي الى البداوة أقرب منها الى الحضارة، ثم نظروا ذات يوم فاذا هم امام دولة ضخمة بعيدة الارحاء مترامية الاطراف معقدة الشؤون ، تحتاج الى ان تساس سياسة الحضارة المتأصلة ذات السنن الموروثة والتقاليد المقررة لا الحضارة الطارئة ، اذا جمعت هذه الخصال كلها بعضها الى بعض ، عرفت ان ظروف الحياة التي احاطت بعثمان كانت اقوى منه ومسن اصحابه . ولا تقل ان عمر قد واجه هذه الظروف وظهر عليها ، فقد كان عمر من هؤلاء الافئدة الذين لا تظفر الانسانية بهم الا في القليل النادر ، والذين يتعبون من بعدهم ، ويرهقونهم من امرهم عسرا] .

ويختتم الجزء الاول من الفتنة بالكلام التالي (ص ، ٢١٨): [قد تركت المسلمين وامامهم طريقان كلتاهما مستقيمة واضحة الاعلام ليس فيها عوج ولا التواء : احدهما هي الطريق التي سلكتها الامم من قبلهم وهي طريق الملك الذي يقيم امره على الحزم والعزم وعلى القوة ، ويحل مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا ، فيرقى ويقوى ويزدهر ، ثم يصيبه الضعف والانحلال والدواء لينتقل من طور الى طور ومن دولة الى دولة ومن شعب الى شعب . والاخرى هي هذه الطريق الجديدة التي مهدها النبي ورفع اعلامها صاحباه ، وهي التي لا تقيم السلطان على القوة ، وانما تقيمه على المحبة والعدل ، وتجعل القوة اداة من ادواته ووسيلة من وسائله ، ولا تعرف اثره ولا تحكما ولا جبرية ، ولا تحل مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا ، وانما تحلها بوسائل الدين هذه التي تقوم على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعلى الرغبة في الخير والنفور من الشر وعلى الاثار على النفس والتبرؤ من الاثره ، وتعتمد قبل كل شيء على صفاء النفوس ونقاء الضمائر وطهارة القلوب ، وتتخذ الدنيا كلها ، لا اقول وسيلة الى الآخرة ليس غير ، ولكن اقول وسيلة الى الآخرة من جهة ، ووسيلة الى دنيا جديدة تزداد رقيا ونقاء وصفاء وطهرا كلما تقدمت بها الايام من جهة اخرى .

نظر المسلمون بعد مقتل عثمان فاذا هم على رأس هاتين الطريقتين . فاما اكثرهم فسلخوا الطريق الاولى ، وامتحنوا فيها وما زالوا يمتحنون بما امتحنت به الامم والشعوب ، واما اقلهم فحاولوا ان يسلكوا الطريق الثانية ، ولكنهم كانوا ناسا من الناس ، فلم يكادوا يتقدمون في طريقهم تلك حتى امتحنوا في انفسهم ودمائهم ، وحتى غلبهم الاكثرون عددا على امرهم .

وينظر المسلمون فاذا الطريق الاولى ما زالت مزدحمة بهم جميعا يتهافتون فيها كما يتهافت الفراش في النار ، واذا الطريق الثانية ما زالت قائمة واضحة بينة الاعلام ولكنها خالية لا يقدر على سلوكها الا اولوا العزم من الناس . واين اولوا العزم ؟]

اذن يعني طه في ختام الجزء الاول الخلافة ، ويوهن من عزائم المسلمين الساعية الى اعادتها ، وينبهم الى ان المسلمين الاوائل تنكبوا عن طريقها منذ امد

بعيد واتبعوا طريق الملك الذي يحل مشكلات الدنيا بالدنيا ، فالخلافة تحتاج الى أولي عزم من الناس ، وأين أولو العزم الآن !!!
 وكان لسان حاله يخاطب مسلمي عصره ويقول لهم : عليكم ايها المسلمون أن تدعوا التفكير في الخلافة ، وأن تبطلوا السمي اليها ، وأن ترضوا بحكم الديمقراطية كما رضي اصحاب النبي بعد عثمان رضي الله عنه بحل مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا !!!
 هذه هي النتيجة التي يصل اليها طه حسين في ختام الجزء الاول ، وبإيها من نتيجة مشبطة !!



الجزء الثاني : الفتنة الكبرى ، علي وبنوه :

لم يخل الجزء الثاني من دس طه ، ونحن سنتناول نماذج عدة لهذا الدرس .
 ١ - يعلن طه في هذا الجزء اخفاق نظام علي وبالتالي نظام الخلافة ، ويعلم انهزام الاسلام من واقع المسلمين فيقول (ص ، ١٥٥) : [ليس من شك في ان عليا قد أخفق في بسط خلافته على اقطار الارض الاسلامية ثم هو لم يخفق وجده وانما أخفق معه نظام الخلافة كله . وظهر ان هذه الدولة التي كان يرجى ان تكون نموذجا للون جديد من الوان الحكم والسياسة والنظام لم تستطع آخر الامر الا ان تسلك طريق الدول من قبلها . فيقوم الحكم فيها على مثل ما كان يقوم عليه من قبل من الاثرة والاستملاء ونظام الطبقات الذي تستدل فيه الكثرة الضخمة ، لا من شعب واحد بل من شعوب كثيرة ، فقلة قليلة من الناس عسى ان تكون من شعب بعينه بين هذه الشعوب ، وهو الشعب الذي استقر امر الحكم فيه . بل لم يخفق علي ونظام الخلافة وحدهما ، وانما أخفقت معهما الثورة التي قامت ايام عثمان لتحفظ فيما كان اصحابها يقولون ، على الاخلاقية الاسلامية سماحها وصلاحها ونقاها من شوائب الاثرة والطفيان والفساد] .
 ويقول ايضا (ص ، ١٦١) : [كل شيء اذا كان يدل على ان سلطان الدين على الناس لم يكن من القوة في المنزلة التي كان فيها ايام عمر ، وعلى ان سلطان المال والسيف كان قد استأثر بالقلوب والنفوس ، وكل شيء يدل على ان عليا والذين ذهبوا مذهبه من المحافظة على سيرة النبي والشيخين انما كانوا يمشون في آخر الزمان الذي غلب الدين فيه على كل شيء] .
 يخيل الكلام السابق للقاريء ان الاسلام انسحب نهائيا من الحياة ، وان

الاثرة قد سارت ، وان نظام الطبقات قد سيطر ، وان المال قد استولى على النفوس الخ ... ولكن هل انسحب الاسلام - حقيقة - من الحياة ؟ الجواب: لا . فميزة الدين الاسلامي هي استمرار فعله في مختلف شعب الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والروحية والثقافية مع انسحابه الجزئي من مجال الحكم ومجتمعنا المسلم - حاليا - خير دليل على صحة هذه الحقيقة ، فالتقاليد والعادات والاحكام والاعراف والمعاملات السخ ... كانت وما زالت الى حين اسلامية مع انسحاب الاسلام الكامل عن مجال الحكم ، ومع الضغوط الهائلة والاغراءات القاسية التي تحملها من اجل نحو صفة الاسلام عنها .

٢ - يتحدث عن احتكاك المسلمين بتراث البلاد المفتوحة ، ويصف اختيار المسلمين لبعض ما راوا فيقول (ص ، ١٦١) : [وقد اخذهم شيء من الدهش اول الامر لما راوا وما سمعوا ، ولكنهم الفوا هذه الاشياء وهؤلاء الناس ، ثم جعلوا يختارون مما راوا من الاخلاق والسير وضرور الحياة ما يستطيعون اختياره ، مما يلائم امزجتهم وطبائعهم واذواقهم] .

الامزجة والطباع والاذواق - اذن في رأي طه - وسائل اختيارهم مما راوا، وقد اغفل في ذلك العامل الاول في الاختيار وهو الاسلام . وهذا هو الذي حدث في واقع الامر فائشاً حضارة اسلامية متميزة .

٣ - يهزا طه بالنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فيقول (ص ، ١٦٢) : [وقارن الاذكياء واصحاب المطامع منهم ، بين ما اقبلوا عليه من ذلك ، وما تركوا وراءهم في المدينة او في غيرها من حضر البلاد العربية وباديتها ، فأكبروا هذا الجديد وصغر قديمهم في انفسهم واستحيا اكثرهم من اظهار ذلك . فتناجت به ضمائرهم ، وهوت اليه قلوبهم ، وجعلوا ينظرون الى من وراءهم من اولئك الشيوخ اصحاب النبي في كثير من الاجلال والاكبار ، ولكن في كثير من الرفق والرتاء ايضا . يجلونهم ويكبرونهم لمكانهم من النبي وسابقتهم في الدين ، ويرفقون بهم ويرثون لهم لانهم يمثلون جيلا قديما قد انقضت ايامه وأوشكت ان تنقضي] .

نظر المسلمون - اذن - الى حياة الصحابة باشفاق ورتاء او قل بهـزء وسخرية . ولكن كيف وصل طه الى هذه النتيجة ؟ وما هي دلائله على صحة هذا الحكم ؟

الحقيقة مخالفة لكل ما يقول ، فقد بقي المسلمون ينظرون الى الرسول وصحابته حتى في حالة الارتكاس والابتعاد عما يتطلبه الاسلام ، مجلين مكبرين لهم ، محاولين الاقتداء بهم في الوقت نفسه . والتاريخ الاسلامي - بطولته المديد - ان هو الا اقتداءات متكررة بالصحابة رضوان الله عليهم ، ومحاولات للتشبه بهم لانهم مثل أعلى للمسلم في كل جزئية من جزئيات حياتهم . وقد نجحت هذه المحاولات على مر العصور وما عمر بن عبد العزيز والمعز بن عبد السلام ، صلاح الدين الايوبي ، أحمد بن حنبل ، الشافعي ، ابو حنيفة ،

البخاري الخ الا دليل على صحة هذا النجاح .
ليست هذه النظرة الى الصحابة - اذن - نابعة من واقع المسلمين بل من
خيال طه المريض .



الخلاصة : ان كتاب (الفتنة الكبرى) فتنة كبرى في الفكر الاسلامي المعاصر ،
ذلك لانه مملوء بالتشكيك والدس ومغالطة الحقائق ، بأسلوب هادىء سلس ،
نافذ الى النفس ، في قالب تاريخي ديني اسلامي .



عود الى سؤال :

هل تغير طه حسين ؟ هل عاد الى رشده وصوابه ؟ ما هي الاسباب التي
دفعته الى الكتابة عن الاسلام ؟

نعود - الان - للاجابة على هذه المسئلة التي طرحناها في نهاية فقرة (طه
حسين كاتب اسلامي) ، وكنا اعلنا الاجابة عليها الى ان ننتهي من دراسة
اسلامياته .

نجيب فنقول : لم يتغير طه حسين في نهاية الاربعينيات ، وانما بقي هو
نفس طه حسين الثلاثينيات وما قبلها : معاديا للدين ، محاربا له ، مفتونا
بالحضارة الغربية .

فقد كتب في السيرة هادفا الفن القصصي فقط ، باغيا ارضاء ميول السذاجة
والخيال عند الناس ، مساويا بينها وبين الاساطير !!

كتب الفتنة الكبرى مشككا في حكم الخلافة الاسلامية الاول وفي امكانية
استمراره ، ناعيا على الاسلام افتقاره للنظام المكتوب ، معلنا انبثاق مذهب
جديد في السلطان يقوم على الجبر والقهر ، مبينا رضوخ المسلمين وارتضاءهم
للمذهب الجديد ، زاعما انسحاب الاسلام من مختلف قطاعات الحياة وسيطرة
المال والاثرة !!

كتب كل هذا : قاصدا ان يقنع المسلمين بأن الحكومة الاسلامية لا وجود لها

بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وان طبقت فلأمد محدود لا يتجاوز حياة عمر ، ويعود نجاح التطبيق الى امكانات عمر الفردية فقط !!
كتب كل هذا : هادفا أن يُلطخ صورة الخلافة الوضاعة كي يصرف أنظار المسلمين عنها ، أن يثني عزائمهم عن السعي اليها بتحويل الصعوبات ، فالامر يحتاج الى أولي عزم . وأين أولو العزم من الناس ؟!
ما هي الاسباب التي دفعت الى الكتابة عن الاسلام ؟
يكمن السبب في الوضع الداخلي لمصر ، فقد بلغ المد الاسلامي فيها ذروته العظمى في نهاية الاربعينيات واولئ الخمسينيات باغيا اعادة تطبيق الاسلام في مجال الحكم ، وارجاع الخلافة الاسلامية الى الوجود . وقد كتب طه - فسي اللحظة نفسها - أواخر الاربعينات واولئ الخمسينيات كي يشكك هذا المد بجدوى محاولته بالاستناد الى تاريخ المسلمين نفسه .

عباس محمود العقاد

حياته :

ولد عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) في أسوان لأب موظف يعمل امينا للمحفوظات ، تعلم في مدرسة بلده ، وحصل منها على الشهادة الابتدائية ، التفت الى اللغة الانكليزية منذ يفاعته فأتقنها ، ومما دفعه الى الاهتمام المبكر بها وجود جالية انجليزية كبيرة في أسوان اثناء حملة السودان ، واثناء بناء خزان أسوان ، وما استتبعه وجود الجالية من مجلات وصحف وكتب ، وما اقتضاه من وسطاء مترجمين .

تأثر العقاد اول ما تأثر بجريدة (عبد الله النديم) المسماة (الاستاذ) ، وعارضها بجريدة اسمها (التلميذ) ، وقد وجهته جريدة عبد الله النديم الى الكتابة والصحافة . قرأ العقاد في هذه الفترة كارليل ، ماكولي ، هازلت ، لي هنت ، ارنولد ، وغيرهم من أئمة فن المقالة في القرن التاسع عشر .

عمل مطلع حياته بالقسم المالي لمديرية الشرقية ، ثم انتقل الى العمل بديوان الاوقاف في الفترة ١٩١٢ - ١٩١٤ ، وصرف معظم جهوده الى التدريس فسي مطلع الحرب الاولى ، وعمل رقيباً على الصحف لمدة قصيرة خلال الحرب ، ولكنه ترك - اخيراً - جميع هذه الصحف ، وانكب على الصحافة والكتابة .

بدأ اتصال العقاد بالصحافة عن طريق صحيفة (الدستور) التي اصدرها محمد فريد وجدي ، وكان يوقع مقالاته فيها بالحرفين الاولين وباللقب من اسمه (م.ع. العقاد) متأثراً بالكتاب الانكليز . ثم حرر صحيفة (الاهالي) التي انشأها محمد سعيد باشا رئيس الوزراء لتكون لسان حاله في نهاية الحرب العالمية الاولى . ثم تركها وحرر في صحيفة (الاهرام) .

سببت الثورة في مصر بقيادة سعد زغلول عام ١٩١٩ طالبة تحقيق الاستقلال،

ونشر الدستور ، وتطبيق النظام الديمقراطي . وقد ساهم العقاد فيها بكل قواه ، وانخرط انخراطا كاملا في معاركها .

وقد قرب سعد زغلول اليه العقاد خلال الثورة وبعدها من خلال فهم محيط بأبعاده وقواه ، واحترمه مفكرا وكاتبا ، ولقبه بـ (جبار المنطق) ، وأطلق له عنان الحرية في الكتابة والنقد . فحرر صحيفة (البلاغ) ، وساهم في منشورات (جماعة اليد السوداء) السرية .

وقد التزم العقاد من جهته صف سعد : يدافع عنه ، ويهاجم خصومه ، ويحلل طريقه ، حتى أصبح كاتب الشعب الاول ، والسند الفكري لحزب الوفد . وأثمرت الثورة فكان الدستور عام ١٩٢٣ ، وكان البرلمان ، وظللت الديمقراطية مصر ، وشكل سعد الوزارة اثر عودته من المنفى عام ١٩٢٤ .

وصل العقاد نائبا الى البرلمان الذي ترأسه سعد زغلول عام ١٩٢٦ ، وألقى خطابا عنيقا تحت قبته عام ١٩٢٨ قال فيه : [إن الامة على استعداد لان تسحق أكبر رأس في البلاد يخون الدستور ولا يصونه] ، ملمحا الى محاولة الملك فؤاد تعطيل دستور عام ١٩٢٣ . وقد حاولت السلطات النيل منه ، لكنها لم تستطع للحصانة البرلمانية التي كان يتمتع بها . وقد أصدر في هذه الفترة كتاب (الحكم المطلق في القرن العشرين) موضحا ابعاد النظام المعادي للنظام الديمقراطي ، محذرا منه ، عادة مساوئه .

عظمت وزارة اسماعيل صدقي الدستور عام ١٩٣٠ ، فشن العقاد عليها حملة صحفية قاسية ، مما جعل الحكومة تقدمه الى المحاكمة بتهمة النيل من الذات الملكية ، فصدر الحكم عليه ، وقضى تسعة اشهر في السجن ، ولما خرج منه توجه الى قبر سعد زغلول ، وألقى هناك قصيدة قال فيها :

وكنت جنين السجن تسعة أشهر
وها أنذا في ساحة الخلد أولد .
عداتي وصحبي لا اختلاف عليهما
سيعهدني كل كما كان يعهد .

أيد حزب الوفد وزارة توفيق نسيم عام ١٩٣٢ بحجة انها وزارة انتقالية تمهد لعودة مصطفى النحاس زعيم الوفد الى رئاسة الوزارة . ولكن العقاد هاجمها محتجا انها غير صادقة في وعودها ، وأنها تحارب الوطنيين ، وقد طلب منه زعيم الوفد النحاس الكف عن نقدها فأبى العقاد ذلك ، وكان هذا الاحتكاك شرارة اذنت بابتعاده عن الوفد ، وانفصام العلاقة بينهما او قل بدء المعركة السافرة . حاربه حزب الوفد - حينئذ - بكل ما أوتي من قسوة بين الجماهير ، والصحف ، ودور النشر والمكتبات . وأصبح كاتب الحزب الاول عدوه الاول . ورد العقاد على حزب الوفد ، فهاجم الاتفاقية التي عقدها النحاس عام ١٩٣٦

مع الانجليز ، وفند بنودها . وعانى العقاد - خلال الهجوم والرد - ازمة نفسية عنيفة أدت به الى محاولة الانتحار عدة مرات . ولكنه وجد المخرج من ازمته النفسية في كتاب (سعد زغلول) سيرة وتحية الذي ألفه عام ١٩٣٦ ، والذي كان أشبه بأغنية حزينة تبكي الماضي المولي .

انشق رجال عدة عن حزب الوفد في عام ١٩٣٧ ، والفوا (الهيئة السعدية) نسبة الى سعد ، ثم تطورت الهيئة الى (الحزب السعدي) الذي ترأسه احمد ماهر ومحمود فهمي النقراشي . وكان ارتباط الحزب السعدي بالاستعمار الانجليزي واضحا جليا منذ تأسيسه . وقد أصبح العقاد كاتباً له منذ البداية واستمر في ذلك حتى قيام الثورة عام ١٩٥٢ . وكانت صداقته الشخصية حميمة مع زعيمى الحزب .

نافح العقاد عن النظام الديمقراطي العالمي ، وهاجم النازية اثر اندلاع الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ ، فالعام ١٩٤١ (هتلر في الميزان) الذي طبعت السفارة الانجليزية منه آلاف النسخ ووزعتها على مختلف البلاد العربية . وقد جمع العقاد حقايبه وهرب الى السودان ، اثر وصول الالمان الى العلمين خشية احتلالهم لمصر .

وفّر الحزب السعدي بعض الامتيازات المادية والمعنوية للعقاد : فقرر عدداً من كتبه على تلاميذ المدارس ، وعينه الملك فاروق عضواً في مجلس الشيوخ .



تفكير العقاد

١ - الفرد :

اعجب العقاد في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية بفلسفة (شوبنهاور) ، وهي الفلسفة التي تعطي الفرد قيمة كبيرة ، وترى الوجود خلال صورته لدى الانسان وتقول : ان العالم هو فكري وفكرتك وفكرة الآخرين ، وليست هذه الفكرة قسماً مشتركاً بقدر ما هي ابداع شخصي للذات حيال الموضوع ان العالم فكرة . وهذا يؤكد ترابط الذات والموضوع . ولكنه مع ذلك لا ينتقل بين ذات كثيرين بحيث يخلق نوعاً من الانسجام الكلي بين مجموعة من الافراد .

آمن العقاد كنيته بالفرد متأثراً بشوبنهاور ، وتخلص مثله من الجانب التشاؤمي من فلسفته بادراك معنى الارادة . فشوبنهاور يفهم الارادة على انها

حقيقة يلمسها الفرد في نفسه ثم يصبح الفرد نفسه ظاهرة من ظواهر الإرادة .
أما العقاد فيلتفت إلى الوجود الماهوي على أنه إرادة ، ويضع إرادة الوجود في
مرتبة واحدة مع ظاهرة الوجود . فالعقاد يقرن الوجود بالإرادة ، أو قل يقتضي
الوجود عنده الإرادة ، والألا تمتنع وجود الوجود نفسه . أن الوجود هو إرادة
إفناء العدم والقضاء عليه . ولا تفهم الضرورات والقيود والإحكام في الوجود
بغير الإرادة .

يعتقد العقاد بأن الذاتية هي الغاية من الرقي ، وأن الرقي إنما هو الانتقال
من وجود مبهم سائب إلى وجود ذات ، إلى وجود يعلم ذاته يقول في كتاب الله
(ص ، ٢١٠) : [فالجماذ الذي لا تعيين فيه أقل من الجماذ الذي تعين بعضه
من بعض وتميزت له أشكال وصفات ، وهذا الجماذ أقل من النبات ، وكلما
ارتقى النبات ظهر فيه التمييز بين شجرة وشجرة ، وبين ثمرة وثمرة ، واتجه
إلى التخصص بعد التعميم ، وهكذا أحاد الحيوان وهكذا أحاد الإنسان ، حتى
إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح ذاتا لا تلتبس بذات أخرى من نوعه وكان هذا هو
المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات] .

يؤمن العقاد أيضا بحقيقة الخصائص الفذة لكل كائن من الكائنات ، وحقيقة
المميزات الفريدة التي لا تجعل منه واحدا لا يشاركه آخر في وحدانية فمثلا
يستحيل أن تصادف فردين متشابهين تمام التشابه في تطبع ، لا يفرقهما شكل
أو حجم أو لون ، وقل ذلك عن عالم النبات والجماذ ، ناهيك عن عالم الحياة
والأحياء .

يعرض العقاد تقديس الوجودية للفرد فيقول في كتاب (أفيون الشمس -
المذاهب الهدامة) ، (ص ، ١١٧) : [أنهم يقولون أن الوجود الحقيقي هو وجود
الفرد المعروف بشخصه وكيانه ، وإنما النوع كلمة أو لفظة أو خيال لا وجود له
في غير التصور ، وليست الإنسانية إلا كلمة خاوية لا توجد بمعزل عن هذا الفرد
وذلك الفرد أو هذا الإنسان وذلك الإنسان] .

ويعقب على رأي الوجودية السابق فيقول (ص ، ١١٩) : [وكانت هذه
السطور (العقاد) وجودي إذا كان معنى الوجودية انصاف الضمير الفردي وتقديس
الإنسان المستقل بفكره وخلقه] .

ويمتدح العقاد مذهب الحريين لأنه يدعم الحرية الفردية الناتجة عن التأكيد
على الذات فيقول في كتاب (فلاسفة الحكم في العصر الحديث) ، (ص ، ١٣٣) :
[واسم الحريين كاف لبيان لباب المذهب بحذايره . فالحرية الفردية أو حرية
الضمير الإنساني هي الغاية القصوى التي تخدمها كل غاية . وتحسين العيوب
مع بقاء الحرية أمل مشروع يجاري سنّة الحياة التي تقوم على الخطأ والتجربة
والإصلاح . ولكن ذهاب الحرية خسارة محققة بغير عوض مضمون لأنه مقدمة
لذهاب المصلحة الفردية والمصلحة القومية ومن وراء ذلك ذهاب المصلحة الإنسانية
وخسارة المادة والروح] .

يطلب العقاد حماية الفرد من طغيان الجماعة ، وتهيئة الاجواء المناسبة لان تتجاوز مواهبه ضغوط المجتمع الصناعي الحديث فيقول في كتاب (القرن العشرون ما كان وما سيكون) ، (ص ، ٥٤) : [انه من اللازم ان يحمى الفرد من طغيان الجماعة كما يحمى من المخاوف التي تساوره في قرارة وجدانه . وهما ضرران بينهما من الارتباط اشد مما يخطر للكثيرين . اذ يقلب على طغيان الجماعة ان يكون وليد الوسواس والخوف .

وينبغي اجتناب القسر في التنسيق والتوحيد بين الشخصيات الفردية مما يحق للمجتمعات المصنعة ان تخشاه ويجب عليها ان تتقيه بما استطاعت من تدبير . ولا بد من فسح المجال للافذاذ الموهوبين كالشعراء والفنانين الذين لا يظفرون بالتأييد من اصحاب التقاليد] .

ندد العقاد بالحكومات الجماعية التي تخيف الفرد ، وسحق حريته . واحترق الجماعة الطاعنة ، وازرى بالرؤوس المنحنية . وفنّد حجج الديكتاتوريات والديكتاتوريين . فقال في كتاب (فلاسفة الحكم في العصر الحديث) ، (ص ، ١٢٣) : [فالجمهرة التي تؤيد الديكتاتور هي بطبيعتها جمهرة مسفة في طبقة الفكر والخلق تهون عليها حريتها وتهون عليها حرية غيرها . ولا تشعر بفقدان الحرية لان الذي يشعر بفقدانها هو الذي يقدر على استقلال الرأي فيشعر بالحجر عليه] . ويقول ايضا (ص ، ١٢٥) : [فحكم القسوة والاجرام وضيق الحظيرة وقلة الصبر على الآراء المخالفة طبيعة ملازمة للحكومة المستبدة] .

وقد اشرع العقاد قلمه في حرب الافكار الجماعية كالشيوعية والفاشية ايمانا بقيمة الفرد ، واعتقادا بضرورة الحرية له ، ودعمًا لتحقيق وجوده . وخاض معارك متعددة مع انصار الافكار الجماعية : دافع فيها عن الذات ، وابرز فعاليتها ، وناهض ابتلاعها فكتب في الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ مقالا عن فلسفة التراجم قال فيه : [ياخذ بعض الناس بالقول القائل ان الفرد نتيجة منفعة وليس بسبب فاعل في الحوادث التاريخية . وان الفطين لا ينبغ في امة الا اذا تمهدت له دواعي الظهور من تكوين الامة . فالعوامل الاجتماعية - اذن - هي موضع البحث والالتفات وليست عظمة العظماء ولا جهود الافراد .

وهذا مذهب مبالغ فيه قد جنح اليه الاشتراكيون على الخصوص لانهم يردون العوامل كلها الى المجتمع وعناصر تكوينه ومعيشة ابنائه . ولكنهم مهما يبالفوا في هذا فلن يستطيعوا ان يزعموا ان العظماء والصفراء سواء وان النوابغ لا يتقدرون على عمل يعجز عنه المحرومون من النبوغ . ومتى كان مسلما ان النوابغ يعملون وان عملهم لا يذهب سدى فهذا هو المهم الذي يستحق النوابغ من اجله دراسة الدارسين واعجاب المعجبين] . وينتهي من حديثه عن فلسفة التراجم التي النتيجة التالية : [فالفرد شيء والعوامل الاجتماعية شيء . ومن قال ان الفرد لا يهم فقد انكر الفاية من اصلاح المجتمع لان كل اصلاح لا ينتهي الى الاهتمام بالافراد فهو اصلاح تركه وانجازته سواء] .

وقد دافع عن الفرد امام العوامل الاقتصادية في مقال آخر ، فكتب فسي الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ قائلا : [وليس الفرد لغوا الى جانب المجتمع او الاحوال الاقتصادية ولكنه شيء والمجتمع شيء والاحوال الاقتصادية شيء . وليس من الضروري اللزم لادراك حقيقة من الحقائق الاجتماعية والفلسفية ان نلغي شيئا من هذه الاشياء .

وتغليب الشؤون الاقتصادية او تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة في الافراد هو في الواقع (قدريه) جديدة يلجأ اليها العاجزون في زمننا هربا من التبعة كما لجأ العاجزون فيما مضى الى قدريه القرون الوسطى . واحسننا بخطر هذه القدريه فاثبتنا وجود الفرد الى جانب وجود الدولة او المجتمع . وراينا ان الفرد قد يكون قوة فاعلة كما يكون نتيجة منفصلة وان الاصلاح الذي يلغي حرية الفرد فساد شر من كل فساد] .

يؤمن العقاد بان مسيرة التاريخ تؤكد على الذات ، وتنتقل بالفرد من الابهام الى الوضوح ، من الفراغ الى الامتلاء ، من عدم المسؤولية الى التبعات الثقيلة . او قل انه يعتقد بان التاريخ ينقل الفرد من غموض الشخصية الى وضوحها وتميزها وسطوعها . فكتب في (القرن العشرون ما كان وما سيكون) قائلا (ص ، ٩٨) : [وتلك هي الزية التي تبرز لنا من متابعة النظر الى وجهة التاريخ: انها انتقال من حالة الكم المهمل والرقم المتكرر الى حالة الشخصية المتميزة بالحق والتبعة] . ويقول ايضا موضحا هذا الايمان في كتاب (الشيوعية والانسانية) ، (ص ، ١٧٩) : [اذا كان محصل تاريخ النوع الانساني يتلخص في اتساع العلاقات العالمية ، فمحصل تاريخ الفرد ان يزداد استقلاله او تزداد الدعوة اليه على الاقل فلا يجسر احد على انكاره في صورة من الصور الا ليعود الى تقريره في صورة اخرى . وقد اصبح استقلال الفرد في زماننا حجة لكل نظام من نظم الحكم في مقام المفاضلة والسابقة الى الاصلاح . بل اصبح مقياسا حقيقيا لكفاية المجتمع كله في الصراع بين المجتمعات . فانقسم العالم في الحريين العالميتين السى معسكرين : احدهما يضيق فيه نصيب الفرد من الحرية والآخر يتسع فيه هذا النصيب ، وكان المعسكر الاول اقدم استعدادا للحرب واوفر عدة لها عند ابتداء القتال ، ولكنه انهزم ولم يصمد للفريق الآخر الذي بدأ استعداده خلال ايام القتال .

ومن علامات الزمن ان الفرد يثبت وجوده امام طفيان الجماعات كما يثبت امام طفيان الاحاد] .

يقيس العقاد رقي الافراد والمجتمعات ، ويزين تقدمهما ، وينيط سموها ، باحتمال التبعات . وحتما ترتبط القدرة على احتمال التبعات بالذوات المنفردات المحسات لشخصياتهن فكتب في الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ يقول : [ومقاييس التقدم كثيرة يقع فيها الاختلاف والاختلال : فاذا قسنا التقدم بالسعادة فقد نتاح السعادة للحقير ويحرمها العظيم . واذا قسناه بالفنى فقد يغنى الجاهل ويفتقر

العالم . واذا قسناه بالعلم فقد تعلم الامة المضمحلة الشائخة وتجهل الامم الوثيقة الفتية . الا مقياسا واحدا لا يقع فيه الاختلاف والاختلال وهو مقياس المسؤولية واحتمال التبعة .

فانك لا تضاهي بين رجلين او امتين الا وجدت ان الافضل منهما هو صاحب النصيب الاوفى من المسؤولية وصاحب القدرة الراجحة على النهوض بتبعاته والاضطلاع بحقوقه وواجباته . ولا اختلاف في هذا المقياس كلما قست به الفارق بين الطفل القاصر والرجل الرشيد او بين الهمجي والمدني او بين العاجز والقادر او بين المجنون والعاقل او بين الجاهل والعالم او بين العبد والسيد او بين كل مفضول وكل فاضل على اختلاف أوجه التفضيل . فاحتمال التبعات هو مناط التقدم المستطاع] .

ويؤكد على هذه الفكرة - احتمال التبعات مقياس التقدم - في مقال آخر تحت عنوان (السعادة) ، كان قد نشره في مجلة الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ فقال: [فالذي اعتقده ان العالم سيتقدم في سبيل الحرية وان الحرية تبعة ونعمة في وقت واحد ، فمن حيث نعمة فهي ولا ريب سعادة ينعم بها الانسان . ومن حيث هي تبعة فهي لا ريب باب للهموم والشواغل وقرينة للعناء الذي يفض من سعادة السعداء . كل تقدم في الحياة مقياسه الاصدق الاوفى عندي زيادة التبعة لا زيادة السعادة . الرجل أقدر على التبعة من الطفل ، والعالم أقدر على التبعة من الجاهل ، والقوي أقدر على التبعة من الضعيف ، والعظيم أقدر على التبعة من الصغير . وهكذا في كل باب من ابواب التقدم بغير اختلاف وبغير استثناء . فالمرجو ان يزداد نصيب الناس من الحرية وان يزداد نصيبهم اذن من التبعة ، وهنا موضع المزج بين النعمة والعناء وبين زيادة الرجاء وزيادة الخوف] .

ويؤكد على هذه الفكرة مرة ثالثة في كتاب الشيوعية والانسانية فيقول (ص ، ١٦٨) : [ولا توجد عندي غير صفة واحدة تحيط بكفايات التطور او التقدم عند النظر الى الفرد او الكائن الحي المسمى بالانسان ، وتلك هي زيادة القدرة على النهوض ، وفي وسعنا ان نلخص هذه العبارة في كلمة واحدة وهي: استقلال الشخصية] .

والخلاصة : ان العقاد يؤمن بالفرد ايمانا غير محدود ، ويعتقد بلزوم الحرية للفرد لزوم الهواء له ، ويرى ان مسار التاريخ يخدم تفتح السدات ونماءها ، ويزين تقدم الامم بتحمل افرادها للتبعات الامر الذي يتطلب ذوات ناميات . وقد نافح عن ايمانه واعتقاده ، فهاجم الافكار المعادية التي تتجنى على الفرد او تهمله فحسب .



٢ - الديمقراطية :

ما هو النظام الذي يؤمن به العقاد ؟ يأتي الجواب جليا دون اي التباس :
النظام الديمقراطي .

وايمان العقاد بالفرد - في حقيقته - جزء من ايمانه المطلق بالنظام الديمقراطي . كتب في الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ يقول : [وانا ادافع عن الديمقراطية لانها تؤمن بحرية الفرد وتصلح الناس اصلاح الاحرار المكلفين لا اصلاح العبيد المسخرين] . ومثله الاعلى في الانظمة والشعوب الديمقراطية الانجليزي منها بخاصة . فقال في عهد الهلال الخاص عن الانجليز : [ان الانجليز هم الحلفاء الطبيعيون لمصر] . وقد ألف الكتب التي تفند الانظمة المعادية للديمقراطية كالحكومات الديكتاتورية فالف كتاب (الحكم المطلق في القسرن العشرين عام ١٩٢٨) .

