



الأمّة كتاب

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن مركز البحوث والدراسات - قطر

السنة التاسعة والعشرون

رجب ١٤٣٠ هـ

العدد: ١٣٢

نحو فقه للاستغراب مقاربة نظرية وتاريخية

د. محمد البنعياي

محمد البنعادي

- * من مواليد المغرب.
- * دبلوم الدراسات العليا المعمقة.
- * دكتوراه في مشاريع النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر.
- * دكتوراه ثانية في موضوع: فقه التواصل الحضاري.
- * أستاذ زائر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الأول بوجدة.
- * رئيس تحرير جريدة المحجة لمدة ٧ سنوات.
- * المدير المسؤول المؤسس لمجلة وكتاب الأصيل.
- * له عدد من الكتب والبحوث المنشورة، منها:
 - في قضايا الإصلاح والنهوض الحضاري.
 - أسئلة الفكر والمنهج والفعالية في تراث ابن نبي.



الأمّة كتاب

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن مركز البحوث والدراسات - قطر
ص.ب: ٨٩٣ الدوحة - قطر

من شروط النشر في السلسلة

- أن يهتم البحث بمعالجة قضايا الحياة المعاصرة، ومشكلاتها، ويسهم بالتحصين الثقافي، وتحقيق الشهود الحضاري، وترشيد الأمة، في ضوء القيم الإسلامية.
- أن يتسم بالأصالة، والإحاطة، والموضوعية، والمنهجية.
- أن يشكل إضافة جديدة، وألا يكون سبق نشره.
- أن يُوثق علمياً، بذكر المصادر، والمراجع، التي اعتمدها الباحث مع ذكر رقم الآيات القرآنية، وأسماء السور، وتخريج الأحاديث.
- أن يتعد عن إثارة مواطن الخلاف المذهبي، والسياسي، ويؤكد على عوامل الوحدة والاتفاق.
- يفضل إرسال صورة عن البحث، لأن المشروعات التي ترسل لا تعاد، ولا تسترد، سواء اعتمدت أم لم تعتمد.
- ترسل السيرة الذاتية لصاحب البحث.
- تقدم مكافأة مالية مناسبة.

هذا الكتاب.. قدم نماذج من القيم والمبادئ والفلسفات، التي تشكل عقل الغرب ومرجعياته التي بدأت تتجاوز اليوم الانحباس الجغرافي إلى الدولة الثقافية الحضارية، التي تحاول فرض مركزيتها ومعاييرها وتسعى لتحويل الثقافات والحضارات الأخرى من شريك فاعل إلى تابع منفعل لا يخرج عن إقامة مؤسسات الفكر الدفاعي، في أحسن الأحوال، حسبه أنه يدور في فلك (الأخر)، ويتحاكم إلى مبادئه ومعاييرها، وكأنه فوق النقد والمراجعة والدراسة، في محاولة للخروج من الارتقان الثقافي إلى مستوى الشريك الحضاري.

كما يحاول تقديم رؤية عن (الأخر) وبناء أبعاد لقرائه ما تزال غائبة عن الكثير من عالمنا؛ كما يحاول صناعة مفاتيح ثقافية لكيفية فتح المغاليق الحضارية، بحيث يصبح (الأخر) محل نظر ودراسة وليس مسلماً فوق النقد والمراجعة.

فلقد حاول الباحث تقديم نظرات معمقة في جذور الفلسفة والثقافة الغربية والإتيان بنماذج من المراجعات الحديثة للفكر الغربي، كما تتبع تطور الاتصال بالغرب منذ النشأة ورصد مدى الاستجابة وتنوعها؛ وطرح سؤال النهضة، وقدم نماذج لإجابات تاريخية ومعاصرة ومن أكثر من موقع جغرافي في بلاد المسلمين، كما توقف عند آليات إيقاظ الوعي والبحث في عوامل وأسباب ضعف (الذات) ونهوض (الأخر).

ويمكن اعتبار الكتاب دعوة لفهم (الأخر) وجعله محل دراسة علمية ومنهجية تستدعي الكثير من الدراسات والتحليلات بعد هذا الكسل العقلي والتخلف الذهني والعجز الثقافي والاستسلام لثقافة القوة المهيمنة، الأمر الذي يساهم بتحريض (الذات) لاسترداد فاعليتها وتحديد موقعها من الثقافة الغربية المهيمنة، واستنهاضها للوصول إلى مرحلة الشهود الحضاري.

موقعنا على الإنترنت: www.sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: [E. Mail:M_Dirasat@Islam.gov.qa](mailto:M_Dirasat@Islam.gov.qa)

نحو فقه للاستغراب

مقاربة نظرية وتاريخية

د. محمد البنعادي

الطبعة الأولى

رجب ١٤٣٠هـ

حزيران (يونيو) - تموز (يوليو) ٢٠٠٩م

محمد البنعياي

نحو فقه للاستغراب.. مقارنة نظرية وتاريخية

الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩م.

٢٢٤ص، ٢٠سم - (كتاب الأمة، ١٣٢)

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٤٧٩ لسنة ٢٠٠٩

الرقم الدولي (ردمك): ٣-٥١-٤٤-٩٩٩٢١

أ. العنوان ب. السلسلة

حقوق الطبع محفوظة

لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

بدولة قطر

موقعنا على الإنترنت : www.sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: [E. Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa](mailto:M_Dirasat@Islam.gov.qa)

ما ينشر في هذه السلسلة يعبر عن رأي مؤلفيها

يقول تعالى:

﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ
إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا
مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي
الْأُمِّيَّةِ سَبِيلٌ ... ﴾

(آل عمران: ٧٥)

مركز البحوث والدراسات



كتاب
الأمّة

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن مركز البحوث والدراسات

- إعادة تشكيل العقل المسلم
في ضوء معرفة الوحي
- إحياء مفهوم فروض الكفاية
وأهمية التخصص

ربع قرن من العطاء..

قطر - الدوحة - ص.ب: ٨٩٣ - هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠ (٩٧٤) - فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢

تقديم

عمر عبيد حسنه

الحمد لله، الذي جعل الإسلام إنساني الرسالة، وجعل الخطاب الإسلامي عالمياً موجهاً للناس كافة، يقول تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ (سبأ: ٢٨)، ﴿ قُلْ يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، واعتبر الناس بكل تنوعاتهم واختلافاتهم ينحدرون من أصل واحد، يقول تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْقُوزًا رَّيْحًا مِّنْ أَلَيْهِ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ (النساء: ١)، وحدد ميزان الكرامة والتميز بالتقوى والعمل الصالح، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَى ﴾ (الحجرات: ١٣)، بعيداً عن الألوان والأجناس والأعراق؛ فميزان الكرامة في القيم الإسلامية كسي من فعل الإنسان وسعيه وليس قسرياً لا إرادة للإنسان بتحصيله، وبذلك جعل ميدان بناء الحضارة الإنسانية مشتركاً إنسانياً متاحاً للجميع، فالقيم والحضارة الإسلامية حضارة منفتحة متاحة للجميع وليست حكراً على قوم أو لون أو جغرافيا، وبذلك برئت من العنصرية والتعصب والانغلاق: ﴿ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَفَّسْ أَلْمُنَافِسُونَ ﴾ (المطففين: ٢٦).

ولعل من أهم الميزات في الرؤية الإسلامية لـ(الأخر) على الرغم من مغايرته وكفره بما يؤمن به أنه يتمتع بحرية الاعتقد والكرامة الإنسانية، فلا يُكره على ما لم يؤمن به، وشعار الإسلام في ذلك قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦)، سواء في ذلك من كان داخل مجتمع المسلمين يتمتع بالمواطنة الكاملة أو كان في مجتمع غير المسلمين، ما لم يكن عدواً محارباً.

كما جعل سبحانه الغاية من الرسالة الإسلامية، على تنوع خطابها ومخاطبها، هو إلحاق الرحمة بالعالمين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، واعتبر التنوع والاختلاف والتغاير والتمايز سنة إلهية، يقول تعالى: ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ لِسَانِكُمْ وَالزُّبُرَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢)، وهذا الاختلاف والتنوع سبيل التعاون والتكامل والتعارف والتفاهم، يقول تعالى: ﴿يَتَأَيَّأُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣)، فالتعاون والتعارف والتكافل وبناء المشترك الإنساني هو علة الاختلاف ومقصده، ذلك أن هذا التنوع والاختلاف هو مقوم سنة المدافعة أو التدافع التي تشكل حركة الحضارة.

فالتنوع والاختلاف مصدر الإثراء والإغناء، ومحرض الحركة والتناسف والتدافع والتطور والارتقاء، وآية من آيات الله التي تتطلب التفكير والتدبر

والنظر، فلذلك خلق الله الخلق: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْلِيفِينَ﴾ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿١١٩﴾ (هود: ١١٨-١١٩)، فالاختلاف خلق واقع وواقع قائم، إذ لا يمكن أن نتصور لا عقلاً ولا شرعاً ولا واقعاً أن يكون الناس نسخة مكررة بأشكالهم وألوانهم ومواهبهم وقابلياتهم وعواطفهم ورغباتهم ونتصور في الوقت نفسه أن لهم حرية واختياراً (١) فالله سبحانه وتعالى خلق تنوعاً في القابليات وفوارق فردية حتى تتوازي مع مهمات الحياة وأعبائها، وتمضي في الناس سنة التدافع، فكلٌ ميسر لما خُلِقَ له، فالأعمال في الحياة متنوعة، والتضاريس متنوعة، والمناخات متنوعة، وهكذا... فالتنوع سنة كونية وخلقية، وضرورة حضارية، وميدان حركة وتنافس وتفاعل ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾.

هذه باختصار شديد الرؤية الإسلامية للحياة والأحياء، فالتنوع والاختلاف ووجود (الأخر) من لوازم الحياة الإنسانية وشروط انطلاقتها من الناحية الشرعية والعقلية والواقعية ومن استحقاقات الحضارة الإنسانية.

والصلاة والسلام على المبعوث للناس جميعاً، الذي جسّد بسيرته وسنته الرؤية الإسلامية للعمل والتعامل مع الناس جميعاً، بكل فئاتهم، والذي كان (الأخر) ولا يزال محلاً لدعوته وخطابه، فلولا (الأخر)، محل الخطاب والهداية، لتوقف عطاء النبوة واستمرارها وخلودها ولتحول المجتمع البشري إلى مجتمع ملائكة.

وبعد:

فهذا «كتاب الأمة» الثاني والثلاثون بعد المائة: «نحو فقه للاستغراب... مقارنة نظرية وتاريخية» للدكتور محمد البنعادي، في سلسلة «كتاب الأمة»، التي يصدرها مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، مساهمة في تشكيل الرؤية الإسلامية للكون والإنسان والحياة وإنضاج المنهج السني، الذي يحكم حركة الحياة والاجتهاد في تنزيل القيم الإسلامية في الكتاب والسنة على واقع الناس من خلال استطاعتهم، وفي ضوء الظروف المحيطة والإمكانات المتاحة، والوصول إلى آلية للتعامل مع العالم في ضوء هذه الرؤية بكل مواقعه وتنوعاته، أي النظر للعالم وتقوم مسيرته وتحديد مواطن الإصابة والحلل على مستوى (الذات) و(الآخر) من خلال القيم الإسلامية، والنظر للقيم الإسلامية والتعامل معها وإعادة قراءتها وتنزيلها من خلال العالم المحيط بنا، ومد جسور الدعوة تجاه (الآخر) في محاولة لإنقاذه وإحياؤه الرحمة به، وهذه مهمة النبوة وورثتها، وهذا تكليف شرعي تقتضيه عالمية الرسالة الإسلامية وإنسانية خطابها وتتطلبه أزمة إنسان الحضارة المعاصرة، على الرغم من كل منجزاتها في إطار أشياء الإنسان وأدواته التقنية.

وحتى تتمكن من قراءة العالم من خلال القيم الإسلامية، في الكتاب والسنة، وقراءة قيم الكتاب والسنة من خلال واقع الناس فإن الأمر يتطلب معرفة وفهم حال العالم، محل الخطاب والدعوة، والإحاطة بعلمه، وفقه قيم

الكتاب والسنة وكيفيات تنزيلها من خلال الظروف والأحوال المختلفة والمتنوعة المستفادة من تطبيقات السيرة النبوية.

لذلك ففهم «الذات» (قيم الكتاب والسنة) بالدرجة الأولى والانطلاق لفهم (الآخر)، محل الدعوة والخطاب الإسلامي، يعتبر من الشروط الحضارية والثقافية والشرعية الأساس لعملية العمل والتعامل والاضطلاع بعملية البلاغ المبين.

صحيح أن معرفة الوحي تضمنت أسس الخطاب في ضوء رؤية معرفية يقينية متأية من خالق الإنسان، وأن الكثير ممن حمل خطابها من السدعاة والتجار وصلوا بها إلى (الآخر) بكل تنوعاته، وحققوا فتحاً مبيناً، ودخل الناس في دعوة الله، وتحولوا إلى حيز (الذات)، وانطلقوا بعد أن أصبحوا من (الذات)، من المؤمنين، لنشر الدعوة صوب (الآخر)، وكان الكسب مقدوراً في جميع مجالات (الآخر)، بكل أنواعه وتنوعاته، مما يدل على صلاح الإسلام، بما يمتلك من رصيد الفطرة الإنسانية والمعرفة. بمن خلق الله، لمخاطبة الناس كافة، بمختلف مواقعهم ومستوياتهم وتنوعهم، كما يدل من جانب آخر على أن خطاب معرفة الوحي خطاب العارف بأحوال الإنسان، أي إنسان، القادر على النفاذ إلى عقله وقلبه وعاطفته.

لذلك نقول: إن ما يملكه خطاب الوحي من الخصائص الذاتية والبصارة —(الآخر) ومواصفات خطابه يختصر علينا معظم الطريق صوب معرفة أعماق (الآخرين) لو أحسننا التعامل مع قيمنا.

لكننا نقول: وحيثما إن تنزيل القيم على واقع الناس وكيفياته
ووسائله وأساليبه من فعل البشر كان لا بد من فقه وفهم وعلم لهذا
الواقع يوازي فقه القيم نفسها، وإلا تعثرت وسائل التنزيل وأسأنا للقيم
وساهمنا بمحاصرتها.

فالقُرآن الكريم، خطاب الله الخالد للإنسانية، منذ الخطوات الأولى
للنبوة الخاتمة في دولة المدينة، رسم للمؤمنين الخارطة العقائدية والثقافية للأمم
والشعوب، ولم يكتف بذلك بل امتد إلى الحديث عن الجذور والتاريخ
لعوامل نشوء الأمم وسنن انقراضها ليحددوا مواقعهم ويختاروا وسائلهم
ويعرفوا: كيف يتعاملون ويدعون ويتواصلون مع الأقوام الأخرى على هدى
وبصيرة؟ وماذا يقدمون؟ وماذا يؤخرون؟ وماذا يحذرون؟ وكيف يفيدون؟
وجاءت سيرة الرسول ﷺ مبينة بدعوته وتعامله ورسائله للملوك والأمراء
وبناء جماعة المسلمين في ضوء هذه الرؤية القرآنية وهو الموحى إليه.

وقد تكون الإشكالية الكبيرة اليوم أننا نحاول قراءة العالم بلا أبجدية
واضحة ومحددة، نقرأه من خارج القيم في الكتاب والسنة، ونحاول قراءة
القيم من فراغٍ يستقبل كل شيء، نقرأها من خارج العالم وظروفه
وتداعياته، ونصر على قراءتها من خلال ظروف ماضية غير ظروفنا الذاتية
والعالمية، من خلال ظروف عفا عليها الزمن ولم يعد لها إلا العبرة.

فالإشكالية تكمن اليوم في قراءة القيم والتعامل معها من خلال ظروف
غير الظروف التي نعيشها، وفي قراءة الظروف التي نعيشها خارج القيم في

الكتاب والسنة، وبذلك نغفق في القراءتين: قراءة العالم وكيفية التعامل معه؛ وقراءة (الذات) وكيفية الإفادة من عطائها.

وطالما أننا مستمرّون في قراءة النص (قيم الكتاب والسنة) خارج الزمن الذي نعيشه ومشكلاته والنظر إليه من خلال زمن آخر ومجتمع آخر فسوف نبقى عاجزين عن التعامل معه والإفادة منه لعصرنا، لحاضرنا ومستقبلنا، إضافة إلى أننا بذلك نحاصر خلود النص وعطاءه، ونحكم عليه بأنه إنما نزل لعصر سالف أو عصر سلف، دون أن نستطيع الامتداد بالنص للتـنـزـيل على واقع الناس.

ولعل هذا من الأبيديت الأولى المطلوبة لـ«الذات» وبنائها وتأهيلها لفهم (الآخر) ضمن أدوات ثقافية معينة ومن ثم كيفية التعامل معه.

ولا شك أن ألوان (الآخر) متعددة، فهناك (الآخر) في اللون، و(الآخر) في الجنس، و(الآخر) في الجغرافيا، و(الآخر) في اللغة واللسان، و(الآخر) في المعتقد و(الآخر) في الثقافة...

لكن (الآخر) المراد هنا هو (الآخر) في المعتقد والثقافة، مهما كان لونه وجنسه وجغرافيته ولغته ولسانه وغير ذلك من الأمور القسرية، التي لا يد للإنسان فيها، كما أسلفنا.

فالمعتقد، الذي هو ثمرة لحرية الاختيار هو المحور الأساس، الذي تدور حوله وتنبثق منه الأحكام والمفاهيم.

وهناك مجموعة أمور قد أشرنا إلى بعضها ونحاول هنا استكمال الصورة، فـ(الآخر) موجود عملياً، وسيبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو ثمرة لسنة الله في التنوع والاختلاف، والإسلام يعترف بوجوده ويمنحه المشروعية الواقعية؛ والاعتراف به والتعامل معه لا يعني إقراره وتصديقه على ما هو عليه.

و(الآخر) بكل أحواله محل الدعوة والتبليغ، وهو داخل في عموم الخطاب الإسلامي، وهو من أمة سيدنا محمد ﷺ باعتبار أن أمة سيدنا محمد هي أمة الإجابة (الذات) التي آمنت به وصدقته، وأمة الدعوة (الآخر)، التي لما تؤمن به بعد فهي محل الدعوة والبلاغ المبين، لذلك فـ(الآخر) له كامل الحقوق الإنسانية في الرؤية الإسلامية.

إن التعامل مع (الآخر) سواء أكان ذلك في المجال السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي أو الدعوي بشكل صحيح مرجو النتائج مرهوناً، إلى حد بعيد، أو إن شئت فقل: مشروط بمعرفة (الآخر)، والإحاطة بعلمه، ومن ثم وضع الخطط والاستراتيجيات وتحديد الأدوات الصالحة للتعامل معه.

واعتقد أن العالم جميعه في مسيرته المعرفية، ومنذ اللحظة التي بدأ فيها التفكير بوضع استراتيجيات العمل والتعامل، كانت معرفة (الآخر)، إضافة إلى معرفة (الذات)، ركناً أساساً في هذه الخطط، وخاصة على المستوى العسكري، فمعرفة العدو أو الخصم من حيث قوته وأسلحته ومواقعه الجغرافية وتضاريس المعركة وعقيدته العسكرية من لوازم الخطة،

حيث تبين في ضوء ذلك كله استراتيجيات الدفاع والاستعداد والإعداد؛ والمعروف أن استعمال مصطلح الاستراتيجية بدأ أول ما بدأ في المجال العسكري، ومن ثم عمّم هذا المصطلح على سائر المجالات، التي باتت تتطلب حصول المعرفة أو المعلومة حول الأمر المطروح لتكون مرتكزاً في بناء الخطة ووضع الكيفيات واختيار الأدوات المطلوبة لتحقيق الأهداف.

وفي تقديري أن معرفة (الأخر) تتطلب أولاً وقبل كل شيء معرفة عقيدته ومنظومته القيمة، أو إن شئت فقل: ثقافته وقيمه التي يؤمن بها ويسعى إلى تحقيقها؛ وتتطلب معرفة تاريخه، حيث تقرأ من خلاله استجاباته وتحولاته الاجتماعية والسياسية والثقافية، لقيمة ومعتقداته وثقافته؛ كما تتطلب قراءة واقعه بكل إمكاناته ومكوناته وثقافته كامتداد لتاريخه، ووضع هذا الواقع ضمن مسيرته الحياتية، ومن ثم الخلوص إلى نتائج علمية وموضوعية لحاله، الذي يصير بكيفية وضع خطة للتعامل معه.

فالمعلومة، وهي أساس كل شيء، هي أحوج ما تكون في مجال الدعوة والثقافة والحركة، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦).

والمعلومة اليوم أصبحت هي القوة المرنة، التي بدأت تتجاوز قوة السلاح والمال وجميع الإمكانيات؛ وميادين المعارك اليوم ومقومات الحروب السياسية والاقتصادية والإعلامية والثقافية هي المعلومة، حتى لقد بات يطلق على العصر بكل ملامحه: «عصر المعلومات»؛ فالأرصدة الحقيقية للأمة هي

المعلومات، التي في ضوئها يتحقق النصر والظفر والغلبة الحضارية والثقافية والظهور والريادة والقيادة، حيث لم يبق مجال للأغبياء والكسالى في عالم الأذكىاء والمبدعين والمكتشفين.

ولقد أدرك الغرب ذلك بشكل مبكر جداً، ونحن نستمر في سببات عميق، ولعلنا نقول: لقد أدرك ذلك منذ أن انتقلت القيادة الدينية للإسلام والمسلمين ﴿حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ﴾ (البقرة: ١٠٩)، هذا الحسد شكل المحرض، فكانت المعلومة عن حال الإسلام والمسلمين بعقائده وثقافته وتاريخه وحاضره، وأسس لذلك علماً أطلق عليه علم «الاستشراق»، الذي شكل النافذة التي بدأ الغرب ينظر من خلالها إلى كيفية التعامل معه، أو هي البوابة التي دخل منها ولا يزال مع اختلافٍ في تغيير عملية الحصول على المعلومة وطرائق استخدامها.

لقد كان «الاستشراق»، الذي يعتبر في محصلته النهائية تقليم قراءة دقيقة عن الشرق الإسلامي بكل مكوناته ليشكل دليلاً للتعامل معه، هو الطليعة الممهدة للتبشير والاستعمار العسكري والثقافي والديني والسياسي، فكان «الاستشراق» بمثابة المنجم والمصنع؛ والتبشير والاستعمار هو السوق؛ والعالم الإسلامي هو السوق والزبون لاستقبال البضائع.

لقد كانت الحروب الصليبية محاولة لاستعمار وحقد ديني، وجاءت من بعدها الحروب السياسية، بكل ألوانها، محاولة لاستعمار سياسي، وأعقبها الحروب الاقتصادية لاستعمار اقتصادي والاحتياز على خامات وإمكانات

الشرق الإسلامي؛ واليوم تطورت مراكز «الاستشراق» بتشكيلها وأدائها البحثية وأخذت شكلها الآخر وليس الأخير بإقامة مراكز الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ.. فمراكز الدراسات اليوم، بكل اهتماماتها وتشعباتها المعرفية، هي الصورة الأحدث لمراكز «الاستشراق»، فهي مراكز توفير المعلومة لأصحاب القرار في المجالات المتنوعة ليأتي الفعل في ضوء الفكر، وليأتي القرار في ضوء المعلومة.

ولعلنا نقول: إن ما توصلت إليه تلك المراكز من أدوات ووسائل للحصول على المعلومة، من خلال سعيها الدائب إقامة المؤتمرات والندوات ومؤسسات الحوار، يعتبر من أعظم حواس الاستشعار المبكر لمكونات الأمم والشعوب التي تمكن من القيام بمسح شامل لذهنيتها ورغباتها وتحديد نقاط الضعف والوهن ورسم الخطوط لكيفية اختراقها.. والأعجب من ذلك أن هذه المؤتمرات والندوات غالباً ما يكون محلها عواصم الشرق الإسلامي، وتمويلها من المال الإسلامي، وأشخاصها من تلامذة الغرب وأدواته، وموضوعاتها مختارة بعناية فائقة، ومحاورها محددة مسبقاً، وليس ذلك فقط وإنما يُحدّد مسبقاً لكل مشارك فيها من أبناء المسلمين، تلامذة الغرب، المربع والمحور المطلوب إليه التحدث فيه (!)

إنها أشبه بعقود إذعان يمارسها الغرب على الشرق الإسلامي تحت عناوين وشعارات الحرية والديمقراطية والحوار المتكافئ، وتكون محصلتها مزيداً من الخيرة والمعرفة التي تمكن من مزيد من الهيمنة والاختراق لعالم

المسلمين.. والكثير منا يزال يعيش هذا الضلال وهو يظن أنه يحسن صنعا، ونخشى أن يصدق فينا قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٣-١٠٤).

هذه المؤسسات، من مراكز للمعلومات والدراسات في شعب المعرفة المختلفة، التي تمول غالباً بأموال المسلمين، وتقدم لها أرض المسلمين، ويكون مادتها الواقع الإسلامي، تُساند بماكينات إعلامية ضخمة تروج لها، وتسوق لبضاعته، وتعمق أطروحاتها أيضاً، وقد لا نستغرب أن يمول ذلك كله بأموال المسلمين ومساندة بعض ساستهم(١)

لقد أصبح حضور الغرب في حياتنا طاعياً، فهو في بيوتنا، وأسواقنا، وطعامنا، وشرابنا، وملابسنا، وعاداتنا، وأنماط حياتنا، في مدارسنا، وجامعاتنا، ومؤسساتنا، وأدينتنا، وقوانيننا، وحتى بات يتسلل إلى تربيتنا الخاصة... وكان ذلك ثمرة لمعارفه ومعلوماته عنا، فنحن مادة البحث والدرس والتجربة والاختبار وهو الدارس وحامل الكتاب والميزان والمعيار الحضاري، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه(١)

إنه يمارس عقود الإذعان الحضارية، التي استلبت إرادتنا، ونحن ما نزال عاجزين -شأن عالم التخلف- عن كيفية التعامل معه ومعرفة ما نأخذ وما ندع، أو حتى التفكير بالتداول لدراسته ونقده؛ وذلك أن القادر على الإفادة من (الآخر) هو الإنسان المتقدم المتعلم المتحضر، المؤمن بقيمه

ومعايير الحضارية، القادر على توظيفها في التعامل مع (الذات) و(الآخر)، أما الإنسان المتخلف فلا يخرج عن أن يكون قاعاً فارغاً مستقبلاً لكل شيء ورجعاً لصدى كل شيء.

وأقول هنا: إنه لولا بقية من عقيدة الإسلام وثقافته ووجود بعض الخمائر المأمولة في استئناس النهوض ومعرفة كيفية التعامل مع (الآخر) لا ندرس الأمل وقُتل الحلم؛ ذلك أن الغرب اليوم وصل إلى مرحلة التحكم بأحلامنا ورسم آمالنا.

وقد تكون الدعوة اليوم إلى فقه الغرب أو معرفة الغرب أو «الاستغراب» مقابل «الاستشراق» لوناً من الفكر الدفاعي، الذي يتشكل غالباً من ردود الفعل.. لكن هل أصبح صحيحاً أن تقابل الجغرافيا (الغرب) بالعقيدة والثقافة (الإسلام)؟ فالجغرافيا، كما هو معروف، تُقَابَل وتُقَارَن بجغرافيا، وأن العقيدة تقابل بعقيدة، خاصة وأن الكثير من المسلمين اليوم يعيشون في الغرب، سواء منهم من جاء نتيجة الهجرة أو من آمن من أبناء تلك البلاد.

وهل الغرب بعقائده وأجناسه وألوانه هو غرب واحد، وقد أصبح مكوناً اليوم من مجموعة عقائد وأديان وثقافات متعددة؟ وهل النظر إليها بنظرة واحدة يعني، من بعض الوجوه، تخلفاً وتضليلاً في المعلومات والمعارف وبالتالي بالتعامل؟

إن حضارة الغرب اليوم، أو مجتمعات الغرب، تضم، إلى جانب الكثير من الأديان والأعراق والأجناس المتعددة، كتلة عظيمة من المسلمين، الذين يشكلون شرايين أساساً في حياة الحضارة الغربية، ورصيماً معرفياً كبيراً لعالم المسلمين، ونوافذ دقيقة للمعلومات عن مكونات هذه المجتمعات وكيفية التعامل معها والتبصر بأحوالها وتحولاتها؛ فإلى أي مدى يمكن لنا أن نتعامل مع الغرب ونرسم خططنا السياسية والثقافية والدعوية من خلال هذا الرصيد، الذي يعيش في جوف الحضارة الغربية ويشارك في مسيرتها ويصير الخلل الذي تعيشه ويصير النوافذ والمداخل التي تمكّن من الدخول عليه والتأثير فيه؟

وهل لنا أن نقول: إن ما نمتلك من معايير معرفة الوحي يمكن أن تشكل لنا القوة المانعة من الذوبان في هذا المد الطاغي للغرب بحضارته وثقافته وعقائده؟

وهل لنا أن نقول: إن وجود الخمائر المبصرة، في حياتنا الإسلامية، إلى جانب الطلائع الإسلامية والخبرات والخبراء الذين يعيشون في جوف الحضارة الغربية، يمكن أن تتمدد وتتولد وتحسن الأخذ والعطاء؟

وهل لنا أن نقول: إن انتشار الإسلام في هذه المجتمعات المتقدمة بشكل يكاد يكون أسرع من انتشاره واعتناقه من قبل الشعوب المتخلفة يؤكد لنا خلود الإسلام واستجابته لتطلعات الإنسان في كل المواقع والمستويات، ويمحنا الإمكان الثقافي والحضاري والأمل بأن معرفة الوحي بما نمتلك من

رصيد الفطرة الإنسانية أقوى من غلبة الحضارة الغربية؟ وأن قوة الثقافة أقوى وأبقى من ثقافة القوة؟ وأن الدعوة إلى الفهم ما تزال مطلباً ملحاً وسبيلاً لكسب أكبر للدعوة الإسلامية؟

وهل يمكن أن نعتبر حقبة العولمة، بكل ما تحمل من سلبيات وطغيان وهيمنة للدول الأقوى، هي فرصة ولحظة تاريخية يمكن التقاطها لتحقيق معرفة أفضل وأشمل ووضع خطة وإبداع وسيلة تتناسب مع أبعاد الدولة الثقافية أو الدولة الإعلامية، التي يمتلكها (الآخر) وتفتقدها (الأنا)؛ وإن كانت هيكلها متوفرة في بلاد المسلمين فمضامينها ما تزال تملأ من (الآخر)؟

إن حضور (الآخر) الطاغوي المهيمن، الذي يبشر بثقافته وقيمه وفلسفته وعقائده على أنها الصواب المطلق وسبيل الخلاص، من خلال إمكانات وماكينات إعلامية متنوعة وساحرة وقاهرة متحركة بعقل الفرد وحواسه وإنتاج تقني متحكم بحركته وحاجاته، يتطلب وقفة صادقة مع (الذات) تقتضي الكثير من المراجعة والنقد ومعاودة الاحتماء المبصر بـ(الذات) وتحديد الاعتصام بالقرآن، مصدر القيم المعصومة، خاصة في اللحظات والمراحل التي ينفصل فيها السلطان عن القرآن ويصبح السلطان مستلحقاً بـ(الآخر) متخلياً عن (الذات).

كما يتطلب إيقاظ وعي الخمائير السليمة في الأمة، التي تمثل الطائفة القائمة على الحق الممتدة، التي لا يضرها من خالفها والتي تقدم أنموذج

الاقتداء وتدل على خلود القيم الإسلامية وقدرتها على الإنتاج في كل زمان ومكان وإنسان وحوار أو مواجهة حضارية، إيقاظ وعيها بكل ما يحيط بها ويُطلب منها.

إن معرفة (الأخر) أو الإحاطة بعلمه وتحويله ليصبح محل دراسة، عقائده وفلسفاته وتاريخه وأدبه وأخلاقه ورؤيته، لم تعد خياراً ولا ترفاً ثقافياً ولا عملاً نخبوياً وإنما كان ولا يزال تكليفاً شرعياً، سواء في ذلك كونه محل الدعوة والخطاب في محاولة لمعرفة مفاتيح حضارته وثقافته، التي تسهل الدخول إليه والتعامل معه ودعوته إلى الخير، أو كان ذلك مطلباً استراتيجياً للوقاية منه وإحباط مكرهه والإحاطة بعداوته.