لم يقف ايمان العقاد بالنظام الديمقراطي عند الحدود النظرية بل تعداه الى المواقف العملية . فهو قد اشترك في ثورة ١٩١٩ التي رفعت شعارات الدستور والبرلمان والحريات ثم ساهم في المؤسسات التي انبثقت عن الثورة فكان عضوا في البرلمان ، وتصدى للاشخاص الذين تنكروا للنظام الديمقراطي ، وللايدي التي - حاولت في الوقت نفسه - تهديم بعض جوانبه ، مما ادى به الى السجن عام ١٩٣٠ .

ثم وقف الى جانب النظام الديمقراطي العالمي ابان محنته الكبرى على يد الفاشستية والنازية فالف كتاب (هتلر في الميزان) عام ١٩٤١ الذي كان يمكن ان يكلفه رأسه لو وصل الالمان الى القاهرة ، وقد كاد ان يكلفه حينما اطلق عليه شاب الرصاص في فلسطين بدوافع معادية للنظام الديمقراطي وللانجليز . يمكن ان نلمس ايمان العقاد بالامحدود بالنظام الديمقراطي الانجليزي فسي كتابه (هتلر في الميزان) ، وحتى نوضح هذا الايمان سننقل منه فصلين هما : (هل فشلت الديمقراطية ؟ لم تفشل الديمقراطية) ، كان قد نقلهما من كتاب سابق له هو (الحكم المطلق في القرن العشرين) .

قال العقاد في كتاب هتلر في الميزان (ص ، ١٦٣) : [بدأنا الرسالة (بقصد كتاب الحكم المطلق في القرن العشرين) بفصل سألنا فيه (هل فشلت الديمقراطية؟) ثم أجبنا بفصل تال عنوانه (لم تفشل الديمقراطية) وهذان هما الفصلان نقلهما توطئة للمقارنة التي سنعقدها بين الديمقراطية والنازية على النحو الذي تمثل في النزاع الحاضر ، ونرجو ان نصل بذلك بين بداية القضية قبل بضعة عشرة سنة وبين أعقابها التي استطرقت اليها في هذه الآونة] .

ثم ينقل فصل (هل فشلت الديمقراطية ؟) فيقول فيه (ص ، ١٦٤) : [كان الاستبداد المطلق مقدسا في زعم رجال الدين الذين يستعينون به على حفظ مكانتهم وقضاء مآربهم ، وكان هو يستعين بهم على تقرير نفوذه وشمول سلطانه

على الضمائر والاجسام ، وكان لحق الحكم مصدر الهي يتلقاه الحاكم المستبد من السماء فلا يسأل عنه ولا يكون للشعب الا ان يطيعه كما يطيع خالقه ، ويؤمن بحكمته التي تخفى عليه كما يؤمن بأسرار حكمة القدر . فالحكومة رسالة سماوية معصومة على هذه الارض الخاطئة والشك في الحكومة كالشك في العقيدة ... كلاهما كفر يعاقب عليه بالحرمان السرمدى من رحمة الله .

كان هذا هو مصدر الحكومة المستبدة الى ما قبل القرن الثامن عشر . وكان الايمان عاما شائعا لا يشك فيه الا افراد معدودون من احرار الفكر يخفون آراءهم كما يخفي المجرم جريمته ، والاثم وصمة عاره ، فلما انتقل سلطان الحكم من المستبدين الى ميثية الشعوب انتقلت القداسة معه الى المصدر الجديد ، واصبح حق الحكم مقدسا - مرة اخرى - من طريق الشعب لا من طريق الصوامع والكهان . وتغير النظام الجديد ولم يتغير قلبه الذي صنعت العادات المتأصلة والمصالح المتشعبة والعقائد الموروثة .

وربما بدأت هذه القداسة الشعبية على سبيل المجاز في التعبير يلجا اليه دعاة النظام الحديث للمقابلة بين اساس الحكومة الغابرة واساس الحكومة الحاضرة ، ثم اضيفت الى هذا المجاز حماقة الفكر الناشئة وروح الامل في المستقبل ، والنقمة على الماضي ، فاصبحت القداسة الحديثة عقيدة في الضمير يشوبها من الابهام كل ما يشوب العقائد التي تستعصي على متناول العقول .

اصبحت الديمقراطية عقيدة مقدسة في العرف الشائع فجاءها الخطر من هذه الناحية في عصر الشك والسخرية من جميع المقدسات وسمع الشاكسون والساخرون بهذه المقدسة الجديدة فعلموا ان هناك شيئا طريفا يظهر في براعة التفنيد وقدرة التصفير والتقييد ، فأسرعوا اليه في جد ووقار واعنتوا انفسهم كثيرا ليقولوا ان الديمقراطية شيء لم يهبط على الارض من السماء وان القداسة هنا مجاز لا حقيقة له في العلم والاستقراء ، فكان الجاحدون لقداسة الديمقراطية والمؤمنون بتلك القداسة المنزهة عن الشوائب بمنزلة واحدة من الفهم والساد ، لان قداسة الديمقراطية لم تكن مسألة علمية يبحثها الناقدون المحصون على هذا الاعتبار من جانب القبول او من جانب الانكار ، فالذي ينضعونها هذا الموضع ينظرون اليها من اضيقت حدودها التي يعرفها المجازيون والجهلاء ولا ينظرون اليها من اوسع الحدود التي يحيط بها من يعرف حقيقتها ويتيسر بمقياسها الصحيح واذا كان المتكلم الذي يقول ان الماء العذب شهد حلو والمذاق مخطئا في صيغة التعبير العلمي فأشد منه امعانا في الخطأ والفلة عن الحقيقة من يحمل الماء العذب الى العمل الكيما ليثبت ان الماء ماء وليس بشهد حلو المذاق كما يقولون في لغة المجاز .

في اواخر القرن التاسع عشر ظهرت السيكولوجية او علم النفس وتفرعت علومه وكثر الاشتغال بتطبيقه على الافراد والشعوب . ولعل أغرب ما استغربه الناس من قضايا هذا العلم وصفه لاطوار الجماعات والأساليب التي يجري عليها

في تكوين عقائدها وتوجيه اهوائها وتسيير حركاتها واثارة خواطرها . فقد جاء هذا الوصف بعد شيوع الديمقراطية في العالم الحديث بأكثر من جيلين فلاح لمعظم الناس كأنه غريب وكأنه مخالف للمقرر في الازدهان او لما يجب ان يتقرر في الازدهان ولو انه جاء قبل ذلك بمائتي سنة او لو انه تقدم في عصر الاصلاح مثلا لما وقع من الافكار موقع الغرابة في شيء ولا احاط به ذلك السحر الذي يحيط بكل هجمة مخالفة للمألوف ثم لجاءت الديمقراطية حتما في سياقها الطبيعي دون ان يتخيل لاحد ان حقائق علم النفس تعارض الحكم الديمقراطي او تعارض حكم الشعوب لان الديمقراطية كانت نتيجة لازمة لفساد حكم الاستبداد ولم تكن نتيجة لجهل الناس بالسيكولوجية وخطئهم في تفسير حركات الجماعات فلو علم الناس في القرن الرابع عشر او الخامس عشر ان حركات الشعوب غير مقدسة ولا منزهة عن عيوب الطبيعة البشرية لما كان ذلك مانعا لوقوع تلك الحركات في اوانها ولا واقيا للانظمة العتيقة من التداعي والسقوط ولكن السيكولوجية ظهرت بعد الديمقراطية فنشأت غرابتها من ثم وكان استفراب الناس اياها وهما متولدا من الوهم القديم الذي تطرق اليهم من تقديس الشعب بعد تقديس العوامل المستبدية فلولا الخرافة الدائرة خرافة المستبدية الالهيين لما وجدت خرافة الشعوب الالهية ولا اتخذت اطوار الجماعات التي استعرضتها مباحث العلماء النفسيين دليلا على بطلان الديمقراطية ولا قيل ان نظامها قائم على اساس واحد لانه قائم على مشيئة الشعوب وهي مشيئة لا توصف بالعصمة . وقديما عرف الناس من اطوار الافراد انهم يطمعون ويستأثرون وانهم ينفادون للهوى ويخضعون للشهوات وانهم عرضة للخطا الكثير والضلال البعيد وانهم غير معصومين بحال ، فلم يكن هذا العلم بأطوار الافراد هو الذي قضى على حكومة الفرد ، ولم تتقوض النظم الاولى الا حين تعذر التوفيق بينها وبين احوال الرعايا ومطالب الامم .

لم ينقض سنوات على الديمقراطية حتى خيبت آمال الحالمين فيها وخيبت آمال اولئك المظلومين الذين صوروا زمانها المرتقب في صورة الفردوس الارضي او العصر الذهبي الذي تفتى به الشعراء وتحدثت به الاساطير . فلا ظلم ولا اجحاف ولا تمييز بين القوي والضعيف او القريب والبعيد : كأنما صوت الشعب المنطلق من غيابات الاسر نفمة ساحرة كنفمات «أورفيوس» يتجاور في سماعها الليث والحمل والضاريات ، ومتى كان كل هذا منتظرا من الديمقراطية فلا جرم ان يخيب فيها الظن ويحكم عليها الحاكمون بالفشل بعد اول صدمة مع وقائع الحياة وعثرات التجربة الاولى ، وهي لا تخلو من النقائص ولا تسلم مسن الاضطراب . فلم يكن أقسى على الديمقراطية ولا أظلم لها من غلاة المؤمنين بها الذين كانوا يكلفونها ما ليس يكلفه نظام في هذه الدنيا . اية كانت قواعده من الصحة ونيات القائمين به من الاصلاح .

هذه كلها اسباب يصح ان تسمى بالاسباب المصطنعة للشك في حقيقة النظام الديمقراطي والاخذ فيه بالعرض دون الجوهر المقصود .

على انها ليست بجميع الاسباب المصطنعة التي يمكن ان تعدد في هذا المقام .
فهناك اسباب مثلها دعت الى الشك في حكومة الشعب قلما تتجاوز العرضيات
الى دخائل الامور . فمنها ان عيوب الحكومة الشعبية مكشوفة ذائعة الاستفاضة
علاقتها واشترائك المئات والالوف في دعواتها واعمالها . فليس لها حجاب من
الفخامة والروعة كذلك الحجاب الذي كانوا يسترون به عيوب الحكومات المستبدة
ويتعاون فيه الكهان والمداح والبلاطيون على التويه والتزويق ، وخلق بهذا
التكشف ان يفض من فضائلها بعض الشيء .

وان مجرد القول بان الشعوب لا تصلح للديمقراطية للدليل على انها درجة
عالية يجب ان تتوجه اليها آمال المصلحين وطلاب الكمال ، في حين ان القول
بجهل الشعوب واضطرابها من اجل ذلك الى الحكم المطلق دليل على مصلحة
الحكام المطلقين في بقاء ذلك الجهل وتخليد هذه الحالة التي بها يخلدون .

ومما يضعف جانب الحكام المطلقين في دعوتهم هذه انهم يسيبون على
الجماهير اطوارها ليتخلصوا من ذلك الى تزكية الحكم الديكتاتوري او الحكم
المطلق . . . مع ان التجارب الكثيرة - والتجارب الحديثة منها على الخصوص -
قد اظهرت ان الدكتاتوريين الصالحين هم رجال الشعوب وعشرة تلك الاطوار ،
وان الجماهير لا تعوزها البديهة التي تظن بها الى مقدرة القادة وتوليهم اعجابها
وتخصم بثقتها واقبالها وتسلمهم زمامها حتى حين يجترئون على عاداتها التي
تغار عليها وتغضب للمساس بها اذا مسها من ليست له تلك القدرة وذلك
الاعجاب . فاذا احتاجت الجماهير الى المصلح النافذ في اصلاحه فليس اقدر
على هذا المطلب من زعيم شعبي تبرزه البديهة الشعبية . ولا اسرع منه في
حث غريزة الامم وفعالية ما فيها من العيوب . وكان هذا المصلح هو الزوج
المحبوب الذي يطاع لان طاعته سرور . ويقاس مقدار حبه بمقدار المشقة التي
تبذل في اطاعة امره . وقد يكون الزوج زوجا بالصيغة الرسمية ولكنه لا ينال
هذه المكانة ، ولا يامن الرباء والخيانة اذا تكفلت له الصيغة الرسمية بالطاعة
الظاهرة .

وعبث ولا ريب ان تعاب اطوار الجماهير وان يقتصر الامر فيها على النقد
والزراية وهي هي الاطوار التي لازمتها في كل ما تمخضت عنه الانسانية من
الثقافات ، وفي كل من تمخضت عنهم من الدعاة والمصلحين . فاصح الطبايع
لاحياء الشعوب هي الطبايع التي بينها وبين الشعب مجاورة في الشعور ومساجلة
في عناصر الحياة واذا كانت تخطيء في عرف العلماء فليس عرف العلماء هنا هو
المقياس الذي يرجع اليه في تقدير الدوافع والنتائج لان الطبيعة لا تستشير
العلماء فيما تعمل وفيما تريد ! بل ليس العلماء انفسهم بنجوة من الخطأ على
حسب مقياسهم لان اخطاءهم قديما وحديثا في تصور الحكومات النافعة اكثر
واكثر من اخطاء الشعوب كلها مجتمعات .
للمدقراطية عيوبها ولكنها عيوب الطبيعة الانسانية التي لا فكاك منها وقد

يكون لهذه العيوب في مجموع الحضارات الانسانية فضل كفضل المحاسن المصطلح عليها ان لم يزد عليه .

ولا تقارن الديمقراطية بحكومة المثل الاعلى المنشودة في الخيال والموصوفة في الاحلام . اذ هذه الحكومة لا موضع لها في عالمنا ولن يكون لها موضع . ولكنها تقارن بالانظمة الاخرى في جملتها وينظر الى عيوبها بصدق واطلاص وتقدير لجميع الظروف ، فلعل هذه العيوب بعض لوازم الحسنات التي لا يستغنى عنها او لعلها طارئة يزيلها المزيد من الديمقراطية . . اذا كان من المحقق ان محاربة الديمقراطية لم تزلها فيما مضى ولا يرجى ان تزيلها فيما بعد .

وكذلك لا يصح ان نقيس الديمقراطية بمقياس الاغراض التي اعلنتها دعواتها والامال التي عقدوها عليها لان هؤلاء الدعاة لم يخترعوها ولا يتأتى لهم ان يحصروها ويسيطروا عليها وانما تقاس مزايها بالضرورات التي ادت اليها اولا ثم بالفوائد التي نجمت عنها فعلا ولا تزال تنجم : فهي بلا ريب قد اوجدت للعصبيات الحزبية مخرجا غير الفتن الدموية ، واقنعت الشعوب بان عليها تبعه في الحكم وانها قادرة على تبديل الحكام ، فضعفت فيها نزعة الثورة بقدر ثقفتها من الاشتراك في الحكومة والقدرة على تبديلها وهي في مدة خمسين سنة قد صاحب هذا التقدم صعب على الناس ان يؤمنوا بتلك الخرافة التي كانت تهيم لفرد واحد ان يملكهم له ولابنائه من بعده ملك السيد للعبيد .

يقول بعض الباحثين - (ومنهم الاستاذ ساروليا الذي القى محاضراته في هذا الموضوع على طلبة الجامعة المصرية) - ان الحكم النيابي تراث انجليزي غير قابل للتعميم في الامم الاخرى . ويضرب «ساروليا» المثل بالامة الفرنسية التي لا تستقر فيها الوزارات طويلا لاختلاف الاحزاب وصعوبة التوفيق بينها السى زمن طويل ، ويعتبر ذلك الاختلاف من اعراض الحكم النيابي ومن الدلائل على انه لا يصلح لكل امة . . ولو كان الحكم النيابي هو الذي خلق العصبيات الحزبية لم تفتأ تمزق فرنسا كل ممزق في عهود حكامها المطلقين، ولم يخل جيل واحد في تاريخها من فتنة على وراثة العرش او فتنة على المذاهب الدينية او فتنة على القحط والافلاس او نزاع بين التاج والنبلاء او حروب تثار لاختفاء هذه المنازعات ، حتى توطدت فيها الديمقراطية فانحصرت «العصبيات» في مناوشات الاحزاب وسكنت الثورات وبطلت المجاعات ، ولم يمنعها اختلاف الاحزاب ان تتماسك بعد الحرب العظمى وان تستفيد من سمعة الديمقراطية انصارا لا ينكر افادتهم لها منكر ، وان توسع مستعمراتها وقد كانت تفقدها في عهد الملوك الشموس ، وان تكون هي وزميلاتها المنتصرات عنوان لانتصار الحرية الشعبية وآية على ان حكومات الشعوب تحتمل من الصدمات ما لم تحتمله حكومات القياصرة والطفافة . فانكسرت روسيا والنمسا والمانيا وكان نصيبهن من التماسك بعد الحرب على قدر نصيبهن من الحرية والمشاركة في الشؤون العامة بين الشعب والحكومة ، وخرجت الامم من تلك المحنة بمرتها التي لا تضيع .

وقد فعل تراث الحكم النيابي فعله في انجلترا كما فعل فعله في الامنة الفرنسية فوقها الثورات والخصومات الدامية ، وكانت وشيكة ان تطم فيها مرتين في القرن التاسع عشر عند الخلاف على تقسيم الدوائر الانتخابية وتعديل شروط الانتخاب وهو في جوهره اشد من الخلاف الذي افضى الى الثورة الجائحة في عهد الاستبداد .

ومن النظريات التي اذاعها بعض المؤرخين - وفي طليعتهم فلندرس كبرى العالم المشهور في الاثريات المصرية - ان الحكومة الشعبية هي الدور الاخير من ادوار الدول في التاريخ القديم ولاسيما تواريخ الدول المصرية : يبدأ الدور بفاتح عظيم ثم يضعف الفاتح فينازعه الحكم أفراد القادة القالبون ، ثم يضعف هؤلاء القادة ويستسلم ابناؤهم للترف والصغائر فتثور عليهم العامة وتتولى الامر الحكومة الشعبية ، ثم يسطو عليهم مغير جديد فيبدأ الدور الاول كرة اخرى . وهكذا دواليك عصرا بعد عصر في سجلات الفراعنة ومن جاورهم من المشاركة والمقاربة .

فاذا صح هذا فهو مختلف مما نحن فيه اليوم . لان الحكومة الشعبية كانت في التاريخ القديم فترة منفردة تقع في احدى الدول ثم لا تكون الدول المحيطة بها محاربة لها في تلك القدرة ، بل ربما كانت في بداية الدور الاول - دور الفاتح العظيم - فتحدث الفارات من ثم وتتجدد الادوار . اما اليوم فالحكومة الشعبية حركة عامة ومبدأ مشترك وليس بالفترة المنفردة ولا بالدور المقصور على بعض الحكومات !

ثم يكتب العقاد فضلا تحت عنوان (لم تفشل الديمقراطية) جوابا على سؤاله (هل فشلت الديمقراطية ؟) . يكتب صفحة (١٧٢) فيقول : (لم تفشل الديمقراطية ولا ظهر الى الان من آثارها وعلاماتها الا ما يدل على نجاحها وثباتها وانها ستكون اساسا للحكم في المستقبل تبنى عليه قواعد الحكومات ويرجع اليه في اصلاح ما يحتاج منها الى الاصلاح . اما تلك الاسباب المصطنعة التي المنا بها فأكثر من يتعلق بها ويعمل لترويجها هم انصار الحكم المطلق والرجعة الى الاستبداد القديم ، وهم أقل الناس حقا في تجريح الديمقراطية بعدما تبين من فشل حكمهم في بلاد كثيرة واحوال مختلفة . فاذا بطل ايمان الناس بقداسة الديمقراطية - مجازا او حقا - فمن المقرر المقطوع به انهم لا يرجعون الى الايمان بقداسة المستبدين وما يزيفونه من الدعاوى والجهالات واذا قيل ان الجماهير تنخدع للزعماء وتؤخذ بالمظاهر وتستمال الى العقائد التي تبث فيها بالايعاء والتكرار فهذه الاطوار لم تكن ملفاة في العصور الماضية ولا كان شأنها ضعيفا في تصريف الامم وقيادات الحكومات . وماذا كان يصنع المستبدون طوال العصور الماضية إلا ان يستعينوا على خداع الجماهير تارة بالخرافات والاهوام وتارة بالمظاهر والوجاهات واللقاب والاسماء وتارة اخرى بالعطايا والمواعيد الى سائر ما هو معروف من اساليبهم في تمويه الاعمال واخفاء الحقائق والتحيل على الغرائز والشهوات . ولو احصيت

الحروب التي أريقَت فيها دماء الالوف من المحاربين والمسلمين خذاعا للشعوب او لو اُحصيت الارواح البريئة التي ازهقها اعداء الحرية والمعرفة ، او لو اُحصيت الثورات والقتال التي شجرت بين الحكام والرعايا من اجل المظاهر والاسماء والمنازعات الضبانية والدعاوى الفارغة ، او لو اُحصيت الدسائس والجرائم التي انغمس فيها طلاب الحظوة واعوان الطفبان لكان في بعض ذلك شاهد على حقيقة من تنفعهم غفلة الجماهير ومن يضرهم انتباههم ، وان تلك الففلة لم تدم كما دامت في عهود المستبدين ولم تفد احدا كما افادتهم ، ولم يحذروا شيئا قط كما حذروا يقظتها ولا رغبوا في شيء قط كما رغبوا في بقائها واستطالتها. وانما الفرق بين الاستبداد والديمقراطية ان المجال يتسع في هذه لاقوال شتى تنكشف الحقيقة من بينها ، ولكنه لا يتسع في عهد الاستبداد لكل قائل ولا يصعب فيه التواطؤ على الغش والكتمان .

ومن الاسباب المصطنعة ان نقد الديمقراطية يرضي غرور تلك الفئة التي تحب ان تتعالى عن «الشعبيات» لما في ذلك من الامتياز والادعاء ، ويرسل على الديمقراطية السنة التراثية والفضوليين ومن لا ينظرون الى عواقب الكلام ، ومنها ان المستبدين الطامعين في رجعة الحكم القديم يسعون سعيهم سرا وجهرا لتشويه كل نظام غير نظامهم وتاليب الناقلين على الحكم الحديث ، ولا بد في كل حكم من راضين وناقلين .

ومنها اننا في زمن تتوالى فيه المخترعات ويسألون فيه ابدا عن احدث الآراء وأغرب الاخبار . فاذا مضت خمسون سنة على الناس وهم يمدحون الديمقراطية فالذي يفاجئهم بعد ذلك بنقدها لا يعدم له سامعين بين طلاب الندى الطريف في كل مجال .

فأنت ترى ان نقد الديمقراطية يصادف من العناية اضعاف ما تستوجبها الاسباب الحقيقية التي لا دخل فيها للوهم والفرض والفضول . واما الاسباب الصناعية فما هي وما مبلغ ما تجيزه ؟ هي اشياء لا تجيز لاحد ان يحكم بفشل الديمقراطية ولا بأنها في طريق الفشل القريب .

على انا اذا قدرنا ان السنة القديمة تتكرر اليوم كما تكررت في دولات الفراغة وجيرانهم فكل ما يستخرج من هذه النظرية ان الحكم قد تعذر على الطغاة والقادة لمجزهم واضمحلالهم فصار الامر الى الشعوب تحكم نفسها الى حين . ويبقى علينا ان نسأل انفسنا متعجبين هل يعقل اليوم ان هذه الحرية الشعبية التي وصلنا اليها ان هي الا فترة موقوتة جاء بها وباء عام اصاب الطغاة النبلاء في مقدرتهم على الحكم دون الكافة والواسط ؟ وهل نعود بعد زوال هذا الوباء الى عهد يكون فيه لنا طغاة مقدسون وملوك مستبدون عصيانهم حرمان من ملكوت الله ؟ لقد كانت الديمقراطية بالامس حكومة الشعب وكان الشعب هو العامة . اما ديمقراطيتنا فليس نصيب العامة فيها الا جزءا من سلطان الامة ، وهي كل شامل يدخل فيه السوق والسراة والامراء .

انتهى الفصلان من رسالة الحكم المطلق في القرن العشرين . ويسوم كتب هذان الفصلان كان هتلر يوالي دعوته ويوحى بكتابه الذي لم يكن يقرأه احد ، وكان بينه وبين ولاية الحكم أربع سنوات ، وبين اضرام الحرب الحضارة احدى عشرة سنة ، فاذا كان قد أقنع الناس بشيء في هذه الفترة فقد اقنعهم بخطر الاستبداد على العالم ، وأراهم ان المستبد حيث كان انما يسخر الحضارة في خدمة الهمجية ، وانما ينكص بالخاضعين له من قومه ومن الاقوام الاخرى أحقابا الى الورا .

ويعقب على التساؤل السابق «هل فشلت الديمقراطية؟» والجواب «لم تفشل الديمقراطية» بمقارنة بين النازية والديمقراطية في مجالات التقدم ، والاخلاق ، وحل المشكلات ، والنظام ، والصحة والتربية ، والبنية ، ثم يمتدح بريطانيا العظمى في فصل «قضية الغد» فيقول (ص ، ٢٠٣) : [فها هي المانيا ذي تحمل راية العصبية الجنسية باسم الآرية او باسم الاقوام الشمالية ، وفي صفها او من خلفها الروسيا الشيوعية وهي التي تحمل راية التعصب للطبقة الماملسة وتسميها سيادة الصعاليك .

وها هي بريطانيا العظمى ذي تحمل راية المشاركة العالمية وتقوم على التساند بين شمول كثيرة داخل الامبراطورية وخارجها ، وقد اتصلت كلها بالمحالفات والمعاهدات والداستير التي تساعد على المعاونة ولا تمنع الاستقلال ولا تجور على الحقوق الوطنية !!! ، فليست كندا ولا استراليا ولا افريقيا الجنوبية اقل استقلالا في اعلان الحرب من انجلترا نفسها . اما خارج الامبراطورية فهنساك فرنسا وتركيا ومصر على اختلاف الاجناس واللغات والعقائد تتعاون وتتفق في الغاية اتفاق الانداد الذين لا يتوون البغي على احد من الاحرار ، باسم تعظيم جنس حاضر او إحياء دولة غابرة .

ففي احد المسكرين نموذج صغير للعالم البائد عالم العصبيات والعداوات والمساكسات ، وقوامه جماعة النازيين .

وفي المسكر المقابل له نموذج صغير للعالم المقبل عالم التعاون على تحقيق المشاركة الدنيوية في غير تعطيل للسيادة القومية ، وقوامه جماعة الحلفاء . وبين هذين النموذجين ، او هذين المسكرين ، سر الحرب العظيم الذي تندمج فيه الاسرار كافة ، وسببها الاكبر الذي تتفرع منه الاسباب النفسية والفكرية والاجتماعية والتجارية قاطبة . وتلك هي قضية الغد التي نترقب الفصل فيها بعد الحرب الحضارة ، ولا يعني الفصل فيها احدا من بني الانسان كما يعني الامم العزلاء .

ويطلب من مصر ان تقف الى جانب الديمقراطية الغربية في صراعها مع النازية الالمانية فيقول (ص ، ٢١٤) : [فلا بد لمصر من صف تقف فيه فاي الصفين اكرم لها واصون لمصيرها وأدنى الى مقدهورها ؟
اتدخل صفا يشترك داخلوه في العدوان ؟

او صفا يشترك داخلوه في دفع العدوان ايا كان السبب : للشعب او للضرورة
او لحب الحرية والسلام ؟ اما ان تدخل صفا تشترك فيه مع المعتدين فلا حاجة
لها به ولا امكان ولا امان لانها لم تتطلع قط الى بلد تعتدي عليه ولن تأمن ان
يعتدي عليها من يخرجون للعدوان على الناس، وهي في طبيعة القاصدين المهديين .
فليس لمصر مكان اكرم من تأييد الديمقراطية ومبادئ التفاهم بين الشعوب،
والايمان بقداصة المواثيق والعهود .

ومن كرامة مصر ان تخرج الديمقراطية من الحرب الحاضرة قوية قادرة على
الثبات في ميادين السياسة العالمية ، لاننا عائدون لا محالة الى القلاقل والمطامع
والعجز عن التعمير والى انفاق الاموال فيما يضيع ولا يفيد اذا بقيت الدول
الباغية قادرة على التهديد والارهاب ، غير هيابة ولا مترددة امام بأس الخصوم .
ذلك اكرم الطرفين واسلم الخيرتين . بل هي الخيرة الوحيدة التي يملكها
العقل وهو حر طليق] .

ان يدافع العقاد عن النظام الديمقراطي فذلك شأن عقله الجبار الذي لسن
ننازعه فيه !!!

ان يتغزل ببريطانيا العظمى ، بامبراطوريتها ، بتعاونها مع الشعوب الصغيرة،
بمنحها الحقوق الوطنية لهم ، بمحالفاتها ، بمسكرها الذي يحقق المشاركة
الذنبوية في غير تعطيل للسيادة القومية ، ان يتغزل فذلك شأن فؤاده الذي لن
نحسده على غرامه ولن نعدله في هواه !!!

ولكن ان يدعو مصر الى التعاون مع صف الديمقراطية ، فذلك ما لا نتحملة
بل سنرفع ايدينا سائلين ولماذا ؟ يجيبنا العقاد متسائلا بدوره - مخيرا بين
موقفين :

اتدخل صفا يشترك داخلوه في العدوان ؟

او صفا يشترك داخلوه في دفع العدوان ايا كان السبب : للشعب او
للضرورة او لحب الحرية والسلام ؟

وماذا يسمي العقاد احتلال الديمقراطية الانجليزية لمصر - اذن - مدة ستين
عاما حين تأليفه الكتاب ؟ عدوانا ام دفع عدوان !!

ماذا يسمي احتلالها لبلاد الشام مدة ربع قرن ؟ عدوانا ام دفع عدوان !!!
ماذا يسمي احتلال الديمقراطية الفرنسية لشمال افريقيا مدة قرن ؟ عدوانا
ام دفع عدوان !!

ولماذا لا يكون هناك موقف ثالث لمصر ؟ موقف المتفرج على صراع النازية
والديمقراطية المترقب لنتائجه ، المنتهز فرص التحرر الكامل . فهي ان لم تريح
بهذا الموقف فلن تخسر شيئا لانها ستستبدل فقط حينئذ الاستعمار الانكليزي
بالاستعمار الالمانى .

واخرى : (فليس لمصر مكان اكرم من تأييد الديمقراطية ومبادئ التفاهم بين
الشعوب ، والايمان بقداصة المواثيق والعهود) .

ليس من شك انه اكرم لمصر ان تؤيد التفاهم بين الشعوب ، وتؤمن بقداسة
العهود والمواثيق . لكن هل يؤيد الطرف الثاني هذه المبادئ ويؤمن بها ؟ او قل :
ما هي قيمتها عنده في واقع الحياة ؟ وما هو رصيدها العملي عبر مسيرة
الحضارة الحديثة ؟

التاريخ الحديث يجيبنا : بأن مبادئ التفاهم بين الشعوب انتهكت انتهاكا لم
تمهده غير جماعات الوحوش في الغابات ، هذا اذ كان لها وجود في المجال
الديمقراطي ، او قل كان انتهاك جماعات الوحوش أراف وأرعى وأحرص على تلك
المبادئ من الديمقراطية الغربية .

والا فبماذا نفسر حلب اوربا لشعوب قارتي آسيا وافريقيا حلبا تامسا
خلال قرنين ؟

وبماذا نفسر اثناء اوربا الفاحش على حساب أمم افريقيا وآسيا ؟ في اية
زاوية كانت تشعشع مبادئ التفاهم بين الشعوب حينذاك !!
التاريخ الحديث يجيبنا ايضا : بأن قداسة العهود والمواثيق لم ترع حرمتها
لدى الديمقراطية الغربية ، حتى انه يمكن القول باطمئنان كامل بتساوي العهود
والمواثيق وعدمها عندها . دليل بسيط : ما مصير العهود والمواثيق المعطاة
للشريف حسين ؟ ما مصير الوحدة والاستقلال والحرية ؟!! مصيرها : التجزئة
والاستعمار والاستعباد !!

هل كان العقاد يجهل ما يقوله التاريخ الحديث ؟ لا نظن ذلك ، ولكنه عمى
الديمقراطية الذي جعله يتجاهل كل هذه الحقائق .

والخلاصة : ان ايمان العقاد بالديمقراطية مطلق وغير محدود ، وتراوح
تضحيته في سبيلها بين الدفاع بالمقالة ، والدفاع ببذل الروح .

الان : العقاد الذي عرفناه مؤمنا بالفرد والديمقراطية يكتب عن الاسلام .
العقاد الذي كتب «هتلر في الميزان» اثناء الحرب العالمية الثانية دفاعا عن
الديمقراطية الغربية ، داعيا الى التعاون مع الانكليز يكتب في الوقت نفسه عن
«عبقرية محمد» .

هل تغير العقاد ونكص عن ايمانه بالديمقراطية ؟ وايلائه الفرد القيمة الاولى
في الحياة ؟ وما هي الدوافع التي جعلته يكتب عن شخصيات الاسلام خلال الحرب
العالمية الثانية وبعدها ؟

قبل الاجابة على هذه الاسئلة سنحلل فن العبقريات عند العقاد ، ثم
سيأتي الجواب تاليا ومعتمدا على هذا التحليل .

اسلاميات العقاد

يمكن ان نقسم اسلاميات العقاد الى قسمين :

- أ - كتب العبقريات : مثل عبقرية محمد ، عبقرية الصديق ، عبقرية عمر ،
عبقرية عثمان ، عبقرية الامام الخ . . .
- ب - كتب الموضوعات الاسلامية العامة : مثل الاسلام في القرن العشرين ،
الفلسفة القرآنية ، المرأة في القرآن الكريم ، الانسان في القرآن الكريم ، الخ . . .
وستتناول هذين القسمين بالدراسة في اطار توضيحنا للمدرسة التاريخية
التي ينتمي العقاد اليها .



أ - العبقريات :

تميز العقاد بفن العبقريات ، فله فيها أسلوب خاص ، ومذاق خاص، وطريقة
خاصة ، تجمع بين السيرة والتاريخ والعنصر الشخصي ، وقد أكثر اصدقاء
العقاد ومؤيدوه الحديث عن هذا الفن ، واعتبروه امانة تدل على عبقرية العقاد.
تناول العقاد في عبقرياته شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام وبعض
شخصيات صحابته مثل : الصديق ، عمر ، عثمان ، علي ، الحسين بن علي ،
معاوية ، عمرو بن العاص ، خالد بن الوليد ، عائشة بنت ابي بكر ، بلال الخ . . .
وشخصيات غير مسلمة مثل : فرنكلين ، فرنسيس اكون ، غاندي ، برناردشو الخ .
وقد جعل العقاد من عبقرياته الاسلامية وغير الاسلامية حقلا لتطبيق نظرياته
في الفرد ، وشاهدا على دوره الفعال في المجتمع والتاريخ . وقد تأثر - خلال
دراساته - ببعض الاتجاهات الفكرية الاوروبية التي تضح الفرد والمواهب
الفردية .