وليس المقصود من الدعوة إلى دراسة (الأخر) إيقاظ روح العداوة والمواجهة وإيقاد الصراع الحضاري واستدعاء فترات التعصب والتمييز والعنصرية وإنما هو لتوفير الرؤية التي تمكن من التعامل معه في الحقول كلها، والمجالات جميعها، بدراية وفقه، في محاولة لرفع العصمة والوحدانية والمعيارية عن قيمه ومبادئه، التي يفرضها ليصبح هو أيضاً محل نظر ودراسة.

ونعاهد التأكيد أن (الأخر) ليس نمطاً واحداً وإنما أنماط متعددة، لكل نمط خصائصه ومقوماته التي تتطلب نمطاً مناسباً للتعامل معه، وأن العيون الإسلامية الموجودة في مواقع الثقافات والحضارات المتعددة والتي أصبحت جزءاً منها تمثل حواس وبصائر لا بد من اعتمادها لفهم (الأخر) وتحديد مداخل التعامل معه.

وبعد:

فلعل أهمية هذا الكتاب، أو هذه الدراسة، أنها حاولت أن تقدم نماذج من القيم والمبادئ والفلسفات، التي تشكل عقل الغرب ومرجعياته التي بدأت تتجاوز اليوم الانحياز الجغرافي للدولة إلى الدولة الثقافية الحضارية، التي تحاول فرض مركزيتها ومعاييرها وتسعى لتحويل الثقافات والحضارات الأخرى من شريك فاعل إلى تباغ منفعل لا يخرج عن إقامة مؤسسات الفكر الدفاعي، في أحسن الأحوال، بأساليبها وأدواتها العتيقة، التي ما يزال يعجز عن تطويرها وتجديدها، حسب أنه يدور في فلك (الأخر)، ويتحاكم إلى مبادئه ومعاييرها، وكأنه فوق النقد والمراجعة والدراسة، في محاولة للخروج من الارتكان الثقافي إلى مستوى الشريك الحضاري الذي يتجاوز الفكر الدفاعي إلى التقدم باتجاه نقد (الأخر) ودراسته ونزع العصمة عنه.

والكتاب يحاول تقديم رؤية عن (الأخر) وبناء أبعادها ما تزال غائبة عن الكثير من عالما لقراءة (الأخر)، كما يحاول صناعة مفاتيح ثقافية لكيفية فتح المغالقات الحضارية، بحيث يصبح (الأخر) محل نظر ودراسة وليس مسلماً فوق النقد والمراجعة.

فلقد حاول الباحث تقديم نظرات معمقة في جذور الفلسفة والثقافة الغربية والإتيان بنماذج من المراجعات الحديثة للفكر الغربي، كما تتبع تطور الاتصال بالغرب منذ النشأة ورصد مدى الاستجابة وتنوعها؛ وطرح سؤال

النهضة، وقدم نماذج لإجابات تاريخية ومعاصرة ومن أكثر من موقع جغرافي في بلاد المسلمين، كما توقف عند آليات إيقاظ الوعي والبحث في عوامل وأسباب ضعف (الذات) ونهوض (الآخر).

ويمكن اعتبار الكتاب دعوة لفهم (الآخر) وجعله محل دراسة بطريقة علمية ومنهجية تستدعي الكثير من الدراسات والتحليلات والمتابعات من خلال معايير معرفة الوحي، بكل عطائها في الحقول المتنوعة بعد هذا الكسل العقلي والتخلف الذهني والعجز الثقافي والاستسلام لثقافة القوة المهيمنة، الأمر الذي يساهم بتحريض (الذات) لاسترداد فاعليتها وتحديد موقعها من الثقافة الغربية المهيمنة، واستنهاضها للوصول إلى مرحلة الشهود الحضاري.

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

مقدمة

الحمد لله الذي يقول: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بمديه وسار على دربه إلى يوم الدين.

أما بعد،

فقد انطلقت ظاهرة (الانفتاح على الغرب) في العالم الإسلامي منذ قرون. ومعرفة المقدمات التاريخية والاجتماعية والخلفيات الدينية والثقافية لهذه الظاهرة لازمة، إذ إن أي ظاهرة فكرية أو علمية أو اجتماعية أو سياسية لا توجد دون مقدمات، بل إن لمة مركباً من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه وأفراحه وأتراحه ورؤاه. ومن شأن هذا البحث أن (يحيط) بالظاهرة الغربية - (آخرنا) في هذا البحث - في بعدها المعرفي والفكري والفلسفي، والتأكيد على خصوصيتها ومحدوديتها حتى يتسنى ابتكار (الوسائل) الناجعة لقراءة الغرب على أسس علمية ومنهجية، بعيداً عن الرجم بالغيب، وبعيداً عن السماح للعاطفة غير العاقلة بطبع قراءتنا وما يصدر عنها من مواقف تجاه الغرب بطابع الارتجالية والعفوية والحماسية المفرطة والمفرطة - بكسر الراء المشددة-، خاصة في ظروف دولية جديدة يعتبر فيها الموقف من الغرب

والنظرة إليه أمراً من أشد الأمور حساسية، وفي وقت توارثنا فيه وضعاً فكرياً وسياسياً انقسم فيه (القوم) في موقفهم من الغرب من مبغض كاره إلى عاشق ولهان.

والمشكلة أن اتخاذ موقف من هذا (الغرب) يبدو أمراً لا مفر منه - ولو على الصعيد النفسي - لدى كل إنسان عربي ومسلم، سواء كان ذلك بسبب المركزية الغربية الطاغية في العالم في هذا العصر، أو بسبب التدخل والتدخل المباشر أو غير المباشر من قبل الغرب في كثير من شؤون المنطقة (الإسلامية) وشجونها على مر السنوات الطويلة الماضية، ويزيد الإشكالية تعقيداً أن تلك المواقف - أيّاً كانت طبيعتها - غالباً ما تتخذ بناء على قراءة سطحية أو مجتزأة أو منفصلة أو مستعجلة للغرب - بينما الأصل أن يكون الفهم الشمولي والدراسة المتأنية المدخل إلى اتخاذ المواقف وفقاً للقاعدة المنهجية التي تؤكد أن «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»^(١).

ولذلك فإن حكمنا على (الغرب/الآخر) يتطلب تحرير المقال في تصور حقيقته وماهيته، حتى لا يصدر حكمنا - موقفنا - عن خيالات فكرية ونفسية تفوت علينا متعة البحث العلمي الرصين الذي من مرتكزاته (العدل) الفكري والسياسي والحضاري: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُوفُوا قَوْمِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَآنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ

(١) ولت ميرزا، بين الشرق والغرب: ما هو الغرب لبتداء؟، مجلة المنطع، ع ١٧، ص ١٧.

أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ (المائدة: ٨)،
والعدل بهذا المفهوم -وفي هذا الإطار- شرط ضروري لمسألة ترتيب علاقة
صحية مع (الأخر/الغرب) ولبنة أساسية لتحقيق المشروع النهضوي
المستقبلي.

ولقد مر هذا الاحتكاك الحضاري بين الإسلام والغرب بمراحل
وجولات عديدة أبرزها:

الجولة الأولى مع الفتوحات الإسلامية، ثم الجولة الثانية مع الحروب
الصليبية (ق ١١-١٣م)، ثم الفتوحات العثمانية، التي كانت بداية للتوغل
الإسلامي في أوروبا النصرانية، وأتت الجولة الرابعة وهي استعمار العالم
الإسلامي الذي تم فيه التحالف بين الصهيونية والصليبية لنهب ثرواته،
وبدايات محاولة صياغة الحياة الإسلامية على النمط الغربي عبر مجموعة من
الوسائل والأدوات، كان أهمها الاستشراق الذي فعل فعله في نخبة من
مثقفينا، الذين عملوا على تشويه كثير من القيم الإسلامية -بحسن نية
أو بسوءها- جراء الانبهار بـ(الأخر)، فكانت الدعوة لدخول جحر الضب
الغربي تارة صريحة وتارات خافتة.

وقد رافق علاقة الاحتكاك هذه بعدد حضاري وثقافي شديد الوضوح
والاستقطاب يمكن حصره في المراحل التالية:

١- حصول «حركة الترجمة» في أواخر الدولة الأموية، ثم تطورها في
عهد الدولة العباسية.

وقد كان تأثير الغرب - هنا - تأثيراً اختيارياً تم بمبادرة من المسلمين ورغبة منهم في الاستفادة من المنجز الغربي الروماني و(الفارسي)، ولم يكن فعلاً ثقافياً مفروضاً من (الأخر).

٢- تأثير الإسلام - بفعل التفوق الحضاري والعسكري - على مراكز الضعف الثقافي والحضاري في الغرب، كان من نتائجه - بعد الحروب الصليبية - حدوث ما يسمى بالاستيقاظ الغربي، توج بعصر النهضة الأوروبية فيما بعد.

٣- المرحلة الثقافية الثالثة: وتتميز فيها العلاقة مع الغرب بـ«التغريب» الذي بدأت جذوره منذ غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م، حيث تمكن الغرب خلال هذه المرحلة من توجيه طلائع «المثقفين العرب» إلى الفكر والفلسفة الأوروبية، لتبدأ حركة الترجمة الثانية، ولكنها هذه المرة مفروضة من الخارج المتفوق.

فهل سيكون (الاستغراب) المحطة المقبلة في التدافع الإسلامي الغربي في بعده الثقافي؟

إنها الدعوة التي ستحمل هذه المحاولة لواءها، إن شاء الله؛ دعوة لتحلية هذا المفهوم في أبعاده الدينية والحضارية والثقافية؛ ودعوة لمحاولة تصحيح الوضع غير المتوازن بيننا وبين الآخر/الغرب؛ ودعوة لإنهاء الأشكال الجديدة للهيمنة الغربية ومنها: الاستشراق الجديد والعولمة بشتى مظاهرها، ولصياغة حقيقية لحوار الثقافات والحضارات.. دعوة ترتكز على:

- إدراك خطورة العلاقات غير المتكافئة على مستقبل العالم الإسلامي إدراكاً جيداً واعياً.

- التنبيه لاتخاذ استراتيجية عملية تجسد هذا الإدراك في بعده الفكري الثقافي، على مستوى الاستمرار في بعث البعد العقدي الإسلامي لشحذ همم الأمة وتحريضها على التمسك بالهوية والممانعة الإيجابية تجاه الغرب، وبعث الفكر الإسلامي الأصيل المقاوم والممانع ونشره بين الناس ليكون الركيزة الأساس لنهضة مقبلة.

- قيام «فقه» جديد يهتم بدراسة الغرب أو (علم الاستغراب) كما سماه الدكتور حسن حنفي؛ فقه يقوم عليه مراجع علمية إسلامية تدرس الغرب وتفهم منطلقاته وأهدافه ونظم حياته الثقافية والفكرية؛ فقه يقوم على أساس علمي وعملي، فقه له منطلقات ومرجعية واضحة، وله وسائل وأدوات ناجعة، وله أهداف وطموحات نافعة لهذه الأمة في حالها ومآلها.

إن طموحي في هذا البحث، وإن كان لا يرقى إلى المستوى التنظيري لفقه الاستغراب؛ لأن هذا الجهد يحتاج إلى مراجع علمية كبيرة في المجال من علماء ومفكرين ومؤسسات أكاديمية إسلامية متخصصة، فإني سأحاول رصد (فقه استغراب) ينطلق من:

١- استثمار الزخم الإسلامي الصحوي الهائل لكسر حدة الانبهار بالغرب، وتعزيز الشعور بالانتماء والتميز الحضاري والفكري للأمة الإسلامية.

٢- نقد مفاهيم وقيم الغرب الثقافية دون تعسف، بروح علمية ورؤية مؤمنة تتوخى الفهم العميق لـ (الآخر) قصد الاستفادة من إيجابياته والإسهام في تصحيح سلبياته والشهادة عليه.

٣- رصد تجارب عملية في التعامل مع الغرب، السذي بدأ يعرف تحولات خطيرة على المستوى الداخلي والخارجي، خاصة بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، لتكوين مشروع رؤية تؤسس لأن يصبح الغرب موضوعاً للعلم بعدما ظل مصدراً له لفترة طويلة.

لقد مس حديث النهايات كل شيء تقريباً في العقود الأخيرة: الله، الإنسان، العقل، التاريخ، الأديولوجيا، الليتافيزقا، القومية، الدولة، الحداثة... إنه موكب جنائزي صاحب كثيراً من المقولات الغربية، فهل هذا الحديث تعبير حقيقي عن مأزق الغرب وأزمته وانسداد أفقه وعن غروب حضارته وزوالها؟ وهل سيكون حديث «فقه الاستغراب» حديث البدايات للاستئناف

الإسلامي والشهود الحضاري، الذي ظل آفلاً طيلة الزمن الغربي؟
إنها الرسالة التي سأحاول بعثها عبر هذه الدراسة من خلال مجموعتين أساسيتين من المداخل:

مداخل نظرية: توصل لمجموعة من المفاهيم والقضايا التي تؤسس لفقه الاستغراب الإسلامي مثل: الآخر، الغرب، الاستغراب، التغريب...
مداخل تاريخية: ترسم خريطة عامة لاتجاهات الاستغراب في الفكر الإسلامي واستحضار مجموعة من التجارب التاريخية الحديثة والمعاصرة في التعااطي مع التجربة الغربية.

القسم الأول مداخل نظرية

الباب الأول

(الآخر) في المفهوم والمرجعية

موضوع (الآخر) من أهم الموضوعات التي كانت حاضرة طيلة تاريخ الفكر الإسلامي، وقد اختلف حولها اختلافاً شديداً أحياناً. وحتى أُلج البحث بموقف واضح وصريح من هذا الأمر، كان الباب الأول في تحرير القول في مفهوم (الآخر) في المرجعية الإسلامية، قرآناً وسنة، مع تمهيد في الفصل الأول أتحدث فيه عن معركة المفاهيم والمصطلحات وعلاقتها الوطيدة بالمعجم المفهومي والاصطلاحي الحضاري الإسلامي.

الفصل الأول

في معركة المفاهيم والمصطلحات والخصوصية الحضارية

المبحث الأول: في أهمية دراسة المفاهيم والمصطلحات،
والخصوصية الحضارية

تتبع أهمية دراسة المفاهيم والمصطلحات في صيغها الحديثة واستخداماتها في الفكر العربي الإسلامي من كونها نتاج العلاقة مع (الآخر)، حيث تلتقي الثقافات والعادات والتقاليد، وتتعانق الهويات والمرجعيات، التي قد يذوب بعضها في بعض، وقد يسيطر بعضها على بعض فتتمحي الخصوصيات والجذور لبعض الثقافات والحضارات، لذلك وجب على كل مرجعية أو هوية أو حضارة أن تتميز - دون استعلاء - عن غيرها حتى تحافظ على أسسها ومبانيها ومعانيها وشعاراتها، وإلا كانت الثقافة الواحدة والمرجعية الواحدة هي المسيطرة، وهذا ما حاولت الثقافة الإسلامية أن تحافظ عليه منذ فجر الدولة الإسلامية في مرحلتها الجينية إلى يوم الناس هذا. وهذا التميز لم يعن الانكماش والتفوق على (الذات)، بل كانت الثقافة الإسلامية دوماً منفتحة دون إفراط ولا تفريط^(١).

(١) للمزيد انظر: قيس خزعل جواد، حول المفهوم والمصطلح في الفكر العربي والغربي، رسالة الجهاد، عدد ٨١، ص ٩٢.

لقد باتت المسألة المصطلحية ضرورية في عالم التواصل الحضاري من أجل تيسير لغة الحوار الحضاري. إن المسألة المصطلحية ليست هي تعريف اللفظ المصطلح ولا وضع المصطلح المقابل لمصطلح، ولا اقتراح مصطلح جديد لمفهوم جديد ازدان به فراش عالم المصطلح..

والمسألة المصطلحية ليست هي أيضاً تعريف علم المصطلح، ولا البحث في قضايا علم المصطلح، ولا دراسة مصطلحات علم المصطلح...

إنما المسألة المصطلحية - كما يقول الدكتور الشاهد البوشيخي - هي تلكم المسألة التي تستلزم كل ذلك، وتوظف كل ذلك وغير ذلك، مما له صلة بذلك في تعريف الذات الحضارية المستعملة للمصطلح:

- ماذا كانت؟

- وماذا هي الآن؟

- وماذا ينبغي أن تكون؟^(١).

(١) انظر: الشاهد البوشيخي، نحو شهود حضاري للمسألة المصطلحية، سلسلة دراسات مصطلحية، ط ٣، ٢٠٠٢م، ص ٨ وما بعدها.