وربما صح تطبيق نظرياته على العبقريات الغربية كفرنكلين ، وباكون ، ولكنه
اعتسف على الحقيقة في عبقرياته الاسلامية ، وما ذلك الا لانه اراد ان يقول
الشخصيات الاسلامية ضمن نظرياته الجاهزة في الفرد والطبائع الفردية، فجاءت
جملة من الفتوق في الغالب ، وحزمة من المزوق في الشخصية .
وسنضع يدنا على هذه المزوق والفتوق في اكثر عبقرياته جهدا ، وأوضحها
صقلا عبقرية محمد عليه الصلاة والسلام ، وعبقريتي عمر وأبي بكر رضي الله
عنهما . وسنكتفي بالدراسة المفصلة لهذه العبقريات الثلاثة ممثلة لكافة عبقرياته.



يتحدث العقاد في بداية كتابه عن علامات مولد الرسالة والرسول ، ثم يعرض جوانب متعددة من عبقرية محمد عليه الصلاة والسلام ، ويبدأ بعبقرية محمد العسكرية ، ثم عبقرية محمد السياسية ، ثم عبقرية محمد الادارية ، ثم يسلط الاضواء على جوانب من شخصية الرسول مثل : محمد البليغ ، محمد الصديق ، محمد الرئيس ، الزوج ، الاب ، السيد ، العابد ، الرجل ، محمد في التاريخ .

نحب ان نقرر - منذ البداية - حقيقة اساسية هي ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان انسانا ممتازا منذ الجاهلية ، ممتازا بكفاءاته وامكاناته ومواهبه الفطرية ، وقد اعترف المجتمع الجاهلي بهذا الامتياز ، او قل اهله امتيازه الفطري ان يتبوا مكانا عاليا في مجتمعه ، فحكمه في عدد من شؤونه كمعضلة الحجر الاسود ، ولقبه بـ «الامين» .

لكن العقاد يعتمد عن الحقيقة حينما يرجع فلاح ونجاح محمد عليه الصلاة والسلام جنديا وقائدا ومديرا وزوجا واما الخ . . . والى امتيازه الذاتي ، والى مواهبه الفطرية . ويتضح لنا هذا الابتعاد اذا تناولنا - مثلا - شرحه للجانب العسكري من عبقرية محمد عليه الصلاة والسلام لانه اوفر الشروح طولاً .

يقرر العقاد في بداية بحثه لعبقرية الرسول العسكرية ست حقائق ، ثم يقارن بين خططه وخطط نابليون بونابرت في مقرة تحمل عنوان «القائد البصير» ، ويثبت فيها سبق الرسول عليه الصلاة والسلام لبونابرت في جميع الخطط والحيل الحربية التي اشتهر بها : من قضاء على قوة العدو بالحرب الخاطفة ، الى الاعتماد على القوة المعنوية ، الى الانتباه لقوة العدو التجارية والمالية والقضاء عليها بلاضافة الى القوة العسكرية ، الى التركيز على حصار الجيوش ، الى مشاوراة الاصحاب ، الى العناية بالاستطلاع والاستدلال ، الى الحذر من الالسنه والاقلام . ثم يتحدث عن اغراض الحرب عامة ويصف الرسول في النهاية بأنه قائد بغير نظير ويرد على المستشرقين الذين نالوا من الرسول لامره بقتل الشاعر كعب بن الاشرف ، وقتله اسرى غزوة بدر ولجكمه في بنسي فريضة ائسر غزوة الاحزاب .

١ - ليس من شك في ان ملكة التخطيط في شؤون الحرب نامية عنسد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبصيرته في أمور القتال نفاذة . ليس من شك في امتلاك الرسول لهذه الادوات . ولكن هل يمكن ان نعبد انتصار الرسول في غزواته الى هذه الادوات فحسب ؟ لا . فهناك وعد الله ورعايته ، وتوفيقه ، وملانكته المقاتلون ، والنعاس الذي يفشيه المسلمين امنة ، والمطر الذي يظهرهم ، والرياح التي تقتلع خيام المشركين ، وتشبيته لافئدة المقاتلين ، وقذفه الرعب في قلوب الكافرين ، وقدره النافذ الخ . . . مائة عامل وعامل ، هيات اسباب

النصر ، فكانت الغلبة لجند الايمان ... جند الله . ان اضيف هذه العوامل الربانية الى ملكات الرسول في التخطيط وغيرها يجلو حقيقة النصر عند معسكر الايمان ، ويربطه بمسبباته الحقيقية . ولنسمع صوت القرآن يتحدث عن بدر اول معركة في الاسلام في سورة الانفال :

[واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم ، وتودون ان غير ذات الشوكسة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين . ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون . اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالرف من الملائكة مردفين . وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم . اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجس الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام . اذ يوحى ربك للملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألني في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان . ذلك لانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب] .

وقال الله تعالى في سورة الاحزاب يتحدث عن غزوة الاحزاب :

[يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ جاءكم جنود فارسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا . اذ جاءوكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذا زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا . هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزلا شديدا] .

ويتحدث القرآن الكريم - في المناسبة نفسها عن موقف المنافقين المعوقين فيقول :

[ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال وكان الله قويا عزيزا . وانزل الذين ظاهروهم من اهل الكتاب من صياصيمهم وقذف في قلوبهم الرعب فريقا تقتلون وتأسرون فريقا . واورثكم ارضهم وديارهم واموالهم وارضاً لم تطاوها وكان الله على كل شيء قديرا] .

وقال تعالى في سورة الحشر متحدنا عن حصار بني قريظة بعد غزوة الاحزاب :

(سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم . هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله . فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار) .

وقال الله تعالى في سورة التوبة بمعرض الحديث عن معركة حنين :

(لقد نصركم الله في موطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتم فلم تعلم عنكم شيئا وضاعت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين . ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين) .

هذه الآيات تتحدث عن معارك عدة وتوضح اسباب النصر ، وستان بين الصورة التي يرسمها العقاد والصورة التي يعرضها القرآن .

٢ - تكشف المقارنة التي اوردها العقاد بين نابليون وهتلر من جهة وبين محمد عليه الصلاة والسلام من جهة ثانية الجانب التخطيطي العقلي من شخصية الرسول ، لكنه اغفل صفات ساطعة اخرى في بنائه : كالشجاعة والثبات والتضحية والاقدام والعزم والحزم والصبر الخ . . . هن الزم للقتال ، والصق بالحروب ، وارجح في ميزان الرجولة .

الرسول عليه الصلاة والسلام يثبت في معركة احد بعد ان اشتد الكرب على المسلمين ، فيفج راسه الطاهر ، وتكسر ثنيتاه .

الرسول عليه الصلاة والسلام يثبت في معركة حنين اثر تقهقر المسلمين ، ويكون ثباته سببا في ثبات المسلمين ، ثم النصر .

علي بن ابي طالب رضي الله عنه من اشجع فرسان العرب يقول «كنا اذا حمي البأس اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما يكون احد اقرب منه الى العدو» .

فمن اين اتى ، هذا الثبات والتضحية ؟ ومن اين جاءت هذه الشجاعة وهذا الاقدام ؟

يشير المسلمون قبل غزوة احد على الرسول عليه الصلاة والسلام ان يخرج للقاء العدو في ظاهر المدينة ، وكان رايه البقاء فيها . فيلبس درعه ، ويهيئ نفسه ، فيندم المسلمون لما اجترحوه في حق الرسول من عدم اقرارهم لرايه ، فيعادونه الحديث في شأن مكان القتال ، ولكنه يجيبهم : (ما ينبغي لنبي اذا لبس لامته ان يضعها حتى يقاتل) .

انه عزم واي عزم .

كيف تولد هذا العزم في شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام ؟ المشركون يجتمعون في مكة ويتعاهدون على مقاطعة محمد وصحبه ، فسي الطعام والشراب والزواج ، في كل امور الحياة ، وينفذون ذلك ، وكم ينفذونه؟ ثلاث سنوات كاملة ، صبر الرسول والمسلمون خلالها صبورا معجزا حتى اضطروا الى اكل الاعشاب والنعال .

فمن اين تأتي هذا الصبر للرسول عليه الصلاة والسلام ؟ الرسول يدخل مكة ، وآية مكة؟! مكة التي صاولته ، اضهدته ، آذته ، حاربت دعوته ، عدبت اصحابه . كيف يدخلها ؟ فاتحا . واي فاتح ؟ فاتح يهدم الاصنام التي ارجست بيت الله الحرام ، ليعيد له تقاءه وطهارته . في هذا الجو المحموم ، تتوتر الاسماع المجرمة باحثة عن السيد الغالب ، وقد عرف الرسول ذلك منه فقال لهم : ما تظنون اني فاعل بكم ؟ ويزداد التوتر ، وتعنف ضربات القلوب ، ويجيبون : خيرا اخ كريم وابن اخ كريم . فيقول لهم الرسول الكريم : اذهبوا فانتم الطلقاء . انه العفو الذي يثلج الصدور في هذا الكرب الشديد .

في مكة نفسها واثناء الفتح أمر بقتل سبعة عشر شخصا ولو تعلقوا بأستار الكعبة . وقد انفذ القتل في اربعة منهم .

في اللحظة الزمنية نفسها عفو وقتل .

كيف تكوّن هذا الحزم في بناء الرسول ؟

شجاعة ، اقدام ، ثبات ، تضحية ، صبر ، عزم ، حزم ، الخ ... كيف انشادت هذه الصفات في كيان الرسول عليه الصلاة والسلام ؟ وما هي الوسائل التي مخضته هذه السمات ؟

قد يقال : انها تولد فطريا مع بعض الناس . هذا صحيح ولكنه جزء من الحقيقة . فقد يولد بعضها ولكن ليس على هذا المستوى من الزخم ، وليس بهذا التوازن الفريد ، وليس في هذا الافق من الكمال . ان الامر ليس امر فطرة وحدها . فما هو السر اذن ؟ السر في الاسلام . لقد جاءت معه ، وتولدت منه . كان الرسول شجاعا مقداما لان الاسلام علمه كيف يؤمن بالله ، ويعتقد بأحقية الموت ، وادراكه له ولو كان في بروج مشيدة ، ويوقن بأنه لن يصيبه الا ما كتبه الله له . « قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا » . كان الرسول ثابتا في المعارك لانه يعمل بقول ربه «ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا لفئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير » .

كان الرسول مضحيا لانه كان يوقن بالجزاء الاخروي ، ويعمل بقول الله : «من يقاتل في سبيل الله فيقتل او يفلج فسوف نؤتيه اجرا عظيما» «النساء ٧٤» .

«وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا» «البقرة ١٩٠» . كان الرسول عليه الصلاة والسلام اماما في الصبر لان الاسلام علمه كيف يلجم شهواته ، ويضبط غرائزه . كان الرسول عليه الصلاة والسلام حازما عازما لان الاسلام نمي ارادته بالصيام والقيام .

شجاعة ، اقدام ، ثبات ، تضحية ، صبر ، حزم ، عزم ، الخ ... هذه الصفات المتعددة المتناسقة المتكاملة تولدت من بحر الاسلام الزاخر . لكن لماذا تجاهل العقاد امثال هذه السمات ؟! لماذا اغفلهن في «عبقرية محمد العسكرية» مع انهن من لوازم القتال ان لم نقل الزم من غيرهن ؟! والا فما جدوى معركة بدون شجاعة واقدام وتضحية وصبر وحزم وعزم ؟ لماذا تجاهلهن واغفلهن؟ تجاهلهن العقاد واغفلهن لانهن جن من معين الاسلام الخالد ، وبطرق تربيته، ومن خلال حقائقه . وهو قد اراد عبقرية الرسول العسكرية عليه الصلاة والسلام كعبقریات البشر الآخرين ، فلتة من فلتات الطبيعة ، منبئة الاصول ، شأذة الاسباب ، لا تتصل بما قبلها او بعدها .

٣ - محمد عبقري في كل المجالات في كل الامور في الشؤون العسكرية ،

في الادارة ، في الحكم ، في القضاء ، في السياسة ، في الصداقة ، في الابوة ، في المعاملة الخ . . . لماذا اجتمعت له كل هذه العبقريات ؟ هل كان ذلك محض صدفة ؟ هل عبقريته كعبقریات البشر الاخرى ؟ جاد الزمن بها مرة ، وقد يوجد او لا يوجد .

ان ارادة الله هي الفاعل الاول الذي جعل محمدا عليه الصلاة والسلام يبلغ ذلك الشأ الرفيع في كل شأن .

« ألم نشرح لك صدرك . ووضعنا عنك وزرك . الذي انقض ظهرك . ورفعنا لك ذكرك » .

هيا الله له الاسباب ، وذلك الصعاب كي يحمل الرسالة ويؤدي الامانة :
« ولسوف يعطيك ربك فترضى . ألم يجدك يتيما فآوى ؟ ووجدك ضاللا فهدى . ووجدك عائلا فأغنى » .

اراد الله - اذن - محمدا قمة سامقة ، فكان السمو ، وكانت الشهادة .
لذلك نخطيء كثيرا حينما نزن محمدا عليه الصلاة والسلام بكفة العبقريات البشرية الاخرى . لا لشيء بل لاختلاف في النوع ، وانعدام في الصلة . فكما اننا لا نزن الانتقال بالامطار ، وذلك لا يزري بالموزون ، ولا يرفع من قدر الزنة ، كذلك يجب ان لا نزن شخصية محمد وتكوينه بفلان العبقري من الناس .
ولكن هل يعني انعدام الموازنة انسداد الطريق الذي سلكه محمد في وجه البشر الآخرين ؟ هل يعني ذلك انه موقوف عليه فحسب ؟ او قل هل يعني ذلك استحالة التشبه والاقتران به ؟

الجواب لا . بل ان الامر أبسط من ذلك . فقد اراد الله محمدا ، قمة ضخمة شاهقة ، ناصعة ، مضيئة ، حتى تبصرها الانسانية كلما غشي بصرها ، وتفيء الى ظلها كلما اكلتها المسير ، وتتعلق بها كلما جنبتها الاحوال الى القاع . وتشهد لها وعليها . من هنا كان انعدام الموازنة . وما شخصيات ابي بكر وعمر وخالد وابن عبد العزيز وصلاح الدين والمعز بن عبد السلام وابي حنيفة واحمد بن حنبل الخ . . . في مختلف مراحل التاريخ الاسلامي الا شاهد عملي على امكانية الاقتران والتشبه بالرسول عليه الصلاة والسلام .

ليس كيان محمد عليه الصلاة والسلام - اذن - كيانا هاربا من الزمن كعبقریات البشر الآخرين ، ولكنه كيان قمة اراد الله له الاعجاز ، واستحالة الارتقاء الى نهايته من جهة ، وهو كيان بيّن الصوى ، واضح المعالم ، لمن حزم امره ، وقل ارادته ، وابتغى النسخ على منواله من جهة ثانية .

٤ - فصل العقاد بين الجانب المادي والجانب الروحي الفيبي في شخصية الرسول ، واظهره مجرد انسان يعمل بمواهب نامية ، وملكات متفتحة ، واحساسات متوفزة ، ويعيش ضمن ايحاءات هذه المواهب والملكات والاحساسات . لكن الرسول عليه الصلاة والسلام عاش حياته بوحى السماء ، وسير مواهبه وملكاته بفيبها ، وانفذ شؤونه بأمرها . وقد رعته السماء - في الوقت نفسه -

من طواغيت الارض ، وحفظته من الانجراف مع الهوى ، وهيات له مقومات النصر .
[سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا] (الاسراء ٩٣) .

[وان كادوا ليفتنونك عن الذي اوحينا اليك لتفتري علينا غيره واذا لاتخذوك
خليلا . ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا . اذا لاذقتناك ضعف
الحياة وضعف الممات ثم لا نجد لك علينا نصيرا] . (الاسراء ٧٢ - ٧٣)
[واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وسبح بحمد ربك حين تقوم . ومن الليل
فسبحه وادبار النجوم] . (الطور ٤٨ - ٤٩)

[وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان فسي
امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم . ليجعل
ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وان الظالمين لفي
شقاق بعيد . وليعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له
قلوبهم وان الله لهاد الذين آمنوا الى صراط مستقيم] . (الحج ٥٢ - ٥٤)
[قل انما ادعو ربي ولا اشرك به احدا . قل اني لا املك لكم ضرا ولا رشدا .
قل اني لن يجيرني من الله احد ولن اجد من دونه ملتحدا . الا بلاغا من الله
ورسالته ومن يعصي الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا] .
(الجن ٢٠ - ٢٣)

[قل ان ادري اقريب ما توعدون ام يجعل له ربي امدا . عالم الغيب فلا
يظهر على غيبه احدا . الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن
خلفه رسدا . ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم واحاط بما لديهم واحصى
كل شيء عددا] . (الجن ٢٤ - ٢٧)

[يا ايها المزمحل . قم الليل الا قليلا . نصفه او انقص منه قليلا . او زد عليه
ورتل القرآن ترتيلا . انا سنلقي عليك قولا ثقيلا . ان ناشئة الليل هي اشد وطئا
واقوم قليلا . ان لك في النهار سبحا طويلا . واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا .
رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا] . (المزمل ١ - ٩)

ولم يغفل الرسول عليه الصلاة والسلام في حياته لحظة تزيد اتصاله بالسماء ،
وتوثق حباله فيها . وما امر قيام الليل وصيام النفل والوصال ، والاذكار
والاوراد الا شاهد واضح على هذه الحقيقة . «قالت عائشة كان الرسول عليه
الصلاة والسلام يقوم الليل حتى تتورم قدماه . فقلت له يوما يا رسول الله اما
غفر الله ما تقدم من ذنبك وتأخر . فاجابها : الا اكون عبدا شكورا» .

فلماذا فصل العقاد بين الجانب المادي والغيبى في شخصية الرسول ؟ فهل
الوحي زراية في حقه ؟ وهل تقلل رعاية الله وحفظه له من قيمته في انفسنا ؟
وهل يخفضه اتباعه لامر الله في اعيننا ؟ لا . ولكنه القلب المعوج الذي وضع
العقاد فيه محمدا فجاء بالتشويه لشخصية محمد ، وكان التمزيق لكيانسه
عليه السلام .

٥ - جرد العقاد الرسول عليه الصلاة والسلام من رسالة الاسلام وقفر عنها ،

ولم يظهر أثرها في بناء شخصيته . وما بلغ الرسول السمو الرفيع ، والدرجة العالية الا بتوافق ملكاته مع رسالته ، وما كان نموذجا فريدا في تاريخ الكمال الانساني الا من خلال التزامه بتعليم دعوته .

ونحن لن نتمكن من فهم كمال الرسول ، ولن نحيط بأسرار شخصيته الا بالاحاطة برسالته . سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق الرسول فقالت : كان خلقه القرآن .

ولم يعيش الرسول ما عاش ولم يبذل ما بذل ، ولم يقدم ما قدم الا من اجل رسالته ، وفي سبيل مثلها وقيمتها .

لماذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام صادقا ؟ لماذا كان مجاهدا ؟ لماذا كان رحيفا ؟ لماذا كان صلبا في شأن الالهية ؟ لماذا لم ينتقم من اعدائه حينما تمكن منهم ؟ لماذا لم يمثل بأعدائه ؟ لماذا كان حازما مع اليهود ؟ لماذا ؟ الخ ... لن نستطيع ان نجيب على هذه الاسئلة الا انها أوامر الرسالة فكان الامتثال والطاعة منه .

وكان العقاد يظن ان الرسالة من الله فلا فضل لمحمد عليه الصلاة والسلام فيها . صحيح ان الرسالة من الله ، ولكن هل الالتزام برسالة الاسلام امر سهل وبسيط ؟ وماذا يعني الالتزام بالرسالة ؟ انه يعني تقويم الذات ، اجبارها ، تسييرها ، تكييفها تبعا لمتطلبات الرسالة . انه امر يقتضي ارادة حادة وعزيمة ماضية .

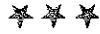
٦ - اظهر العقاد افتتان المسلمين بشخص الرسول ، وانبهارهم بمواهبه ، وانسجارهم بامكاناته . واعتبر اعجابهم به سببا وحيدا لدخولهم في الاسلام . واعتبر ايضا - حب الرسول عندهم سابقا على حب العقيدة .

تحدث عن افتتان المسلمين ببلاغة الرسول عليه الصلاة والسلام فقال في مجموعة العبقريات الاسلامية (ص ، ٢٣٩) : [وقد أعانه عليه السلام على أسلوب الإبلاغ ان الذين كانوا يستمعون اليه انما كانوا يستمعون الى كلام نبي محبوب مطاع . فهو نافذ في نفوسهم بغير حيلة ، مستجمع لاسماعهم بغير تشويق قائم بالكفاية الوسطى التي لا حاجة الى افراط ولا خوف عليها من تفریط] .

ويتحدث عن اجتماع صداقات متنوعة حول الرسول لمزاياه النفسية فيقول (ص ، ٢٤٦) : [كل هذه المزايا النفسية - بل بعض هذه المزايا النفسية - خليق ان يتم لصاحبه أداة الصداقة أوفى تمام ، وان يجعله محبا لمن حوله جديرا منهم بأحسن حب وولاء ، فلم يعرف في تاريخ العظمة - لا بين الانبياء ولا غير الانبياء - انسان ظفر بنخبة من الصداقات على اختلاف الاقدار والبيئات والامزجة والاجناس كالتي ظفر بها محمد ، ولم يعرف عن انسان انه أحيط من قلوب الضعفاء والاقوياء بما يشبه الحب الذي أحيط به هذا القلب الكبير] .

ويبين سبق حب محمد في قلوب المسلمين لحب العقيدة والايمان فيقول (ص ، ٢٤٧) : [الا اتنا عينا محبة الصداقة في هذا الباب لانها هي المحبة التي

جعلت كثيرا من الناس يؤمنون بمحمد لمحبتهم اياه واطمئنانهم اليه ، فكانت سابقة في قلوبهم و ارواحهم لحب العقيدة والايمان .
 ويعرض جذب محمد عليه الصلاة والسلام نماذج بشرية متعددة فيقول
 (ص ، ٢٤٨) : [اما عظمة العظمت فهي التي تجذب اليها الاصحاب النابغين من كل معدن وكل طراز ، وهي التي يتقابل في حبها رجال بينهم من التفاوت مثل ما بين ابي بكر وعلي ، وبين عمر وعثمان ، وبين خالد ومعاذ ، وبين اسامة وابن العاص ، كلهم عظيم وكلهم مع ذلك مخالف في وصف العظمة لسواه] .
 ليس من شك في اعجاب المسلمين بالرسول ، وحبهم له دون حدود ، لان بناء الرسول اهل للاعجاب والحب . ولكن نخالف الحقيقة حينما نقصر دخول الجاهليين الى الاسلام على هذا الدافع فقد آمنوا بالاسلام اعجابا بالرسول من جهة ، وايمانا بقيمه لاستوائها في نفوسهم وانسجامها مع فطرتهم من جهة ثانية .
 فلو اقتصر دخول المسلمين في الاسلام على اعجابهم بشخص الرسول ، وحبهم له ، وافتتانهم به ، لانتهد الدعوة الاسلامية بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، او بعيد وفاته ريثما يزول سحر الافتتان . ولكن الدعوة الاسلامية استمرت قرونا طويلة ، وما ذلك الا للملأمة الاسلام للفطرة البشرية التي انجذبت اليه في زمن الرسول ، ثم استمر الانجذاب في الازمان التالية .



عبقريتنا الصديق والفاروق :

١ - نقرر - ابتداء - حقيقة امتياز ابي بكر وعمر ، وتفردهما في صفاتهما ، وسمو معدنهما . وقد اعترف المجتمع الجاهلي بهذا الامتياز ، فتولى ابو بكر امر الديات عن قريش ، وتولى عمر السفارة والتحكيم فيها .
 ٢ - أعاد العقاد صفات ابي بكر في الاسلام من قبول له ، وتعلق به ، وتجنب لفتات الطبع واللسان ، وصدق ومروءة ووقار الخ ... الى مزاجه الفطري ، وتكوينه العصبي ، وسيادة البيت الذي جاء منه . فقال بمجموعة العبقريات الاسلامية (ص ، ٣٥٦) : [فمن جملة الملامح والصفات التي وصف بها يتبين لنا انه كان من اصحاب المزاج العصبي الناشئين في وراثة كريمة ، فهو عصبي كريم النزعات والطويات .
 ولا يندر في اصحاب هذا المزاج ان يتميزوا بحدة الذكاء ، وسرعة التأثر والطموح الى المثل العليا والحماسة لما يعتقدونه والتعلق بما يؤمنون به ويصدقونه والتقدم في العقائد والدعوات .
 بل هذا هو الغالب فيهم كما نشاهد اليوم في كل دعوة دينية او اجتماعية

او سياسية ، لن تخلو من اناس في مزاج ابي بكر وخلائقه الجسدية والنفسية
ينصرونها ويتشبهون بها ويؤمنون بدعاتها ولا ينكصون عن سبيلهم أو سبيلها .
وإذا كان الرجل من بيت من بيوت الشرف والوجاهة فثأنه - اذ يكون هذا
الزواج - ان يعتصم بالوقار ودواعيه ، وأن يستزيد من خلائق الصدق والمروءة
التي ركبت فيه .

ولم يكن سيادة بيته سيادة جبارين يملكون الناس بالباس والسطوة .
فسبيله اذن ان يعتصم بصدقه ومروءته ليحفظ بهما كرامة الشرف الذي
ينتمي اليه ، وأن يستزيد من ذلك الصدق وتلك المروءة بما يزيدهما في التمكين
ويملئ لهما في الثبات والرسوخ ، وأن يتجنب فلتات الطمع واللسان ، ويتنزه
عن كل مغل بالوقار مزر بالصيان ، لان وقاره وصيانه هما الحجاز القائم بينه
وبين كل مهانة واستخفاء ، ولو كان باطش المظهر ، او باطش السيادة ففسد
يستغني عنهما بعض الاستغناء في بعض الاحيان . اما وهو بعيد عن البطش في
مظهره وسيادته فليس من شأنه ان يفقل عن سمت الوقار والمروءة طرفة عين .
وقد عرف الصديق بالحدة وهي ايضا من خلائق هذا المزاج التي يقالبها من
يحرصون على وقارهم ومروءتهم ان يستهدف لجرائر الحدة او يندفع في غير
عمل حميد .

الا أن يمس الرجل فيما هو اخص الخصائص التي يقوم عليها مزاجه وتستقيم
عليها عاداته وسماته . عندئذ تعسر المقابلة وتبدر الحدة من مكنها وهي على
حق اذن في بروزها .

لهذا نرجع الى حوادث ابي بكر في الحدة والصرامة على خلاف عادته مسن
الرحمة والالفة فاذا هي كلها مما يمس الصدق والتصديق ، او يمس الايمان ،
او يجري مجرى الاستهزاء الذي يمس الوقار] .

ينسب العقاد في مكان آخر من مجموعاته جود وعطف وحزم واندفاع ابي بكر
الى مزاجه العصبي والى موروثاته فيقول (ص ، ٣٦١) : [أبو بكر لما وصفوه
رجلا لا محالة من أصلاء المزاج العصبي النابئين في منبت الشرف والمروءة ، وقد
قالوا انه كان يجود بماله ، ومثل هذا الرجل خليق ان يجود بماله ، وقالوا انه
يحتد ويعطف ، ومثل هذا الرجل معهود في حدته وعطفه ، وقالوا انه يروض
نفسه على السمات والكرم ، ومثل هذا الرجل لا يستغني عن هذه الرياضة ولا
يعجز عنها ، وقالوا انه يشتد في اعتقاده وليس فيما شهدناه وخبرناه أشد من
اعتقاد مثله] .

ويرجع ايمان ابي بكر بمشاق الجد ، وجهاده في الحق ، وأخذه بيسد
المهيض ، الى كرم النخيزة فيقول (ص ، ٣٧٢) : [وعرف طريق الخير من بداية
الامر انه أشق الطريقين ، وعوده كرم النخيزة من قبل ان المجد تكليف وجهد ،
وان الحق صبر وجهاد ، فكانت سنةً فيهما ان يحمل المقارم وأن يأخذ بيسد
المهيض ، وأن يجور على نفسه وفاء بحق غيره ، فلم تطرته الدعوة الاسلامية من

باب غريب . ولم يصادفه الجهاد للدين على غير تاهب وتدريب . بل زاده يقينا من طبعه . واستواء على نهجه] .

٣ - دافع العقاد عن البطولة وعن الاعجاب بها . وبين اثر ذلك في التاريخ فقال متحدنا عن ابي بكر في مجموعة العبقريات الاسلامية (ص . ٣٦٣) : [وهذا الاعجاب بالبطولة هو الوسم الذي يتسم به كل عمل من اعماله وكل نية من نياته . وهو السر الذي نراه كاملا في كل رأي يرتئيه وكل قرار حاسم يستقر عليه .

والاعجاب بالبطولة في التاريخ الانساني شيء عظيم . ليس بعد البطولة منزلة يشرف بها الانسان اشرف من منزلة الاعجاب بها والركنون اليها . لان الفضيلتين معا لازمتان جنبا الى جنب في كل امر جليل ثم في تاريخ الانسان وكل طور من اطوار التقدم ارتقى اليه .

وليقول اصحاب التحليل العلمي ما يشاؤون .

وليقول اصحاب القياس المنطقي ما يحبون .

فشاءوا او لم يشاءوا . واحبوا او لم يحبوا . لقد تم بغير التحليل العلمي وبغير القياس المنطقي كثير من العظائم في تاريخ الانسان ولم يتم قط ولن يتم - فيما نرى - امر عظيم واحد بغير البطولة وبغير الاعجاب بالابطال] .

ويتحدث عن اعجاب ابي بكر رضي الله عنه ببطولة محمد عليه الصلاة والسلام ويحلل اسباب اعجابه ببطولته فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [كان ابو بكر - كما رأينا - رجلا عصبي المزاج دقيق البنية ، خفيف اللحم صغير التركيب] . تكوين يقلب على اصحابه احد امرين : ان كانوا من كرام النجيزة فهم مطبوعون على الاعجاب بالبطولة ، والايمان بالابطال .

وان كانوا من لئام النجيزة فهم مطبوعون على الحسد والكيد ، وهما ضرب من الاعجاب المعكوس يؤدي اليه انعكاس الطبيعة ، والاحساس بالعظمة في غير معاطفة بينهم وبينها ولا ارتياح اليها .

فالحسد هو اعجاب اللئيم عند شعوره بالعظمة ، وهو التحية التي يؤديها اللئيم الى العظمة حسبا عنده من التواء وارتكاس .

ولهذا يصح ان يقال ان اصحاب البنية الدقيقة والمزاج العصبي مطبوعون على الشعور بالعظمة على حال من الاحوال ، فان كانوا كراما شعروا بها مفتبطين مؤيدين وان كانوا لئاما شعروا بها حنقين مثبطين ، ويندر فيهم جدا من يشذ عن هذه او تلك من الخصال] .

ويحدد الوسيلة التي اهتدى بها ابو بكر رضي الله عنه الى محمد عليه الصلاة والسلام فيقول (ص . ٣٦٦) : [وهو قد قال هذه نفس عظيمة لا شك فسي عظمتها ، فالخير في متابعتها ان لم يكن بد من افتراق الطريق بينها وبين اعدائها .

وهاديه فيما اهتدى اليه هو اعجابه بالبطولة] .

ويستشهد العقاد على اصالة الاعجاب بالبطولة عند ابي بكر باحسانه القيام بالمراسم فيقول (ص ، ٢٧٣) : [ومن اصالة الاعجاب بالبطولة فيه انه كان مثلاً في أدب الملازمة وقدوة في أصول المصاحبة ، وكان بفطرته خيراً بالمراسم التي نسميها اليوم «بالبروتوكول» لأن ادبه في توقير العظمة أدب الطبع الذي يهتدي من نفسه بدليل .

انظر اليه وهو يستأذن اسامة في استبقاء عمر .
انظر اليه وهو يأتي الا ان يركب اسامة وهو يشيعه سائراً على قدميه .
انظر اليه وهو ينادي بنته عائشة بأمر المؤمنين .
هو في كل أولئك المعجب المؤدب بأدب المصاحبة الخبير بمراسم المعاملة ، الذي يدرس بوحى نفسه كيف يكون التعظيم وكيف يكون السلوك ، وكيف تصان حقوق المراتب والدرجات] .

حتم مجبور : من كان عصبي المزاج ، دقيق البنية خفيف اللحم صفيح التركيب ، وكان مطبوعاً على الاعجاب بالبطولة ، والايمان بالابطال .
خبرية محتومة : ان يعجب ابو بكر بالبطولة ، وليكن البطل محمداً !!!
ما أسخف هذا الكلام !! والا فإين ارادة الانسان ؟ وما هو دورها ؟
لا نشك في اعجاب ابي بكر بمحمد عليه الصلاة والسلام ، ومن غير محمد جدير بالاعجاب ؟ لكنه اعجاب الوعي والاختيار ، لا اعجاب الورائة والجبر المحتوم ، ونذهب الى ابعد من هذا فنقول : سيعجب ابو بكر بمحمد مختاراً حتى لو لم يملك الموروثات التي حددها العقاد للاعجاب بالبطولة . واذا كان لا بد من تقسيم الاعجاب بين وعيه واختياره من جهة وورائته من جهة ثانية فان الاعجاب الاول ينال النصيب الاوفى . وتاريخ الصحابة شاهد اكيد على هذه الحقيقة .

لكن ليس حق محمد جديراً بالاعجاب ؟ لئست رسالته جديرة بالاعجاب والاتباع ؟ ولماذا الفصل بين محمد وبين حقه ؟ لماذا الفصل بين محمد وبين رسالته ؟ اليس محمد قرآناً يتحرك ؟ والقرآن محمداً يتلى ؟ اليس كلاهما متكاملين ؟ لماذا لا نحسب ارهاق القيم الجاهلية المعنت لنفس ابي بكر ونحسب رضاها للحق ؟ الا يملأ الحق النفس ويعجبها ويمتلئها ؟ الا يمكن ان يفسر الاعجاب الشخصي ويأتي دور الحق في ملء النفس ؟

؟ - يرسم العقاد أبا بكر مشدوهاً ببطولة محمد ، مسحوراً امامه ، مشلولاً في وجهه ، مقلداً له في كل امر ، ويرسم عمر متصرفاً خلال حياة الرسول ، وحين تولي امر المسلمين فيقول في مجموعة العبقريات الاسلامية (ص ، ٣٧٧) : [كان ابو بكر نموذج الاقتداء في صدر الاسلام غير مدافع . وكان عمر في تلك الفترة نموذج الاجتهاد دون مرأ] .

فيذكر حادثة الاسراء مثلاً على تصديق ابي بكر المطلق للرسول عليه الصلاة والسلام فيقول «ص ، ٣٦٧» : (وكان اناس قد ارتدوا بعد الاسلام لما سمعوا حديث الاسراء ولم يتبينوه ، فأما ابو بكر فما زاد على ان قال : او قد قال ذلك ؟

لئن قال ذلك لقد صدق . ففاظلم منه انهم لم يبلغوا منه موقع التشكيك فيما أربى عندهم على حدود التصديق ، وعادوا يسألونه : أتصدق انه ذهب الليلة الى بيت المقدس وعاد قبل ان يصبح ؟ قال : نعم اني لاصدقه فيما هو أبعد من ذلك من خبر السماء في غدوة او روحة . ثم ذهب الى النبي عليه السلام فطفق منه يسمع ويصدقه ويقول : أشهد انك لرسول الله) .

ماذا نجد في جواب ابي بكر رضي الله عنه ؟ هل نجد انه صدق حادثة الاسراء لانه معجب بمقتد بمحمد صلى الله عليه وسلم فقط ؟ لا . نجد انه صدق حادثة الاسراء لايمانه بصدق محمد وانتفاء كذبه من جهة ، ولامكان الاسراء والمعراج من خلال تصوره لمفهوم النبوة والالوهية من جهة ثانية (فهو يصدق محمدا فيما هو أبعد من ذلك من وحي السماء في كل غدوة او روحة) .

يصدق - اذن - ابو بكر رضي الله عنه محمدا عليه الصلاة والسلام ليس بعامل الاعجاب بالبطولة فقط ، ولكن من خلال الايمان المطلق والفهم السليم لقدرة الله . ويتأكد اليقين الفاهم لقدرة الله عنده في حادثة المراهنة بينه وبين ابي بن خلف الحمصي اثر نزول القرآن بقلبة الروم على الفرس ، فقد صاح به ابي بن خلف الحمصي: كذبت يا ابا فصيل . قال ابو بكر : انت أكذب يا عدو الله ، ودعاه ابي ان يراهنه على عشر قلائص ، فرد عليه ابو بكر : بل على مائة السى تسع سنين . وتتصف بعض اعمال ابي بكر بالابتداع ، فقد جمع القرآن . جاء في البخاري عن زيد بن ثابت انه قال «أرسل الي ابو بكر بمد مقتل اهل اليمامة وعنده عمر فقال ابو بكر : ان عمر اتاني فقال ان القتل استحر يوم اليمامة بالناس فاني اخشى ان يستمر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن الا ان تجمعوه . واني لارى ان تجمع القرآن . قال ابو بكر : فقلت لعمر : كيف افعل شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فقال : هو والله خير . فلم يزل يراجعني حتى شرح الله لذلك صدري ورايت الذي رأى عمر . قال زيد : وعنده عمر جالس لا يتكلم ، فقال لي ابو بكر : انك رجل شاب عاقل ولا نتهمك ، كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه . فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن . قلت : كيف تفعلان شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال ابو بكر : هو والله خير ، فلم أزل أراجعته حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر ابي بكر وعمر ، فقمت ففتتبت القرآن أجمعه من الرقاع والاكتاف والعصب وصمدور الرجال الخ . . . »

واستخلف ابو بكر عمر حيث لم يستخلف الرسول احدا ، فقد املى على عثمان بن عفان كتابه [بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عهد ابو بكر بن ابي حنيفة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند اول عهده بالآخرة داخلها ، حيث يؤمن الكافر ، ويوقن الفاجر ، ويصدق الكاذب . اني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا . واني لم آل الله ورسوله وديني

ونفسي وإياكم خيرا . فان عدل فذلك ظني به وعلمي فيه ، وان بدل فلكل امريء ما اكتسب من الاثم . والخير اردت ، ولا أعلم الغيب . وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون . والسلام عليكم ورحمة الله] .

لم يلزم ابو بكر خطأ واحدا ، بل كان مقتديا ومبتدعا .

اخطأ العقاد حينما الزمه قالبا معينا ، لان واقع التاريخ نفى عنه ذلك . مرد ذلك كله الى الاسلام العظيم الذي يعني الشخصية ، وينميها ، ويجعلها فوق كل قالب ، ويعطيها القدرة على الحركة في كل موقف ، وازاء كل حادثة . يعترف العقاد ان موقفى ابي بكر وعمر من حادثة المرتدين يناقضان ما صورّه من نفسيهما من حيث اللين والشدّة ، والافتداء والتصرف فيقول (ص ، ٤٢٣) : [فقد كان المظنون ان يتجه عمر الى جانب الشدّة وأن يتجه ابو بكر الى اللين ، ف جاء اختلافهما يومئذ على غير المظنون] .

ويعرض موقفهما التاريخي فيقول (ص ، ٤٢٤) : [كان عمر يقول لصاحبه يا خليفة رسول الله تألف الناس وارفق بهم كيف نقاتلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله . فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني نفسه وماله الا بحقه] .

وكان ابو بكر يقول : (والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فان الزكاة حق المال ، والله لو منعوني عناقا لقاتلتهم على منعها) . ويملكه الفضب فيصيح بصاحبه : [يا ابن الخطاب رجوت نصرتك وجئتني بخذلانك ؟ اجبار في الجاهلية وخوار في الاسلام ؟ انه قد انقطع الوحي وتم الدين ، او ينقص وانا حي ؟]

ويتحمل في تعليل موقف ابي بكر فيقول (ص ، ٤٢٥) : [الموقف العصيب هو الذي يراجع فيه الانسان نفسه ويثوب الى المكنون من اخلاقه فيصل منها الى القرار الذي يخفى على الناس في عامة الاحوال ولا يظهر لهم للوهلة الاولى . فيشتد اللين ويلين الشديد او يبدو كل منهما على الحالين بجميع ما فيه من شدة ولين . ومن ثم يبدو ما لم يكن بمهود في عامة الاحوال] .

ويرد ثورته الى اجتراح المرتدين لكرامته الشخصية والى طبعه الموروث فيقول (ص ، ٣٨٣) : [فقد كان ابو بكر عند طبعه حين ابي ان يترك عقلا مما كان يأخذه رسول الله من فريضة الزكاة ، وكان كذلك عند طبعه حين استشاره الاستخفاف به والجرأة عليه ، كأنهم يستصغرونه ويقتحمونه ، وهو الذي تقرر طول حياته عن مكانة من يستصغر ويقتحم ، لدقة في تكوينه وقوة في نفسه تعاف ان تحسب عليه الدقة في التكوين صفرا في المقام] .

تمحل العقاد في تفسير موقف ابي بكر اي تمحل ، وقادته قوالبه المسبقة التي اراد ان يصب فيها عبقريته الى هذا التمثل .

فليس الموقف العصيب هو الذي غير طبايع ابي بكر واستخرج المخفي منها ، وليست صيحته «والله لو منعوني عناقا لقاتلتهم على منعها» ثورة لنفسه . . لم يفهم العقاد موقف ابي بكر وثورته لانه لم يغش الاسلام . كان موقفه طبيعيا في

الاسلام وثورته خالصة لله . موقفه : موقف المسلم المسؤول المتمسك بكليّة الاسلام وثورته : ثورة المؤمن الغيور على عقيدته . ولكن قد يقال ألم يكن عمر متمسكا بكليّة الاسلام وغيورا على عقيدته عندما عارض مقاتلة المرتدين ؟ تكمن حقيقة اختلاف موقفي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في كون احدهما يتحمل المسؤولية المباشرة للحكم والآخر المسؤولية غير المباشرة .

٦ - يعدد العقاد اسباب عدل عمر بن الخطاب فيحددها بأربعة : الوراثة ، القوة ، ذوق الظلم ، تعليم الدين ، يقول في مجموعة العبقريات (ص ، ٤٨٨) : [لم يكن عمر عادلا لسبب واحد بل لجملة اسباب كان عادلا لانه ورث القضاء عن قبيلته فهو من ائبه بيوت بني عدي الذين تولوا السفارة والتحكيم في الجاهلية ، وراضوا انفسهم من اجل ذلك جيلا بعد جيل على الانصاف وفصل الخطاب ، وجدده نفيل بن عبد العزي هو الذي قضى لعبد المطلب على حرب بني أمية حين تنافرا اليه وتنافسا على الرعامة . فهو عادل من عادلين ، وناشئ في عهد الحكم والموازنة بين الاقوياء .

وكان عادلا لانه قوي مستقيم بتكوين طبيعه ، وان شئت فقل ايضا بتكوينه الموروث اذ كان ابوه وجدده نفيل من اهل الشدة والبأس وكانت امه حنتمة بنت هشام بن المغيرة قائد قريش في كل نضال . فهو على خليقة الذي لا يحابي لانه لا يخاف ، والذي يخجل من الميل الى القوي لانه جبن ، ومن الجور على الضعيف لانه عوج يزري بنخوته وشممه .

وكان عادلا لان آله من بني عدي ذاقوا طعم الظلم من اقربائهم بني عبيد شمس وكانوا اشداء في انحراب يسمونهم لعقة الدم ، ولكنهم غلبوا على امرهم لقلة عددهم بالقياس الى عدد اقربائهم . فاستقر فيهم بغض القوي المظلوم للظلم وحبه للعدل الذي مارسوه ودربوا عليه ، وساعدت عبر الايام على تمكين خليقة العدل في خلاصة هذه الاسرة او خلاصة هذه القبيلة ونعني به عمر بن الخطاب . وكان عادلا بتعليم الدين الذي استمسك به وهو من اهله بمقدار ما حاربه وهو عدوه . فكان اقوى العادلين كما كان اقوى المتبعين والمؤمنين] .

لا تكفي الاسباب السابقة التي ذكرها العقاد لتفسير عدل عمر . والا فلماذا لم يكن بنو عدي - جميعهم - عادلين كعمر ؟ او بصورة أدق لماذا لم يكن اخوه زيد مشهورا بالعدل مثله مع انه ورث الاسباب نفسها التي جعلته عادلا ؟ السبب الوحيد الذي يمكن ان نفسر به عدل عمر هو الضمير الذي وترته معطيات العقيدة الاسلامية ، وصقلته تربية محمد عليه الصلاة والسلام . ولكن قد يقال !سم تتهيا العقيدة الاسلامية وتربية محمد لعدد كبير من الصحابة ، ولماذا تميز عمر بينهم بالعدل ؟ هنا يأتي دور الاستعداد الخاص من وراثة وبيئة عاملا مساعدا على تقبل معطيات العقيدة والتربية ، ودافعا بالتالي الى التميز والبروز في مجال العدل .

٧ - ينكر العقاد اطاعة عمر لتعاليم السماء في تصرفاته الرحيمة ، بل كان

مطيعا لنفسه الرحيمة التي تحركت للظلم اولا . فقد قال معقبا على تصرفه ازاء الاولاد الجياع الذين الهتهم امهم بغلي الماء (ص ، ٤٩٩) : [وامثال هذه القصة في سيرة عمر كثير ، لا يقال انها هي كمثيلاتها من الشعور بالتبعية وليست من الرحمة . لان العهد بالشعور بالتبعية ان يأتي من الرحمة ، وليس العهد بالرحمة ان تأتي من الشعور بالتبعية .

كذلك لا يقال انه قد كان يطيع امرا سماويا تحركت له نفسه او لم تتحرك فان النفس التي تتحرك للامر السماوي هي النفس التي فيها الخير ولها رغبة فيه . وقلما تشفق من عقاب السماء الا ان تشعر بام الظلم ومبلغ استحقاقه للعقاب] .

ويستشهد العقاد بحوادث يحول فيها النفور الديني دون الرحمة ليؤكد الفكرة السابقة - وهي اطاعة عمر لبذور الرحمة في نفسه قبل اطاعة تعاليم السماء - فيقول (ص ، ٤٩٩) : [على ان عمر كان يرحم في امور كان يحول فيها النفور الديني دون الرحمة عند الكثيرين .

فمن ذلك انه رأى شيخا ضريرا يسأل على باب . فلما علم انه يهودي قال له: ما الجأك الي ما ارى ؟ قال اسأل الجزية والحاجة والسن ، فأخذ عمر بيده وذهب الى منزله . فأعطاه ما يكفيه ساعتها ، وأرسل الى خازنه يقول انظر هذا وضرباه فوالله ما انصفناه ان اكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم . «انما الصدقات للفقراء والمساكين» والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من اهل الكتاب . . . ووضعه عن الجزية وعن ضربائه .

فهنا علمته الرحمة كيف يطيع الدين ولن يطيع الدين هكذا الا رحيم . وقد فرض عمر لكل مولود لقيط مائة درهم من بيت المال كما فرض لكل مولود من زوجين ، وهي رحمة يحجبها النفور من الزنى وثمراته في نفوس أناس ينفرون فلا يرحمون .

بل كان يرحم كل مخلوق حي حتى البهيم الذي لا يبين شكلية. فروى المسيب بن دارم انه رآه يضرب رجلا وبلا حقه لانه يحمل جملة ما لا يطيق . وكان يدخل يده في عقرة البعير الادبر ليداويه ، وهو يقول : اني لخائف ان اسأل عما بك . ومن كلامه في هذا المعنى : او مات جدي بطف الفرات لخشيت ان يحاسب به الله عمر .

وانه لشعور بالتبعية عظيم . لكنه كما أسلفنا لن يثبت في كل امير عليه تبعة . الا ان يكون به منبت للرحمة عظيم] .

حتما عمر رحيم . ليست عظمة عمر في ان يلبي نوازع الرحمة ، فقد نجد كثيرا من الرحماء في التاريخ يلبن دوافعها عندهم ، والرحمة - في هذه الحالة - اثره . لكن عظمة عمر في كونه يجيب دواعي الرحمة - كاتم ما تتطلب - في مواطن تبعده عنها ،

وهذا ما لا نجده إلا عند عمر المسلم . فسواء نفر ام مال . أحب ام أبغض . غضب ام كره . فهو منفذ امر الرحمة انطلاقا من الاحساس بالمسؤولية ، والشعور بالتبعية ، والخوف من الله . وهذه القدرة على الفصل بين نوازع الذات : أهوائها وشهواتها ، اقترابها وابتعادها ، وبين امضاء امر ما هي ميزة عمر المسلم . ولو عدنا الى جميع الحوادث التي استشهد العقاد بها على اطاعة عمر لبدور الرحمة في نفسه قبل اطاعته لتعاليم السماء ، لوجدنا عمر - نفسه - يرجع رحمته تصريحا الى الخوف من الله . او الى التزامه بأية او حديث ، وان لم نجد تصريحا فاننا سنجد توجيهها من القرآن او السنة يحض على مثل هذا الموقف :

[لخشيت ان يحاسب به الله عمر] .

[انما الصدقات للفقراء والمساكين ، والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من اهل الكتاب] .

[فروى السيب بن دارم انه رأى عمر يضرب رجلا ويلاحقه بالزجر لانه يحمل جملته ما لا يطيق] . الا يرتبط هذا الموقف بتوجيه الرسول عليه الصلاة والسلام حيث يقول : [دخلت امرأة النار في هرة حبستها فلا هي اطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الارض] . وبتوجيهه - ايضا - حيث يقول : [بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج ، فاذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش ، فقال الرجل : لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ بسبي ، فنزل البئر فمالا خفه ثم أمسكه بيسقيه . فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له] .

[وقد فرض عمر لكل مولود لقيط مائة درهم . . . وهي رحمة يحجبها النفور من الزنى وثمراته في نفوس اناس ينفرون فلا يرحمون] .

لا لن ينفر عمر ، لان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه ان يقف من الزانية موقفين مختلفين في لحظتين متعاقبتين ، ويتضح هذا التوجيه في حديث البخاري : [عن ابي نجيد عمران بن الحصين الخزاعي رضي الله عنهما ان امرأة من جبهة اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي حبلى من الزنى فقالت : يا رسول الله اصبت حدا فاقمه علي ، فدعا نبي الله صلى الله عليه وسلم وليها فقال : احسن اليها فاذا وضعت فاتني ففعل . فأمر بها نبي الله صلى الله عليه وسلم فشددت عليها ثيابها ثم أمر بها فرجمت ثم صلى عليها فقال له عمر : تصلي عليها يا رسول الله وقد زنت ؟ قال لقد تابت توبة لو فسخت علي سبعين من اهل المدينة لوسعتهم وهل وجدت افضل من ان جادت بنفسها لله عز وجل ؟]

أيهما سنصدق؟ العقاد الذي يعيد رحمة عمر رضي الله عنه الى بدورها اولا قبل تعاليم السماء !!! ام سنصدق عمر - نفسه - الذي يعامل رحمته باطاعته لتعاليم السماء اولا !!! لا شك اننا سنصدق عمر .

8 - علل العقاد الاوروبيون استقامة عمر بن الخطاب على العدل بالجمود في

التفكير ، وغلل العقاد الظاهرة نفسها بالقدرة والثقة بالنفس ، وبانشاء الاحداث امامه بدلا من ان ينشئ لها فقد قال (ص ، ٥١٢) : [فالنقادون الاوروبيون الذين فسروا عدله المستقيم القاطع بالنظر الضيق والفكر المحدود لم يفهموه ولم ينصفوه . ولو فهموه وانصفوه لعلموا ان عدله المستقيم القاطع زيادة في القدرة وليس بنقص في الفطنة ، او انه زيادة في قوة الثقة وقوة الايمان وليس ينقص في العلم والبداهة ، ولم يكن عسيرا عليهم ان يفقهوا ذلك لو راجعوا انفسهم وتريثوا في حكمهم ، لان قوة الفطرة وقوة الايمان لا تخفيان في خلق من اخلاقه ولا عمل من اعماله ، ولا تزالان ممزوجتين فيه بكل اقدام وكل احجام . فكان يقدم على اعظم الخطوب ويحجم عن اهن الهينات تخرجان منها وتنزها عنها ، اذا اقتضى ذلك وازع من قوة الايمان .

فلم يكن يمضي قدما لانه يغفل عما حوله من النوائء والمتعرجات والسدود بل كان يمضي بينها قدما لانه لا يباليها ويؤمن اصدق الايمان ان تنشئ له اذا مضى فيها فلا حاجة به ان ينشئ] .

ليست ظاهرة التزام ابن الخطاب العدل بمعناها الجمود كما قال النقاد الاوروبيون ، ولا بمعناها القدرة والثقة بالنفس كما اراد العقاد . لكن بمعناها بالدرجة الاولى : ضمير حي جياش ، موقن بحساب الله ، راج رضاه ، خائف من عذابه . ضمير رباه محمد عليه الصلاة والسلام ، وصافته العقيدة الاسلامية . ٩ - الحق العقاد بعض تصرفات الفاروق الصغيرة بتصرفات العظماء فقال (ص ، ٥٣٢) : [فاشتهر عن كثير من كبار القادة انهم يؤمنون لهم بنجم سعد يلحظهم ، او بفاية اجل لا يعجلون عنها . او بالهام يهديهم الى النجاة ويرون اماراته وعلاماته في الرؤى والهواتف وكلمات الفال والبشارة . وكان عمر يتفاعل بالاسماء وينظر في الرؤى المنامات ، ويروي عنه في روايات متواترة : انه انبىء بموته في منام وأنه رأى ديكا ينقره نقرتين ، وفسروا له الديك برجل من العجم يطعنه طعنتين] .

لم يكن تفسير الفاروق للرؤى نابعا من انه قائد كبير ، ولكن من اجازة الاسلام ذلك له ، وما تفسير يوسف عليه السلام لصاحب السجن رؤياه رؤيا فرعون بغائبة عن اذهاننا .



فقد آمن ابو بكر - اذن - بدعوته ، وتعلق بها وتحمس لها ، بدافع من مزاجه ومثاليته !!

اعتصم ابو بكر بالوقار ، واستزاد من الصدق ، وابتعد عن فلتات الطبع واللسان ، وجاد بماله بدعوى تكوينه العصبي !!

جار ابو بكر على نفسه ، وأخذ بيد المهيض وجاهد ، وصبر بحجة

كرم النخيزة !!

تبع ابو بكر محمدا لانه رجل عصبي المزاج ، دقيق البنية خفيف اللحم صغير التركيب وهو تكوين يغلب على اصحابه الاعجاب بالبطولة ان سلبا وان ايجابا وقد كان مقتديا في تبعيته وذلك لانه بقي مسحورا مشدوها بالبطولة ، وواقعا تحت تأثيرها !!!

تطرف ابو بكر في موقفه مع المرتدين لانه شعر بالاهانة الشخصية !!!
عدل عمر بن الخطاب لانه ورث العدل من اسرته ، ولانه ذاق الظلم ، ولانه قوي ، واخيرا لان تعاليم دينه تأمره بذلك !!!

رحم عمر مطيعا بذور الرحمة في ذاته اولا وليس تعاليم السماء !!!
فسر عمر الاحلام لان كبار القادة فعلوا ذلك !!!

وخلاصة الامر : ان العقاد يرجع صفات الصديق والفاروق البارزة الى العوامل الوراثية او الى التكوين الجسماني والعصبي لهما ، او الى الصدف العظيمة ، ويحاول ان يفسر موافقهما على ضوء هذه الاسباب ، او قل : ان العقاد يضع هذه الاسباب في المرتبة الاولى في توجيه الشخصيتين : وتأتي العقيدة الاسلامية وتربية الرسول عليه الصلاة والسلام في المرتبة الثانية ان كان هناك ذكر او دور للعقيدة او لتربية الرسول عنده .

والعقاد في موقفه هذا متأثر ببعض المدارس الاوروبية التي تقدر الافراد والطبائع الفردية ، وتفسر مختلف حوادث التاريخ علي هذين الاساسين ، وقد اورد العقاد في مجموعة العبقريات الاسلامية ذكرا لاحدى هذه المدارس التي تحدد صفات العبقري انطلاقا من تكوينه الجسدي وهي مدرسة لومبروزو . فقد قال (ص ، ٤٨١) : [فالعالم الايطالي لومبروزو ومدرسته التي تأتم برأيه يقررون بعد تكرار التجربة والمقارنة ان للعبقري علامات لا تخطئها على صورة من الصور في احد من اهلها وهي علامات تتفق وتتناقض ولكنها في جميع حالاتها وصورها نمط من اختلاف التركيب ومباينته للوتيرة العامة بين اصحاب التشابه والمساواة .

فيكون العبقري طويلا بائن الطول ، او قصيرا بين القصر ، ويعمل بيده اليسرى او بكتفا اليمين . ويلفت النظر بغزارة شعره او بنزارة الشعر على غير المعهود في سائر الناس . ويكثر بين العبقريين من كل طراز جيشان الشعور وفرط الحس وغرابة الاستجابة للطوارئ ، فيكون فيهم من تقرط ثورته كما يكون فيهم من فرط هدوءه ، ولهم على الجملة ولع بعالم الغيب وخفايا الاسرار على نحو يلحظ ارة في الزكاة والفراسة ، وتارة في النظر على البعد ، وتارة في الحماسة الدينية او في الخشوع لله] .

ايهما له الفضل في توجيه ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولا . اوحى ملكاتهما الممتازة ؟ ام وحي عقيدة الاسلام ؟

العقاد يقول : وحي ملكاتهما الممتازة يوجه اولا .

نحن نقول او حقيقة الامر نقول : وحي عقيدة الاسلام يوجه اولا .

وتوضح الدراسة بأنه لا مجال للمقارنة بين الشهادة في أعجز قمة بشرية وإميزها . وبين الشهادة في قمتي أبي بكر وعمر .
فلا يكفي امتياز المعدن - اذن - لتفسير هاتين القمتين الفريدتين ، او بشكل أدق لتفسير الاعجاز فيهما .

فلنبحث عن سبب آخر غير المعدن الممتاز .

يجذب ابصارنا - مباشرة - بناء العقيدة الاسلامية الذي يتلاءم مع الفطرة، ويلبي حاجاتها ، وينسق مواهبها ، وينمي اجزاءها ، ويوتر ملكاتها . يجذب ابصارنا هذا البناء وقد ملا ذات ابن الخطاب ، وليس كيانه ، والتحم به ، وتغلغل في كل ذرة منه ، وسرى فيه مسرى الدم .

يقرع اسماعنا - مباشرة - صوت المربي العظيم محمد عليه الصلاة والسلام، متحدنا عن صاحبيه في فهم عميق لأبعاد نفسيهما ، كاحسن ما يدرك المربي مادة تربيته : [ان الله عز وجل ليلين قلوب الرجال فيه حتى تكون ألين من اللين ، وان الله ليشدد قلوب رجال فيه حتى تكون أشد من الحجارة ، وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال «من تعني فانه مني ، ومن عصاني فانك غفور رحيم» ومثلك يا ابا بكر مثل عيسى قال «ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم» ومثلك يا عمر مثل نوح قال «رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا» ومثلك كمثلك موسى قال «ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم»] .

ثلاثة عناصر مجتمعة - اذن - تفسر الاعجاز في شخصيتي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما .

المعدن الممتاز .

العقيدة الاسلامية الالهية .

المربي العظيم محمد عليه الصلاة والسلام .

ولو تناولنا اية صفة بارزة في شخصيتي أبي بكر وعمر لوجدنا سمات العناصر الثلاثة واضحة في جلائها واخراجها .

العقيدة الاسلامية تعطيتها بعدا معيناً في الطول والعرض والارتفاع ، ويبدأ محمد عليه الصلاة والسلام تغرسها في موضعها ، وتصلقها ، وترعاها على الزمن . ورث ابن الخطاب التحكيم عن أسرته . فكيف تناول الاسلام هذه الصفة ؟

ربي الاسلام اولا ضميره على خشية الله ومراقبته ، وتخويفه من عقاب الآخرة ، وترغيبه في نعيمها : [الله أنزل احسن الحديث كتابا متشابها ، مثاني، تقشع منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلتين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله . ذلك هدى الله يهدي به من يشاء] . (الزمر - ٢٣)

[يعلم ما في السماوات والارض ، ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور] . (التغابن - ٤)

[يعلم خائنة الاعين وما تحفي الصدور] . (غافر - ١٩)

[ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضحت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ليدوقوا العذاب] . (النساء - ٥٦)
[للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج
مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد] . (الكهف - ٤٦)
فصار رهيفا حتى قال على فراش الموت : [وددت ان اخرج من هذه الدنيا
لا لي ولا علي] .

ثم وجهته العقيدة الاسلامية بآياتها :

(ولا يجرمنكم شنآن قوم الا تعدلوا ، اعدلوا هو اقرب للتقوى) . (المائدة - ٨)
(واذا حكمتم فاعدلوا ولو كان ذا قرى) . (الانعام - ١٥٢)
(واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) . (النساء - ٥٨)
(هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم) . (النحل - ٧٦)
(ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى) . (النحل - ٩٠)
(وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين) . (المائدة - ٤٢)
(فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين) . (الحجرات - ٩)
الخ

ثم رباه الرسول عليه الصلاة والسلام بالقدوة الفريدة ، وبالتعليم المباشر :
[جاء يهودي يطلب دينا عند الرسول ، فافحش اليهودي القول ، فاستل عمر
سيفه يريد قتله ، ولكن الرسول منعه من ذلك وقال : عليك أن تأمره بحسن
المطالبة ، وتأمرني بحسن القضاء] .

الخ

والآن نقول : يمكن ان يكون ابو بكر صادقا بغير الاسلام وبغير محمد ، ولكنه
لن يكون صديقا الا بالاسلام والا بمحمد .
يمكن ان يكون ابن الخطاب عادلا بغير الاسلام وبغير محمد ، ولكنه لن يكون
فاروقا الا بالاسلام والا بمحمد .



لماذا يكتب العقاد عبقرياته :

والآن لماذا كتب العقاد عبقرياته؟؟ وهل نكص عن ايمانه بالفرد والديمقراطية؟
يجيبنا العقاد على هذا السؤال مرات عدة في مجموعة العبقريات الاسلامية فيقول
في مقدمة «عبقرية محمد» (ص ، ١٧١) : [وايتاء العظمة حقها لازم في كل آونة
وبين كل قبيل ولكنه في هذا الزمن وفي عالمنا هذا لازم منه في أزمنة اخرى
لسببين متقاربين لا لسبب واحد احدهما ان العالم اليوم احوج ما كان السى

المصلحين النافعين لشعوبهم وللشعوب كافة . ولن يتاح لمصلح ان يهدي قومه وهو مغموط الحق . معرض للجفوة والكنود .

والسبب الآخر ان الناس قد اجترأوا على العظمة في زماننا بقدر حاجتهم الى هدايتها . فان شيوع الحقوق العامة قد اغرى اناسا من صفصار النفوس بانكار الحقوق الخاصة حقوق العلية النادرين الذين ينصفهم التمييز وتظلمهم المساواة ... والمساواة هي شرعة السواد الغالبة في العصر الحديث .

ولقد جرى هذا الفهم الخاطئ للمساواة على حقوق العظمة السابقين . كما جرى على حقوق العظمة من الاحياء والمعاسرين] .

وقال في مقدمة (عبقرية السيديق) بعد ان استعرض اسباب الغض من العظمة في اساءة فهم الصراع بين رجال العلم والدين . وفي اساءة فهم الديمقراطية . وفي نظرة الشيوعية الى الإبطال . قال بعد ان استعرض كل هذه الاسباب (ص : ١٢٢٧) : [وتكاثرت على هذا النحو اسباب الغض من العظمة حتى صح عندنا ان العظمة في حاجة الى ما يسمى «برد الاعتبار» في لغة القانون ، فان الإنسانية لا تعرف حقا من الحقوق ان لم تعرف حق عظمتها وان الإنسانية كلها ليست بشيء ان كانت العظمة الإنسانية في قديمها او حديثها ليست بشيء] .

وقال ايضا في مقدمة كتاب (عبقرية عثمان) منددا بالمنطاولين على العظمة الإنسانية . - المنطاولين من شأنها قال (ص . ١٦٩٨) : [اما اعداء النوع الانساني حقا فهم الحريصون على تصغير كل عظيم فيه . الملوثون لكل صفحة نقيه مسن بسفحاته . العاكفون على هدم كل ما بناه في تاريخه الطويل من قيم الاخلاق وعقائد الخير والفلاح . الذين يعملون ما يعمله الاعدو مغر على الارض يتعقب بقايا اهلها كما يتعقب العدو جنسا من اعداء اجنسه . فلا يسره شيء كما يسره ان يرجع الى ماخيه وحاشره بالتشويش والتخريب . ودم الحميد . وتسجيل الدميم المغيب] .

كتب العقاد - اذن - عبقرياته دفاعا عن العظمة الإنسانية في وجه المنطاولين والحقاقدين والمشوهين . عن العظمة الإنسانية التي تحتاج الى رد الاعتبار فسي عصره . ودفاع العقاد عن العظمة الإنسانية حلقة من دفاعه عن الفرد وایمانه به . ولكن ما الاخطار التي هددت الفرد والعظمة وجعلته يستل قلمه عام ١٩٤٢ م ليكتب اول عبقرية من عبقرياته ؟

في الحقيقة ان الاخطار المباشرة هددت الوجه الآخر من ايمان العقاد بالفرد وهو النظام الديمقراطي .

فقد انعكست ازمة النظام الديمقراطي العالمي على النظام الديمقراطي في مصر فعداة الحرب العالمية الثانية . وقد هددته ثلاثة أخطار هي : الفاشية والشيوعية والمد الاسلامي . وقد دافع عنه في وجه الاخطار الثلاثة .

فصدى للفاشية وكتب «هتلر في الميزان» .
وتصدى للشيوعية فرد عليها في مقالات متعددة ، و«الف الشيوعية»

والإنسانية» ، «أفيون الشعوب المبادئ الهدامة» . الخ ...
أما تيار المد الإسلامي فقد حاربه بسلاحه ، وبشخصياته . فكتب العبقريات
ليؤكد صحة أفكاره في أولوية الفرد في التاريخ ، وأحقيته كمحرك له . وليطعن
في جدوى تنظيمات المد الإسلامي الجماعية المتمثلة في «الأخوان المسلمين» ،
ويشوه إيمانهم بهذا الجانب الجماعي من الإسلام ، ويشككهم في دور العقائد
والتربية في توجيه الأشخاص . فالعظيم عظيم بفطرته ، والعبقري عبقري بنشأته .



كتب الموضوعات الإسلامية العامة :

قد يظن القارئ أننا أخطأنا بتصنيف العقاد في المدرسة التاريخية ، إذ
يخفي الجانب التاريخي في الكتب الأخرى غير العبقريات . سنبرز الناحية
التاريخية خلال الدراسة لهذه الكتب حتى يطمئن القارئ إلى صحة التصنيف .
ونحب إن ننبه إلى أننا لن نتعرض للاخطاء الجزئية في كتبه هذه مع كثرتها
حتى لا يكون هناك مجال للاخذ والرد في الموضوع .
سنقسم كتبه الإسلامية - غير العبقريات - إلى ثلاث زمر .

الزمرة الأولى : -

تشمل ثلاث كتب : (الإسلام في القرن العشرين . حاضره ومستقبله) ،
(الله) ، (ابليس) .

الإسلام في القرن العشرين . حاضره ومستقبله :

أرتخ العقاد في هذا الكتاب للإسلام والمسلمين في القرن التاسع عشر ،
ووصف الانحلال الذي أصاب الدولة الإسلامية في القرن العشرين ، وعلل ذلك
بحروب الصليبيين والمغول التي أنهكت قوة الإسلام . وصور تقدم الغرب العلمي
في اللحظة الزمانية نفسها ، ثم بين حالة كل بلد إسلامي في القرن التاسع عشر
على حدة فتحدث عن الدولة العثمانية ، إيران ، مراكش ، الهند ، اندونيسيا ،
الصين ، وادي النيل ، البلاد العربية ، الهلال الخصيب ، أفريقيا الشمالية ،

الحبشة ، السودان . ثم يسرد تاريخ الدعوات الإصلاحية في العصور الحديثة فيتحدث عن الدعوة الوهابية مبتدئا بنشأة محمد عبد الوهاب ، وعلمه والتقاؤه بمحمد بن سعود ، والعنت الذي لقيه في دعوته . ويتحدث عن الدعوة السنوسية والطريقة التيجانية ، والطريقة المرغنية .

ومن ثم أدرج للمصلحين العاملين كأحمد خان ، وجمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وأرخ للمهدين كالباب ، محمد أحمد مهدي السودان ، أحمد قاديان . ثم يعرض نظرة الغرب لعالمنا الإسلامي من خلال كتب متعددة لمؤلفين غربيين ومؤسسات غربية .

ويشير إلى خمس معضلات تحتاج الحل . ويتمنى عودة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الحياة ثانية كي يحلها ، ثم يتحدث عن التراث الإسلامي وطريقة إحيائه .

الله

ينبيء عنوان الكتاب باقتراجه إلى البحث الفكري وابتعاده عن التاريخ ، ولكن لا تلبث أن تظهر حقيقته التاريخية بعد تفحص يسير للكتاب واستعراض لفهرس الموضوعات . ونحن سنسجل فهرس الموضوعات حتى يدرك القارئ تغلغل التاريخ في أجزاء الكتاب ..