المبحث الثاني: (المشاحة في الألفاظ والمصطلحات) من أولويات بناء وتحسين الفكر الإسلامي

إن المصطلح والفهوم في عالمنا اليوم ثغرة خطيرة ينفذ من خلالها (الآخر) بكل يسر، فمن خلالها استطاع (الآخر) أن يجيش الجيوش من المثقفين والأدباء والمفكرين لترويج، ثم لترسيخ مجموعة من القيم الغربية في عصر العولمة، التي باتت تحاول تمييط العالم على شاكلة الثقافة الغربية، والعمل على حسر ثم تجميد الثقافات العالمية والمحلية الأخرى، وفي هذا السياق ضحك الإعلام الغربي عدداً هائلاً من المصطلحات والمفاهيم وحقن بما مثقفينا وإعلاميين وأدباءنا، الذين - بتأثير قوة الصدمة - أصبحوا يشكلون مقالات ثقافية محلية تنوب عن (الأغراب) في ترويج هذه البضاعة (المنمطة) وتم التطبع إلى درجة البلادة مع مجموعة كبيرة من المصطلحات والمفاهيم مثل: الإرهاب....

وظهرت بدعة مقولة: (لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات) وتلقفتها نخبنا (المتنورة) وأصبحت تحتل حيزاً خطيراً في حياتها الفكرية والثقافية، بل وحتى السياسية.

إن المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هي ميراث لكل الملل والمذاهب والحضارات، ولجميع ألوان المعرفة ونظيرتها ولكل بني

الإنسان.. وهذه العبارة في تقديرنا صادقة تماماً.. لكنها - أيضاً - تحتاج إلى ضبط لمفهومها وتقييد لإطلاقها، وتخصيص لعمومها حتى لا يشيع منها الخلط، بل والخذاع، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التي ترددها دون ضبط وتحديد وتقييد لما يوحي به ظاهرها من مضمون^(١).

لذلك وجب التنبيه إلى خطورة مقولة: (لا مشاحة في الألفاظ) في وقت تصاعد الاهتمام بالمسألة المصطلحية اليوم، وولى أغلب المثقفين وجوههم، شطر المصطلح الوافد^(٢).

إن للمفاهيم دوراً محورياً في عملية بناء الهوية؛ والمفاهيم انعكاس للجوهر الحضاري لأمة ما، وهي تتضمن عناصر مختلفة ومتنوعة لا يمكن رؤيتها إلا كعناصر مترابطة تعكس تركيب الواقع وتطوره وتطور إدراكه، وتؤثر يقيناً في البنية المعرفية وفي السياق الفكري.. لذلك تبرز ضرورة رد المفهوم لمجمل البنيان المعرفي والثقافي والفكري، الذي ينتمي له، وتقدير المصلحة في تبني مفهوم معين أو ربما رفضه^(٣).

(١) محمد عمارة، الخصوصية الحضارية للمصطلحات، ضمن كتاب: إشكالية التحيز.. رؤية معرفية.. ودعوة للاجتهد، تحرير عبد الوهاب المسيري، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١/١٢٥.

(٢) الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية، ط ٢، ١/٢٠٠٢.

(٣) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المفاهيم.. مفاتيح الفهم ومرآيا الحضارة، عن موقع islamonline.net

إنه لا بد- في إطار مشروع فقه الاستغراب الإسلامي- من خطة علمية ومنهجية لازمة للتصدي لمسألة المصطلحات والمفاهيم، ذلك أن الاهتمام بالمفاهيم المكونة للذات ينبغي، بل يجب، أن يكون على رأس الأولويات، ولا قيمة لاهتمام في ميزان الغد الحضاري المنتظر، ما لم يؤسس على العلمية أولاً وعلى المنهجية ثانياً، ثم على التكاملية شرطاً في السير الراشد ثالثاً.

وعليه، فإن المسألة المصطلحية مسألة حضارية يمكن أن تكون من قضايا فقه الاستغراب الملحة في الدراسات الحضارية الإسلامية المعاصرة.

بهذه المعاني نلج تصنيفات مصطلح ومفهوم (الآخر) في القرآن الكريم ثم في السيرة النبوية في الفصلين القادمين، بحول الله.

الفصل الثاني: (الآخر) في القرآن الكريم

المبحث الأول: في مفهوم (الآخر)

كلما احتكت حضارة أو مجتمعات أو تجمعات بشرية بأخرى إلا وبرزت مسألة (الآخر) أو (الغير) لتعكس قضية التمايز، ومن أهم مفرداتها: الحضارة والهوية والمرجعية والثقافة والمهمنة والعنصرية و... وتبلغ قضية التمايز حدتها كلما حاولت حضارة ما فرض قيمها ونموذجها الحضاري على الآخرين، وتتولد تبعاً لذلك مقاومات وممانعات تتوخى الحفاظ على الذات وربطها بالأصول الدينية والمعرفية ضداً على (الوصفات) الثقافية والقيمية والسياسية المهيمنة وما تشكله من خطر تخلخل البنى الثقافية والفكرية للأمة المراد المهمنة عليها.

وقبل الخوض في معيارية القرآن الكريم في تحديد دوائر (الآخر)، نقف وقفة قصيرة مع (الآخر) من الناحية المصطلحية والتعريفية.

فقد ورد جذر - أخ - في القرآن الكريم ٢٥٠ مرة في صيغ عديدة وضمن معانٍ متنوعة ومختلفة^(١). ومنها:

أخر (جمع أخرى)، استأخر، آخر، آخران، آخرون، أخرى، أخر - أخراهم، آخرة ...

(١) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ط٤ (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع) مادة (أخ ر).

وتوجد في مجموعة من الآيات نورد بعضها فقط:

- آخر: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ آدَمَ يَالْحَقُّ إِذْ قَرَّبْنَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَكَمْ يُنْقَبِلُ مِنَ الْآخِرِ﴾ (المائدة: ٢٧)، ﴿وَأَخْرَجُوا عَنْهَا أَسْرَفًا﴾ (التوبة: ١٠٢)، ﴿وَقَالَ الْآخِرُ إِنِّي أَرِنِي آحِمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا﴾ (يوسف: ٣٦)، ﴿الَّذِينَ يَجْمَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ (الحجر: ٩٦)، ﴿ثُمَّ أَدْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

آخران: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَاصْنَبْتُمْ مَصِيبَةَ الْمَوْتِ﴾ (المائدة: ١٠٦).

آخررون: ﴿وَأَخْرَجُوا عَنْهَا أَسْرَفًا﴾ (التوبة: ١٠٦)، ﴿وَأَخْرَجُوا عَنْهَا أَسْرَفًا﴾ (التوبة: ١٠٦).

و(الآخر) بمعنى (الغير) وأصله أفعل من آخر أي تأخر، فمعناه أشد تأخرًا ثم صار بمعنى المغاير^(١) وآخر: تأنيبه أخرى وجمعها آخر غير مصروف، قال تعالى: ﴿فَمَعِدَةٌ مِنْ آيَاتِهِ آخِرٌ﴾ (البقرة: ١٨٤)^(٢)، ونقول: فلان أثبت مع الله لها آخر^(٣).

(١) تاج العروس، ٣٠/٩.

(٢) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرزقي، مختار الصحاح، مادة: أخ ر.

(٣) محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مادة أخ ر.

وفي (غير): الغير - بكسر العين وفتح الياء - من قولك غيرت الشيء فتغير. وقال الأزهري: قال الكسائي: هو اسم مفرد مذكر وجمعه أغيار، وقال أبو عمرو: وهو جمع غَيْرَة/بكسر الغين وفتح الياء-^(١). والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام^(٢)، والإجبار في الأصل حمل الغير على أن يجبر الأمر^(٣)، والإنعام إيصال الإحسان إلى الغير^(٤)، والتفويض رد الأمر إلى الغير لينظر فيه^(٥)، و(الغير) الاسم من التغيير، وذهب اللحياني إلى أن الغير ليس بمصدر، إذ ليس له فعل ثلاثي غير مزيد، وغير عليه الأمر: حوله، وتغايرت الأشياء^(٦).

و(الآخر) مفهوم كلي يتسع مدلوله لغوياً لكل ما هو غير الذات، بيد أن معنى الاستعمال الشائع للفظ «الآخر» يميل إلى حصره في الآخر البشري، وربما اختزله بعضهم أكثر في غير المسلم. إذن فـ(الآخر) الذي يهمننا في هذا المجال هو (الغير) باعتباره طرفاً مفارقاً للذات الاجتماعية، متميزاً عن الأنا، له كيانه المستقل عنها في جميع أبعته: الهيكلية والنفسية والشعورية والفكرية^(٧).

(١) لسان العرب مرجع سابق؛ ومختار الصحاح، مرجع سابق.

(٢) انظر: زكريا الأنصاري، الحدود الأئيقية والتعريفات الدقيقة.

(٣) التعاريف.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) لسان العرب.

(٧) عبد الحق الزموري، الآخر في القرآن: نفي لم تعيش، رسالة الجهاد، ع ٧٠، ١٩٨٨م، ص ١٢٢.

المبحث الثاني: معيارية القرآن في تحديد (الآخر)

المطلب الأول: (الآخر) في فضاء الحرية الإسلامية:

العلاقة مع (الآخر) ترمز إلى وضع التفاعل بين ذات ما و(الآخر). وأهمية علاقة (الذات) الإسلامية مع (الآخر) لا تنفصل عن أهمية العلاقة مع (الآخر) عموماً؛ لأن (الذات) الإسلامية مثلها مثل أي ذات أخرى لا تقوم بنفسها. وتكتسب علاقة (الذات) الإسلامية مع (الآخر) أهمية خاصة لكونها تشهد حالياً اختلالات خطيرة.

إن الثقافة الإسلامية قدمت عدة معايير وقياسات حكمت من خلالها على ثقافة (الآخر)، ولونت بما صورته، فهناك أولاً المعيار الديني: الإيمان الإسلامي، ثم المعيار الحضاري، وهو ما يقاس بمدى العمران عند (الآخر)، ومعياري بيئي جغرافي، يتعلق بموقع هذه الحضارات في أقاليم الكرة الأرضية، فضلاً عن العامل المعرفي، أي بمدى تقدم معرفتهم بالعالم وحال الشعوب في ذلك الحين، كل هذه العوامل مجتمعة لونت نظرة الثقافة العربية - الإسلامية إلى (الآخر)... كما تأثرت نظرتها تلك بطبيعة العلاقات الفعلية القائمة بين «دار الإسلام» وبين (الآخر)، أي بحالة الحرب والسلام السائدة بينهم، في سياق ظرفها التاريخي، ومدى ثقنها بمرجعيتهم الثقافية، وموقعهم في العالم^(١).

(١) شمس الدين كيلاني، الآخر في الثقافة العربية-الإسلامية، التسامح، العدد ٣.

إن الإسلام- وهو يطرح مشروعه التغييرى الإصلاحى فى المجتمع الجاهلى- سعى إلى تحديد طبيعة وماهى الجماعة (المُصلِحَة) التى يريد لها رافعة للواء القيم الجديدة التى يشر بها، فوضع لها مواصفات، وحدَّ لها حدوداً، ورسم لها شروطاً، بل ونظم علاقاتها مع (الأخر) ضمن منظومة من التوجيهات فى إطار مفهوم جديد للحرية يعبر من خلاله (الأخر) عن انشغالاته الفكرية والعقدية والسياسية... فكانت الحرية بذلك ثابتاً أصيلاً من ثوابت الشرع الإسلامى كفله القرآن وضمته السنة المطهرة^(١).

ولئن كانت الحرية فى الحضارات الغربية تبدأ من التحرر-اليوم- لتنتهى إلى ألوان من العبودية والأغلال، فإن الحرية الرحبية فى الإسلام على العكس، فإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى لتنتهى إلى التحرر من كل أشكال العبودية المهينة^(٢).

إذن، فى إطار هذه الحرية نزع الإسلام إلى تربية أتباعه على سلوك مقنن مع (الأخر) أياً كان موقعه وإلى أى قبيلة ينتمى، فوضع مبادئ تحكم هذه العلاقة وتؤسس لها، وهى أن (الناس سواسية كأسنان المشط)^(٣)،

(١) حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربى، ١٩٨٥م، منشورات مجلة العربى الكويتية، ص ١٧٦.

(٢) للسيد محمد باقر الصدر، الحرية فى القرآن، سلسلة كتاب اخترنا لك (بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٥م) ص ٤٧.

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة للألبانى، حديث رقم ٥٩٦، والحديث رغم ضعفه فهو ينسجم ويتناغم مع النص القرآنى الذى يدعو إلى العدل والمساواة.

ووضع قواعد تلتم في ظلها الجماعة البشرية، ورسخ دعوة كونية أساسها التنوع في إطار الوحدة من خلال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾. ويبدو من ذلك أن القرآن بنى فلسفته على قاعدة نقيضة لفلسفات النفي والتفرد وعبادة الذات.

المطلب الثاني: موضوع (الآخر) في القرآن الكريم:

حمل الإسلام نظرة دينية جديدة للعالم والإنسان، إذ تضمن التصور القرآني إدراكاً لافتاً للاختلاف بين الكائنات والناس واللغات والأديان، إذ خلق الله البشر، وفق الرؤية الإسلامية، مختلفين:

- جنسياً من ذكر وأنثى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّرَّ وَالْأُنْثَىٰ﴾ (النجم: ٤٥).

- ولغويًا: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ عَلَيْكُمْ وَالْوَيْكُرَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ...﴾ (الروم: ٢٢).

- ودينيًا: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن: ٢).

- وأنشأ الاجتماع البشري في وحدات مختلفة (شعوبًا وقبائل) على قاعدة علاقات التعارف: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.

- والتدافع ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمَالِكِينَ﴾ (البقرة: ٢٥١)،
 فمعنى «الدفع» أو التدافع، حسب المصطلح القرآني، يشير إلى التفاعل والتواؤم مع واقعة التنوع والاختلاف.

لكن هذا التأكيد على الاختلاف والتنوع، يوازيه التشديد على الوحدة الأصلية والنهائية الجامعة للبشر على اختلافهم، فقد كان الناس، وفق النظرة القرآنية، أمة واحدة، صدرت عن نفس واحدة «آدم»، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (الأنعام: ٩٨)، ويقول الرسول الكريم ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى»^(١).

وذكر القرآن أهل الديانات في أكثر من موطن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالصَّنِيعِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢)،
 كما ذكر ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالصَّنِيعِينَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج: ١٧).

(١) أخرجه الترمذي في سننه.

فقد ميز القرآن بين ستة فئات من أهل العقائد، أجاز وجودهم في الاجتماع الإسلامي، مع تفويض أمرهم إلى الله يوم القيامة. فكان الاجتماع السياسي الإسلامي نوعاً من اجتماع حضاري، قائم على طوعية الأفراد والجماعات في الانتظام في هذا الاجتماع، بصرف النظر عن أصوله الإثنية والدينية والفكرية، الذي يتضمن حدوداً يجب احترامها في ظل العيش المشترك.

إن موضوعه (الأخر) أو مسألة (الغيرية) تعتبر من أهم المباحث اليوم في العلوم الإنسانية لاتصالها بمبادئ علمية عديدة، ولتأثيرها في مسائل مهمة لحياة الجماعات البشرية من قبيل الهوية والحضارة والتبادل الثقافي.. خاصة مع المقاومة العنيفة التي بدأت تواجهها قيم الغرب، مما أدى إلى تخلخل البنى الثقافية والسياسية والقيمية للعلاقات الدولية^(١).

(١) عبد الحق الزموري، الأخر في القرآن: نفي أم تعليش، رسالة الجهاد، ع ٧٠، ص ١٢١.

المبحث الثالث: دوائر (الآخر) في القرآن الكريم

- الدائرة الأولى: (الآخر) الداخلي:

تكون المرجعية فيها للإيمان والمسؤوليات السياسية والاجتماعية المترتبة عنه، ورغم ذلك فقد يحصل ما يفرق بين المؤمنين المؤلفين للجماعة المسلمة حينما يغل بعضهم بشروط التعامل المنصوص عليه في عقد الإيمان، فتصبح فئات من بينهم (آخر)؛ والذي يعطي هذا (الآخر) تشكله ويرسم للذات حدود التعامل معه هنا هو شرع الله، فكلما التزم المرء داخل دائرة الإيمان بالأوامر والنواهي تقلص الخطر من أن يصبح (آخر) يتعامل معه بشروط النفي^(١).