- ١ - تقديم .
 - ٢ - العقيدة الإلهية .
 - ٣ - الله في دول الحضارة القديمة .
 - ٤ - الله في الأديان السماوية .
 - ٥ - الله في مذاهب الفلاسفة السابقين .
 - ٦ - الله في آراء الفلاسفة المعاصرين .
 - ٧ - المسألة الإلهية في رأي العلم الحديث .
- ونلمس عقم الكتاب إذا قارناه بكتاب آخر في نفس الموضوع هو «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» لمؤلفه «سيد قطب» .
- ففي حين أن العقاد يقتصر على جمع المعلومات التاريخية في كتابه ، نجد أن سيد قطب يعني الفكر الإسلامي المعاصر بحقائق ضخمة ، تلي حاجة المسلم في هذه اللحظة التاريخية : فينقي التصور الإسلامي من الشوائب الحديثة التي لحقت ، ويرسم أسلوبا جديدا لتناول حقائقه ، ويبين جوانب جديدة من معالمة .

ابليس : -

سنضع بين يدي القارئ أيضا فهرس كتاب «ابليس» كي يلمس الحقيقة

التاريخية التي تسمه كما وسمت سابقه كتاب «الله» .

الفصل الاول

- ١ - قبل الشيطان .
- ٢ - أنواع ودرجات : في الحرام والمحظور .
- ٣ - أنواع الشيطنة .

الفصل الثاني

- ١ - اسماء الشيطان الاكبر .
- ٢ - الشيطان في الحضارة المصرية .
- ٣ - الشيطان في الحضارة الهندية .
- ٤ - الشيطان بين النهرين .
- ٥ - الشيطان في حضارة اليونان .

الفصل الثالث

- ١ - في طريق الاديان الكتابية .
الاديان الكتابية أ - العبرية ب - المسيحية ج - الاسلام

الفصل الرابع

- ١ - عبّاد الشيطان .
- ٢ - حلفاء الشيطان .

الفصل الخامس

- ١ - الشيطان والفنون .
- ٢ - شياطين الشعراء والكتاب .
- ٣ - في الادب العربي .
- ٤ - في العصر الحاضر .

الزمرة الثانية

تحتوي هذه الزمرة عدة كتب هي : المرآة في القرآن الكريم ، الانسان في القرآن الكريم ، الفلسفة القرآنية ، الديمقراطية في الاسلام .
تعتمد هذه الكتب في حديثها عن الاسلام على المطلق ، فالعقاد مثلا يتحدث في كتاب «المرآة في القرآن الكريم» عن اخلاق المرآة ، وعن مكانتها في الاسلام ، وعن حقوقها وزواجها ، وطلاقها ، ومشاكلها في البيت . ويتعرض لزواج النبي ويرد على بعض الشبهات المتعلقة به .

ويتحدث في القسم الاول من كتاب «الانسان في القرآن الكريم» عن خلق الانسان ، وعناصر تكوينه ، وعن تكليفه بأمانة الخلافة . ويتحدث في القسم الثاني من كتابه عن الانسان ومذهب التطور ، واثر هذا المذهب في كل من الشرق والغرب ، وعن الانسان في علوم الاجناس البشرية والنفس والاخلاق . ويعتمد العقاد كذلك على المطلق في كتاب (الفلسفة القرآنية) ، فيتحدث عن مواضيع متعددة هي : العلم ، الخلق ، الاخلاق ، الحكومة ، الطبقات ، المرآة ، الزواج ، المراث ، الرق ، العلاقات الدولية ، العقوبات ، العقيدة الالهية ، الروح ، القدر ، الفرائض ، التصوف ، الحياة الاخرى والتفسير .

يمزج العقاد المطلق بالتاريخ في كتاب (الديمقراطية في الاسلام) : فيعرف الديمقراطية في البداية ، ثم يؤرخ للديمقراطية في الاديان الكتابية وعند العرب، ثم يحاول ان يطابق بين بعض تعاليم الاسلام من جهة وبين معالم الديمقراطية الغربية من جهة ثانية ليخلص على ان في الاسلام ديمقراطية انسانية ، ثم يتحدث عن حاكمية الله تعالى للكون ، ثم يفصل بعض مبادئ الديمقراطية السياسية والاقتصادية والاجتماعية مستندا الى التاريخ حيناً ومطلق الاسلام حيناً آخر . وهو خلال هذا كله يتحدث عن بعض التفريعات : كالسيادة ، الامام ، الاخلاق الديمقراطية ، التشريع ، القضاء ، الاجانب الخ

يرتفع الفكر المطلق - في الحقيقة - فوق الزمان والمكان ، ويسبح في الفراغ بلا جذور تربطه بلحظة الزمن الفنية . فهو تاريخ بارد ، غير حي ، لانه لا يحمل في رحمه حيوية الزمن .

وتتبع قيمة الفكر الاسلامي في هذه اللحظة الزمانية بالاعتراف من الكسل القرآني جواباً على متطلبات اللحظة الحضارية ، مع تشرب روح الاسلام ، من خلال وعي الحضارة المحيطة بنا آتياً .

وقد حققت جميع الحركات الفكرية القيمة في التاريخ الاسلامي الشرط السابق ، كحركة محمد بن عبد الوهاب وحركة الغزالي سابقاً ، وحققت كتابات سيد قطب ومحمد قطب حالياً .

ولتأخذ مشكلة التطور مثالا : فقد تناولها كل من العقاد ومحمد قطب ، ففي حين ان الاول اكتفى بعرض النظرية كما وردت عند دارون ، ومناقشتها بعض

الاحيان «الإنسان في القرآن الكريم» ، ومحاولة التوفيق بينها وبين الاسلام
أحيانا أخرى «التفكير فريضة دينية» ، انطلق الثاني في كتاب «التطور والثبات»
من تحدي النظرية للمجتمع الاسلامي ، فحدد أبعادها الظاهرة واستقصاها ،
ولاحق تفريعاتها عند ماركس وفرويد ودوركايم ، ثم بيّن الجانب المتطور
والثابت من النفس الانسانية عقليا ثم اسلاميا .

الزمرة الثالثة

تحتوي عدة كتب هي : حقائق الاسلام وأباطيل خصومه، ما يقال عن الاسلام.
التفكير فريضة دينية .

تتسم هذه الكتب بجمع المواضيع المختلفة ، ويبرز التاريخ بين حين وآخر
في صفحاتها .

فكتاب «حقائق الاسلام وأباطيل خصومه» يجمع مواضيع شتى فيتحدث عن
العقيدة الالهية ، النبوة والانسان والشيطان ، والمعاملات ، والحرية والامة ،
والاسرة ، وزواج النبي . والرق وحقوق الحرب ، وحق الامام ، والاخلاق
والآداب . ويعتمد العقاد بالإضافة الى هذا الحشد المختلف للمواضيع على
التاريخ من خلال أبحاث مقارنة الأديان : فيورد تصور افلاطون للعقيدة الالهية
عند حديثه عنها ، وتصور ارسطو لصفات الله ، وتصور اليهودية . والمسيحية،
والديانات الهندية . وينتهي بالدين الاسلامي ، ويجري على الاسلوب نفسه عند
الحديث عن عقيدة النبوة .

أما كتاب «ما يقال عن الاسلام» فقد عرض في قسم منه آراء المستشرقين
حول بعض الشؤون الاسلامية ورد على بعضها أحيانا . وجمع في القسم الآخر
مقالات متفرقة نشرها في بعض المجلات الاسلامية .

أما كتاب «التفكير فريضة اسلامية» فقد أبرز العقاد فيه دور الفكر فسي
النظام الاسلامي ماضيا وحاضرا . وقد تخير عدة آفاق في سبيل هذه الغاية :
المنطق . الفلسفة . العلم . الفن الجميل ورد على شبهة تعارض الايمان بالمعجزة
مع الايمان بالفكر وتقديره في فضل تحت عنوان «المعجزة» . ثم تحدث عن
الاجتهاد في الدين . وبرزت الموعظة والسياسة في تفكير العقاد حينما قرر شمول
الاسلام لجميع المذاهب الاجتماعية والفكرية في فصل «المذاهب الاجتماعية
والفكرية» .

فقد أعلن بأن أحكام الدين الاسلامي لا تمنع المسلم ان يكون ديموقراطيا ،
فقال (ص ، ١٩٦) : [فما الذي يمنع المسلم ان يعمل بالديموقراطية ويعمّل
للاشتركية او يعمل للوحدة العالمية ؟
وما الذي يمنع المسلم من أحكام دينه ان يقبل مذهب التطور او يقبل

الوجودية في صورتها المثلى ؟

ان المسلم أحق بالديموقراطية من أتباعها المحدثين والاقدمين لانه منذ - اربعة عشر قرنا - يدين بمبادئ الديمقراطية الاولى التي لا يصدق اسم الديمقراطية على نظام من النظم بغيرها ، وهي التبعة الفردية والحكم بالشورى، والمساواة بين الحقوق ، والمحاسبة بالقانون .
«كل امرئ بلما كسب رهين» .

«وامرهم شورى بينهم» الخ ... من الآيات .

ومتى آمن المسلم بهذه المبادئ فهو صاحب الحق في اختيار ما يرتضيه بالنظم الديمقراطية ، بل فرض عليه واجب الدين - مع واجب المصلحة ان يطلب الحكم على نظام من النظم التي تتوافر لها هذه المبادئ الاولى] .

ويتن ان عقيدة المسلم لا تمنعه من ان يكون اشتراكيا فقد قال (ص ، ١٩٧):
[وليس في عقيدة المسلم ما يصدده عن مذهب من مذاهب الاشتراكية الصالحة ، لانه ينكر احتكار الثروة في طبقة واحدة ، وينكر احتكار التجارة في الاسواق العامة ، ويفرض على المجتمع كفالة ابنائه من العجزة والضعاف والمحرومين ، ويجعل حق الفرد رهينا بمصلحة الجماعة ، ومن سمحت عقيدته بهذه المبادئ تحزم عليه ان يأخذ من الاشتراكية ما اباحت له قبل ان توجد الاشتراكية والاشتراكيون .

ينهي الاسلام عن حصر المال في طبقة دون طبقة (كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم) .

ويمنع كنز الذهب والفضة والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب اليم] .

وفي الحديث الشريف (من احتكر طعاما اربعين يوما يريد به الغلاء فقد برىء من الله وبرىء الله منه) .

ويحرم الاسلام اكل الاموال بالباطل عن طريق التجارة بالديون (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون) .

وقد ظهر في الاسلام فقهاء اشتراكيون يستندون في آرائهم الى السنن الاسلامية ولا يعرفون سندا غيرها لما يدعون اليه ، ومنهم فقهاء المذهب الظاهري الذين يحرمون تأجير الارض بغير عمل الا ان تكون ارض بناء وأن يكون الاجر لما عليها من بناء ، وأشمل هؤلاء الفقهاء الاشتراكيون الفيلسوف ابن حزم الظاهري] .

ثم يشرح استيعاب الاسلام للمذاهب الاجتماع من اقتصاد المصارف، والوحدة العالمية فيقول (ص ، ٢٠٠) [وقد استوعب الاسلام مذاهب الاقتصاد في عصر المصارف والشركات وقروضها وفوائدها دون ان يعوق مصلحة من مصالحها البريئة في العرف المشروع ، وتمضي هذه المذاهب كما مضى عصرها فلا يؤوده بعدها ان يستوعب مذاهب الثروة في أيدي الجميع ولا مذاهب الثروة في أيدي

الاحاد ولا يمنع منها الا ما يمنعه اولا وآخرها من ضرر او ضرار .
وإذا كان دين المسلم لا يمنعه ان يتخذ من مذاهب الديمقراطية والاشتراكية
- ما يرى صلاحه - فالوحدة العالمية أمل من آماله وغاية من غايات الخلق في
اعتقاده ، وليس مبلغ الامر فيها انها رأي لا يمنعها مانع من دينه] .

ثم يبين مساعدة العقيدة الاسلامية للمسلم على قبول مذهب التطور فيقول
(ص ، ٢٠٢) : [وفي عقيدة المسلم عون له على النظر في المذاهب الفكرية الحديثة
- وهو مذهب التطور - فربما أمانه دينه على قبول مبادئه دون ان يقسده
بقبول نتائجها التي تصح عند اناس ولا تصح عند آخرين .

وليس في مذهب التطور مبدأ أهم من تنازع البقاء وبقاء الاصلح . وليس
النظر في هذين المبدأين محظورا على من يقرأ في كتابه ان صلاح الدين والدنيا
لا يتفق للناس عفوا وأن الفساد لا يدفع عن الناس بغير دافع ، وأن الايمان يحمي
صاحبه ، ويحميه صاحبه ، فلا ايمان لمن لا ينصر الله وينصره الله] .

ويصور قبول الاسلام بمذاهب الوجودية ، فيبين اساس الوجودية الاول وهو
الاعتزاز بحق الفرد في الوجود وانكار وجود الاجناس والانواع ثم يقول (ص ، ١٢٥) :
[وليس على الفكر حرج ان يدحض زعم الزاعمين بوجود الفرد وبطلان وجود النوع
في الحس والعيان، فهذا كله لا طائل تحته في النتيجة التي يخرج بها الوجوديون
من تلك المقدمة ، وانما نتيجتها ان الفرد مسؤول وانه صاحب الحق الواجب على
قدر هذه المسؤولية ، وانه خليف الأيدي بسلطان غير سلطان الضمير . لانه
يحاسب على اعماله ونياته ولا يغني عنه امر الجماعة ولا امر ذوي السلطان ،
وذلك هو حق في الاسلام ، بل هو فيه واجب العقل لا يغنيه ان تعتذر منه
بطاعة السلف او طاعة الجماعة او طاعة الرؤساء والاحبار ، وقد وصل العقل
الانساني الى هذا الحق ، وهذا الواجب - بفضل العقيدة الاسلامية قبل ان يصل
اليه من طريق الجدل العقام في التفرقة بين وجود الذات ووجود الماهيات] .

نحن لا نتكر بأن الاسلام شامل ومرن في الوقت نفسه . ولكن ليس الى الحد
الذي يفقد فيه كيانه الخاص . فصحيح ان في الاسلام بعض مبادئ الديمقراطية .
وبعض مبادئ الاشتراكية وبعض مبادئ التطور . وبعض مبادئ الوجودية .
ولكن لا يمكن ان يكون المسلم ديمقراطيا او اشتراكيا او تطوريا او وجوديا بل
يكون مسلما فقط ، وذلك لتفرد الاسلام ، واستقلال طابعه وتميز هويته عن كل
مبادئ الارض الاخرى .

ولا يظن القارئ ابتعاد التاريخ عن الكتاب . بل يصيغ جزءا منه فهو حينما
يتحدث عن «المنطق» يعرضه من خلال ثلاثة أئمة هم الفارابي . ابن تيمية . جلال
الدين السيوطي ، وحينما يتحدث عن الفلسفة يعرضها من خلال اقسوال
(الفارابي ، ابن سينا ، ابن رشد) .

وتسم الزمرة الثالثة بشكل خاص وتفكير العقاد بشكل عام بظاهرة انعدام
التوليد فيه . وتحسن المقارنة في هذا المجال بينه وبين كاتب اسلامي آخر هو

«محمد قطب» . فقد استطاع هذا الكاتب - محمد قطب - ان يولد في الفكر الاسلامي : فابتدع نظرية الاسلام في النفس الانسانية التي سجلها في كتاب «دراسات في النفس الانسانية» ، والتي تعتبر فُتْحاً في علم النفس الاسلامي ، وأغناه بأراء مستحدثة مبنوثة في كتابي (منهج الفن الاسلامي ، منهج التربية الاسلامية) . استطاع ان يولد كل هذا مع انه مارس الكتابة فترة قصيرة من الوقت بالنسبة الى ممارسة العقاد لها من جهة ، وألّف كتابا اقل عددا من الكتب التي ألفها العقاد في الحيز الاسلامي من جهة ثانية .

وتعود ظاهرة انعدام التوليد عند العقاد ووجودها عند محمد قطب ، الى ان الاول لم يعيش الاسلام ولم يحي مطالب دعوته ، وان الثاني عاش الاسلام ، وحيا مطالب دعوته .



ربما كان تقسيم الزمر غير دقيق وفاضل تماما ، فقد يصح حكم ورد في زمرة على بعض كتب الزمرة الاخرى . والخلاصة : ان كتب العقاد الاسلامية ذات الموضوعات العامة تتصف بأربع صفات بأنها : تاريخية ، تعتمد على المطلق ، تعتمد على الجمع ، لا توليد فيها . هذه هي الاحكام التي يمكن ان تصدرها على الزمر الثلاث .



المدرسة التاريخية في الميزان

١ - مدرسة سكونية

تنقل المدرسة التاريخية التاريخ الاسلامي من المتحف ميتا ، ثم تصوغه بلغة حديثة ، وتحافظ خلال صياغتها له على موته ، وتعيده ثانية الى المتحف وقد تشوّهه احيانا قبل اعادته .

٢ - مدرسة غير ملتزمة

لا تلتزم المدرسة التاريخية بالدين الاسلامي على المستوى الفردي او

الجماعي . وهي تخفض الدين - من خلال عدم الالتزام - الى مستوى الفلسفات النظرية . ويتضح ذلك جليا بشكل خاص في كتابات العقاد الاسلامية التي وضعناها تحت عنوان «كتب اسلامية ذات موضوعات عامة» . وقد انعكس عدم الالتزام على الفكر ، فأدى الى انعدام التوليد حينما والى ميوعته حينما آخر .

(٢) - الدين وراثه

لم يناول اصحاب المدرسة التاريخية التاريخ الاسلامي عن ايمان به ، او بالاسلام . وانما جاء تناولهم له من كونهم اناسا ولدوا في هذه البيئه فوجدوا جوامع ومصلين . وبالتالي وجدوا اسلاما فورثوه كما ورثوا اللغة العربية من بيئتهم . والا فزين الاسلام ؟ واين رؤياه في كتبهم ؟

اذا فحصنا كتابا للعقاد هو «القرن العشرون ما كان وما سيكون» الفه عام ١٩٥٩ ، فاننا نجد فيه ايمانا كاملا بالحضارة الغربية ، وبقائها . واستمرارها . ولا نلمس دورا للاسلام في مستقبل الحضارة الانسانية في تصويره . ولو قارناه بكتاب موافت له هو «المستقبل لهذا الدين» لسيد قطب ، ينظر مثله - السى الحياة بمنظار المستقبل ، لبان امام ناظرينا الفرق الهائل بين الرؤيه المستقبلية عند الكاتبين ، ولحسبنا ان الكاتب الاول لم يعرف الاسلام ولم يكتب حرفا عنه . لانه لا يذكر دورا ما له في المستقبل . مع ان سيد قطب يصيح من اعماق السجون . وهو مكبل بالقيد راسف في الاغلال بان المستقبل لهذا الدين . ويؤكد ذلك يقينا في عنوان كتابه .

ان الاسلام عند المدرسة التاريخية مادة موروثه للكتابة فقط . وليس ايمانا يملأ القلب . وسلوكا يعمر الارض .

(٤) - مدرسة تشويهية تحريفية

لماذا برزت كتابات طه حسين والعقاد الاسلامية خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها ؟ ولم تبرز قبلها ؟

برزت كتابات طه حسين والعقاد الاسلامية في تلك اللحظة متصدية للمد الاسلامي الذي قاده «الاخوان المسلمون» ، والذي بلغ ذروته ابان الحرب العالمية الثانية وما بعدها ، اثر انهيار النظام الديمقراطي ، وفشل الدعوة الفرعونية . وانتهزام نداء النقل الاعمى للحضارة الغربية . وقد اراد طه حسين ان يقول للمد الاسلامي : ماذا تهدف ؟ دولة اسلامية ؟ فقد تخلى عنها المسلمون الاوائل وساسوا السلطان بوسائل الدنيا . ماذا تهدف ؟ دولة اسلامية ؟ واين ذلك

منك ؟ الدولة الاسلامية تحتاج الى اولي عزم من الناس ، وابن اولو العزم من الناس ؟ فقد قضا مع الرسول عليه الصلاة والسلام . وقد اراد العقاد : ان يشكك المد الاسلامي في جدوى العقائد والتربية والجماعية في انشاء المجتمعات ، و اراد ان يعمي عليه الطريق ويضبيه بمطلقاته المتداخلة حيناً ، وبسيابة تفكيره حيناً آخر .

كلمة في منهج الرسول عليه الصلاة والسلام :

قبل ان نصل الى نهاية الشوط ونستعرض فكر المدرسة التربوية ، لا بد لنا من ان نلم بمنهج الاسلام في اقامة بنية دولته ، ونتبين أسلوب الرسول عليه الصلاة في تطبيق ذلك المنهج .

نلمح ثلاث نقاط في منهج الاسلام :

الاولى : اتجاهه الى الانسان ، واولؤه العناية الاولى ، ومنحه الاهمية الكبرى .
الثانية : حينما يتجه الاسلام نحو الانسان فانه يهدف عمله ، ويقصد سلوكه في النهاية .

الثالثة : حتى يصل الاسلام الى تغيير سلوك هذا الانسان فانه يركز على اجزائه الثلاثة : الروح ، والعقل ، والجسد ، ويوازن بين متطلباتها .
هذا هو منهج الاسلام في قلب المجتمع الجاهلي . فكيف طبقه الرسول عليه الصلاة والسلام ؟

اتجه الرسول عليه الصلاة والسلام - بداية - بالدعوة الى الناس المحيطين به اثر بعثة ، ولم يقصد الى استغلال العوامل السياسية ، او اثاره الدوافع الطبيعية ، او قلب الموازين الاقتصادية ، لم يتجه الى اية مؤسسة من مؤسسات المجتمع آنذاك ، بل التفت الى الانسان الجاهلي يدعوه ، ويزين له الاسلام .
ثم اخذ الذين استجابوا لدعوته بالتربية : فاتجه بالعبادات الى ارواحهم فملأها بالعبودية المطلقة لله . واتجه بالتوحيد الى عقولهم فطهرها من رجس الشرك والوثنية ، واتجه بالضبط الى غرائزهم الجسدية فتحكموا بها وسيروها حسب شريعة الله .

وكان الرسول - خلال التربية وبعدها - مثلاً اعلى ، وقدوة مشرفة فسي روحه وفكره وجسده . .

[ادبني ربي فأحسن تاديبني] .

[وانك لعلي خلق عظيم] .

(القلم ، ٤)

[لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك] .

(آل عمران ، ١٥٩)

[لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكمم بالمؤمنين
رؤوف رحيم] .

(التوبة ، ١٢٨)

وكان اقتداء المسلمين بالرسول عليه الصلاة والسلام امرا واقعا ، وتوجيهه
لصحابه حادئا . او قل تربيته لهم من خلال القدوة المثلى قائمة ، فرغب ورهب .
شجع وزهد ، امر ونهى ، علم وقلم .

وجدير ان نثبه الى انه ليس هناك فاصل زمني بين التربية والعمل ، فقد
كان يدفع الاسلام بالمسلم الى العمل في وقت التربية نفسه . فالتربية تنعكس
عملا ، والعمل يقوم خطوط التربية .

فقد اقتضى اسلام عمر بن الخطاب منه مباشرة ان يقف على راس صف من
صفي الاسلام المتجهين الى الكعبة . واقتضى - كذلك - اسلام الصحابة منهم
ان يحفظوا عشر آيات من القرآن ، ولا ينتقلوا الى غيرها حتى يعملوا فيما بها .
وهناك امثلة اخرى كثيرة من تاريخ الصحابة تؤيد ما ذهبنا اليه .



سنتناول - الان - الفكر الاسلامي عند زعيمى المدرسة التربوية تقي الدين
النبهاني - حسن البنا بغض النظر عن واقع الحركتين - الاخوان المسلمين -
حزب التحرير الحالي المنبثقتين عنهما . وسنميز من خلال نشراتهما وكتبيهما
القويم من المعوج ، لاننا نعتقد بان اعوجاج القلب يحتم اعوجاج المادة المصنوعة .
ومما جعلنا ندرجهما في مدرسة واحدة ، هو التقاؤهما - ابتداء وانتهاء -
في تربية الانسان ، ومن ثم يختلفان في كل شيء : في طريقة التربية ، وسائلها ،
اهدافها ، كيفية الاستفادة من ثمارها لاقامة الدولة الاسلامية الخ . . .

المدرسة التربوية (١) تقي الدين النبهاني - حسن البنا

١ - مرت مواقف اسلامية منذ اصدار الطبعة الاولى ، وصدرت كتابات وجرث مناقشات بيني وبين كثيرين حول هذه المدرسة ، كل هذه المواقف والكتب والمناقشات تقتضي مني التوضيح والتقويم ، وهذا ما آمل أن أفعله في اقرب فرصة ، حتى تستكمل هذه المدرسة وضوحها وامتدادها.

تقي الدين النهاساني

يسم حزب التحرير بظاهرة الانحراف الفكري في مختلف المستويات . فهو يعطي الفكر الإهمية الأولى في بناء الشخصية ، ويوليها العناية الكبرى فسي تنظيمات الحزب ، ويملئ نكسة المسلمين بضعفه عندهم ، ويشترط نموه أولا لنجاح نهضتهم الحالية .

ولنح سنرصد ظاهرة الانحراف الفكري عنده في مختلف كتبه . وسنحدد أبعادها . وسنقند أخطاءها ، وسنميز مدى انطباقها على خط الإسلام .

ظاهرة الانحراف الفكري عند حزب التحرير :

١ - الأفكار وقيمتها :

تحدث حزب التحرير في كتاب (نداء حار الى المسلمين من حزب التحرير) عن الافكار الإسلامية واعادة الثقة بها ، وكيفية ذلك فقال (ص ، ٩٦) : [فالقضية هي اعادة الثقة بأفكار الإسلام وأحكامه باعتبارها أفكارا إسلامية وأحكاما إسلامية مستنبطة من الكتاب والسنة او ما يرشد اليه الكتاب والسنة من أدلة . وليست القضية اعادة الثقة بأفكار الإسلام وأحكامه باعتبارها نافعة او ضارة . والعمل المباشر هو ضرب علاقات قائمة قد أتى بطلانها وفسادها من وجهة النظر التي انبثقت عنها فكان حتميا ان يكون هذا الضرب للعلاقات القائمة اي للأفكار والاحكام التي يرعى بها الحكام شؤون الناس ويعالجون مشاكلهم ضربا لأفكار كفر وأحكام كفر بوصفها كفرا ، بأفكار إسلامية وأحكام إسلامية بوصفها إسلامية ليس غير . وهنا يحصل الصراع العنيف حول هذه الأفكار والأحكام ويكون

صراعا عقائديا تصطدم فيه العقول والمشاعر مع بعضها اصطداما فكريا ومشاعريا
يقدح الشرر منه فيلمع ضوء الحقائق ويشرق نورها فيتجلى فساد الافكار
والاحكام الجارية بظهور فساد وجهة النظر المنبثقة عنها ، ويلمس المسلم
ارتباطها بعقائد الكفر وانبثاقها عن وجهة نظر الكفر ، كما يلمس الكافر والمنافق
من الصراع الفكري والنقاش العميق بظلال وجهة نظر الكفر هذه وصحة وجهة نظر
الاسلام . وحينئذ يلمس الناس فساد النظام القائم وصلاح الاسلام] .

ويتحدث الحزب عن نتائج الصراع الفكري - في الصفحة السابقة نفسها
فيقول : [وبذلك تنطق الوقائع الملموسة والحوادث الجارية بصحة افكار الاسلام
واحكامه وصدقها وصلاحيتها فاذا تكرر ذلك اي تكرر ثبوت صحة افكار الاسلام
واحكامه وصدقها وجدت القناعة بها وتولدت عن هذه القناعة ثقة بها وحدها دون
سائر الافكار والاحكام الموجودة في العالم . فاذا عمت هذه القناعة الناس وتركرت
الثقة في نفوسهم ووجد رأي عام منبثق عن وعي عام فانه ولا شك تكون قد
دبت النهضة في الامة واقامت الدولة مهما وقف في سبيلها من عقبات ، لان
الافكار الدنامية تنسف ابر قوة سياسية وتدمر كل فكر باطل وحكم فاسد .
هذه هي الطريقة التي تجعل الوقائع والحوادث تنطق بصحة افكار الاسلام واحكامه
وصدقها ، وهي الاشتغال بالسياسة على اساس الاسلام اي ببث افكار الاسلام
واحكامه على اساس السياسي ، وبعبارة اخرى حمل الدعوة الاسلامية فسي
الطريق السياسي] . ثم يوضح الحزب أسلوب المستعمر في ابعاد المسلمين عن
السياسة فيقول متمما الكلام السابق : [ومن هنا ندرك السر في الحملة التي قام
بها الكفار بواسطة المأجورين من المسلمين لابعاد المسلمين عن السياسة وتنفيرهم
منها وجعلها تتناقض مع سمو الاسلام وروحانيته . وندرك السر في محاربة
الدول الكافرة والحكام العملاء للكفار للحركات الاسلامية السياسية ، لانها تدرك
ان هذه الحركات السياسية الاسلامية هي وحدها التي تنهض الامة وتقيم الدولة
وتضرب الكفر وترجع مجد الاسلام . ومن اجل ذلك تحاربها وتنفر المسلمين من
السياسة . وانه لن تعود ثقة الامة بالاسلام ، ولن تنهض الامة الاسلامية ، ولن
تقام الخلافة الاسلامية وترجع الدولة الاسلامية الا بالاشتغال بالسياسة على
اساس الاسلام] .

ثم يبين الحزب ان انقاذ الامة انما يكون بالثورة الفكرية فيقول (ص ، ٩٧) :
[وعلى هذا فقضية انقاذ الامة الاسلامية من الفناء هي اعادة ثقتها بصحة افكار
الاسلام واحكامه وصدقها وصلاحيتها ، عن طريق جعل الوقائع والحوادث تنطق
بهذه الصحة وهذا الصدق لتحصل القناعة التامة بذلك ، اي عن طريق حمل
الدعوة الاسلامية في طريقها السياسي ، اي بالعمل لايجاد الخلافة الاسلامية عن
طريق بث الافكار الاسلامية والكفاح في سبيلها . وهذه الطريقة هي التي اوجد
بها رسول الله صلى الله عليه وسلم الامة الاسلامية والدولة الاسلامية . فهسي
فوق كونها واقعا ملموسا يحمل المرء على ان يسلكه ولا يسلك سواه هي حكم

شرعي يجب التقيد به ويجب ان يحصر السير بحسبه. ولا يصح ان يسلك سواه. ومن هنا كانت هذه الطريقة وحدها هي التي يجب ان يسلكها المسلمون . فالعمل الوحيد الذي يجب على المسلمين ان يقوموا به قبل ان يقوموا بأي عمل آخر هو اقامة الدولة الاسلامية اي اعادة الخلافة الاسلامية . وطريقة ذلك ثورة فكرية سياسية تدمر الافكار الباطلة وتحطم الحكم الفاسد[.

ثم يطرح الحزب سؤالاً : ماذا تنفع أفكار الاسلام في العالم الاسلامي وقد عم الكفر جميع ارجائه ، وملأت أفكاره عقول المسلمين ، وتحكمت قوانينه في العلاقات القائمة بينهم ؟ ثم يجيب على هذا السؤال (ص ٩٨) فيقول: [والجواب على ذلك ان اي مجتمع في الدنيا يعيش الناس فيه داخل جدارين — نسميكن يمنعان الافكار والمشاعر الغريبة عنه — من ان تتسرب اليه ، احدهما الجدار الخارجي وهو جدار العقيدة الاساسية اي الفكرة الكلية عن الكون والانسان والحياة وعمما قبلها وما بعدها وعلاقتها بما قبلها وما بعدها . والجدار الثاني هو جدار الانظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش . فاذا ، اريد قلب هذا المجتمع من قبل اهله انفسهم وتغييره تغييراً جذرياً فلا بد من مهاجمة الجدار الخارجي اولاً وبالذات بالعقيدة الجديدة . وربط الهجوم على الجدار الخارجي بهجوم على الجدار الداخلي . الا انه لا بد ان يكون هذا الهجوم مبنياً على الافكار التي يهاجم بها الجدار الخارجي . فهذا الهجوم يوجد صراعاً فكرياً بين الافكار القديمة والافكار الجديدة ويحصل فيه الكفاح السياسي حتى يتحطم الجدار الخارجي وبتحطيمه يتحطم الجدار الداخلي ويحصل الانقلاب الفكري والشعوري فيكون الانقلاب السياسي . اي يتغير المجتمع كله اي يتغير الحكم والنظام وسائر العلاقات] .

ويتحدث حزب التحرير في آخر الكتاب نفسه . نداء حار الى المسلمين من حزب التحرير — عن زعزعة الثقة بأفكار الاسلام فيقول (ص ١٢٠) : [ايها المسلمون لقد انكشف لكم داؤمك بأنه زعزعة الثقة بأفكار الاسلام وأحكامه، ووضح لكم داؤمك بأنه اقامة الخلافة الاسلامية بأفكار الاسلام وأحكامه] .

يرسم الحزب أسلوب الدعوة فيحدده بقيام قيادة فكرية ، تعتمد على الفكر وحده ، يرسم ذلك في كتاب (مفاهيم حزب التحرير) فيقول (ص ١١) : [ويرى — اي الحزب — ان الدعوة الى الاسلام يجب ان تقوم على الفكر وحده وان تحمل قيادة فكرية ، لان الفكر المستنير الصادق هو الذي تتركز عليه الحياة . وينهض الانسان على اساسه . والفكر العميق هو النظرة العميقة للاشياء والتي ترى حقائق الاشياء فتدرك ادراكاً صحيحاً . ولذلك كان لا بد من النظرة العميقة للكون والانسان والحياة ، اي للوجود كله . ولا بد من النظرة العميقة للانسان ولاعمال الانسان . حتى يمكن ادراك الاحكام المترتبة عليها] .

٢ - النهضة هي الارتفاع الفكري :

يقرر حزب التحرير في كتاب (نداء حار) ان النهضة هي الارتفاع الفكري فيقول (ص ، ٨٧) : [ان النهضة هي الارتفاع الفكري ، والنهضة الصحيحة هي الارتفاع الفكري على الاساس الروحي . فاذا وجدت الافكار وجدت النهضة ، واذا عدت الافكار كان الانحطاط . فان الافكار في اية امة من الامم هي اعظم ثروة تنالها الامة في حياتها ان كانت امة ناشئة ، واعظم هبة يتسلمها الجيل من سلفه اذا كانت الامة عريقة في الفكر . واذا دمرت ثروة الامة المادية فسرعان ما يمكن تجديدها ما دامت الامة محتفظة بثروتها الفكرية امسا اذا تداعت الثروة الفكرية وظلت الامة محتفظة بثروتها المادية فسرعان ما تتضائل هذه الثروة وترتد الامة الى حالة الفقر] .

يؤمن الحزب في الكتاب السابق - نفسه - بان النهضة تتم بالفكر وحده وليس بالدستور والقوانين فيقول (ص ، ١١٥) : [على ان القضية هي انهاض الامة واقامة الدولة . وانهاض الامة انما يكون بالفكر وليس بالدستور والقوانين . واقامة الدولة تعني نصب خليفة للمسلمين] .

يربط تقي الدين النبهاني في كتاب (نظام الاسلام) بين نهضة الانسان وفكره ، ويشترط تغيير الفكر سبيلا للنهوض فيقول (ص ، ٩) : [ينهض بما عنده من فكر مستنير عن الكون والحياة والانسان وعن علاقتها جميعا بما قبلها وما بعدها . فكان لا بد من تغيير فكر الانسان الحاضر تغييرا اساسيا شاملا ، وايجاد فكر آخر له حتى ينهض ، لان الفكر هو الذي يوجد المفاهيم عن الاشياء ويركم هذه المفاهيم] .

ويؤكد ارتباط النهضة بالفكر المستنير في الكتاب السابق نفسه فيقول (ص ، ١٠) : [ولا يمكن ان يوجد هذا الحل الصحيح - اي النهضة - الا بالفكر المستنير عن الكون والانسان والحياة . لذلك كان على مردي النهضة والسير في طريق الرقي ان يحلوا هذه العقدة اولا . حلا بواسطة الفكر المستنير وهذا الحل هو العقيدة ، وهو القاعدة الفكرية التي يبني عليها كل فكر فرعي عن السلوك في الحياة وعن أنظمة الحياة] .

ويتخيل تقي الدين حل العقدة الكبرى في المجتمع بواسطة الفكر . فيقول في الكتاب السابق (نظام الاسلام) ، (ص ، ١٥) : [وبهذا يكون قد وجد الفكر المستنير عما قبل الحياة وما بعدها ، وان لها صلة بما قبلها وما بعدها . بهذا تكون العقدة الكبرى قد حلت جميعها بالعقيدة الاسلامية] .

٢ - ايجاد الثقة بأفكار الاسلام وطريق ذلك :

يحدد حزب التحرير في كتاب (نداء حار) القضية التي تشغل المسلمين وهي:

ايجاد الثقة بأفكار الاسلام فيقول (ص ، ٩٠) : [وانما القضية هي ربط عقيدتها بدستورها وقوانينها ، اي جعل التصديق الجازم المطابق للواقع الموجود عند الامة في عقيدتها منصب على الافكار والاحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة ومما دل الكتاب والسنة على انه شرعي . وبعبارة اخرى هي ايجاد الثقة بالافكار والنظم المنبثقة عن العقيدة الاسلامية ، هذه هي القضية بالدقة والتحديد] .

ويجب الحزب - في الكتاب السابق نفسه - على عرقلة دساتير البلاد في تحقيق الوحدة بان الحل هو ايجاد الثقة بالافكار الاسلامية فيقول (ص ، ١١٣) : [والجواب على ذلك هو ان الاساس ايجاد الثقة بصحة افكار الاسلام واحكامه وصدقها وصلاحياتها قبل ان تجمع هذه الاحكام دستورا وقوانينا] .

ويرسم الحزب في كتاب نداء حار طريقة ايجاد الثقة بأفكار الاسلام ، وهو البرهان العقلي والشعوري فيقول (ص ، ٩٢) : [ولما كان وضع الثقة في نفوس المسلمين وسائر المسلمين لا يتأتى الا باقامة البرهان العقلي والشعوري على صحة الافكار الاسلامية والاحكام الشرعية وصدقها كان لا بد ان تكون الخطوة الاولى في اعادة الثقة بالاسلام من اجل انهاض الامة واقامة الدولة ان تنطق الوقائع الملموسة والحوادث الجارية بصحة افكار الاسلام واحكامها وصدقها وصلاحياتها حتى يوجد البرهان العقلي والشعوري الذي يوجد القناعة بهذه الصحة وهذا الصديق لتحصل بناء على ذلك الثقة بها . اما كيف تجعل الوقائع تنطق بذلك فانه يكون يحمل الدعوة الاسلامية بالطريق السياسي اي بالعمل لاقامة الدولة عن طريق الافكار الاسلامية التي لها واقع يجري التعامل بين الناس به ، سواء كانت افكارا تتعلق بشؤون الحياة او تتعلق بتنظيم العلاقات . اي بالعمل السياسي لاقامة الخلافة الاسلامية عن طريق بث الافكار الاسلامية والكفاح في سبيلها .

وذلك ان الناس يحكمون من قبل سلطة قائمة يتولاها حكام منهم او من غيرهم ، وهؤلاء الحكام انما يرعون شؤون رعاياهم بأفكار وقوانين معينة . فهذه الرعاية تكون لوقائع معينة بأفكار معينة اي تكون لمشاكل معينة لمعالجات معينة . فهذه الوقائع ملموسة محسوسة ومعالجاتها ملموسة مدركة ونتائجها من حيث توفير المصلحة المحافظة عليها مدركة . فما على الذين يعملون لاقامة الدولة الاسلامية على انقراض هذا الحكم الا ان يلفتوا انظار هذه الناس الى فساد هذه المعالجات ، اي الى بطلان الافكار والاحكام التي عولجت بها هذه الوقائع وان يبينوا ان العلاج الصحيح لها انما هو فكر كذا وحكم كذا ، وان هذا هو فكر الاسلام او حكم الاسلام فينزل الفكر الاسلامي او الحكم الاسلامي على الوقائع الجارية ، فيدرك حينئذ واقع الحكم ويلمس مدلوله فيحرك العقل ويشير المشاعر . اما كيف يبين بطلان الافكار والاحكام التي عالج بها الحكام هذه الوقائع فانه لا ينصح ان يكون من حيث تحقق المصلحة او عدم تحققها ، بل يجب ان يكون

البيان من حيث كونها افكار كفر او احكام كفر . فلا يصح بيان بطلانها ببيان .
لا تحقق المصلحة او ببيان ما ينجم عنها من ضرر] .

٤ - الضعف الفكري سبب انهيار الدولة الاسلامية :

بيّن تقي الدين النبهاني في كتاب (الدولة الاسلامية) العاملين اللذين اديا الى انهيار الدولة الاسلامية فيذكر الضعف الفكري واحدا منهما . يقول (ص . ١٣١) : [وتتلخص عوامل ضعف الدولة الاسلامية التي سببت ذهابها في عاملين اثنين : ضعف فهم الاسلام ، واساءة تطبيقه] .

وبفصل الاسباب التي اوصلتنا الى الضعف ، فيتحدث عن عناية العثمانيين بالجيش وبالظاهر الفارغة وعن اهمالهم اللغة العربية ثم يقول (ص ، ١٣٢) : [ولم تكن (اي الدولة العثمانية) بامر الاسلام من حيث الفكر ، ومن حيث التشريع ، فانخفض مستواها الفكري والتشريعي . وبسبب ذلك كانت الدولة قوية قوة ظاهرية ، ولكنها في الحقيقة ضعيفة ضعفاً بينا لسبب الضعف الفكري والتشريعي] .

ويتحدث عبد القديم زلوم في كتابه (هكذا هدمت الخلافة) عن عدم ادراك الامة الاسلامية للقضايا المصرية ، واثّر ذلك في انهيار الدولة الاسلامية فيقول (ص ، ١٩٥) : [ولم يحصل للامة الاسلامية ولا للدولة الاسلامية عدم الادراك للقضايا المصرية وعدم الوعي عليها وبالتالي عدم الادراك للاجراءات والوعي عليها والقعود عنها . غير انه لما ضعف فهم الاسلام الى حد الانجراف ، وضعفت التقوى في النفوس الى حد السكوت عن الكفر البواح ، فقدت هذه القضايا اعتبار انها مصرية ولم يتخذ تجاهها اجراء الحياة او الموت] .

ويتحدث عبد القديم ايضا في الكتاب السابق نفسه عن سبب زوال الخلافة الاسلامية فيعطله بجهل المسلمين لمصرية الخلافة فيقول (ص ، ٣٠٤) : [ولو كان المسلمون في ذلك الوقت مدركين ان هذه قضية مصرية يتوقف عليها مصير المسلمين ، ومصير الاسلام ، وان الاجراء الحتمي هو حمل السلاح وقتال مصطفى كمال ، لما وقعت تلك الضربة بالمسلمين ، ولما اصبوا بهذه الكارثة المروعة وذلك الخطب الفادح ، فكان عدم ادراك المسلمين ان القضية قضية مصرية تحتتم عليهم اتخاذ اجراء الحياة او الموت ازاءها . كان عدم ادراكهم ذلك هو سبب ما حل بهم من مصيبة !!] .

ويكرر عبد القديم الفكرة السابقة في صفحة اخرى من كتابه فيقول (ص ، ٢٠٧) : [بيد انه غاب عنهم (اي المسلمين) ان هذه القضية التي يكافحون فسي سبيلها قضية مصرية ليس لها من اجراء الا اجراء الموت او الحياة . فكان فقدان هذا الادراك من جماعة المسلمين هو الذي سلبهم بوصفهم جماعة او امة -

الاستعداد لتحمل الاذى والسجن والتعذيب ، فضلا عن تحمل الفقر والدمار والموت . مما لا ينفصل ابدا عن معارك الكفاح التي تدور حول القضايا المصرية . لذلك سطرت هذه المحاولات على نفسها الفشل المحقق ، ولم تستطع ان تتقدم خطوة واحدة نحو القضية التي تناضل من اجلها] .

وقد ركز الحزب على عرض الغزو الفكري كي يؤكد صحة رايه في حقيقة انهيار الدولة الاسلامية ، فقال تقي الدين النبهاني في فصل (آثار الغزو التبشيري) من كتاب الدولة الاسلامية (ص ، ٢٥٣) : [صارت البلاد الاسلامية هدفا للغرب يحمل قيادته الفكرية اليها ومسرعا لحضارته ومفاهيمه عن الحياة يذيعها بثتى الوسائل تحت اسم العلم والانسانية والتبشير الديني . ولم يكتف بحمائل حضارته ومفاهيمه ، ولكنه كان يطعن الحضارة الاسلامية ومفاهيم الاسلام عن الحياة حين كان يوجه حملاته ضد الاسلام ، فآثر ذلك على الفئة المثقفة ، وعلى رجال السياسة ، بل على حملة الثقافة الاسلامية ، وعلى جمهرة المسلمين] .

ه - الفكر طريق اعادة الدولة الإسلامية :

يشترط حزب التحرير انبثاق الفكر الاسلامي لعودة الدولة الاسلامية شرطا اوليا حينما ، وشرطا اوليا ووحيدا حينما آخر . فقد تحدث تقي الدين النبهاني عن ذلك في كتاب الدولة الاسلامية فقال (ص ، ١٣١) : [ولذلك فان الذي يعيد دولة الاسلام هو فهم الاسلام فهما صحيحا ، والذي يحفظ قوة الدولة هو استمرارها على الفهم الصحيح ، واحسانها تطبيقه في الداخل ، وحمل دعوته الى الخارج] .

ويذكر عبد القديم زلوم في كتاب (كيف هدمت الخلافة) القضايا المصرية ومن جملتها الخلافة ، ويصور كيفية قيامها فيقول (ص ، ١٩٥) : [لذلك كان لا بد من ادراك القضايا المصرية من وجهة النظر الاسلامية كما جاء بها الكتاب والسنة ، ولا بد من ادراك الاجراءات الواجبة تجاهها كما جاء بها القرآن الكريم وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وحينئذ يوجه الوعي على القضايا المصرية ، والوعي على الاجراء الواجب تجاهها . ويكون من غير المحتمل ان يحصل القعود عنها] .

ويحدد العلاج الناجع لاعادتها بأنه الوعي والادراك فيقول (ص ، ٢٠٥) : [ان المسلمين اليوم في محنة ما بعدها محنة ، وفي بلاء ما بعده بلاء . وان العلاج الناجع لهم انما هو ادراكهم لقضاياهم هل هي مصرية ام غير مصرية ، واتخاذهم اجراء الحياة او الموت تجاه كل قضية مصرية ، ولاسيما اذا كانت جماع القضايا المصرية كلها . وما لم نحصل هذا الادراك ، ويكون ادراكا واضحا يسيطر على النفوس والاجواء ، فسيظل المسلمون في انخفاض وتفقر دائمين ، ولن تقوم

الهم بين الامم قائمة] .

- يعدد تقي الدين النبهاني الصعوبات التي تتعرض قيام الدولة الاسلامية في الصفحات (١٨٢ - ١٨٨) بكتاب الدولة الاسلامية ، ويقرر انها هي :
- ١ - وجود الافكار غير الاسلامية وغزوها للعالم الاسلامي .
 - ٢ - وجود البرامج التعليمية على الاساس الذي وضعه المستعمر .
 - ٣ - استمرار تطبيق البرامج التعليمية على الاساس الذي وضعه المستعمر ، وحسب الطريقة التي ارادها .
 - ٤ - وجود اكار لبعض المعارف الثقافية واعتبارها علوما عالية .
 - ٥ - كون المجتمع في العالم الاسلامي يحيا حياة غير اسلامية .
 - ٦ - بعد الشقة بين المسلمين والحكم الاسلامي ، لاسيما في سياسة الحكم وسياسة المال ، حيث يؤثر هذا البعد فيجعل تصور المسلمين للحياة الاسلامية ضعيفا .
 - ٧ - وجود حكومات في البلاد الاسلامية تقوم على اساس ديمقراطي وتطبق النظام الراسمالي كله على الشعب .
 - ٨ - وجود رأي عام عن الوطنية والقومية والاشتراكية .
- يتبين الناظر الفاحص بان جل الصعوبات التي عددها تقي الدين النبهاني فكرية مثل : وجود افكار غير اسلامية ، برامج تعليمية غربية ، استمرار تطبيق البرامج الغربية ، وجود رأي عام غير اسلامي الخ وحتى الصعوبات التي لا تندمج ظاهرا تحت الاصل الفكري نجد تحليل النبهاني لها يدخلها في ذلك الاصل ، مثل تحليله لصعوبة (كون المجتمع الاسلامي يحيا حياة غير اسلامية) ، حيث يقول : [وذلك لان جهاز الدولة ونظام الحكم الذي يقوم عليها هذا المجتمع بكل مقوماتها ، والاتجاه النفسي الذي يتجهه المسلمون ، والتكوين العقلي الذي يقوم عليه تفكيرهم . كل ذلك يقوم على اساس مفاهيم عن الحياة تناقض المفاهيم الاسلامية . فما لم تتغير هذه الاسس ، وتصحح هذه المفاهيم المغلوطة يكون من الصعب تغيير حياة الناس في المجتمع ، ومن الصعب تغيير جهاز الدولة ، وقواعد المجتمع والاتجاهات النفسية والعقلية التي تتحكم بالمسلمين] .

٦ - مراحل الحزب والثقافة :

تؤكد مختلف كتب حزب التحرير على اهمية الثقافة ، وتعتبرها مرحلة من مراحل نشوء الحزب والحزبي ، ويصل تاكيدها على الثقافة الى مستوى الحرص على الجدل . فقد رسم تقي الدين النبهاني في كتاب (التكتل الحزبي) ثلاث مراحل لتكوين الحزب فقال (ص ، ٣٦) : [يسير الحزب المبدي في ثلاث مراحل حتى يبدأ تطبيق مبدئه في مجتمعه :

أولا : مرحلة الدراسة والتعليم لإيجاد الثقافة الحزبية .
ثانيا : مرحلة التفاعل مع المجتمع الذي يعيش فيه حتى يصبح المبدأ عرفا
عاما ناتجا عن وعي الخ

ثالثا : مرحلة تسلم زمام الحكم عن طريق الامة تسلما كاملا] .
ويكون النموذج الاعلى لإيجاد التكتل ربطه بالعقيدة مضافا اليها في التضج
في الثقافة الحزبية فيقول في الكتاب السابق نفسه (ص ١١٠) : [فالحزب
المبدئي يجعل طريقة الربط في تكتله اعتناق العقيدة ، والتضج في الثقافة
الحزبية] .

ويبين في الكتاب السابق - ايضا - ان الثقافة الاسلامية - بداية - هي
الطريق الى ايجاد الانسان المسلم فيقول (ص ١٤) : [ومثل هذا لا يمكن ان
يوجد التكتل الصحيح منه ، الا بعد معالجته ، بايجاد التناسق بين فكره وبين
شعوره ، بتشفيقه من جديد ثقافة مبدئية صحيحة ، اي ثقافة اسلامية .
ومعالجته بهذا التثقيف تقضي بأن يفرض تلميذا يكون عقله تكريها جديدا ، حتى
ينتقل بعد حل هذه المشكلة ، الى ايجاد التناسق بينه وبين مجتمعه ، فيسهل
حينئذ حل مشكلة النهضة بالمجتمع ، ونولا الثقافة الاجنبية لكالت النهضة اقل
تكليف منها الان] .

ويستقرىء حزب التحرير في كتاب آخر هو (مفاهيم حزب التحرير) مراحل
دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فيقرر بأنه بدأ طريقه بالدراسة والفهم مع
القيام بالتزامات اخرى . فيقول (ص ٥٤) : [ونظرا لان المجتمع غير اسلامي
- وان كانت جمهورته مسلمين - يجب ان تؤخذ حياة الرسول صلى الله عليه
وسلم في مكة اسوة للسير حسبها في الدعوة ، فتبدأ في خطوة الدراسة
والتفهم مع القيام بالتزامات الاسلام ، كما كان الحال في دار الأرقم ، ثم ينتقل
الدارسون الفاهمون للاسلام المؤمنون الصادقون الى التفاعل مع الامة ، حتى
تتفهم الاسلام وتتفهم ضرورة وجود دولة اسلامية] .

ويقرر الحزب في كتاب (مفاهيم سياسية لحزب التحرير) بأن التثقيف سبيل
ايجاد الشخصية الاسلامية فيقول (ص ٨٧) : [والسبيل الى ذلك هو التثقيف
بالثقافة الاسلامية تثقيفا مركزا وتثقيفا جماعيا على السواء ، حتى يحدث هذا
التثقيف الانقلاب الفكري الذي يحدث الانقلاب الشامل في المجتمع . ولانتاج
التثقيف وجعله مؤثرا موقظا هيا الحزب ثقافة اسلامية خاصة توجد لدى المثقف
بها الادراك الصحيح ، وتربط فكره بمشاعره ، وتعلمه حقائق لمعالجة مشاكل
الحياة . وجعل ثقافته الحزبية هذه ادنى حد يجب الحصول عليه ففرض على
كل عضو ان يدرس هذه الثقافة دراسة مركزة ، وترك ما وراء ذلك لكل انسان
بحيث يتزود من الثقافة الاسلامية ما يشاء .

وهذه الثقافة التي يتبناها حزب التحرير موجودة في كتبه التي ينشرها
حتى الان ، وجميع ما فيها من الاحكام آراء وافكار واحكام اسلامية] ثم يعدد

الكتب المقررة بعد ذلك .

يقرر الحزب ايمانه بالثقيف سيلا لايجاد المجتمع المسلم ، كما قرر في الكلام السابق ايمانه بالثقيف سيلا لايجاد الشخصية المسلمة فيقول (ص ، ٨٣) :
[والطريقة للدعوة والعمل السياسي هي ثقيف الناس بالاسلام لايجاده فسي معترك الحياة ، ولهذا كان لزاما ان يبذل اكبر قسط من الجهد لثقيف الملايين من الناس ثقيفا جماعيا ، لان هذا الثقيف هو الدعوة وهو عمل سياسي . وهو الذي يضمن صحة التفاعل وسلامة الكفاح .

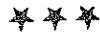
وحركة الثقيف هذه يتولاها حزب التحرير فقط ، لانه وحده الذي يقوم على مبدأ صحيح هو الاسلام يراد من تكتله ايجاد الاسلام في المجتمع . وتوليه لها يوجب عليه ان يتقدم امام الجماهير ، ويتصدر لمناقشاتهم ، واسئلتهم ، وشكوكهم ، وتأبيدهم ، حتى يصهرهم في الاسلام ، فكريا وروحيا ، صهرا يوحدهم ، ويجعلهم اداة صالحة للعمل في كل حين ، ولا بد من ثقيف الامة ثقيفا مركزا عميقا ، بغض النظر عما اذا كانوا اعضاء في الحزب ام لا . وهذا كله لا يأتي بالدعوة وحدها ، ولا بالعمل السياسي وحده ، ولكنه يأتي من اقتران الدعوة بالعمل السياسي في كل حين ، سواء اكان الحزب في الحكم ام لم يكن ، حتى يسير ثقيف الملايين ، والاعمال السياسية للحزب في المجتمع سيرا واحدا ، لتظل الجماهير متصلة بالدعوة والعمل ، وليظل الحزب متصلا بالجماهير وقائدا لها . ويعتبر انفصال السياسة عن الدعوة ، او انفصال العمل السياسي عن الثقيف ، اكبر خطر على الدعوة ، وعلى العمل السياسي ، وسببا خطيرا لانتصار الاعداء ، ولذلك كان على الحزب ان يسرع في اعطاء الثقافة السياسية اثناء الثقيف المبدي ، وأن يطلع الشعب على الاحوال السياسية والداخلية والخارجية .

ويتحدث الحزب في كتاب آخر هو الخلافة، عن اثر الثقافة في ايجاد التربة الخصبة لتكوين رجال الامة ، ويتحدث عن ايمانه بأن تكوين رجل الدولة لا يحتاج الى قرون بل الى بضع سنين فيقول (ص ، ١٥٨) : [ولذلك كان لا بد من ان ثقف الامة الثقافة السياسية ، مبتدئة اولا وقيل كل شيء بعقيدتها العقلية ، اي بفكرتها الكلية عن الكون والانسان والحياة باعتبارها فكرة سياسية لا فكرة روحية فحسب ، ثم بما ينبثق عنها من الأفكار السياسية ، وما يبنى عليها من الوسائل والفايات . ومتى وجد ذلك فقد بدأت تربة هذه الامة تكون خصبة بالرجال ، ومنبتا طبيعيا لرجل الدولة . وهذا لا يحتاج الى قرون كما يتوهمون ، حتى ولا الى عشرات السنين . وانما يحتاج فقط الى البدء في تلقي الامة لهذه الثقافة السياسية بوعي وشفف ، وحينئذ قد ينتج في بضع سنين ، وقد ينتج في مدة اكثر من ذلك ، ولكنه على اي حال لا بد ان ينتج حتما على يد نفس الجيل الذي يقوم بهذا الثقيف السياسي ، ويقوم مع ذلك في نفس الوقت بدور القيادة السياسية البدعة] .

٧ - جزئيات اخرى في التضخم الفكري :

ان اصطلاح (القيادة الفكرية) الذي اطلقه حزب التحرير في عدد من كتبه مظهر من مظاهر التضخم الفكري . فقد عقد تقي الدين النبهاني فصلا في كتاب (نظام الاسلام) يحمل عنوان (القيادة الفكرية في الاسلام) ومما قاله فيه (ص ، ٥) : [هذا هو السبيل الوحيد للنهضة : حمل القيادة الفكرية الاسلامية للمسلمين لاستئناف الحياة الاسلامية ، ثم حملها للناس كافة عن طريق الدولة الاسلامية] .

ومن مظاهر التضخم ايضا ايمانه بالصراع الفكري . فقد تحدث عبد القديم زلوم في كتاب (هكذا هدمت الخلافة) عن تبليغ الرسول للدعوة بالصراع الفكري فقال (ص ، ٢٥٨) : [على ان الرسول علمنا ان نحدد قضايانا ، وعلمنا ان نتخذ اجراء الحياة او الموت في كل قضية مصيرية ، فانه صلى الله عليه وسلم حين ارسله الله بالاسلام ، وبدا يبلغ الدعوة بالصراع الفكري ، قد حدد قضيتَه بانها اظهار الاسلام ، واتخذ تجاهها اجراء الحياة او الموت] .



وصلنا - اذن - من خلال العرض المفصل لوجهة نظر التحرير ، ومن خلال استقراء جميع كتب التحرير الى انه يؤمن بالارتفاع الفكري طريقا للنهضة، ويرى ان مشكلة المسلمين الحالية هي تزعزع الثقة بأفكارهم السابقة ، ويرسم الطريق الى اعادة الثقة بالبرهان العقلي والشعوري ، ويبين ان سبب انهيار الدولة الاسلامية هو الضعف الفكري وعدم ادراك المسلمين للقضايا المصيرية ، ويشترط انبثاق الفكر والوعي شرطا اوليا ووحيدا لانبثاق الدولة الاسلامية ، ويؤكد على التثقيف سبيلا لايجاد الفرد والمجتمع المسلمين ، ويعتبر المرحلة الثقافية جزءا من مراحل تطوره .

والآن : ما هو سر هذا الانحراف الفكري ؟

يكمن السر في ان فهم الحزب للانسان لم يتطابق مع تصور الاسلام للانسان، وفي ان فهمه للروح كان خاطئا . ويتضح هذا التباين بين فهم الحزب للانسان ولقضية الروح من جهة وتصور الاسلام لهما من جهة ثانية اذا درسنا النص التالي الموجود في كتاب (نظام الاسلام) لتقي الدين النبهاني (ص ، ٦١) حيث يقول : [واما الاسلام فيرى ان الاشياء التي يدركها الحس هي اشياء مادية ، والناحية الروحية هي كونها مخلوقة لخالق ، والروح هي ادراك الانسان صلته بالله ، وعلى ذلك لا توجد ناحية روحية منفصلة عن الناحية المادية ، ولا توجد

في الانسان اشواق روحية ونزعات جسدية ، بل الانسان فيه حاجات عضوية ،
 وغرائز لا بد من اشباعها ، ومن الغرائز غريزة التدين التي هي الاحتياج الى
 الخالق المدبر الناشئ عن العجز الطبيعي في تكوين الانسان ، واشباع هذه
 الغرائز لا يسمى ناحية روحية ولا ناحية مادية وانما هو اشباع فقط . الا ان
 هذه الحاجات العضوية والغرائز اذا اشبعت بنظام من عند الله كانت مسيرة
 بالروح ، وان اشبعت بدون نظام او بنظام من عند غير الله كان اشباعا ماديسا
 بحثا يؤدي الى شقاء الانسان . ففريزة النوع ان اشبعت من غير نظام او بنظام
 من عند غير الله كان ذلك سببا للشقاء ، وان اشبعت بنظام الزواج الذي من
 عند الله حسب احكام الاسلام كان زواجا موجدا للطمانينة . وغريزة التدين ان
 اشبعت من غير نظام او بنظام من عند غير الله بعبادة الاوثان أو عبادة الانسان ،
 كان ذلك اشراكا وكفرا ، وان اشبعت باحكام الاسلام كان ذلك عبادة . ولهذا كان
 لزاما أن تراعى الناحية الروحية في الاشياء ، وان تسير جميع الاعمال بأوامر
 الله ونواهيه بناء على ادراك الانسان صلته بالله اي ان تسير بالروح . ولذلك لم
 يكن في العمل الواحد شيئا اثنان بل الموجود شيء واحد هو العمل ، وأما
 وصفه بأنه مادي محب أو مسير بالروح فإنه ليس آتيا من تسييره بأحكام الاسلام
 أو عدم تسييره بها . فقتل المسلم عدوه في الحرب يعتبر جهادا يثاب عليه لانه
 عمل مسير بأحكام الاسلام ، وقتل المسلم نفسه معصومة (مسلمة أو غير مسلمة)
 يعتبر حق يعتبر جريمة يعاقب عليها ، لانه عمل مخالف لاوامر الله ونواهيه .
 وكلا العملين شيء واحد هو القتل صادر عن الانسان ، فالقتل يكون عبادة حين
 يسير بالروح ، ويكون جريمة حين لا يسير بالروح . ولذلك كان لزاما على
 المسلم ان يسير أعماله بالروح ، وكان مزج المادة بالروح ليس امرا ممكنا فحسب
 بل هو امر واجب . ولا يجوز ان تفصل المادة عن الروح اي لا يجوز ان يفصل
 اي عمل عن تسييره بأوامر الله ونواهيه بناء على ادراك الصلة بالله . ولهذا يجب
 ان يقضى على كل ما يمثل الناحية الروحية منفصلة عن الناحية المادية . فلا
 رجال دين في الاسلام ، وليس فيه سلطة دينية بالمعنى الكهنوتي ، ولا سلطة
 زمنية منفصلة عن الدين ، بل الاسلام دين منه الدولة ، وهي احكام شرعية
 كاحكام الصلاة ، وهي طريقة لتنفيذ احكام الاسلام وحمل دعوته . ويجب ان
 يلقى كل ما يشعر بتخصيص الدين بالمعنى الروحي وعزله عن السياسة والحكم ،
 فتلقى المؤسسات التي تشرف على النواحي الروحية ، فتلقى ادارة المساجد ،
 وتكون ادارتها تابعة لادارة المعارف ، وتلقى المحاكم الشرعية والمحاكم النظامية ،
 ويجعل القضاء واحدا لا يحكم الا بالاسلام ، فسلفطان الاسلام سلطان واحد] .
 يقول تقي الدين في النص السابق : [والروح هي ادراك الانسان صلته بالله].
 [وان تسير جميع الاعمال بأوامر الله ونواهيه بناء على ادراك الانسان صلته بالله
 اي ان تسير بالروح] .
 نفهم من كلا المقطعين السابقين : ان الروح آلة ادراك الانسان صلته بالله .

مع ان العقل - في الحقيقة - هو آلة ادراك هذه الصلة ، والروح آلة تحقيق هذا الاتصال بالله ، وهو اتصال صميمي وكلي ومباشر فالعقل يدرك والروح تتصل .

من هنا كان كلام تقي الدين : [لا توجد ناحية روحية منفصلة عن الناحية المادية ، ولا توجد في الانسان اشواق روحية ونزعات جسدية ، بل الانسان فيه حاجات عضوية ، وغرائز لا بد من اتباعها] . كلاما خاطئا لان الانسان مكون - في واقع الامر - من مادة وروح ، وفيه اشواق روحية ونزعات جسدية كما اخبرتنا الآيات القرآنية بذلك :

[الذي احسن كل شيء خلقه ، وخلق الانسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ من روحه ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون] . (السجدة ، ٧ - ٩)

[ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون . والجان خلقناه من قبل من نار السموم . واذا قال ربك للملائكة اني خالقا بشرا من صلصال من حمأ مسنون . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين] .

(الحجر ، ٢٦ - ٢٩)

[واذا قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين] . (ص ٧٢ - ٧٣)

وتقبل المادة والروح في الانسان الانشطار ، وتقبل - كذلك - الاشواق الروحية والنزعات الجسدية الانقسام فيه . ويسبب ذلك الانشطار والانقسام شقاء الانسان . ولكن ميزة الاسلام الكبرى هي الموازنة بين المادة والروح ، والتنسيق بين الاشواق الروحية والنزعات الجسدية ، وهو يحقق سعادة الانسان بهذه الموازنة وذلك التنسيق .

ويتضح الخلط في التعبير ، وعدم الادراك الحقيقي للروح في النص التالي: [فقتل المسلم عدوه في الحرب يعتبر جهادا يثاب عليه لانه عمل مسير بأحكام الاسلام ، وقتل المسلم نفسا معصومة (مسلمة او غير مسلمة) بغير حق يعتبر جريمة يعاقب عليها لانه عمل مخالف لاوامر الله ونواهيه . وكلا العملين شيء واحد هو القتل صادر عن الانسان فالقتل يكون عبادة حين يسير بالروح ويكون جريمة حين لا يسير بالروح] .

بداية هذه الفقرة تناقض نهايتها ، والاحكام صحيحة في البداية خاطئة في النهاية . فالقتل ما كان عبادة حينما سير بالروح ، ولكنه كان عبادة لانه امتثال لاوامر الله . وما كان جريمة لانه لم يسير بالروح ، ولكنه كان جريمة لانه مخالفة لاوامر الله . فالروح موجودة في الحالتين عند العابد والمجرم . ولكن الاول سخرته روحه وسخرها بدوره امتثالا لاوامر الله عكس الثاني الذي سخرته روحه وسخرها مخالفة لاوامر الله .

ويتضح عدم الفهم الصحيح لدور الروح ومكانها عند الانسان في النص

التالي : [ان هذه الحاجات العضوية والفرائز اذا اتبعت بنظام من عند الله كانت مسيرة بالروح ، وان اشيعت بدون نظام او بنظام من عند غير الله كان اشباعا ماديا يؤدي الى شقاء الانسان] .

فالروح - في النص - نتيجة مع انها في حقيقة الامر سبب . واشباع الفرائز واحد عند المسلم وغيره ، لكن الروح والفكر اللذين يقفان خلف هذا الاشباع يلونانه حسب مقتضياتهما . فمن كان فكره مسلما ، وروحه مسخرة حسب عبادات الاسلام ، أمكنه ان يشبع غرائزه بسهولة مثل ما يريد الاسلام . الخلاصة : ان الحزب لم يدرك الروح ومكانها من الانسان ولم يفهم دورها وأهميتها في قيادة الفرد . هذا ما أدى الى التضخم الفكري عنده ، وقد تم كل ذلك على حساب الروح .



مناقشة ظاهرة الانحراف الفكري عند حزب التحرير :

١ - يؤمن الحزب - كما رأينا - بأن الضعف الفكري عند المسلمين سبب الانحطاط ، وبأن الفكر المستنير اساس النهضة ، وبأن التثقيف طريق إيجاد الفرد والمجتمع المسلمين .

نحن لا ننكر ان الفكر جزء من كيان الانسان ، ليس هذا فحسب بل جزء مهم . لكنه ليس الانسان كله .

نحن لا ننكر ان تأخر الفكر سبب من اسباب الانتكاس الحضاري عند المسلمين . لكنه ليس كل الاسباب .

نحن لا ننكر ان تقدم الفكر عامل من عوامل الارتفاع الحضاري عند المسلمين . لكنه ليس كل العوامل .

لننظر الى دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم في بداية عهدها .

دعا محمد عليه الصلاة والسلام الى (لا اله الا الله محمد رسول الله) .

ما مكان هذه الفكرة من المجتمع الجاهلي ؟ ما موضعها ؟ ما جذتها ؟ ما غرابتها ؟

لا شك ان هذه الفكرة ليست غريبة كل الغرابة عن المجتمع الجاهلي بدليل وجود الحنفية المتبعين لملة ابراهيم عليه السلام في التوحيد كورقة بن نوفل .

لا شك - كذلك - انها ليست جديدة كل الجدة في المجتمع بدليل قولهم للرسول عليه الصلاة والسلام (وما نبئهم الا ليقربونا الى الله زلفى) .

لم تكن - اذن - هذه الفكرة غريبة كل الغرابة ، ولا جديدة كل الجدة .

ولكنها كانت ضخمة الآثار من الناحية الشعورية والسلوكية والخلقية في نفس الانسان الجاهلي .

فقد كانت تعني من ناحية شعورية الاعتقاد من دائرة العبودية للعباد ، والانتقال الى دائرة العبودية لله ، والتسليم المطلق له تعالى .

كانت تعني من ناحية سلوكية الخضوع الكامل لاوامر الله تعالى ، ونيل القيم الجاهلية جميعها .

كانت تعني من ناحية خلقية الالتزام بمبادئ الاسلام ، واطاعة تعليماته . نتجت - اذن - كل هذه الآثار الضخمة - شعوريا وسلوكيا وخلقيا - عن فكرة بسيطة هي (لا اله الا الله ، محمد رسول الله) .