وبرجعنا إلى التوبة (الآية ١٠٠-١٠٦) نلمس هذه المفاهيم: تضمن أحكام نهائية في العلاقات بين الأمة المسلمة وسائر الأمم، وتصنيف المجتمع المسلم ذاته وتحديد قيمه ومقاماته وأوضاع كل طائفة وكل طبقة من طبقاته. والأصناف التي حددتها الآيات يمكن رصدها كما يلي:

- ﴿وَالسَّيِّئَاتِ الْأُولَى.....﴾: هذه الطبقة من المسلمين بمجموعاتها الثلاث: ﴿وَالسَّيِّئَاتِ الْأُولَى مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ﴾ كانت تؤلف القاعدة الصلبة^(٢) للمجتمع المسلم في الجزيرة بعد الفتح، والتي ولدت على محك الشدة لتشكّل قوة متماسكة من خلال تجمعها الحركي العضوي الجديد تحت قيادة الرسول ﷺ.

(١) الإسلام والآخر، ص ٣٠.

(٢) انظر: محمد قطب، كيف ندعو الناس، مراجعة وإشراف محمد البنعدي، منشورات كتاب المحجة رقم ٣، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٩٥.

- ﴿وَمَنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ...﴾: هذا الصنف من (الآخر) حذق النفاق، ومرن عليه، ولج فيه، ومرد حتى ليخفى أمره على رسول الله ﷺ رغم اتصاله بالوحي! فكيف يكون؟ والله سبحانه يقرر أن هذه الفئة من الناس موجودة في أهل المدينة وفي الأعراب المحيطين بالمدينة، ويطمئن رسول الله ﷺ والمؤمنين معه، من كيد هذه الفئة الخفية الماكرة الماهرة كما ينذر هؤلاء الماكرين المهرة في النفاق بأنه سبحانه لن يدعهم: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ تَحَنُّنٌ تَعْلَمُهُمْ سَعْدٌ بِهِمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرْدُّوكَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾.

- وبين المستويين المتقابلين، مستويان بين.. أولهما: ﴿وَأَخْرُونَ أَعْرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ...﴾: وأمر الله لرسوله بإجراء معين مع هذه الطائفة دليل على أنها كانت معينة بأشخاصها لرسول الله ﷺ كما هو ظاهر^(١).

- وهناك فريق آخر لم يبت في أمره وقد وكل أمره إلى الله: ﴿وَأَخْرُونَ مُرَجُونَ...﴾: وهذا (الآخر) الداخلي، الذي ينتمي إلى نفس الفصيل العقدي لا يتحدد بعرقه ولونه ولا بلغته وواقعه الطبقي ومكان وجوده الجغرافي، بل يتحدد بمدى التزامه بشرع الله، من خلال تجاوبه مع متطلبات العضوية الحققة في المجتمع الإسلامي^(٢). إنما تجليات (الآخر) من داخل (الذات) التي أنشأها الإسلام منذ بداياته.

(١) في ظلال القرآن، ص ١٧٠٣ - ١٧٠٦ بتصرف.

(٢) (الآخر) في القرآن، ص ١٢٣.

الدائرة الثانية: (الأخر) الخارجي:

هو النقيض العقدي والتكويني والسياسي وربما الجغرافي أيضاً، يقول تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا فَعَثَىٰ ذَاتَ الْقُرْبَىٰ وَكَافَرَةٌ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَىٰ الْعَيْنُ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَنَبِيْرٌ لَّا تُؤَلِّي الْأَبْصَارَ﴾ (آل عمران: ١٣)، إنه صراع تناقضي واضح تمثله جماعتان لهما برنامجين نقيضين، وصلت حدة التناقض بينهما إلى إعلان الحرب الشاملة: جماعة الرسول ﷺ وهي (الذات) التي يعبر القرآن عن برنامجها العقدي والسياسي والاجتماعي والفكري، وجماعة قريش (الأخر المستقل بذاته خارج دائرة السيادة الإسلامية)، ذات المشروع الكفري النقيض والمناهض للمشروع الوليد الموحد^(١).

(١) (الأخر) في القرآن: ١٢٤ وينقسم غير المسلم في نظر الفقهاء باعتبارين: الاعتبار الأول: من حيث طبيعة دينه وعقيدته وهو من هذا الاعتبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: الكتابي كاليهود والنصارى؛ والقسم الثاني: المشرك الوثني كعباد الأصنام والبقرة؛ والقسم الثالث: الملحد وهو من ينكر وجود صانع للكون أو خالق، وهذا الصنف في هذا العصر أكثر انتشاراً من أي عصر آخر. والاعتبار الثاني: من حيث علاقة الآخر بالمسلمين من سلم أو حرب، وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: المعاهد. والمعاهد أيضاً نوعان: النوع الأول: المعاهد كدولة أو مجموعة كبيرة منفصلة عن المجتمع المسلم، والنوع الثاني: المعاهد كفرد يعيش داخل المجتمع المسلم؛ والقسم الثاني: الحربي وهو من ناصب المسلمين العداء ولبي أي شكل من أشكال التعليش مع المسلمين ولم يرتض إلا الحرب سيلاً.

ولقد رسخ الإسلام مجموعة من المبادئ والقيم المرنة التي توطر حركته في علاقته بالآخر، حيث قد يقبل الآخر/النقيض الخارجي أحياناً، يقول ﷺ في حالة أولاد المشركين الآخرين الخارجين: ﴿مَنْ آهَنْدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ صَلَّى فَإِنَّمَا يَصِلُ عَلَيْهَا وَلَا نَزْرُ وَلَا نَزْرُ وَإِزْدَةٌ وَإِزْدَةٌ﴾ (الإسراء: ١٥)، بل أقر التعايش مع الآخر المناقض للذات وقيده، قال ﷺ: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨)، فحين ينتهي العداء والخصومة بين الإسلام و(الآخر المفارق) لا بد من إشاعة البر والقسط في العلاقة المتبادلة معه.

فالأمر، إذن، ليس خصوصية عداء للغرب، ولا خصوصية موالاة للشرق، فإن كلاً من الغرب والشرق يتضمن البر والفاجر، وينتظم في سلكه المسلم والكافر، ولا يعقد ولاء ولا براء في الإسلام على غرب ولا شرق، وإنما يعقد على أساس الإيمان بالله ورسوله، فقد حرر الإسلام بني البشر من التعصب للأعراق والألوان والألسنة، ومحض ولاءهم للحق، الذي نزل من عند الله، وأمرهم أن يكونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسهم أو الوالدين والأقربين؛ لقد بلغ الإسلام على درب العدالة الموضوعية والإنصاف الحد الذي جعله لا يهمل الفروق الدقيقة بين فصائل وتيارات أي (آخر) من الآخرين.. فلم يعمم الأحكام والأوصاف على أهل الكتاب، ولا يسوي بين فصائلهم وتياراتهم وفرقهم..

بل يقعد لقاعدة (عدم التعميم) هذه فيقول: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً﴾
(آل عمران: ١١٣)^(١).

ولم يقف الإسلام بهذا الأفق عند هذا الحد، وإنما امتد به ليشمل
المتدينين بالديانات الوضعية، وعاملهم معاملة أهل الكتاب حيث قال ﷺ:
«سنوافيهم سنة أهل الكتاب»^(٢).

كان هذا هو موقف الإسلام - غير المسيوق وغير الملحق - في
الاعتراف بكل (الآخرين) الذين يتركونه ويجحدونه... بل قد تجاوز الاعتراف
بهم والقبول لهم، ووصل إلى حد جعلهم جزءاً من (الذات)، ذات الدين الإلهي
الواحد وذات الأمة الواحدة، بل جعل تمكينهم من حرية إقامة جحودهم
بالإسلام شرطاً من شروط اكتمال عقيدة الإسلام وإسلامية الدولة^(٣)، يقول
د. مراد هوفمان: يصعب على الكثيرين من مراقبي الغرب تفهم المسلمين حين
يزعمون أن الإسلام إنما هو دين السماحة المطلقة بلا منازع، ومع ذلك إن
هذا هو الحق... والجوهر الكامن في هذا الموقف الشامل للتقبل المتسامح
للآخرين فكرياً وعلمياً هو الحقيقة التي نص عليها القرآن حقاً وجعلها أصلاً
أساسياً في العلاقات، وحرم انتهاكها على الخلاق^(٤).

(١) محمد عمارة، سماحة الإسلام، مجلة للتسامح العمانيّة، ع ١، ٢٠٠٣م، ص ٢٨.
(٢) في الموطأ عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قال:
لا لئري ما أصنع بالمجوس، فقال عبد الرحمن بن عوف، رضي الله عنه: أشهد
لسمعت رسول الله ﷺ يقول: (سنوافيهم سنة أهل الكتاب). تظنر نيل الأوطار، ٨/٢١٣.
(٣) سماحة الإسلام، ص ٣٠/٢٩ بتصرف.
(٤) مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ١٩٩٩م، ص ١١.

الدائرة الثالثة: (الأخر) المزدوج:

قد يكون (الأخر) داخلياً وخارجياً في الوقت نفسه.. داخلياً باعتبار الحيز الجغرافي الذي يميزه عن الأنا، ونقصد بذلك الجماعات التي لا تنتمي بالضرورة إلى جماعة المؤمنين، ولكنها تعيش معها تحت سيادة الحكم السياسي الإسلامي.

ومن روائع القرآن في تقنين العلاقة مع (الأخر) اعترافه لهذا (الأخر) بالحقوق المدنية نفسها التي يقرها لأتباعه، يقول ﷺ: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ (المائدة: ١٠٦)، هذا الاعتراف المبني ب (الأخر الداخلي) جغرافياً والمغاير ثقافياً ودينياً، يعتبر موقفاً متقدماً لمصلحة الجماعة الإنسانية، ويندرج ضمن فلسفة متعارضة مع النفي المطلق القائم عليها المجتمع القبلي^(١).

فهؤلاء الذين ينتمون إلى دائرة الإيمان جغرافياً وإلى دائرة الكفر إيدولوجياً خاطبهم القرآن الكريم باعتبارهم عنصراً مكوناً لمجتمع الإيمان، ولذلك طالبهم بالالتزام بشروط هذا الانتماء، وكشف للمسلمين -في العديد من المرات- ألاعبهم وخياناتهم، دون أن يذكر لهم أسماءهم.. وهذا الموقف ينبع من السعي إلى الاحتفاظ بوحدة المجتمع: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ

(١) حسن السعيد، الإسلام والأخر: الأسس النظرية في النص القرآني، مجلة التوحيد، ع ١١٠، تصدر عن مؤسسة الفكر الإسلامي، ليران، ص ٤٠.

يُرِيدُونَ أَنْ يُبْسِئُوا بِفِئْتِكُمْ وَيَأْمُرُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رَدُّوهُ إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ
يَعْتَرِلَوْكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْبِلُوهُمْ حَيْثُ
تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿النساء: ٩١﴾^(١).

إذن، فشرط الانتماء: ﴿يَعْتَرِلَوْكُمْ﴾؛ ﴿وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ﴾؛
﴿وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ﴾.

والخلاصة: إن العلاقة مع الآخر الداخلي (جغرافياً وفكرياً) تختلف
بكثير عن الآخر الداخلي (جغرافياً) الخارجي (عقدياً)، وإن حدة التنافر بينها
وبين الجماعة المسلمة تتباين إلى حد كبير^(٢).

كانت هذه جولة سريعة مع حضور (الآخر) في القرآن - أو في بعض
آياته على الأقل - عبر صور مختلفة ومتعددة، أردنا من خلالها تأكيد أن لكل
نسق حضاري محدد نصه المرجعي، الثقافي السياسي الخاص به والذي
يلخص بحمل تجربته البشرية الاجتماعية، وكان التركيز على إشكالية العلاقة
مع (الآخر).

وفي الفصل الموالي نسلط الضوء على النص النبوي معياراً لتحديد ماهية
(الآخر) ودوائر التماس معه، ليكتمل تأصيل صورة هذا (الآخر) في المرجعية
الإسلامية، باعتبار النص النبوي الوثيقة العملية التطبيقية والتجريبية الواقعية
الحية والمرآة الصادقة، التي عكست فلسفة القرآن في العلاقة مع (الآخر).

(١) الإسلام والآخر، ص ٤١.

(٢) (الآخر) في القرآن، ص ١٢٦.

الفصل الثالث

معيارية السنة في تحديد (الأخر)

لقد أعطى الرسول ﷺ مثلاً عالياً في معاملة أهل الكتاب، أبرز صور (الأخر). فقد روي عنه ﷺ أنه كان يحضر ولائهم، ويشيع جنازهم، ويعود مرضاهم، ويזורهم ويكرمهم، حتى روي عنه أنه لما زاره وفد بجران فرش لهم عباءته ودعاهم إلى الجلوس عليها؛ وروي أنه كان يقترض من أهل الكتاب نقوداً ويرهنهم أمتعته، حتى أنه توفي ودرعه مرهونة عند بعض يهود المدينة في دين عليه^(١).

ويتبين من تتبع السيرة العطرة للرسول ﷺ أنه اهتم مبكراً بتقنين العلاقة مع (الأخر) ووضعها ضمن أولوياته الملحة، التي لا تتحمل الإبطاء، لذلك نجده يعجل بإبجاز ثلاث قضايا مركزية فور وصوله إلى المدينة: المواخاة بين المهاجرين والأنصار؛ وبناء المسجد ليكون للدعوة والصلاة واستقبال الوفود؛ وعقد معاهدة حسن جوار وتحالف دفاعي بين المسلمين وبين اليهود والمشركين، وبذلك تقرر حرية العبادة والدعوة^(٢).

(١) عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، ص ٢٩٥.

(٢) حسن السعيد، الإسلام والأخر في المنة المطهرة والتأصيل الفقهي، التوحيد، ع ١١١،

المبحث الأول: موقع (الآخر) في الصحيفة (دستور المدينة)

إذا تأملنا نص الصحيفة هذا نلاحظ - دون غناء - أن رسالته تُوطر الحقل الحقوقي والمدني للمجتمع الوليد، وأن الرسول ﷺ استهدف بما الوضع الحقوقي والعلاقات التنظيمية الإدارية والسياسية والاجتماعية للمسلمين كـ(أمة) مع بعضهم ومع غيرهم؛ كما نلاحظ أن قواعد الخطاب الإسلامي تنطلق من قيمة من أهم القيم الإسلامية، ألا وهي الاعتراف بـ(الآخر). و(الآخر) هو في الأصل كلُّ ما سوى الذات، فحينما بُعث النبي ﷺ إلى الناس كافة، كانوا جميعاً يمثّلون (الآخر) بالنسبة إليه، فاعترف بهم لا اعترف ازدراء واستعلاء، كما توحى بذلك مزدوجة «اليونان والبرابرة» أو «الرومان والبرابرة» وإنما اعتراف تمأيز وتكافؤ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦) و«لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

وانطلق تعامله معهم من مبدأ أصيل كان يدعو به كل يوم: «وأشهد أن العباد كلهم إخوة»؛ لأنهم يشتركون جميعاً في أن لهم أباً واحداً، فهم كما يسميهم القرآن «بنو آدم»، وهم يشتركون جميعاً كذلك في أن لهم رباً واحداً؛ وأنهم مهما اختلفوا فإن ربوبية الله تجمع بينهم: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ (الشورى: ٤٧)، ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: ١٥)؛ وأنهم سواسية في التمتع بخيرات هذه الربوبية، لا تفرقة بينهم ولا تميز في أي أمر من الأمور التي تتعلق بربوبية الله عز وجل، كالماء والغذاء والرزق

والعطاء والدواء والشفاء والإمداد بسائر أسباب الحياة: ﴿كَلَّا نُمَدِّ هَتُّؤُلَاءِ
وَهَتُّؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠) (١).

والصحيفة، بذلك، صيغة مبكرة ومتقدمة لإبرام المعاهدات والمواثيق
الاجتماعية والدولية مع الآخرين.

ويأتي تعبير (أهل الصحيفة) ليحدد ماهية المنخرطين في هذه الصيغة، وهم
كل من قبل بنود الصحيفة، سواء كان من أهل المدينة أو من غيرها من الأقوام
والفئات الاجتماعية والفكرية والسياسية والعقائدية، وسواء كانوا من اليهود أم
من العرب غير المسلمين، وهذا يكشف أن الصحيفة قد وضعت لتنظيم علاقات
الدولة والأمة فيما جاوز المدينة وليست خاصة بأهل المدينة وحدهم (٢).