٢ - يعتقد حزب التحرير ان سبب انهيار الدولة الاسلامية هو الضعف الفكري ، وعدم الوعي ، وعدم ادراك القضايا المصيرية : كالخلافة .

ليس من شك بان الضعف الفكري من اسباب انهيار الدولة الاسلامية ، لكنه لم يضعف الى الحد الذي تخيله حزب التحرير بدليل الكتب التي الفت عن الخلافة وضرورتها غداة سقوط الخلافة على يد (كمال اتاتورك) في الاستانة ومنها: الخلافة او الامامة العظمى لمحمد رشيد رضا ، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والامة لمصطفى صبري .

اما وعي القضايا المصيرية ، وادراك اهمية الخلافة ، فاننا نعتقد ان الامر ليس امر ادراك ووعي فحسب بمقدار ما هو امر مقدرة . فقد كان المجتمع المسلم آنذاك - عاجزا غير قادر على الدفاع عن الخلافة وان كان واعيا ، فهو المريض الذي يرى اللص يسرق داره ويدرك ذلك لكنه لا يقوى على منعه او طرده .

٣ - يتصور الحزب ان عودة الدولة الاسلامية مرهونة بانثاق الفكر والوعي الاسلاميين ، بالبرهان العقلي والشعوري على صحة افكار الاسلام .

لكن الحقيقة ان عودة الدولة الاسلامية مرتبطة بايجاد الانسان المسلم المتوازن وليس بانثاق الوعي الفكري فحسب ، او قل مرتبطة بتفجير الصحة والحيوية في شخصية المسلم بمختلف اجزائها وابعادها ومن جملتها الوعي ، او بصورة أدق مرتبطة بانثاق المسلم - الصحابي .

هذا هو طريق ارجاعها ثانيا ، لانه كان طريق ايجادها اولا .

٤ - يقسم الحزب مراحل عمله الى ثلاث مراحل . اولها : الثقافة . ويصر على بناء شخصية الفرد عن طريق الثقافة الحزبية .

لا شك ان التفكير السليم وبالتالي الثقافة جزء من شخصية المسلم . لكن الاسلام لا يعرف الثقافة منفصلة عن اجواء المسلمين ، والمسلمين لا يعرفون الثقافة مبتعدا عن السلوك . فالفكر - دائما - وثيق الاتصال بالعمل في انظمة الاسلام ، وليس هناك فاصل زمني بينهما ، وخير دليل على ذلك حديث الصحابي ابن مسعود الذي قال فيه : [كان الرجل منا اذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن] . وقول ابي عبد الرحمن السلمي : [حدثنا

الذين كانوا يقرئونها انهم كانوا يستقرون من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكانوا اذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل ، فتعلمنا القرآن والعمل جميعا] .

لذلك فقد اعطى البناء الثقافي للفرد والحزب منفصلين عن السلوك والعمل او بصورة ادق : مع عدم الاصرار بنفس المستوى على السلوك والعمل ، اعطاهما طابعا جدليا بعيدا عن روح الاسلام ، وعن نتائجه السريعة في قلب الواقع الاجتماعي .

هـ - يعتقد الحزب - كما رأينا - بان تفاعلا سيجري بينه وبين الجماهير في الزمن التالي لمرحلة الثقافة .

لكن هذا الاعتقاد غريب عن الفكر الاسلامي لسببين :

اولهما : اما ان تكون هذه الجماهير مسلمة فهي جزء من الحزب ، واما ان تكون غير مسلمة فهي في صراع معه ، تكل طاغوت يقف في طريق الدعوة الاسلامية .

ثانيهما : تزداد الشخصية المسلمة تميزا على مرور الزمن ، وبعدا عن حياة المجتمع الجاهلي وقيمه . وتصر على هذا التميز والبعد كلما ارتقت في سلم الايمان . ومثالنا الناصع على ذلك سيرة الصحابة رضوان الله عليهم ، فقد صارع عمر بن الخطاب - مثلا - مشركي قريش بعد اسلامه ، وجاهدهم ، وسفه اصنامهم ، وتحداهم . وكان الفاصل بينهما يتسع يوما بعد يوم ، ويؤكد استحالة اللقاء ولو في موطيء قدم . فاني له اللقاء بهم ، وقد هداه الله وشرح صدره للايمان .

قد تكون فكرة التفاعل بين الحزب وجماهير الامة واقعة صحيحة في مجال الاحزاب المادية التي تلبي أهواء ورغبات الناس كالحزب النازي - مثلا في المانيا بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث الارضية الفكرية والنفسية والخلفية والاجتماعية مشتركة بين هذا الحزب وبين جماهير الامة الالمانية .

- يعتمد الحزب الصراع الفكري اسلوبا وحيدا لنشر العقيدة الاسلامية خلال قتاله مع الجاهلية الكافرة . لكن الصراع بين حق الدعوة الاسلامية وباطل الجاهلية أشمل وأعم من ان يكون صراعا وحيدا الجانب . فهو صراع حياتي بكل ما تحويه هذه الكلمة من أجزاء وعناصر ، صراع بالفكر والروح والجسد والاماء حتى يجتث الاسلام طاغوت الجاهلية ، وتكتب له الفلبة والانتصار في النهاية .

ومما يؤكد الحقيقة التي ذهبنا اليها رصدنا للصراع بين دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام وبين مشركي قريش . فقد تناول الصراع الجدال والنقاش والشعر والمراقبة والايذاء والقتل والمقاظة والمهاجرة والحروب والدماء الخ . . .

٧ - ألف الحزب دستورا للدولة الاسلامية المرتقبة ، ورسم خطوط الاقتصاد والحكم فيها ، وفصل أحكام العقوبات والبيئات . وهذا التأليف والرسم والتفصيل ميزة من ميزات حزب التحرير في نطاق الدعوات الاسلامية ، الا انه مخالف لاسلوب الاسلام في العمل . فلا بد ان يستند تقرير الاحكام الاقتصادية

والسياسية والاجتماعية والحكمية الخ... والمشتقة من كليات وعموميات الاسلام على ارض الواقع ، والا كان - هذا التقرير - كمن يشيد ببناءه فسي الهواء دون جذور في الارض . وهذا ما وقع حزب التحرير فيه فأضاع جهده ووقته سدى .

٨ - يتصور القارئ لكتب التحرير بأنه حزب سياسي يريد الوصول الى الحكم ، وليس جماعة تواجه المعترك الحياتي بهدف تحقيق خلافة الله فسي الارض ، ونزع الامانة الملقاة عن كاهليها ، مما أفقده ثقلا كبيرا في الصراع .



الخلاصة : ان حزب التحرير قد اصاب حينما اتجه - بداية - الى الانسان، ولكنه اخطأ بعد ذلك في كل شيء : اخطأ في الاعتماد على الفكر سبيلا وحيدا لاجاد الانسان المسلم ، وفي انتهاج الشقيف طريقا لاجاد المجتمع والدولة الاسلاميتين ، وفي اتباع الصراع الفكري وسيلة وحيدة لقلب المجتمع الخ... وقد عانى بسبب ذلك انحرافا فكريا أبعدته عن ثلثي الاسلام ، ان لم نقل عن كل الاسلام ، لان الاسلام وحدة لا تتجزأ .

حسن البنا

حياته :

ولد حسن البنا عام ١٩٠٦ ، وتعلم في مدرسة الرشاد الدينية في محمودية البحيرة التي أسسها الشيخ محمد زهران وحفظ نصف القرآن ، ولما غادرها مؤسسها منشغلا عنها صارح البنا والده بأنه لم يعد يطيق ان يستمر في هذه الكتابيب ، وطلب منه ان ينتقل الى المدرسة الاعدادية . فعارض الوالد في ذلك حرصا على ان يحفظ ابنه كتاب الله ، فتعهد له الابن بان يحفظ نصف القرآن المتبقي - وحده - في المنزل . فلبى الوالد - حينئذ - رغبة ابنه ، وفعلا قسم البنا يومه في المرحلة الاعدادية بين حفظ القرآن ، وتعلم صناعة الساعات ، ومذاكرة دروسه ، فكان يحفظ حصته من القرآن الكريم بعد صلاة الصبح حتى يذهب الى المدرسة ، ويتعلم صناعة الساعات بعد الانصراف من المدرسة الى صلاة العشاء ، ويستذكر دروسه بعد صلاة العشاء الى النوم .

ثم انتقل البنا الى مدرسة المعلمين الاولى بدمنهور ولما يتم العام الرابع عشر من عمره ، وقضى فيها ثلاث سنوات ليتخرج بعدها معلما ابتدائيا ، وهناك اخذ الطريقة الحصافية الصوفية ، والتقى بشيخها عبد الوهاب الحصافي ، واندمج في اجوائها ، فكان يقوم مع اعضائها بزيارات للاولياء القريبين من دمنهور ، وكان احيانا ينذر معهم الصمت فلا يتكلمون الا بذكر او قرآن .

ثم توجه الى دار العلوم في القاهرة ، وحصل منها على الدبلوم في عام ١٩٢٧ ، حيث تعين اثر حمله هذه الشهادة مدرسا في الاسماعيلية .

كان البنا - رحمه الله - مبرزا في تحصيله العلمي فقد نال الدرجة الاولى في مدرسة دار المعلمين الاولى بدمنهور ، ونال الدرجة الخامسة على القطر المصري جميعه . وكان يحصل على ترتيب متقدم - دوما - خلال سنوات

الدراسة في دار العلوم .
شكل البناء عدة جمعيات في مراحل حياته الدراسية المختلفة منها : جمعية
الاخلاق الادبية ، جمعية منع المحرمات ، جمعية الحصفية الخيرية .
انشأ البناء الاخوان المسلمين عام ١٩٢٨ في الاسماعيلية ، ثم انتقل الى
القاهرة عام ١٩٣٢ ، واستشهد اغتيالا في ١٢ - شباط - ١٩٤٩ .



تربية اخوانية :

أدرك حسن البناء بعقليته الخارقة متطلبات اللحظة التاريخية التي تتحدى
كيان المسلمين ، وحددها بكلمتين : تطبيق الاسلام . فحمل المسلمين الذين أجابوا
صوته على ذلك التطبيق ، موازنا بين الروح والفكر والجسد مزية الاسلام الاولى ،
مستلهما بروحه النفاذة - في الوقت نفسه - أسلوب الرسول عليه الصلاة
والسلام في دعوة الناس .

ويتضح الاصرار على تطبيق الاسلام من جهة ، والموازنة بين عناصر الروح
والفكر والجسد خلال التطبيق من جهة ثانية في رسالة التعاليم التي كان يأخذ
حسن البناء العهد على اساسها من المسلم :

[أيها الاخ الصادق .
ان ايمانك بهذه البيعة يوجب عليك اداء هذه الواجبات حتى تكون لبنة
قوية في البناء .

١ - أن يكون لك (ورد) يومي من كتاب الله لا يقل عن جزء واجتهد الا تختم
في اكثر من شهر ولا في اقل من ثلاثة ايام .

٢ - أن تحسن تلاوة القرآن والاستماع اليه والتدبر في معانيه وأن تدرس
السيرة المطهرة وتاريخ السلف بقدر ما يتسع له وقتك وأقل ما يكفي في ذلك
كتاب (حماة الاسلام) وأن تكثر من القراءة في حديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم وأن تحفظ اربعين حديثا على الاقل ولتكن الاربعين النووية وأن تدرس
رسالة في أصول العقائد ورسالة في فروع الفقه .

٣ - أن تبادر بالكشف الصحي العام وأن تأخذ في علاج ما يكون فيك من
امراض وتهتم بأسباب القوة والوقاية الجسمانية وتبتعد عن أسباب الضعف
الصحي .

٤ - أن تبتعد عن الاسراف في قهوة البن والشاي ونحوهما من المشروبات
المنبهة فلا تشربها الا للضرورة وأن تمتنع بتاتا عن التدخين .

٥ - أن تعنى بالنظافة في كل شيء في المسكن والملبس والمطعم والبدن ومحل العمل فقد بنى الدين على النظافة .

٦ - أن تكون صادق الكلمة فلا تكذب ابدا .

٧ - أن تكون وفيا بالعهد والكلمة والوعد فلا تخلف مهما كانت الظروف .

٨ - أن تكون شجاعا عظيم الاحتمال . وأفضل الشجاعة الصراحة بالحق وكتمان السر . والاعتراف بالخطأ والانصاف من النفس وملكها عند الغضب .

٩ - أن تكون وقورا مؤثرا الجدد دائما ولا يمنحك الوقار في المزاح الصادق ، والضحك في التيسم .

١٠ - أن تكون شديد الحياء ، دقيق الشعور ، عظيم التأثير بالحسن والقبح

تسر للاول وتتألم للثاني . وأن تكون متواضعا في غير ذلة ولا خنوع ولا ملق وأن تطلب أقل من مرتبتك لتصل إليها .

١١ - أن تكون عادلا صحيح الحكم في جميع الاحوال ولا ينسبك الغضب

الحسنات ولا تفضي عين الرضا عن السيئات ولا تحملك الخصومة على نسيان الجميل وتقول الحق ولو كان على نفسك او على أقرب الناس اليك وأن كان مرا .

١٢ - أن تكون عظيم النشاط مدربا على الخدمات العامة تشعر بالسعادة والسرور اذا استطعت أن تقدم خدمة لغيرك من الناس فتعود المريض وتساعد المحتاج وتحمل الضعيف وتواسي المنكوب ولو بالكلمة الطيبة وتبادر دائما الى الخيرات .

١٣ - أن تكون رحيم القلب كريما سمحا تعفو وتلين وتحلم وترفق بالانسان

والحيوان ، جميل المعاملة حسن السلوك مع الناس جميعا محافظا على الآداب الاسلامية الاجتماعية فترحم الصغير ، وتوقر الكبير ، وتفصح في المجلس ، ولا تتجسس ولا تفتاب ولا تصخب وتستأذن في الدخول والانصراف الخ ...

١٤ - أن تجيد القراءة والكتابة وأن تكثر من المطالعة في رسائل الاخوان

وجرائدهم ومجلاتهم ونحوها ، وأن تكون لنفسك مكتبة مهما كانت صغيرة ، وأن تتبحر في علمك وفنك ان كنت من اهل الاختصاص ، وأن تلم بالشؤون الاسلامية العامة المأما يمكنك من تصورها والحكم عليها حكما يتفق مع مقتضيات الفكرة .

١٥ - أن تراول عملا اقتصاديا مهما كنت غنيا وأن تقدم على العمل الحر

مهما كان ضئيلا ، وأن ترج بنفسك فيه مهما كانت مواهبك العلمية .

١٦ - ألا تحرص على الوظيفة الحكومية ، وأن تعتبرها أضيق أبواب الرزق

ولا ترفضها اذا أتاحت لك ، ولا تتخل عنها الا أن تعارضت تعارضا تاما مع واجبات الدعوة .

١٧ - أن تحرص كل الحرص على اداء مهنتك من حيث الاجادة والانتقال وعدم

الغش وضبط الموعد .

١٨ - أن تكون حسن التقاضي لحقك وأن تؤدي حقوق الناس كاملة غير

- منقوصة بدون طلب ولا تماطل أبدا .
- ١٩ - أن تبتعد عن الميسر بكل أنواعه مهما كان المقصد من ورائها وتجنب وسائل الكسب الحرام مهما كان ورائها من ربح عاجل .
- ٢٠ - أن تبتعد عن الربا في جميع المعاملات وأن تطهر منه تماما .
- ٢١ - أن تخدم الثروة الإسلامية العامة بتشجيع المصنوعات والمنشآت الاقتصادية الإسلامية وأن تحرص على القرش فلا يقع في يد غير إسلامية مهما كانت الأحوال ولا تلبس ولا تأكل إلا من صنع وطنك الإسلامي .
- ٢٢ - أن تدخر للطوارئ جزءا من دخلك مهما قل والألا تتورط في الكماليات .
- ٢٣ - أن تشترك في الدعوة بجزء من مالك وأن تؤدي الزكاة الواجبة فيه، وأن تجعل منه حقا معلوما للسائل المحروم مهما كان دخلك ضئيلا .
- ٢٤ - أن تعمل ما استطعت على إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والاثاث ومواعيد العمل والراحة ، والطعام والشراب ، والقدوم والانصراف ، والحزن والسرور الخ . . . وأن تتحرى السنة المطهرة في كل ذلك .
- ٢٥ - أن تقاطع المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي والاندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامة .
- ٢٦ - أن تديم مراقبة الله تبارك وتعالى وتذكر الآخرة وتستعد لها وتقطع مراحل السلوك الى رضوان الله بهمة وعزيمة وتتقرب اليه سبحانه بنوافل العبادة ومن ذلك صلاة الليل وصيام ثلاثة ايام من كل شهر على الاقل والاكثر من الذكر القلبي واللساني وتحري الدعاء المأثور على كل الأحوال .
- ٢٧ - أن تحسن الطهارة وأن تظل على وضوء في غالب الاحيان .
- ٢٨ - أن تحسن الصلاة وتواظب على أدائها في اوقاتها وتحرص على الجماعة والمسجد ما أمكن ذلك .
- ٢٩ - أن تصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وتعمل على ذلك ان لم تكن مستطيعا الان ذلك .
- ٣٠ - أن تستصحب نية الجهاد - دائما - وحب الشهادة وأن تستعد لذلك ما وسعك الاستعداد .
- ٣١ - أن تجدد التوبة والاستغفار - دائما - وأن تتحوز من صفات الأثام فضلا عن كبارها ، وأن تجعل لنفسك ساعة قبل النوم تحاسبها فيها على ما عملت من خير او شر ، وأن تحرص على الوقت فهو الحياة فلا تصرف جزءا منه في غير فائدة وأن تتورع عن الشبهات حتى لا تقع في الحرام .
- ٣٢ - أن تجاهد نفسك جهادا عنيفا حتى يسلس قيادها لك ، وأن تفضض طرفك وتضبط عاطفتك وتقاوم نوازغ الغريزة في نفسك وتسمو بها دائما الى الحلال الطيب وتحول بينها وبين الحرام من ذلك ايا كان .
- ٣٣ - أن تتجنب الخمر والمسكر والمفتر وكل ما هو من هذا القبيل كل

الاجتناب .

- ٣٤ - أن تبتعد عن أقران وأصدقاء الفساد وأماكن المعصية والاثم .
- ٣٥ - أن تحارب أماكن اللهو فضلا عن أن تقربها وأن تبتعد عن مظاهر الترف والرخاوة جميعا .
- ٣٦ - أن تعرف أعضاء كتيبتك فردا فردا معرفة تامة وتعرفهم نفسك معرفة تامة كذلك وتؤدي حقوق أخوتهم كاملة من الحب والتقدير والمساعدة والإيثار وأن تحضر اجتماعاتهم فلا تتخلف عنها الا بعذر قاهر وتؤثرهم بمعاملتك دائما .
- ٣٧ - أن تتخلى عن صلتك بأية هيئة او جماعة لا يكون الاتصال بها في مصلحة فكرتك وخاصة اذا أمرت بذلك .
- ٣٨ - أن تعمل على نشر دعوتك في كل مكان وأن تحيط القيادة بكل ظروفك ولا تقدم على عمل يؤثر فيها تأثيرا جوهريا الا باذن ، وأن تكون دائم الاتصال الروحي والعملي بها وأن تعتبر نفسك دائما جنديا في الشكنة تنتظر الامر] .
- ونحن الان سنبين بعض الواجبات التي تطرق اليها البنا في رسالته السابقة على سبيل المثال لا الحصر ، والتي تعالج كلا من الروح والفكر والجسد حتى نتأكد من دقة معالجة البنا للنفس الانسانية :
- الروح : الورد اليومي من القرآن ، ذكر الآخرة ، نوافل العبادة ، صيام ثلاثة ايام كل شهر ، الذكر القلبي واللساني ، أداء الصلاة في أوقاتها ، استصحاب نية الجهاد ، تجديد التوبة الخ
- الفكر : حفظ الاحاديث ، مطالعة رسائل الاخوان وجرائدهم ، تكوين مكتبة خاصة ، درس رسالة في أصول العقائد ، ورسالة في فروع الفقه الخ . . .
- الجسد : الكشف الصحي ، الابتعاد عن الاسراف في القهوه والشاي ، الامتناع عن التدخين ، العناية بالنظافة ، تجنب الخمر والميسر والمفتر الخ . . .
- لم يكتف البنا بمعالجة عناصر النفس الانسانية من روح وفكر وجسد عند الاخوان المسلمين ، بل عمق تطبيقهم للاسلام بأن قدم طرقا عملية لتأدية الفرائض ، وكان ارتقاء الاخ في صفوف الجماعة مرهونا بتنفيذه هذه الفرائض ومن هذه الفرائض فريضة الحج .
- نقل البنا رحمه الله الى كتابه (مذكرات الدعوة والداعية) لائحة الحج التي أصدرتها قيادة الاخوان وقد وردت (ص ، ١٨٨) ومما جاء فيها :
- [١ - على كل أخ مسلم أن يتجهز لفريضة الحج في حدود استطاعته .
- ٢ - الأخ المساعد يؤمر بالتجهيز ، والأخ المنتسب يكون له هذا الامر عند كل مناسبة ، والأخ العامل يكلف بأن يدخر من ماله جزءا مهما كان يسيرا وبحسب ظروفه المالية ويوضع ما يدخره في صندوق التوفير بالبريد بدون أرباح على حساب أداء هذه الفريضة اذا لم يكن من الممكن وضعه في مكان مصون .
- ٣ - تكون في كل دائرة لجنة فرعية تسمى لجنة الدعاية الى الحج مهمتها مراجعة اشتراكات توفير الاخوان .

٤ - على كل شعبة من شعب الاخوان المسلمين اختيار احد اعضائها المتفهمين في الدين لدراسة مناسك الحج لمن يعتزمون أداء هذه الفريضة من شعبته ، وعلى مكتب الارشاد العام أن ينتدب في كل عام نائباً عنه على نفقته من اهل الفقه والحكمة ليرشد الاخوان ويعلمهم أحكام المناسك على الاصول الصحيحة من السنة اذا لم يكن من بين الاخوان الحاجين من يستطيع الاضطلاع بأعباء هذه المهمة . وتسهيلاً لهذه الغاية يقوم مكتب الارشاد العام بوضع رسالة في آداب الحج والزيارة وما يتعلق بهما من آثار الارض المقدسة .

٥ - على الاخوان أن يوحّدوا خطتهم في السفر تقوية للتعارف ، واقتصاداً في النفقات ورغبة في العلم واحراز ثواب الاجتماع وتعاوناً على البر والتقوى ، وتنشيطاً على طاعة الله الا اذا دعت لغير ذلك الضرورة القصوى .

٦ - الاخ العامل الذي يثبت انه قصر في الادخار للحج بغير عذر شرعي قاهر يرد الى مرتبة الاخ الذي قبله ولا تكون له حقوق الاخوان العاملين ، ويكون الحكم بتقصيره او عدمه في هذا موكولاً لرأي اللجنة الفرعية المنصوص عليها في المادة الثالثة من هذه اللائحة متى وافق مكتب الارشاد على رأيها .

٧ - يقوم مكتب الارشاد بحصر كل الراغبين في الحج في دوائره من الاخوان وارسال قوائم تامة بأسمائهم بعد عيد الفطر كل عام الى مكتب الارشاد العام لاعداد ما يلزم لوفد الحجاج من الاخوان المسلمين بحيث لا يتأخر ارسال هذه القوائم عن اليوم العاشر من شهر شوال سنوياً .

٨ - يعمل المكتب ما في وسعه للحصول على امتيازات من الحكومة المصرية والحكومة الحجازية مادية وأدبية لحجاج الاخوان رغبة في تشجيعهم وزيادة عددهم .

٩ - اذا كثر الاخوان الحاجون فعلى المكتب ان ينتدب من بينهم مندوباً ادارياً بجانب المندوب الديني تكون مهمته قضاء مصالح الاخوان الادارية ويكون مرجعهم جميعاً في ذلك توحيداً للعمل وتوفيراً للجهود ، فاذا لم يكن ذلك ممكناً فعلى المكتب ان ينتدب مندوباً من قبله للقيام بهذه المهمة .

١٠ - يبدأ في تنفيذ هذه اللائحة من تاريخ اعتمادها وتبلغ لحضرات النواب ونقباء الفروع للعمل بها .

ونسأل الله رب العرش الكريم أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه آمين] .
ومما عمق البنا تطبيقه عند الاخوان المسلمين فريضة الزكاة ، فقد حملهم عليها وأصدر لائحة تحمل عنوان (لائحة الزكاة والصدقات) ، ونشرها في كتابه (مذكرات الدعوة والداعية) ، (ص ، ١٨٩) ، ومما جاء فيها :

[١ - على كل اخ مسلم يملك النصاب ان يخرج زكاة ماله .

٢ - الاخ المحب يؤمر ، والاخ الاخوي يؤمر ويذكر ، والاخ العامل يعتبر عضواً في لجنة الزكاة .

٣ - تتكون اللجنة للزكوات الشعبية من كل الاخوان الذين تجب عليهم الزكاة ،

وتتكون من بينها هيئة تنفيذية تقترح كل سنة ، وتتكون من رئيس وعضوين يختارون بالاقتراع السري من بين اعضاء اللجنة العامة .

٤ - مجلس الشورى المركزي للدائرة او حضرة نائب الدائرة كل منهما بنفسه وبمندوب عنه له حق الاشراف العام على الهيئة التنفيذية، وله حق دعوة الجمعية العمومية للمشتركون اذا اختلف مع هذه الهيئة في تصرف من التصرفات ولم يمكن تسويته بينهم ، على ان يكون الرأي فيها نافذا بأغلبية ثلثي الاعضاء .

٥ - مهمة هذه الهيئة التنفيذية الاشراف على تحصيل الزكاة المستحقة وحفظها حتى توزع ، وتوزيعها على المستحقين الشرعيين لها بدون تحيز ولا محاباة ولا تحكم اغراض او غايات بعد ان يقسم كل منهم اليمين على مراعاة ذلك .

٦ - على الهيئة التنفيذية ان تباشر مهمتها عند كل محصول في المناطق الريفية ، وتقسم المزكين عن النقد وعروض التجارة الى فرق بحسب الاوقات المتفقة عند كل منهم .

٧ - عليها ان تعد دفترا تحصر فيه كل ما جمع وتغطي ايصالات بتوقيعها ، وأن تحصر كشوف المستحقين والمقادير التي يستحقها كل منهم . وقبل مباشرة التوزيع لا بد من عرض النتيجة على اللجنة العامة لاقرارها والموافقة على الصرف ولا يعتبر الصرف صحيحا الا بمستندات مستوفاة من المستحق ، ولا يجوز تأخير صرف الزكاة عن وقتها الا بعذر شرعي وقبل نهاية العام ، وان تضمن ذلك تقريرها .

كما تضمن هذا التقرير ما بقي من الزكوات المجموعة وتسليمه لمن ينتخب بعدهم ان لم يتحدد انتخابها .

٨ - كل أعمال لجنة الزكاة سرية لا يطلع عليها الا اللجنة العامة ، ومندوب مجلس الشورى المركزي او النائب . وليس من حق الجمعية العمومية للاخوان في الدائرة المطالبة بمعرفة ما عملته اللجنة اكتفاء بعلم مجلس الشورى وعلم اعضاء اللجنة العامة للزكاة انفسهم ، مع اعتبار القسم على كل عضو له الحق في الاطلاع على مراعاة هذه السرية . (راجع المادة الخامسة) .

٩ - للهيئة التنفيذية ان تقبل ما يقدم اليها على انه صدقات ، وتوزعه بمعرفتها مع رصد الموارد والمنصرف والمورد والمصرف في دفتر خاص ، كما ان لها ان تذكّر الناس في المناسبات بالتبرع تنظيما للاحسان ونشر البر .

١٠ - المصارف التي تصرف لها الزكوات هي المصارف المذكورة في القرآن الكريم ولا تصرف في غير هذه الحالة بحال .

١١ - للهيئة التنفيذية ان تختار من اللجنة العامة المساعدين لها لتصرف المستحقين او مباشرة التوزيع او لمراجعة الكشوف او غير ذلك من الاعمال باشرافها وتحت مسؤوليتها .

١٢ - وليس لهذه الهيئة ولا لغيرها بيع او استبدال او التصرف بأي نوع من أنواع من التصرفات في الاعيان المجموعة ، وانما توزع كما جمعت فيما او جمعت

بغير تصرف ما .

١٣ - لا ينقل ما جمع من مكان الى مكان آخر مهما كانت الدواعي التي تدعو الى ذلك ضرورية وشديدة الا لداع شرعي .

١٤ - الاخ العامل القادر على الزكاة ثم لا يؤديها مطلقا يرد من رتبته الى التي قبلها ، فان اداها ولو بنفسه فعليه ان يخطر اللجنة العامة بتاريخ ادائه لها حتى تكون على علم بذلك ، وينبه الى عدم العودة مرة اخرى والا رد الى رتبته التي قبلها .

١٥ - اذا استدعى الحال موظفين في بعض المناطق للعمل في مشروع الزكاة كان تعيينهم برأي اللجنة العامة للمزكين بناء على طلب اللجنة التنفيذية وكانت أجورهم من نفس الزكاة ، وكذلك الحسبال في ايجاد مخازن للمحصولات اذا استدعى الحال ذلك .

١٦ - يقوم مكتب الارشاد بعمل رسالة ليبين فيها ، أحكام الزكاة وفضل الصدقة .

١٧ - على المكتب ان ينتدب من اعضائه مراقبا تكون مهمته المرور على شئ الشعب ليعرف مدى عناية الهيئات التنفيذية للزكاة .

١٨ - يعمل بهذه اللائحة بعد اعتمادها ، وتقاد الفروع بمضمونها للعمل بها . وقد اوضحت قيادة الاخوان في مؤتمرها الثالث المتقد في عطلة عيد الاضحى في القاهرة عام ١٣٥٣ هـ مراحل تكوين الاخوان المسلمين ، ويتبين من مطالعتها انها مراحل عملية ، تتطلب من الاخ تطبيق الاسلام المتدرج على نفسه ، وصيغ حياته الكامل به . ويتبين - ايضا - منها اتجاه الاخوان التربوي التابع من صميم الاسلام ، ومن سواء منهج الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد جاء في (مذكرات الدعوة والداعية) تحت عنوان (سابعاً : التكوين العملي للاخوان المسلمين) (ص ، ١٨٣) ما يلي :

[١ - على المكاتب والهيئات الرئيسية لدوائر الاخوان المسلمين ان تعنى بتربية الاخوان تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم وتميز هذه المبادئ في نفوسهم . وتحقيقا لهذه الغاية يكون الانضمام للاخوان على ثلاث درجات :

(أ) الانضمام العام وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله ادارة الدائرة ويعلن استعداداه للصالح ويوقع استمارة التعارف ويتعهد بتسديد الاشتراك المالي الذي يتطوع به للجماعة . وللنائب حق اعفاء من يرى عذرا بالنسبة له من بعض الاعضاء ، ويسمى الاخ في هذه الدرجة اخا مساعدا .

(ب) الانضمام الاخوي : وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله ادارة الدائرة السابقة . وواجباته - فضلا عن الواجبات السابقة - حفظ العقيدة والتعهد بالتزام الطاعات والكف عن المحرمات وحضور الاجتماعات الاسبوعية والسنوية وغيرها متى دعي اليها ، ويسمى الاخ في هذه المرتبة اخا منتسبا .

(ج) الانضمام العملي : وهو من حق كل مسلم توافق ادارة الدائرة على قبوله .

وتكون واجبات الاخ فيه - فضلا عن الواجبات السابقة - احضار صورته الشخصية واعطاء البيانات الكافية التي تطلب منه عن شخصيته ودراسة شرح عقيدة الاخوان المسلمين والتعهد بالورد القرآني وحضور مجالس القرآن الاسبوعية والدائرة ، والاشتراك في صندوق الحج والاشتراك في لجنة الزكاة متى كان مالكا للنصاب والانضمام الى فرقة الرحلات ما دامت سنة تسمح بذلك والتزام التحدث باللغة العربية الفصحى بقدر المستطاع والزام المنزل مبادئ الاخوان المسلمين والعمل على تثقيف نفسه في الشؤون الاجتماعية العامة والاجتهاد في حفظ اربعين حديثا نبويا وقبول مناصفات الاخوان التأديبية ، ويسمى الاخ في هذه الدرجة من درجات الانضمام اخا عاملا .

(د) وهناك درجة رابعة من درجات الانضمام وهي درجة الانضمام الجهادي وهي ليست عامة بل هي من حق الاخ العامل الذي يثبت لمكتب الارشاد محافظته على واجباته السابقة . وفحصها من حق المكتب . وواجبات الاخ في هذه المرتبة - فضلا عما سبق - تحري السنة المطهرة ما استطاع الى ذلك سبيلا في الاقوال والافعال والاموال ، ومن ذلك قيام الليل واداء الجماعة الا لعذر قاهر والزهادة والعزوف عن مظاهر المتع الغانية والبعد عن كل ما هو غير اسلامي في العبادات وفي المعاملات وفي شأنه كله والاشتراك المالي في مكتب الارشاد وصندوق الدعوة والوصية بجزء من تركته لجماعة الاخوان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ما دام اهلا لذلك وتلبية دعوة المكتب متى وجهت اليه في اي وقت وفي اي مكان ، وحمل المصحف ليذكره بواجبه نحو القرآن الكريم والاستعداد لقضاء مدة التربية الخاصة بمكتب الارشاد ، ويسمى الاخ في هذه المرتبة مجاهدا .

٢ - لمكتب الارشاد الحق في منح القاب شرفية منها نقيب ونائب في كل من درجتى الانضمام الثالثة والرابعة] .

عنية - دوما - قيادة الاخوان باصلاح سلوك الاخ حسب ما يريده الاسلام ، او قل ببلوغ الكمال في هذا السلوك . فاستغلت مختلف المناسبات والفرص لتصل الى هذه النتيجة ، ولونت في اساليب العلاج حتى لا يقع الاخ فريسة الملل من الاسلوب الواحد ، وطرقت كل نواحي نفسه كي لا تترك ادنى ثغرة . ويتضح تكوين المعالجة هذا في المنشور الدوري الاول الذي وجهته قيادة الاخوان المسلمين اثر المؤتمر الخامس المنعقد عام ١٣٥٨ هـ ، والذي يحوي تعليمات الى الفروع تحت عنواني (مظاهر النشاط الشهري للاخوان ، مظاهر النشاط الاسبوعي) . وكان قد نشره البنا - رحمه الله - في كتابه مذكرات الدعوة والداعية ، (ص ، ٢٣٨) :

[خامسا : مظاهر النشاط الشهري للاخوان . يقترح المكتب ان يحدد الاخوان لانفسهم اياما معينة من كل شهر لتنفيذ البرنامج الآتي :

١ - يوم النصيحة : وفيه يقسم الاخوان انفسهم ليقوموا بواجب الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر - والتي هي أحسن - فيتعرفون مواطن الضعف الخلفي في الأفراد المجاورين لهم فيزورونهم ويبدلون لهم النصيحة في رفق وهودة وينهونهم عن المنكر ويزينون لهم الخير والفلاح ، يستحسن أن تكون هذه النصائح فردية سرية لنجاحها وضمان التأثير بها ، والله المستعان .

٢ - يوم الآخرة : يصقل فيه الاخوان قلوبهم وأنفسهم ، يخرجون بها من عالم الضوضاء والهرج الى عالم الطمانينة ، ويوزرون مدينة الآخرة ، يخرجون الى المقابر للمظة والاعتبار ، ويحاسبون انفسهم على ما قدمت ، ويستغفرون ربهم ، وكفى بالموت واعظا .

٣ - يوم العيادة : يقرر الاخوان هذا اليوم لعيادة المرضى من المسلمين فيدخلون عليهم السرور ويوطدون دعائم الالفة .

٤ - يوم التعارف : يقيم الاخوان كل شهر حفلا تتجلى فيه البساطة بقدر الامكان يجتمعون فيه باخوانهم الذين لا تمكنهم ظروفهم من التردد على دارهم كثيرا ، فيكون هذا الحفل كرباط يزيد في اواصر الاخوة بينهم .

سادسا : مظاهر النشاط الاسبوعي .

١ - ليلة الدرس : يخصص الاخوان ليلة من كل اسبوع لمذاكرة ملخص الدرس الذي سلقه فضيلة الاستاذ المرشد في القاهرة كل اسبوع فيتصل بذلك اخوان الاقاليم باخوان القاهرة ، فتتصل الحلقة وترتبط القلوب وتتغذى الارواح بفداء واحد ومعين واحد . وسيكون ملخص هذا الدرس منشورا بالندير تباعا ان شاء الله .

٢ - ليلة الكتيبة : حيث صفاء الارواح في سكون الليل ، وحيث النفحات القدسية في السحر ، وحيث فيوضات الرحمن ، وحيث التحرر من عادات الراحة والترف والاستعداد لتحمل المشقة ومقاومة النفس في سبيل الله . نرجو ان يعنى الاخوان الذين تساعدهم ظروفهم بهذه الرياضة الروحية كل الاعتناء .

٣ - يوم المعسكر : الجندية ، التدريب ، الاستعداد للجهاد المقدس ، ذلك هو ما يعنى به الاخوان المسلمون كل العناية ، فيه يتكون الجيش الاسلامي وبسه يستطيع أن يحقق الامل ويرفع اللواء عاليا . نرجو ان يكون لهذه الناحية الروحية أكبر قسط من اهتمام الاخوان فيعطون لانفسهم كل اسبوع عرضا عسكريا يتدربون فيه ، او رحلة يزورون بها البلدان المجاورة فيثابون ، ويكونون نموذجا حسنا ومثلا عاليا للناس .

ويشترط ان تستعد الفرقة في كل رحلة لاقامة الصلاة في الخلوات . هذا ما عن لنا من خطط وبرامج نرجو ان تقوموا على تنفيذه بما نعهده فيكم من عناية وهمة ، حتى يوتي الثمر ، ونبغ غاية ما نريد من امل ورجاء ، وحتى يكون الاخوان المسلمون في بلادهم ودورهم مثالا عاليا ونماذج كاملة للاسلام الصحيح . والله المستعان وبيده النواصي ، عليه توكلنا واليه انبنا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير . والسلام عليكم ورحمة الله

وبركاته] .

ولم تترك قيادة الاخوان سبيلا الا اتبعته لترسيخ الناحية الروحية في نفوس الشبيبة ، وتدريبهم على الدعوة . وقد كانت وسائلها الى ذلك مستحدثة متناسبا مع روح العصر ، ومن هذه الوسائل الرحلات الصيفية ومعسكرات الصيفية . فقد جاء في كتاب (مذكرات الدعوة والداعية) تحت عنوان (نواحي النشاط) ، (ص ، ٢٤٠) ما يلي :

[اولا : قسم الرحلات الصيفية :

الفرض من هذه الرحلات التدريب العسكري ، والتعارف ، ونشر الدعوة في ضواحي القاهرة .

تنظيم الرحلات في يوم الجمعة من كل اسبوع مدة شهور الاجازة الصيفية من اول يونية الى آخر سبتمبر .

ويشترط ان يكون لدى الاخ لباس الجواله او التدريب العسكري . وليس ضروريا ان يشترك الاخ في كل رحلات القسم فذلك يتبع رغبته وظروفه ، ولكنه يخطر بموعد كل رحلة .

ثانيا : معسكر الصيف :

الفرض من هذه المعسكرات التدريب العسكري والرياضة البدنية في الهواء الطلق والرياضة الروحية .

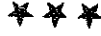
سيقام المعسكر بطرة فاروقية بسفح الجبل في خيام المكتب من اول يونية الى آخر سبتمبر ان شاء الله .

يقسم الاخوان المشتركون بالمعسكر الى فرق لا يزيد عدد اعضاء الفرقة الواحدة على اربعين اخا ، ومدة الفرقة عشرة ايام تحدد حسب رغبة اعضاء الفرق ، ويشترط ان يكون لدى الاخ لباس الجواله او التدريب العسكري ، والاشترك وقدره خمسون قرشا للموظف وثلاثون للطالب في المرة الواحدة ، وأن يحضر معه غطاءه وأدوات طعامه ، وأن يكون سنه اكثر من خمسة عشر عاما جوهريا] .

وقد جهد الامام البناء اضافة الى هذا العمل المستمر في تربية النفس المسلمة ، وفي توتير مختلف جوانبها بمختلف الالوان والاساليب ، جهد في تنقية العقيدة من الاوشاب العالقة فيها . فالف رسالة في العقائد يمكن ان نعتبرها من اروع وأسلس ما كتب في هذا الموضوع ، ففيها تتجلى البساطة ممزوجة بالعمق ، والوضوح مبتعدا عن السذاجة . وفيها تتجلى عبقرية البناء في انه يكتب - دوما - مطبعا لا مثرثرا ، وفي انه يعالج صميم الداء بعين الدواء . فهو في هذه الرسالة يستعرض تاريخ التشبيه والتجسيم في صفات الله ، ثم يخلص الى رأي نقى شهبي في ترجيح مذهب السلف وقبول شيء من تأويل الخلق ، والاصرار على توحيد الصفوف ، وحض المسلمين على ذلك .

وجهد الامام البناء - كذلك - في حمل الاخوان على اتباع السنة الصافية ،

وعلى الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام . فكان يحضهم على القيام بكل ما
يثبت في سيرته من قول او عمل ، ويحثهم على إحياء العادات الاسلامية ،
والابتعاد عن التقاليد الغربية عن الاسلام . ففي سبيل ذلك صلى التراويح ثماني
ركعات في الاخوان ، وجمع المآثورات الخ ...



مؤسسات اخوانية :

ولدت تربية البنا - رحمه الله - للنفوس المحيطة به طاقات انسانية ضخمة،
لمساعدته على الانطلاق في مجال الحياة المصرية ، وامكنته من انجاز مؤسسات
واسعة ومتعددة ، حتى بدت وكأنها مؤسسات دولة وليست مؤسسات فئة او
جماعة . ونحن سنستعرض هذه المؤسسات في مجال المدارس ، الخدمات
الصحية ، الشركات ، البر والخدمات الاجتماعية ، المساجد .

أ - المدارس :

انشأ الاخوان المسلمون مدارس متنوعة ومتعددة منها : المدارس الليلية ،
رياض الاطفال ، مدارس الجمعة الخ ... وقد أحصى محمد شوقي زكي في كتابه
(الاخوان المسلمون والمجتمع المصري) المدارس الموجودة في القاهرة والجيزة
وحدهما فكان الاحصاء التالي (ص ، ١٧٩) :

أ - معاهد ليلية :

- معهد شبرا مصر ، ١٨ شارع خماروية شبرا مصر ، ٦٠ طالبا .
- معهد شبرا البلد ، بجوار سراي محمد علي ، ٥٥ طالبا .
- معهد قليوب البلد ، قليوب البلد ، ٦٠ طالبا .
- معهد القناطر الخيرية ، شارع البحر ، ٣٠ طالبا .

ب - رياض الاطفال :

- مدرسة روضة شبرا مصر ، ١٨ شارع خماروية شبرا مصر ، ٣٠٠ طفل وطفلة .
- مدرسة روضة الشرايبة ، شارع الاليلي بجوار المسجد ، ١٢٠ طالبا .

- مدرسة روضة مهمشة ، ٨٠ طفلا وطفلة .
- مدرسة روضة شبرا البلد ، بجوار سراي محمد علي ، ٢٥ طفلا وطفلة
- مدرسة روضة شبرا المحطة ، بجوار محطة البنزين ، ١٥ طفلا وطفلة .
- مدرسة قليوب البلد ، قليوب البلد ، ٢٨٠ طفلا وطفلة .

ج - مدارس الجمعة :

- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة حدائق شبرا ، ٢٢ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة شبرا مصر ، خمارويه ، ٥٥ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة منية السرج ، ٢٥ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة روض الفرج ، ٣٥ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة شبرا البلد ، ٥٠ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة بنجام ، ١٥ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة شلقان ، ١٥ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة قليوب ، ٢٠ طالبا .
- مدرسة الجيل الجديد ، شعبة الشرايبة وهاشم آغا ، ٦٠ طالبا .

منطقة وسط القاهرة .

أ - محو الأمية

- مدرسة محو الامية ، شعبة الموسيقى ، شارع درب المنصرة ، ٢٠ طالبا .

ب - مدارس الجمعة

- مدرسة الجمعة بعابدين ، ٤٢ شارع محمد بك فريد ، ٦٥ طالبا .

منطقة غرب القاهرة .

لا يوجد بها معاهد او مدارس .

منطقة جنوب القاهرة .

أ - معاهد ليلية :

- المعهد الابتدائي ، ١٥ شارع الشيخ البغال بالسيدة ، ٢٠ طالبا .

منطقة شرق القاهرة .

أ - معاهد ليلية :

- معهد العباسية ، ٦ شارع محمد رفعت ، ٦٠٠ طالبا به معمل كيمياء وطبيعة .
- معهد حدائق القبة ، شارع الاجهوري ، ١٠٠ طالبا .
- معهد المطرية ، منزل النجمي ، ٩٠ طالبا .
- معهد مصر الجديدة ، شارع سيدي جابر ، ١٥٠ طالبا .

ب - دراسات تجارية :

- مدرسة التجارة بالعباسية ، ٦ شارع محمد رفعت ، ٢٠ طالبا .

ج - رياض الاطفال :

- مدرسة حدائق شبرا ، شارع الاجهوري ، ٧٥ طفلا وطفلة .

شعبة الجيزة .

أ - محو الأمية :

- مدرسة محو الامية ، شعبة الجيزة ، شارع الملكة ، ٥٠ طالبا

ب - معاهد ليلية :

- معهد الاخوان المسلمين ، شارع الامير فاروق ، ١٥٠ طالبا .
- معهد الطلاب ، شعبة الجيزة شارع الملكة ، ٣٠٠ طالبا] .

ب - خدمات صحية :

ادى الاخوان خدمات صحية للمجتمع المصري ، فقد انشأ قسم البر والخدمات الاجتماعية للاخوان المسلمين قسما طبيا نصت لائحته العامة على ان من اغراضه :

(أ) انشاء العيادات والمستوصفات والمستشفيات والاشراف على تنظيمها وادارتها .

(ب) العمل على تحقيق التأمين الصحي .

(ج) العمل على نشر الدعوة الصحية ورفع المستوى الصحي لجميع الطبقات بكافة الوسائل ، ومعاونة الهيئات الرسمية والشعبية في مقاومة الامراض المستوطنة والابوئة ، بالنشر والاذاعة والمحاضرات الخ ...
(د) توثيق الصلة بين الهيئات الطبية وهيئة الاخوان المسلمين في مصر ، والبلاد العربية ، والاسلامية. بارسال الوفود والبعوث وعقد المؤتمرات وحضورها واستقبال المنوبين .

وقد استطاع هذا القسم الطبي ان ينشئ مستوصفا للاخوان في كل مديرية . وقد احصى محمد شوقي زكي في كتاب (الاخوان المسلمون والمجتمع المصري) المستوصفات التي يديرها الاخوان في القاهرة وبندر الجيزة فقط ، فرسم (ص ، ٢٠٨) الجدول التالي :

ملاحظات	متوسط عدد المرضى السنوي	عنوان المتوصف	مسلسل	منطقة الإخوان التابع لها
قبة صيدلية قانونية	٧٢٠٠٠	الشارع العمومي بجوار الداهوي بشبرا البلد	١	شمال القاهرة
متوسط التردد من يومياً (٥٠)	٥٤٠٠	باسوس	٢	
متوسط التردد من يومياً (٤٠)	٣٦٠٠٠	شارع حسني بالشرابية	٣	جنوب القاهرة
متوسط التردد من يومياً (٤٠)	افتتح منذ أسبوع افتتح منذ أيام	شارع قدرى بالسيدة زينب	٤	
به صيدلية كاتلا	٣٠٠٠	قلعة الكيش بالسيدة زينب	٥	
به مستشفى داخلي	٦٠٠٠	شارع السلطان حسين	٦	وسط القاهرة
به صيدلية صميرة	٤٢٠٠	ميدان التوطية باب الشعربية	٧	
		شارع بولاق الجديد	٨	
		ليس بها مستوصفات	٩	
به صيدلية قانونية	٢١٦٠٠	شارع موسى قطاوي بالمسابية	١٠	غرب القاهرة
به صيدلية بها الأدوية جاهزة	١٠٨٠٠	شارع تروعة الجبل منشية الصدر	١١	شرق القاهرة
به صيدلية بها الأدوية جاهزة	٧٢٠٠	شارع سكة حديد السويس	١٢	
به صيدلية كاملة وصيدلي قانوني	٥٤٠٠	شارع الأجهوري بمناطق القبة	١٣	
	١٨٠٠٠	شارع سيدي جابر بمصر الجديدة	١٤	
	١٠٨٠٠	شارع السوق بالزيتون	١٥	
	٧٢٠٠	شارع النجومي بالطرية	١٦	
	٣٦٠٠٠	شارع ميدان سوق الأحد	١٧	سجدة الجزيرة

ج - شركات :

قدم الاخوان المسلمون خدمات اقتصادية للمجتمع المصري فأنشأوا عددا من الشركات . وقد طبقت هذه الشركات النظام الاسلامي على عمالها وادارتها وأساليب معاملاتها .

وقد عدّد محمد شوقي زكي هذه الشركات في كتابه (الاخوان المسلمون والمجتمع المصري) ، وتحدث عن بعض أحوالها (ص ، ٢٠١) فقال :

١ - شركة المعاملات الاسلامية :

وقد تكونت برأس مال اساسي قدره (٤٠٠٠) جنيه مصري سنة ١٩٣٩ ثم تطورت في سنة ١٩٤٥ تطورا كبيرا ، فقد أقبل الاخوان وغير الاخوان على الاكتتاب في أسهمها ، ويزيد رأس المال من ٤ آلاف جنيه الى (٢٠) الف جنيه . وقامت الشركة بإنشاء خطوط نقل ، وأقامت مصنعا كبيرا للنحاس ، ينتج وابور غاز كامل وقطع غياره المختلفة راجت في الاسواق المحلية والخارجية ، وخاصة اسواق الاقطار الشقيقة .

٢ - الشركة العربية للمناجم والمحاجر :

وقد تكونت في سنة ١٩٤٧ برأس مال قدره (٦٠٠٠) جنيه وفي سنة ١٩٤٨ اتحدت الشركة العربية للمناجم والمحاجر وشركة المعاملات الاسلامية ، لتوحيد الجهود ، للارتباط الوثيق بين ما تقوم به الشركتان . فشركة المعاملات تملك سيارات نقل ، وتوكيل لسيارات من امريكا ، ومصنعا كبيرا للملاط والاسمنت بجميع انواعه ، وهو يستهلك كميات كبيرة من كسر الرخام الناتج من شركة المناجم . ولدى شركة المعاملات مصنع للنحاس ، وورشة ميكانيكية . وقد استوردت شركة المناجم آلات حديثة لقطع وصقل الرخام ، الا ان هذه الآلات التي كانت تقدر اثمانها بعشرات الالوف من الجنيهات ، تركت في العراء بدون صيانة ايام الحراسة في فترة الحل ، وبيعت خردة مما تسبب للشركة في اضرار مالية جسيمة ، ورفعت قضية بذلك على الحراسة في هذه الايام للمطالبة بتعويض .

٣ - شركة الاخوان المسلمين للفزل والنسيج :

تأسست هذه الشركة سنة ١٩٤٨ برأس مال اساسي قدره (٨٠٠٠) جنيه ،

جمع منه فعلا (٦٥٠٠) جنيه ، وظل باب الاكتتاب مفتوحا حتى وقت الحل ، وبدأت الشركة عملها ، وكان عدد عمالها حوالي (٦٠) عاملا جميعهم من المساهمين في الشركة ، وفي عشرة اشهر صرفت اجور عمال (٢٧٠٠) جنيه اي بما يوازي نصف رأس المال ، وبالرغم من ذلك فقد بلغ صافي ارباحها في هذه الفترة الصغيرة (١٤٠٠) جنيه ، وكانت تنتج البغلة ، والدمور ، والاقمشة الحريرية ، والجبردين المقلّم ، وكانت منتجاتها تباع بأقل من اسعار اي بضاعة اخرى من مثيلاتها . وقد قامت الحراسة اثناء فترة الحل بتصفية هذه الشركة وبيعها نهائيا ، وقد رفعت الشركة قضية ، وصدر حكم قضائي لصالحها اخيرا .

٤ - شركة المطبعة الاسلامية والجريدة اليومية :

وكل منهما منفصلة عن الاخرى ، وسميت الاولى «شركة الاخوان للطباعة» ورأس مالها (٧٠٠٠) جنيه والثانية «شركة الاخوان للصحافة» ورأس مالها (٥٠٠٠٠) جنيه وقد سبقت شركة الاخوان للصحافة فسي استئناف نشاطها ، وصدر العدد الاول من الجريدة اليومية في ٥ مايو سنة ١٩٤٦ ، وتأخرت شركة الاخوان للطباعة في استئناف نشاطها ، لانها كانت بسبيل استيراد ماكينات الطباعة من الخارج ، حتى صدر امر الحل فتوقفت اعمالها هي وسائر الشركات الاخوانية .

٥ - شركة التجارة والاشغال الهندسية بالاسكندرية :

وقد تكونت برأس مال قدره (١٤٠٠٠) جنيه موزع على (٣٥٠٠) سهم للقيام بأعمال التجارة والهندسة .

٦ - شركة التوكيلات التجارية :

وقد بدأت مشروعها في السويس للتجارة اولا ، ثم توسعت اعمالها حاليا حتى شملت التجارة والنقل والاعلان ، وصار لها مركز رئيسي في القاهرة بشوارع محمد علي حارة الزين ، وأصبح لها عدة فروع في جميع أنحاء القطر المصري تقريبا ، بالاسكندرية ، وبور سعيد ، والاسماعيلية ، والسويس ، والقيوم ، وبني سويف . وتقوم الشركة حاليا بعمل مشروع اقتصادي تعاوني تكفل به اللوازم المنزلية والسلع الاستهلاكية للاخوان بأسعار الجملة .

ملاحظات	نوع الإشراف	منطقة الإشراف الشرفية	العنوان	اسم المسجد	مستل
ملكه	كلي بما فيه الإنفاق	منطقة وسط القاهرة	٤٢ شارع محمد بك فريد	مسجد عماد الدين	١
الإشراف	»	»	شارع فؤاد الأول بجوار كوبري الزمالك	مصلح الزمالك	٢
	»	»	شارع سعيد السعداء بجوار الشرفاوي	زاوية سعيد السعداء	٣
	»	»	بالدرب الأحمر	مسجد المختار	٤
	»	»	القوطية باب الشعرية	مسجد ميرزا	٥
	»	»	بولاق	مصلح سوق الحضار بباب اللوق	٦
	»	»	سوق الحضار بباب اللوق	مصلح شركة الترام	٧
	»	»	شارع ماسبيز	مسجد بهتم	٨
	»	منطقة شمال القاهرة	بهتسيم	مسجد جزيرة الشعير	٩
	»	»	جزيرة الشعير	مسجد أبو الفضل	١٠
	»	»	شارع يحيى بحدائق شبرا	مسجد ساحل روض الفرج	١١
	»	»	شارع عبدالقادر طه بساحل روض الفرج	مسجد الكردوي	١٢
	»	»	شارع أبو الفرج شبرا	مسجد منية السيرج	١٣
	»	»	منية السيرج	مسجد الهدى	١٤
	»	»	بمقرب مصبري شبرا	مسجد سيدي فرج	١٥
	»	»	سيدي فرج	مسجد التيجيلي	١٦
	»	»	مزلقان التيجيلي		

ملاحظات	نوع الإشراف	منطقة الإخوان المشرفة	العنوان	اسم المسجد	مسلسل
ملاحظة يملكه الإخوان	كلي بما فيه الإنفاق إمام وخطيب	منطقة وسط القاهرة	الروضة	مسجد الروضة	١٧
	»	»	الروضة	مسجد المسلماني	١٨
	»	»	قلم الخليخ	زاوية شافعي	١٩
	خطبة جمعة فقط	»	مصر القديمة	مسجد عمرو بن العاص	٢٠
	إمام وخطيب	منطقة جنوب القاهرة	حسي القادري	مسجد القادري	٢١
	»	»	السيدة سكيئة	مسجد السيدة سكيئة	٢٢
	خطبة جمعة فقط	»	السيدة عائشة	مسجد السيدة عائشة	٢٣
	إمام وخطيب	منطقة شرق القاهرة	شارع بن عبادة الأنصاري عباسية	مسجد المجاهد	٢٤
	كلي بما فيه الإنفاق	»	شارع القوادرية الويلية الصغرى	مسجد القوادرية	٢٥
	»	»	شارع القوه قول بالمباسية	مسجد الصديق	٢٦
	»	»	حمامات القبة	مسجد عبد الجليل	٢٧
	إمام وخطيب	»	حارة النص بشارع طورسينا سكاكيني	مسجد هيب	٢٨
	كلي بما فيه الإنفاق	»	محطة كوبري الليمون	مسجد محطة كوبري الليمون	٢٩
	خطبة جمعة فقط	»	بالزيتون	مسجد الحداد	٣٠
	»	»	شارع الحسينية بالجمالية	مسجد سيدي كمال	٣١

٧ - شركة الاعلانات العربية :

وقد انشئت قبل الحل بحوالي عام ، وكانت اعمالها تشمل النشر بالصحف ، والدعاية بالسينما ، وعمل الرسوم الفنية ، وأغلفة الكتب والمجلات ، وتصميم لافتات وواجهات المحلات ، وشرعت في عمل دليل تجاري عام للدول العربية ، حال وقف النشاط بعد الحل دون اصداره ، وتوقفت اعمال الشركة بعد ذلك .

د - خدمات اجتماعية :

عدد محمد شوقي زكي ايضا الخدمات التي قدمها الاخوان المسلمون في مجال الاجتماع (ص ، ١٢٠) فقال :

١] - خدمات مسكنة : كاعطاء مساعدات للمحتاجين ، وتكون عادة عينية الا اذا اقتضت الضرورة ان تكون المساعدة مالية ، وجمع زكاة الفطر ، ولحسوم الاضاحي وجلودها ، لتوزيعها على المستحقين .

٢ - خدمات شافية : كمساعدة العاطل للحصول على عمل ، وذلك بالاتصال بمصلحة العمل ، والمصالح الاخرى واصحاب الاعمال ، واقراض رؤوس اموال صغيرة في بعض الاحوال بدون فائدة ، وكذلك علاج المرضى بالمجان او نظير اجر اسمي .

٣ - خدمات واقية : مثل بث الدعوة الصحية بين الاسر التي يرهاها المكتب ، والعمل على توفير وجبات غذائية تباع بمبلغ زهيد لفقراء الحي .

٤ - خدمات انشائية : للارتقاء بمستوى الحياة العادي ، وذلك بالعمل على انشاء ناد للعمال ، وصغار اصحاب الاعمال الحرة ، تنظم به اوقات فراغهم لكي ينتشلوا من السقوط ، ويوجهوا توجيها مهنيا ووطنيا وصحيا .

وقد نص مشروع المكتب على ان المساعدات المادية تقدم للفئات الآتية :

- ١ - الأسر الكريمة التي أخنى عليها الدهر .
- ٢ - الأسر التي فقدت عائلها الوحيد وليس لها اي مورد رزق كاف .
- ٣ - الأسر الفقيرة التي اشتهرت بحسن السير والسلوك ولم تصدر ضدها أحكام مخلة بالشرف ، ولها استعداد بمعاونة المكتب في تحقيق رسالته ، بتنفيذ ارشاداته وتوجيهاته .

وبالإضافة الى هذه الخدمات العامة، قدم الاخوان خدمات جزئية فقد أسسوا جماعة للعناية بنهضة القرى المصرية ، واشترك بعض الاخوان في عمل مزرعة تعاونية نموذجية في فرشوط ، وشيدوا في احدى القرى اربعة مدافن واسعة لدفن الفقراء والمساكين ، وتبارت الشعب في اطعام الفقراء خلال الاشهر الثلاثة المباركة ، وفي انارة القرى ، واخراج الزكاة في رمضان ، والعناية بالمصالحة

بين المتخاصمين ، وتولت احدى اللجان احصاء الاطفال المشردين والاسر الفقيرة،
لتنشغيل الاطفال في صناعات تتفق وامكانهم ، واعالة المعجزة الذين لا عائل لهم .

هـ - المساجد :

يُن كتاب (الاخوان المسلمون والمجتمع المصري) المساجد التي يشرف عليها
الاخوان المسلمون في منطقة القاهرة وبندر الجيزة ، ونحن سننقل منه الجدول
الذي يبين ذلك في الصفحتين (١٣٢ - ١٣٣) .

شبهة :

والآن : ما الفرق بين هذه المؤسسات التي انشأها الاخوان المسلمون
وشبهتها تلك في المدرسة الإصلاحية ؟

الفرق بينهما كبير : فالمؤسسات تحاول ان تصنع الانسان المسلم في المدرسة
الإصلاحية ، في حين ان الانسان المسلم صانع لها في المدرسة التربوية ، او
قل : ان شخصية الانسان المسلم امتداد لها في المدرسة الاولى ، في حين انها
امتداد لشخصية الانسان المسلم في المدرسة الثانية .

وأقر - بعد هذا الايضاح للفرق بين المؤسسات في المدرسة الإصلاحية
وبينها في المدرسة التربوية - بأنه كان أجدى على الدعوة والحركة الاسلاميتين
لو ان هذه الجهود المصروفة في المؤسسات الاخوانية وجهت الى تربية الانسان
المسلم وصقله .

جهاد اخواني :

تجاوزت جهود الاخوان المسلمين الاقتصاد والثقافة والمساجد الى الجهاد ،
فقد خاضوا حرب فلسطين بكتائب مستقلة ، وقدموا الشهداء والضحايا . وقد
تم كل ذلك ثمرة لتربية الاخوان التي تستمد أصولها من الاسلام ، وتعتمد الجهاد
اساسا مهما وأوليا من أسس الدعوة .

تجاوز الاخوان المسلمون أفق المصالح الذاتية في خوضهم حرب فلسطين ،
فقد كشفت - تلك الحرب - قواهم المذخورة ، ونهبت المستعمرين اليهم حيث
رصدوا خطواتهم ، وسعوا يدبرون الاجواء المناسبة للقضاء عليهم ، بعد ان
أذهلهم تجسد فكرة الجهاد في هذا الشباب المسلم .
وقد تحققت المؤامرة في المذكرة الامريكية الانكليزية الفرنسية المقدمة من

سفراء أمريكا وانكلترا وفرنسا في مصر الى الحكومة المصرية في نهاية عام ١٩٤٨ اثر حرب فلسطين ، والمطالبة بالقضاء على الاخوان المسلمين وبالفعل نفذت اوامر واشنطن - لندن - باريس ، وسبق مجاهدو الاخوان المسلمين الى السجون عند عودتهم من ارض المعركة ، واستشهد مرشداهم البنا في ١٢ - شباط - ١٩٤٩ كحلقة اخرى من حلقات التآمر عليهم .

وتجاوز الاخوان المسلمون أفق المصالح الذاتية ثانية عندما لبوا دعوة الاستاذ سيد قطب في مجلة الدعوة الى خوض حرب العصابات سبيلا وحيدا لطرد القوات الانجليزية من مصر عام ١٩٥١ . وقد كانت - حرب العصابات تلك - دافعا اوليا مباشرا الى جلاء الانجليز عن مصر فيما بعد .

إتهم اعداء الاسلام الاخوان المسلمين بالارهاب ، ونعتوهم بالدموية ، بسبب الحروب التي خاضوها ضد اليهود في فلسطين والانكليز في القناة . وضخموا ، وهولوا ، وتقولوا في هذا المجال ، ونسجوا الاعاجيب ، ورثوا لحالتهم التي بدأت جمعية دينية تهدي الى الرشاد ، ثم انتهت عصابة ارهابية تقتل وتسفك الدماء . وقد ركزوا على هذه التهمة بحيث صار في وسع اي حاكم يريد ان يشنع عليهم ، او ان يشير المشاعر ضدهم ، او ان يحاكمهم ، صار في وسعه ان يعود الى الملفات القديمة ، ليجد ركاما من الخيالات ، وأفانين من الاتهامات : تبدأ بالة الخنجر ، وتنتهي بمستودعات الاسلحة ، وتنطق من قتل الملك او الرئيس حتى تصل الى الاعتداء على كل مواطن بريء، وتصورهم مجرمين حاقدين مدمرين حتى البناء والسدود .

ان المسلم لا يعروه اسف ولا حزن حينما يرى ابواق الاستعمار في الخارج . وأذنايه في الداخل نشطين في ترويح هذه الاتهامات ، نشطين فسي الاساءة والتزوير وقلب الحقائق ، لا يعروه اسف ولا حزن لان ذلك دأبهم ، وتلك وظيفتهم ، وهم على اي حال اعداء للحق والنور والهدى .

لكن يعروه الاسف والحزن حينما يصدق بعض المسلمين هذه الاتهامات ، ويكررون ما قاله الاستعمار . وحتى ينجلي الامر امام أعيننا ، لا بد لنا من تفحص الظروف التاريخية التي نشأ بها الاخوان المسلمون .

نشأ الاخوان - كما هو معلوم - عام ١٩٢٨ ، وكان الاحتلال الانجليزي جاثما على صدر مصر آنذاك ، يسرق خيراتها ، ويدل شعبها ، ويتحكم فسي مصيرها وشؤونها الداخلية والخارجية ، ولا تخفف - من هذا التحكم - المؤسسات الديمقراطية كالبرلمان والوزارة والدستور التي ولدت اثر ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول . وكانت الفورات الشعبية التي ثور على موثيق ومعاهدات الاحتلال تنتهي بعبود وموآثيق اخرى تختلف في الالفاظ ، ولكنها تبقى التسلط الانجليزي حقيقة جاثمة على صدر الشعب المصري .

لا شك ان هذا الاحتلال الانجليزي قد شغل تفكير البنا - عليه رحمة الله - وخاصة ان دعوته نشأت في الاسماعيلية قريبة من الصورة المادية البشعة له على ضفتي القناة .

لا شك - كذلك - انه قد شغل تفكيره بوسائل ازالته ، بعد ان رأى عقم الوسائل التي اتبعتها الاحزاب المختلفة سابقا معه .
لا شك - ايضا - انه قد تمثل في ذهنه اليقظ خطورة استمراره على الشعب المصري ، ووقوفه حاجزا دون اقامة المجتمع والحكم الاسلاميين .
من هنا وجد البنا الحل في الاسلام ، باحياء فكرة الجهاد في نفوس المسلمين .
قربى أصحابه عليها ونماها في قلوبهم ، ورسخها في ارواحهم .
وقد جاءت الايام مصداقا لوجهة نظر البنا الخارقة ، فما خرج الاستعمار من ارض الأبعد ان حمل الشعب العصا له ، وأدمى قفاه بها .



والخلاصة : أدرك البنا أبعاد انهزام المسلمين الروحي والحضاري ، وفهم سر ابتعادهم عن الاسلام . فحملهم على تطبيق الاسلام ، خلاصا من انهزامهم وابتعادهم ، وحلا لأزمتهم .
وقد تطابق منهج البنا في التطبيق مع منهج الاسلام ، وتوازي أسلوبه مع أسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام . فأولى الانسان عنايته الكبرى ، ورباه :
واعيا عناصره من روح وفكر وجسد ، موازنا بين هذه العناصر ، مبتكرا فسي وسائل التربية بما يحقق الغرض ، ويتناسب مع أجواء القرن العشرين .



المدرسة التربوية في الميزان :

- ١ - ان التربية هي وسيلة الاسلام الى ايجاد الانسان والمجتمع المسلمين .
- ٢ - يتجه كل من حسن البنا وتقي الدين النبهاني الى الانسان اولا ، ولهذا وضعناهما في مدرسة واحدة هي المدرسة التربوية .
- ٣ - يربى الاول الانسان مقتربا من منهج الاسلام والرسول عليه الصلاة والسلام بتربية الروح والفكر والجسد . ويربي الثاني الانسان مبتعدا ومنحرفا عن منهج الاسلام والرسول عليه الصلاة والسلام بتربية الفكر وحده .
- ٤ - اذا كان لا بد من تقييم حسابي لاقترب البنا وابتعاد النبهاني عن منهج الاسلام والرسول صلى الله عليه وسلم فاننا نقول : بأن تربية البنا تطابقت مع ذلك المنهج وهذا سر نجاح دعوته ، وبأن تربية النبهاني عملت بثلت الاسلام واهملت ثلثيه وهذا سر اخفاق جماعته .
- ٥ - اعطت تربية البنا - رحمه الله - ثمارا ضخمة في مجال الواقع : فقد

انشأ رجال دعوته مؤسسات اقتصادية واجتماعية الخ واشتركوا في حربي فلسطين وقناة السويس .

وأعطت - كذلك - ثمارا ضخمة في مجال الفكر : فقد استوى الفكر الاسلامي ، واخذ امتداده الاعظم على يدي سيد قطب ومحمد قطب ، ونفسى - في الوقت نفسه - عنه سمومه التي دخلت اليه عن طريق ادهاب المستشرقين ، ومؤسسات الحضارة الغربية .



المفردات

٥	الإهداء
٧	مقدمة الطبعة الثانية
٩	مقدمة الطبعة الأولى
١١	المدرسة الإصلاحية ، محمد عبده - مالك بن نبي
١٣	محمد عبده
٥٥	مالك بن نبي
٨١	المدرسة التاريخية ، طه حسين - عباس محمود العقاد
٨٢	طه حسين
١٢٧	عباس محمود العقاد
١٧٧	المدرسة التربوية ، تقي الدين النبهاني - حسن البنا
١٧٩	تقي الدين النبهاني
١٩٧	حسن البنا