ومن الخلاصات والمحاور الكبرى، التي يمكن استخلاصها من
الصحيفة ما يلي:

- كان العهد مع اليهود على المسالمة والمودعة والدفاع المشترك عن
المدينة (سياسة الدفاع المشترك) وضد قریش خاصة.

- التسليم بأن السلطة العليا في المدينة هي سلطة الإسلام وقائده
رسول الله ﷺ.

- عدم مناصرة أي مهاجم للمدينة أو عقد أي حلف مع المشركين
المحاربين دون إذن من السلطة السياسية التي يمثلها الرسول ﷺ.

(١) محمد هيثم الخياط، خطاب الآخر في القرآن والسنة، مجلة رسالة التقريب، عدد ٥٤،
٢٠٠٦م، ص ٣٢.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٢، ص ٥٣٢.

- قبول السلم ممن يجنحون إلى السلم وإن لم يعقدوا معه ﷺ عهداً،
وأن يوادعهم ما وادعوه.

- حقوق المواطنة الكاملة لليهود، ممارسون عبادتهم ويناصحون
المسلمين... بمعنى أن المواطنة مفهوم أصيل أكدته الصحيفة وهي ترسم
الإطار العام للحكم والإدارة في مرحلة التأسيس هذه.

ففي دولة المدينة التي رأس حكومتها الرسول ﷺ نص (دستورها)
- الصحيفة - على التعددية الدينية لرعية هذه الدولة الإسلامية الأولى،
وعلى المساواة والعدل والإنصاف في حقوق المواطنة بين هذه الرعية المختلفة
والتعددية في الدين.... لقد حول الإسلام (القبائل) إلى لبنات في بناء (الأمة)
الجديدة، وجعل أبناء الشرائع الدينية المتعددة لبنات أصلية في بناء (الأمة)
الواحدة، وفي رعية هذه الدولة الإسلامية الواحدة... حتى أن تاريخ الفكر
الإسلامي لم يعرف مصطلح (الأقلية)، وإنما عرف (الأمة الواحدة) التي جعل
الإسلام تنوعها واختلافها - في الشرائع الدينية، في الشعوب والقبائل، وفي
الألوان والأجناس، وفي اللغات والأقوام، وفي المناهج والعادات والتقاليد
والأعراف - سنة من سنن الله، التي لا تبديل لها ولا تحويل.

فنص (دستور) الدولة الإسلامية الأولى - الذي وضعه الرسول ﷺ عقب
الهِجْرَة إلى المدينة - على أن «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... ومن تبعنا
من يهود فإن لهم النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.. وأن
بطانة يهود ومواليهم كأنفسهم.. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا

محاربين، على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.. وإن بينهم النصح والنصيحة والبر المحض من أهل هذه الصحيفة دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه».

وتفيد دراسة نصوص الصحيفة أن (المواطنة) لا تساوق الانتماء الديني دائماً بل يمكن أن تفترق عنه، حين يكون المجتمع السياسي مكوناً من فئات ذات انتماء ديني متنوع، فقد تساوى (المواطنة) مع الانتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد، فيتحد في الخارج المعاش مفهوم (الأمة) مع مفهوم (الوطن) والدولة (المواطنة)، وقد لا تتحد هذه المفاهيم، فتكون (أمتان في الانتماء الديني) في وطن واحد، ومجتمع سياسي واحد ودولة واحدة.

ومن خلال ما سبق، يتبين أن المجتمع السياسي الإسلامي المتنوع في الدولة الإسلامية يمكن أن يتكون من نسيج فكري وعقدي ولغوي... متنوع:

١- مسلمون يشكلون الغالبية، وهم عصب الأمة (بالمعنى العقائدي والديني)، في نسيج الدولة السياسي والتنظيمي.

٢- يهود، نصارى، مجوس أو غيرهم... ينتمون في الأساس إلى الأرض التي تقرر إنشاء الدولة عليها (المدينة).

ويترتب على هذا نشوء حقوق للمواطن غير المسلم على المجتمع السياسي الإسلامي لا بد من ضمانها والسهر على تحقيقها مقابل التزام

المواطن غير المسلم بشروط الانتماء، التي حددتها بنود الصحيفة، وفيما قبل النص القرآني الذي تحدثنا عن بعض معالمه في الفصل السابق.

إن (الصحيفة) دستور وضعه الرسول ﷺ لجماعته في المدينة ليحدد لها نظام العمل في شؤون الجماعة الداخلية والخارجية.. دستور كامل يبين الحدود الجغرافية لوطن الأمة (جوف المدينة ومنازل القبائل وكل من لحق بنا وجاهد معنا)، والمراد هنا منازل كل القبائل التي تنضم إلى الأمة (تقر بما في الصحيفة) أي توافق على ذلك الدستور، وقد اتسعت مساحة المدينة بذلك، لأن القبائل حولها أخذت تنضم إلى الأمة الإسلامية^(١).

من خلال هذه الوقفات السريعة يظهر أن الصحيفة كانت إعلاناً عن قيام أول دولة قانونية في الأرض نظم بها الرسول ﷺ جميع شؤونها ورسم سياستها الداخلية والخارجية بصفته (الرئيس) الأعلى للدولة الناشئة؛ إنه دستور فريد لم تحلم به البشرية في عمرها الطويل إلى يومنا هذا، حيث تضمنت الكثير من القواعد والمبادئ الأساسية التي ما تزال البشرية تحوم حولها مثل: إباحة الحريات، العقيدة والإقامة والتنقل ومزاولة الحرف دون تقييد مادامت هذه الحريات لا تضر مصلحة المجموع، وتراعي المبادئ الأخلاقية في السلوك الفردي وفي العلاقات الاجتماعية، والصحيفة بذلك، أسست لوحدة الشعور بالجماعة الإنسانية وحميمية العلاقات فيما بين أفرادها^(٢).

(١) حسين مؤنس، دراسات في السيرة النبوية (للزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥م) ص ٥٥.

(٢) إبراهيم العجلوني، الصحيفة: نموذج من التسامح في الإسلام، التسامح، ع ١، ص ٥٠-٥١.

المبحث الثاني: كتاب (أهل نجران)

والشراكة المدنية الحقيقية

في أول احتكاك بين الدولة الإسلامية الأولى وبين النصارى، عندما اتسعت دائرة حدودها فشملت رعية نصرانية - هم نصارى نجران - كتب رسول الله ﷺ عهداً وتعاقداً دستورياً قنن فيه هذه التعددية الدينية في رعية الدولة، وخاصة أن الروم كانوا يغدقون العطايا على مبشريهم هناك، وبينون لهم الكنائس ويسطون لهم الكرامات ويشجعونهم على المضي في تنصير القبائل في ظل حروب طاحنة بين المسلمين والرومان، فأرسل النبي ﷺ إلى أهل نجران كتاباً^(١).

ومما نص عليه: اشترطه عليهم أموراً يجب عليهم في دينهم التمسك بها والوفاء بما عاهدتهم عليه، ومنها:

ألاً يكون أحد منهم عيناً ولا رقيقاً من أهل الحرب على أحد من المسلمين في سره وعلانيته، ولا يأوي منازلهم عدواً للمسلمين يريد به أخذ الفرصة وانتهاء الوثبة، ولا ينزلوا أوطانهم ولا ضياعهم ولا شيئاً من مساكن عبادتهم ولا غيرهم من أهل الملة، ولا يرفدوا -يساعدوا- أحداً من أهل الحرب على المسلمين بتقوية لهم بسلاح ولا خيل ولا رجال ولا غيرهم

(١) محمد حميد الله الحيدر آبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمع وتحقيق (القاهرة: ١٩٥٦م) ص ١١٢ وما بعدها.

ولا يسانعوهم.. وإن احتيج إلى إخفاء أحد من المسلمين عندهم وعند منازلهم ومواطن عباداتهم أن يؤوؤهم ويرفدوهم ويواسوهم فيما يعيشوا به ما كانوا مجتمعين، وأن يكتموا عليهم، ولا يظهروا العدو على عوراتهم ولا يخلوا شيئاً من الواجب عليهم^(١).

وخلاصة الرسالة:

جعل (الآخر) يحافظ على اختلافه ومغايرته، بل حراسة هذه المغايرة وهذا الاختلاف والذود عنهما وحماتهما، يجعل هذا (الآخر الداخلي) جزءاً من (الذات) الحضارية، أي (الأمة الواحدة)، ورعية الدولة الواحدة. ويعتبر هذا كله جزءاً من الاعتقاد الإسلامي والتكليف الإلهي والسنة النبوية والسياسة الشرعية وعهد الله وميثاقه، وليس منة أو هبة من المسلمين، وليس مجرد حق من حقوق الإنسان يمنحه حاكم ويمنعه آخرون^(٢).

وخلاصة التجربة التاريخية الإسلامية في العلاقة مع (الآخر) تضعنا أمام قاعدة ذهبية في تدبير الاجتماع الإنساني: «البر قاعدة التعامل مع الآخرين»، والذي توّطره الآية الكريمة: ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِينِكُمْ أَنَّ تَبَرُّوهُمْ وَيُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، ولذلك نجد أن الرسول ﷺ كان يجسد مثال المرونة والحكمة التي انطلقت الدعوة في خطها المستقيم... وهذا ما يجعل المجتمع الإسلامي متميزاً عن غيره

(١) للمرجع السابق، من ص ١٢٣ إلى ١٢٧.

(٢) سماحة الإسلام، ص ٣٣.

من المجتمعات الأخرى لكونه تجسيدا لعقيدة وشريعة حضارية. ولكن هذا التمايز لا يعني الانغلاق ونبذ (الأخر)، إنه تمايز لحفظ الشخصية الرسالية من الذوبان، فهو تمايز تفرضه طبيعة المجتمع الإسلامي ومهمته الرسالية، وليس تمايزاً ناشئاً عن التعصب العرقي أو الديني أو ناشئاً عن البغضاء^(١)، لذلك فالإنكار لـ (الأخر) واحتقاره واضطهاده وتجريده من الإنسانية وحقوقها صنعتها (الحضارة) في طورها الروماني^(٢)، يقول الرسول ﷺ: « الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عِلَاتٍ، وَأُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ »^(٣).

بهذا الأفق الإسلامي السمع احتضن الإسلام الكل، وجعل الإيمان فيه شاملاً لكل ما أوحى به السماء على مر تاريخ الوحي إلى كل الرسل والأنبياء.. وبذلك ولأول مرة في التاريخ، جعل الإسلام (الأخر) جزءاً من (الذات) فتجاوز بهذا المستوى غير المسبوق في السماحة بمجرد الاعتراف بالآخرين والقبول بـ(الآخرين)^(٤).

(١) الإسلام والأخر في السنة المطهرة، ص ٤١.

(٢) سماحة الإسلام، ص ٢٢.

(٣) أخرجه مسلم.

(٤) سماحة الإسلام ص ٢٧.

المبحث الثالث: حقوق (الآخر) باعتباره كياناً منفصلاً (الدولة غير المسلمة)

المطلب الأول: (الآخر)/(الدولة غير المسلمة): تقنين للعلاقة
وتشريع للتعرف:

بدأ الفقهاء المسلمون يتناولون قضايا القانون الدولي في كتب الفقه
فيما يعرف بالسَّير، أي طريقة معاملة المسلمين لغير المسلمين خارج
(دار الإسلام)، وخاصة تصرف الدولة الإسلامية في علاقاتها مع الشعوب
الأخرى، ومقتضاه أن العلاقات الدولية في الإسلام، الأصل فيها «السلم»،
بل البر والإقساط والتعاون والرحمة، بالنسبة للأمم الأخرى، لقوله تعالى:
﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: ٢٠٨).

والأصل أيضاً في العلاقات الدولية في الإسلام تحريم البغي والعدوان،
أو التعاون والتحالف على العمل على ارتكابه؛ لأنه تعاون على الإثم:
﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَسُدُّوْا إِيَّكَ اللَّهُ لَا يُجِيبُ
الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠) ..

والبر كلمة جامعة يندرج في مفهومها الكلي كافة ضروب «التعاون»
في سبيل الخير الإنساني العام، وفي مقدمتها الموائيق والمعاهدات والاتفاقيات
بين الدول، في جميع مجالات الحياة، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية

والثقافية والعلمية، شريطة ألا تصادم أمراً قاطعاً أو تمس العقيدة أو المقاصد الأساسية لهذا التشريع.

يتبين مما تقدم أن الدولة الإسلامية تحترم الكيان المادي والمركز السياسي للدول الأخرى، كما أنها تحترم مركزها الأدبي، وبالمقابل فإن من حقها أن تطالب الدول الأخرى بمثل هذا الاحترام.

كما أن التضامن الدولي واجب، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بالتعارف خطاباً موجهاً للناس كافة، لا إلى المسلمين فحسب، بدليل قوله تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلنَّاسِ إِنَّهَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، وهذا هو جوهر التواصل الحضاري الذي يؤكد تحقيق مبدأ السلم العالمي.

المطلب الثاني: من واجبات الدولة الإسلامية تجاه الدول (الأخرى):

إن الواجبات المطلوبة من الدولة الإسلامية هي الحقوق، التي تناولها الدولة غير المسلمة منها، وتتلخص في عدة أمور:

الأول: واجب مراعاة دعائم العلاقات الإنسانية المستمدة من القرآن والسنة:

إن الوحدة الإنسانية أساس العلاقات الدولية في الإسلام، ومن مقتضيات ذلك:

- مبدأ التعاون الإنساني: يقول تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٢).

- مبدأ الكرامة الإنسانية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠) ... وإن هذه الكرامة يستحقها الإنسان، ابن آدم؛ لأنه إنسان، بقطع النظر عن أي اعتبار آخر.

- مبدأ التسامح غير الدليل: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۗ ادْفَعِ بِالْأَيْدِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٣٤).

- مبدأ العدالة الإنسانية في حال السلم والحرب: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُوفُوا قَوْمِيكَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨).

وقد توعد النبي الأكرم ﷺ الظالمين بسوء المصير يوم القيامة حين قال ﷺ: «الظُّلْمُ ظُلَمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(١).

- مبدأ المعاملة بالمثل: قال تعالى: ﴿التَّهْرُ لِحَرَامٍ بِالتَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْمَرْءُ إِذَا عَصَىٰ فَمَنْ أَعَدَّىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ يَمْثِلُ مَا أَعَدَّىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم ٢٣١٥.

وفي المعنى يندرج قول رسول الله ﷺ في قوله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته، وحرمت غيبته»^(١).

- مبدأ المودة والبر الإنساني: قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

وإن المودة الموصلة لا يقطعها الحرب، ولا الاختلاف، ففي أثناء الحرب تنقطع العلاقات بين المسلمين والمخاربيين بالفعل وحكامهم، أما رعايا الأعداء الذين لا يشتركون في القتال فإن مودتهم لا تنقطع، وكان النبي، عليه السلام، لا يقطع البر حتى عند الاختلاف، وفي الحرب، وعند الهدنة.

الثاني: واجب الوفاء بالعهد:^(٢)

لقد عرف الإسلام المعاهدات السلمية في السنوات الأولى من تأسيس الدولة الإسلامية الجديدة في المدينة، إذ عقد الرسول ﷺ اتفاقيات سلمية مع الجماعات غير الإسلامية. وقد اعتبرت معاهدة الحديبية قدوة ومثالاً لدى الخلفاء والفقهاء عند عقد الاتفاقيات، وإجراء المفاوضات، ومدة المعاهدات السلمية مع غير المسلمين. عقدت معاهدة الحديبية بين الرسول ﷺ ومشركي

(١) محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي، مسند الشهاب، حديث رقم ٥٤٣.

(٢) لقد سبقت الإشارة إلى صحيفة المدينة ومعاهدة أهل نجران في مبحث سابق.

مكة، قريش، في عام (٦ هـ/٦٢٧م)، وكانت مواد المعاهدة تتضمن ضمناً من كلا الطرفين بعدم مهاجمة الطرف الآخر، فرسخت الأمن والسلام الذي كان الطرفان بحاجة إليه، بعد أن شهدت الجزيرة العربية صراعاً عنيفاً وحروباً ومعارك ضارية بين المسلمين والمشركين.

إننا بهذا نكون قد قاربنا إشكالية (الآخر) في القرآن الكريم والسنة النبوية العطرة والتجربة الإسلامية التاريخية بكثير من الاختصار، ووصلنا إلى قناعة أن الإسلام هو المنهج الوحيد، الذي يسمح بقيام مجتمع عالمي لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة التي يمكن أن تظلها راية الإسلام.

وبما أن (الآخر) المقصود ببحثنا هذا هو (الغرب)، فإننا سنحاول في الباب الموالي مقارنة (ماهية الغرب) في خطوة مدخلية رئيسة لولوج جوهر هذا البحث، بحول الله تعالى.

الباب الثاني: التغريب والاستغراب والغرب

دراسة مصطلحية ومفهومية

الفصل الأول: في مفهوم الفقه

الفقه العلم بالشيء والفهم له^(١). والفقه فهم الشيء، قال ابن فارس: وكل علم لشيء فهو فقه^(٢). فالفقه هو الفهم لما ظهر أو خفي، قولاً كان أو غير قول، ومن ذلك قوله ﷺ: ﴿قَالُوا يَنْشَعِبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِيْنَا صَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود: ٩١)، ﴿يُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤)، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَمَّ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظِرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾ (الأنعام: ٤٦)، غير أن القرافي قال في شرح تنقيح الفصول: وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية.

(١) للقاموس المحيط مادة: ف ق هـ.

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد بن علي القيومي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مسألة: ف ق هـ.

والفقه: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم.
قال تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ
وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ
مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾
(النساء: ٧٨)، ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ
حَتَّىٰ يَنْفَضُوا وَيَلَّهِ حَرَائِمُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٧﴾
(المنافقون: ٧)؛ والفقه: العلم بأحكام الشريعة، يقال: فقه الرجل فقاهة:
إذا صار فقيهاً، قال السرقسطي: ففقت عنك فقهاً: فهمت، وفقه فقهاً: صار
فقيهاً، وففقت الرجل: غلبته في الفقه^(١)؛ وفقه أي: فهم فقها، وفقهه أي:
فهمه، وتفقه: إذا طلبه فتخصص به، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ
لِيُنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ (التوبة: ١٢٢).
وبإجمال: الفقه هو الفهم الدقيق والعميق للأشياء.

وقد غلب في الصدر الأول استعمال الفقه في فهم أحكام الدين
جميعها، أي فهم كل ما شرع الله لعباده من الأحكام، سواء أكانت
متعلقة بالإيمان والعقائد وما يتصل بها، أم كانت أحكام الفروض والحدود
والأوامر والنواهي والتخيير والوضع، فكان اسم الفقه في هذا العهد متناولاً

(١) انظر: الأفعال، ٤٨/٤.

لهذين النوعين على السواء، لم يختص به واحد منهما دون الآخر، وكان مرادفاً إذ ذاك لكلمات «شريعة، وشرعة، وشرع، ودين» التي كان يفهم من كل منها النوعان جميعاً. وكما كان اسم الفقه يطلق على فهم جميع هذه الأحكام، كان يطلق على الأحكام نفسها، ومن ذلك قوله، عليه الصلاة والسلام: «رُبُّ حَامِلٍ فُقَّهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ، وَرُبُّ حَامِلٍ فُقَّهِ إِلَّا سَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»^(١).

إذن: إذا كان الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، وهو أنحص من العلم، فإنني أقترح مفهوم الفقه بدل مفهوم العلم ليصاحب مفهوم الاستغراب في هذا البحث.

(١) لخرجه الإمام أحمد.

الفصل الثاني

في التمييز بين التغريب والاستغراب

المبحث الأول: في اللغة

غ-ر-ب: الغربة والاعتراب، تقول تغرب واغترب، فهو غريب... واغترب فلان إذا تزوج إلى غير أقاربه... والتغريب النفسي عن البلد، وأغرب جاء بشيء غريب، وأغرب أيضاً صار غريباً... وغرب بعد، يقال أغرب أي تباعد^(١).

وغرب القوم ذهبوا في المغرب، وأغربوا أتوا الغرب، وتغرب أتى من قبل الغرب.. والغربة والغرب النزوح عن الموطن والاعتراب^(٢).
وفي الحديث: «فِيكُمْ الْمُغْرَبُونَ» - بكسر الراء - قيل: وَمَا الْمُغْرَبُونَ؟ قال: «الَّذِينَ يَشْتَرِكُ فِيهِمُ الْعَجَنُ»^(٣).. سمو مغربين؛ لأنه دخل فيهم عرق غريب، وتندرج عملية «التغريب» في هذا السياق.

(١) مختار الصحاح، ١٩٧/١.

(٢) لسان العرب، مادة غرب.

(٣) أخرج أبو داود عن عائشة، رضي الله عنها، قالت: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَلْ رُبِّي - أَوْ كَلِمَةٌ غَيْرَهَا - فِيكُمْ الْمُغْرَبُونَ، قُلْتُ: وَمَا الْمُغْرَبُونَ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَشْتَرِكُ فِيهِمْ الْعَجَنُ.

المبحث الثاني: في الاصطلاح

(الاستغراب) يستدعي إلى الذاكرة فوراً مجموعة من المفاهيم وشبكة من المصطلحات سادت في أوساط مثقفي الأمة منذ منتصف القرن ١٩ وما تزال سائدة حتى اليوم، ومن هذه المصطلحات والمفاهيم: الاستعمار والاستشراق والاستكبار؛ كما يستدعي مصطلحات أخرى من قبيل التبشير والتحضير والمركزية والعالمية والخطاب الكوني والخطاب العالمي والنظام العالمي وصراع الحضارات والثقافات والطائفية؛ كما يثير في الذاكرة مفاهيم أخرى نحو التوحش والبربرية والهمجية والإرهاب والأصولية والظلامية وقبلها الرجعية والتقدمية ونحوها..^(١).

و(الاستغراب) مأخوذة من (الغرب) أي التطلع نحو الغرب لغاية ما، أي طلب الغرب.

وإذا كان معنى: استشراق: طلب علوم الشرق ولغاتهم، وهذا المعنى من المولدات اللغوية العصرية^(٢)، وإذا كان الاستشراق اليوم دراسة الغربيين

(١) غريغوار منصور مرشو، مقدمات الاستنباح: للشرق موجود بغيره لا بذاته، من تصدير طه جابر العلواني، سلسلة إسلامية المعرفة، رقم ١٨، ط١ (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م) ص ٧ بتصرف.

(٢) الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة (بيروت: دار ومكتبة الحياة، ١٩٨٨م) ٣/٣١١، نقلاً عن علي يوسف نور الدين.. الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية، مجلة شؤون الأوسط، ع: ١٠٨، ص ٩٩.

لتاريخ الشرق وأمه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره^(١)، إذا كان الأمر كذلك، فإن الاستغراب هو طلب علوم الغرب ولغاته، وهو دراسة الشرقيين لتاريخ الغرب وأمه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، وهو كذلك من المولدات العصرية. فلا بد -إذن- من التفريق في المصطلح بين الاستغراب والتغريب، إذ إن الاستغراب هو دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب، أما التغريب فإنما هو تقمص الفكر الغربي وثقافته وآدابه على حساب الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والعربية، وما نتج عنها من آداب وفنون واجتماع واقتصاد وسياسة^(٢).

فلاستغراب يمكن تعريفه - إذن - باختصار - بأنه الاهتمام بدراسة الغرب من جميع النواحي العقدية، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية.. الخ. وهذا المجال لم يصبح بعدُ علماً مستقلاً، ولكن لا بد أن نصل يوماً إلى المستوى الذي تنشأ فيه لدينا أقسام علمية تدرس الغرب دراسة علمية ميدانية تخصصية في المجالات العقدية والفكرية والتاريخية والاقتصادية والسياسية^(٣).

(١) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ط٥ (القاهرة: دار النهضة للطباعة والنشر) ص٥١٢، نقلاً عن شؤون الأوسط، ع: ١٠٨، ص ٩٩.

(٢) علي بن إبراهيم الحمد، الشرق والغرب.. منطلقات العلاقات ومحدداتها، ط٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م) ص ١٠٦.

(٣) مازن صلاح مطبقاني، متى ينشأ علم الاستغراب؟، وحدة دراسات العالم الغربي بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، www.madinacenter.com.

الفصل الثالث

لماذا فقه الاستغراب؟

من المسائل الشائكة في عالم الأفكار في العالم الإسلامي اليوم كيفية التعرف على الغرب ومعرفة أنساقه الفكرية وتجربته الحضارية وخصائصه، التي تميزه عن غيره من الكيانات الحضارية. ولذلك تواجهنا مجموعة من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات علمية دقيقة تساهم في فهم الغرب وتوفير آليات منهجية للتعامل معه.

وهنا يُثار تساؤل عن كيفية ضبط العلاقة مع الغرب؛ إذ إن الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب، هو الذي جعلنا في موقف ينبغي أن نحدد الصلة به، وخاصة أن ما يفيض علينا وعلى غيرنا من الأمم والشعوب من إنجازاته الحضارية ومن فوضاه الحالية، جعل منه مشكلة عالمية، ينبغي أن نحللها وأن نتفهمها في صلاحها بالعالم كله وبالعالم الإسلامي بوجه خاص.

إننا نتوخى في مقاربتنا هذه إبراز الاستعدادات الجيوسياسية والاقتصادية والثقافية العامة التي مكنت النظام الغربي من أن يلبور، بواسطتها، صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته. ثم تبيان محاولته - ليستقيم ذلك - رسم «مصير متعال» له ليجعل من نفسه محوراً، بل مرجعاً تاريخياً عالمياً وحيداً في معالجة قضايا مجتمعات ما وراء البحار، وذلك من خلال إنشاء منظومات فكرية متوخياً من ورائها إجماعاً نسبياً على رسالته التبشيرية «التحضيرية» بين مواطنيه لكي يتسنى له تصديرها من خلال إغواء وتنشئة

نخب في المجتمعات المفتوحة لتكون معابر لبسط سيطرته وترسيخها في جسم هذه المجتمعات... ولاشك في أن هذا المسار قد تطلب استخدام مفاهيم العقلنة لإضفاء المشروعية على فتوحاته عبر تمثيل المجتمعات الخارجة عن حدوده على شكل «زوائد عائمة» من مخلفات تاريخية متدنية محكومة آجلاً أو عاجلاً بالانقراض والفناء»^(١).

ومن هنا تأتي أهمية هذا الموضوع. وهذا لا يجعل العالم الإسلامي تابعاً في حلوله للغرب، وإنما يتطلب منا أن نعرف التجارب الحضارية المختلفة لتتحقق من مدى نسيبتها ومدى قابليتها للنقل والاستفادة. وقد ظهرت في عالمنا الإسلامي منذ عدة سنوات دعوات لدراسة الغرب أو إخضاعه لدراستنا، ومن ذلك ما كتبه «محمد الشاهد» حول أهداف هذه الدراسة، فذكر منها طلب علوم الغرب للإفادة من صالحها وبيان فساد طالحها، والخلفية الفكرية للفكر الغربي^(٢).. ومن ضمن الموضوعات التي يمكن دراستها:

- دراسة عقيدة الغرب دراسة موضوعية بعيداً عن الحماسة والعاطفة.

- دراسة الشخصية الغربية من حيث مكوناتها وبنائها النفسي

والاجتماعي^(٣).

وأكد «الشاهد» في مقالة أخرى على قضية مهمة وهي «إن علينا أن نبحث عن مخرج من موقفنا الضعيف إلى موقع قوي مؤثر، ولا يمكن ذلك

(١) غريغوار منصور مرشو، مقدمات الاستنباع، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) محمد الشاهد، الاستغراب، مجلة مرآة الجامعة السعودية، عدد ١٢٠٢٠، جمادى

الأولى ١٤١٠هـ.

(٣) نفسه.

إلا بدراسة علمية صادقة لما عليه أعداؤنا ولا حرج أن نتعلم من تجاربهم ومناهجهم ونأخذ منها ما ينفعنا ونترك منها ما عدا ذلك»^(١).

كما أصدر حسن حنفي كتاباً ضخماً بعنوان: «مقدمة في علم الاستغراب»، تناول فيه أهمية دراسة الغرب، فأوضح أن مهمة علم «الاستغراب» هي فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا، بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماً ومذاهب ونظريات وآراء^(٢).

. وقد نشأ الاستغراب من أجل استكمال حركة التحرر العربي والإسلامي، ولشعوب العالم الثالث على مستوى التحرر الثقافي والحضاري، تكملة للتحرر السياسي والاقتصادي، وتحويل الغرب من كونه مصدراً للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم. ومن ثم يمكن القضاء على ظاهرة «التغريب» في حياة العرب المعاصرة والانهار بالغرب كنموذج وحيد وأبدي لتقدم الشرق حتى تتعدد النماذج، وحماية ثقافة الأمة من شقها إلى نصفين، علمانية وسلفية، وتجاوز رد الفعل إلى الدراسة العلمية الموضوعية. كما يهدف إلى رد الثقافة الغربية إلى حدودها الطبيعية، وإثبات تاريخيتها، مصادرها

(١) محمد الشاهد، المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفي، المسلمون، ٦ رمضان ١٤١٠هـ/ ١٢ أبريل ١٩٩٠م.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط ١ (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م) ص ٢٤.

ومسارها، بداية وذرورة ونهاية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها. وقد ينشأ حوار خصب للحضارات يقوم على تعدد المسارات الحضارية والالتقاء بينها دون حضارة مركزية كبرى لديها عقدة عظيمة، وحضارات صغرى في الأطراف لديها عقدة نقص. فلا يوجد تلميذ أبدي أو معلم أبدي. ولا يكفي أدب الرحلات بين الشرق والغرب أو الخطاب السياسي الشائع، الذي يعبر عن موازين القوى. حينئذ يمكن التحول من صدام الحضارات إلى حوار الثقافات من أجل الإنتراء المتبادل. وإذا كان الاستشراق يعبر عن ذرورة الحضارة الغربية، وهي الآن في نهايتها، فإن الاستغراب قد يعبر عن دورة جديدة للحضارة الإسلامية، وهي في بدايتها^(١).

وأشار حنفي في مواضع أخرى إلى مهمات أخرى لعلم «الاستغراب» ومنها أنه يسعى إلى القضاء على «المركزية الأوروبية» و«Eurocentrism, Eurocentricity»، ويان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة... مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية بعد أن انتشرت خارج حدودها إبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام، وهيمنته على وكالات الأنباء ودور النشر الكبرى ومراكز الأبحاث العملية والاستخبارات^(٢).

(١) حسن حنفي، من الاستشراق إلى الاستغراب، مجلة بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، عدد ٣/يونيو ٢٠٠٥م، ص ١٢-١٣.
(٢) مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٨.

ويذهب حسن حنفي إلى أن الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنفويض من (الاستشراق) (١).

كما يقدم كتاب «مقدمات الاستبعا» منهجاً جديراً بالاحتذاء في تأسيس «علم الاستغراب» يقام على أصول علمية تتجاوز الدعوات الدعائية وتعداه إلى أطر فكرية رصينة قادرة على استيعاب الفكر الغربي، متوخياً قيم العدل ومبتغياً الحقيقة ومدركاً أن شأن القوم/الغرب ليس مدعاة للظلم، ومؤمناً أن الوصول إلى الحقيقة أعظم من الانتصار على الخصم، (حتى) لا نكرر منهج الغرب في التعامل مع الشرق، ولكن نؤسس لفقه استغراب يعتمد على القيم الحاكمة من توحيد وعمران وتزكية، ويلتزم القيم والمثل العليا للوجود البشري من عدل وصدق وأمانة وحب حقيقي وسعي للوصول إلى بعض نورها لتحقيق غاية الوجود الإنساني في التعارف والاستفادة والتلاقح بعد الإقرار بأننا مختلفون ولذلك خلقنا. (٢)

إن الدعوة إلى قيام فقه الاستغراب يرجى ألا تكون مجرد رد فعل لظاهرة الاستشراق، التي تكونت منذ أكثر من سبع مائة سنة على أقل تقدير،.. وبالتالي يعني ذلك فهم الغرب ومنطقاته في حملاته المتكررة على الشرق، ليس على مستوى الحروب فحسب، ولكن على مستويات أخرى ثقافية وسياسية واقتصادية (٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) مقدمات الاستبعا، مرجع سابق، ص ١٢ بتصرف يسير.

(٣) الشرق والغرب: منطلقات العلاقات ومحدداتها، ص ١٠٨.

وحين أستدعي مصطلح (الاستغراب) لا أعرفه فقط أو أضع له حدوداً أو رسوماً - كما يعبر الأقدمون- بل لمحاولة معالجة حقل معرفي يتصل بشكل أو بآخر بهذه المفاهيم والمصطلحات، التي تستمد حضورها من «سلطة المعرفة وجبروتها»، معالجة حقل معرفي يبحث في سر تحول الغرب إلى مركز يهيمن على جميع الأطراف عبر علومه وقواعده الفلسفية ومطامعه وطموحاته كأسلحة فعالة وقوية ممهدة لفرض واستمرار الهيمنة على الآخر تكريساً لمركزيته و«استتباع» أطرافه بعد قهر ثقافتهم وتهميشها وتقديم بدائل تنميطية تارة باسم «الثاقف والثقافة» وأخرى باسم «العقلنة» وأخرى باسم «الحرية والديموقراطية» و.. كل ذلك من أجل تمرير شبكة واسعة وكبيرة بديلة من المعارف والمعطيات التاريخية والجغرافية والجيوسياسية والأيدولوجية تظمس ثقافات الآخرين وتبرز مركزية الغرب وتبرز معها تسميات يختارها المركز من قبيل: الشرق الأوسط والأدنى والأقصى، والعالم الثالث و... وكل ذلك توخياً لعزل الأطراف عن مواقع التأثير والاستفراد بالعالم وتنميته وإبعاده عن كل ما يمكن أن ينبه إلى حقيقة هويته، وكل ما يحول دون جعله مستعداً للتكرار لذاته الثقافية والدينية والاجتماعية حتى يسهل استبدالها بطريق التقليد والتبعية والاستتباع «ثقافة المركز»^(١).

فإذا ما أدرك العالم الإسلامي أن الظاهرة الحضارية الغربية مسألة نسبية، فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيعرف عظمتها الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات مع العالم الغربي أكثر خصوبة،

(١) مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، من تصدير طه جابر العلواني، ص ٨.

ويسمح ذلك للنخبة المسلمة أن تمتلك نموذجها الخاص، تنسج عليه فكرها ونشاطها. فالأمر يتعلق بكيفية تنظيم العلاقة، وعدم الوقوع في الاضطراب كلما تعلق الأمر بالغرب.

فالعالم الإسلامي منذ بداية الجهود التجديدية الحديثة يضطرب، كلما تعلق الأمر بالغرب، غير أن الغرب لم يعد بذلك البريق الذي كان عليه منذ قرن تقريباً، ولم يعد له ما كان يتمتع به من تأثير ساحر، وجاذبية ظفر بها على عهد أتاتورك مثلاً، فالعالم الغربي صار حافلاً بالفوضى، ولم يعد المسلم الباحث عن إعادة بناء حضارته يجد في الغرب نموذجاً يحتذى، بقدر ما يجد فيه نتائج تجربة هائلة ذات قيمة لا تقدر، على الرغم مما تحتوي من أخطاء.

فالعرب تجربة حضارية تُعدّ درساً خطيراً ومهماً لفهم مصائر الشعوب والحضارات، فهي تجربة مفيدة لإعادة دراسة حركة البناء الحضاري، وحركة التاريخ، ولبناء الفكر الإسلامي على أسسه الأصيلة، وتحقيق الوعي السني، الذي ينسجم مع البعد الكوني لحركة التاريخ، ذلك البعد الذي يسبغ على حركة انتقال الحضارة قانوناً أزلياً أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَّوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠).

فالتأمل في هذه التجربة التي صادفت أعظم ما تصادفه عبقرية الإنسان من نجاح، وأخطر ما باءت به من إخفاق، وإدراك الأحداث من الوجهين كليهما، ضرورة ملحة للعالم الإسلامي في وقته الحالية؛ حتى يفهم مشكلاته فهماً واقعياً، يقوم أسباب نهضته كما يقوم أسباب فوضاه وتخلفه تقويمًا

موضوعياً. وحتى تُنظّم علاقاته مع هذه التجربة، ويُستفاد من هذه التجربة البشرية، ويُدرك مغزى التاريخ، لا بد من فهم هذا الغرب في عمقه، وتحديد خصائصه، ومعرفة ما يتميز به من إيجابيات وسلبيات، حتى لا تكون معرفتنا به سطحية مبتسرة، وأفكارنا عنه عامة، وغير نابعة من إطلاع متأمل، وبالتالي يكون وعينا به مشوهاً أو جزئياً أو شقياً.

ولقد أضع المسلمون كثيراً من الوقت منبهرين بما حققه الغرب،^(١) دون أن يتأملوا ويدركوا سر حركة التاريخ في الغرب، فترى كثيراً من الباحثين والمفكرين المسلمين بمختلف انتماءاتهم يجهلون حقيقة الحياة الغربية والحضارة الغربية بالرغم من أنهم يعرفونها نظرياً، كما أنهم ما زالوا يجهلون تاريخ حضارتها. وإنه بدون معرفة حركة تاريخ هذه الحضارة والمنطق الداخلي الذي يحكمها، فإننا لن ندرك سر قوتها ولا مكان ضعفها، ولن نعرف كيف تكوّنت، وكيف أنما في طريق التحلل والزوال لما اشتملت عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية.

(١) ويرى حسن حنفي أنه ظهر في العالم العربي من اهتم بدراسة الغرب، وأطلق على هذه الدراسات: الاستغراب «المقلوب» أو التغريب ويبرر هذه التسمية بسبب ما أدت إليه من نتائج معكوسة إذ «بدلاً من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه». وضرب حسن حنفي المثل لهذا بكتابات محمد عابد الجابري وهشام جميط وعبد الله العروي وهشام شرابي وغيرهم، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٥٥-٦٥.

إن تحديد الصلة العميقة بالغرب وبغيره من الكيانات الحضارية، يتطلب إدراك نسبية الظواهر الغربية، ومعرفة أوجه النقص فيها وأوجه العظمة الحقيقية، وتحديد ما يمكن أن نساهم به في ترشيد الحضارة الإنسانية وهدايتها، وهذا في حد ذاته ينضج ثقافتنا ويعطيها توجهاً عالمياً، فمن المفيد قطعاً أن ننظر إلى حركة التاريخ والواقع من زاوية عالمية لنتكسب بذلك وعياً عالمياً، فإذا أدركنا مشكلاتنا في هذا المستوى، فإننا سندرك -لا محالة- حقيقة الدور الذي يُناط بنا في حضارة القرن الواحد والعشرين. لذلك فالتعرف على الحضارة الغربية تكليف فكري وضرورة تاريخية بعيداً عن اللجوء إلى أسلوب القوة، الذي لا يكون إلا في مواجهة الغزو العسكري وردع المؤامرات السياسية ومخاطرها، أما المواجهة الفكرية والثقافية فلا تستخدم فيها القوات العسكرية.. لأن اللجوء إلى القوة يزيد من اضطراب الفكر المخالف. فلا بد -إذن- من اللجوء إلى المنطق الواعي في مواجهة الفكر المنافس، لا بد لدفع الخطر المحدق من اقتراح منطق أقوى وفكر أشمل وأكثر جاذبية، وما لم نكن مجهزين بمثل هذا الفكر والمنطق، فعلينا عقد العزم على تحصيله قبل أي شيء آخر، والإسلام يمتلك هذا الفكر والمنطق^(١).

(١) محمد خاتمي، المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، ط١ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧م) ص ١٥٨ بتصرف.

الفصل الرابع

في منظور فقه الاستغراب والاستغراب

المقلوب (التغريب)

البحث الذي بين أيدينا لا يسعى إلى الإسهام في بناء منظور ومنهجية نهائية للتعامل مع الآخر الغربي، بل سيكتفي بالبحث في جذور الغرب الثقافية والمعرفية التي شكّلت -ولا تزال- تعامله مع غيره، مع إظهار الاستعدادات الثقافية التي مكنت الغرب من أن يلور، بوساطتها صورة عن ذاته، ويشكل صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته، والتمركز المستعلي على غيره، والتعريف بمصادر خطاب السيطرة على البشر بعد السيطرة على الطبيعة، وأيديولوجية الهيمنة.

وهذا لا يمنع من تأكيد أنه يجب بناء منهجية للتعامل مع الفكر الغربي بكل صوره ومستوياته؛ منهجية تمثل حلقة أساساً في بناء فقه الاستغراب على دعائم أهمها:

- ١- بناء منهجية معاصرة وفعالة للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية.
- ٢- بناء منهجية جديدة للتعامل مع الفكر الإسلامي والفكر الغربي على السواء.
- ٣- بناء النظام المعرفي الإسلامي على أسس المنهجية والمعرفة.

وقد بدأ هذا المشروع أحد المسلمين الخبراء بالغرب «المرحوم إسماعيل الفاروقي» ببعض المقالات منها: «نحن والغرب»، و«صياغة العلوم الاجتماعية»^(١).

٤ - صياغة خطاب عالمي كوني: ولكي يتم بناء منهجية علمية في إطار فقه الاستغراب لا بد من التركيز على رصد البواكير الأولى لاستراتيجية إلحاق العالم الشرقي بالعالم الغربي ودور المؤسسات العلمية في ذلك، وكيف اعتمدت على تغيير أجهزة الوعي عند الإنسان العربي المسلم لضمان تحقيق عملية «استتباع» منهجية دائمة تغذيها دوافع التابع ورغباته أكثر من محفزات المتبوع ومغرياته^(٢).

ومن مظاهر هذه المنهجية:

تحليل الأبنية الاقتصادية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية التي ظهرت فيها بواكير ومقومات الاستتباع الغربي للشرق.

الرجوع إلى الأصول والمصادر الأصلية للفكر الغربي.

وقد ظهرت الدعوة إلى (علم الاستغراب) - بتعبير حسن حنفي - Occidentalisation في مواجهة التغريب Westernisation الذي امتد ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدد استقلالنا

(١) وهو أحد أبرز مؤسسي مدرسة إسلامية المعرفة.

(٢) مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، من تصدير طه جابر العلواني، ص ١١-١٢.

الحضاري، بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة..^(١)، فعندما تثير صدمة المواجهة مع الحضارة الغربية ردود أفعال مختلفة عند الغرباء عنها، منهم من يصاب بحالة من الانبهار تفقده نفسه، حتى إذا بدأ البحث عنها لم يجدها إلا في الذوبان الكامل في تلك الحضارة، وهؤلاء هم دعاة التغريب^(٢)، فالتغريب إذن نوع من الاغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ، أي تحول (الأنسا) إلى (آخر)^(٣).

ولذلك تأتي أهمية دراسة الغرب لمواجهة حالة الانبهار، التي أصابت كثيراً من أبناء الأمة الإسلامية، فيرى بعضهم أن النظام السياسي الأمثل هو الذي أوجدته الحضارة الغربية. وقد دعا مطبقاني إلى هذه الدراسة قائلاً: «انظر كيف يدرسونا، وكم يبذلون من الجهود والأموال لمعرفة ما يدور في بلادنا. وهل نحن ندرسهم بالمقابل؟ بل قبل ذلك هل عرفنا أنفسنا كما يعرفون عنا؟ إن هذا الأمر يحتاج من مفكرينا وعلمائنا وقفة متأنية»^(٤).

(١) مقدمة في علم الاستغراب، ص ١٨.

(٢) أحمد عبد الوهاب، التغريب طوفان من الغرب، ط١، مكتبة التراث الإسلامي، ص ١٥.

(٣) مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٠.

(٤) مازن مطبقاني، الغرب في مواجهة الإسلام (المدينة المنورة: مكتبة ابن القيم، ١٤٠٩هـ) ص ٧٨؛ كما ظهرت لاحقاً طبعة ثلثية من هذا الكتاب عن مكتب الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالمدينة المنورة.

ولقد كان من أوائل من استعمل مصطلح (الاستغراب) بالمعنى الأول - دراسة الغرب-^(١) الدكتور أنور عبد الملك في مجموعة من كتاباته. كما أصبح على علماء الشرق الذين يدرسون المجتمعات الغربية أو المذاهب العلمية القائمة أن يتقنوا الإنجليزية والفرنسية والروسية والألمانية والإيطالية والإسبانية.. أليس على علماء الشرق أن يتكلفوا تكاليف باهظة للإطلاع على مختلف المعارف في الغرب، وفي أوروبا وفي أمريكا الشمالية خاصة؟، وهل سيكون علينا من أجل ذلك أن نؤسس مؤتمرات للعلوم الإنسانية في أوروبا وفي أمريكا الشمالية، وأن نطلق على المختصين الذين سيهتمون بهذه العلوم اسماً جديداً هو: المستغربون؟^(٢).

ولكن، كيف ندرس الغرب؟

إن أردنا أن نتجح حقاً في معرفة الغرب والإفادة من المعطيات الإيجابية للحضارة الغربية لا بد من التخطيط الفعال. وقد يحتاج هذا الأمر إلى عشرات اللجان في العديد من الجامعات العربية والإسلامية لوضع الخطط اللازمة لهذه الدراسات. ولكن حتى يتم ذلك لا بد من التفكير

(١) عبد الجبار الرفاعي، نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، ط١ (دار الهادي، ٢٠٠٢م) ص ٩٢.

(٢) إشكالية التحيز: رؤية معرفية وقضايا للاجتهاد، ج ٢، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، تحرير عبد الوهاب المسيري: تحيزات غربية في قضايا نهضتنا الحضارية، بحث مستخلص من أعمال: د. أنور عبد الملك، إعداد: فؤاد السيد، ص ٦٠١.

في الطريقة المثلى لهذه الدراسات، عبر استنفار المهتمين بهذا الموضوع في سائر العالم الإسلامي لإنشاء المؤسسات والمعاهد ووحدات البحث، تصب جهودها في نقل الموضوع إلى مستوى (فقه) بعدما ظل رديحاً من الزمن دعوات عامة غير قائمة على قواعد علمية راسخة، وعلى رأسها دراسة اللغات الغربية إلى درجة التخصص، بل الإمامة اللغوية. كما أننا بحاجة إلى من يتعمق في علم الاجتماع الغربي ليعرف مجتمعاتهم كأنه واحد منهم. ولم تعد هذه المسألة صعبة؛ فإن في الغرب اليوم كثيراً من المسلمين من أصول غربية يستطيعون تعرف بيئاتهم معرفة حقيقية، ولا يعوقهم شيء في التوصل إلى المعلومات التي يرغبون في الحصول عليها. ولا بد من تأكيد أن دراستنا الغرب يجب أن تستفيد من البلاد التي سبقتنا في هذا المجال، ومن ذلك أن عدداً من البلاد الأوروبية قد أنشأت معاهد للدراسات الأمريكية، فهناك معهد الدراسات الأمريكية التابع لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن.

ودراستنا الغرب لا شك ستختلف عن دراسة الغرب لنا، فحين نريد دراسة الغرب ومؤسساته وهيئاته:

- فلأننا نحن في حاجة للأخذ بأسباب القوة المادية، التي وصلوا إليها، أليس في كتابنا الكريم ما يؤكد هذا: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِمْ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

- ولأننا حين ندرس الغرب فليس لدينا تطلعات استعمارية، ولكننا نريد أن نحمي مصالحنا ونفهم طريقة حركة الغرب في أبعادها الفكرية والثقافية والاقتصادية والحضارية.

- ولأن هذه الأمة هي أمة الدعوة والشهادة؛ فكيف لنا أن نشهد على الناس دون أن نعرفهم المعرفة الحقيقية؟!

لذلك لن يكون فقه الاستغراب لتشويه صورة الغرب في نظر العالم، ولنا أسوة في ذلك بما ورد عن عمرو بن العاص رضي الله عنه في وصف الروم بقوله: «**إِنَّ فِيهِمْ لَخَصَالًا أَرْبَعًا: إِنَّهُمْ لَأَحْلَمُ النَّاسِ عِنْدَ فِتْنَةٍ؛ وَأَسْرَعُهُمْ إِفَاقَةً بَعْدَ مُصِيبَةٍ؛ وَأَوْشَكُهُمْ كَرَّةً بَعْدَ فَرَّةٍ؛ وَخَيْرُهُمْ لِمَسْكِينٍ وَيَتِيمٍ وَضَعِيفٍ؛ وَخَامِسَةٌ حَسَنَةٌ جَمِيلَةٌ: وَأَمْتَعُهُمْ مِنْ ظَلَمِ الْمُلُوكِ**»^(١).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأثرراط الساعة، يقول: حَدَّثَنَا عِنْدَ الْمَلِكِ بْنِ شُعَيْبٍ بْنِ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي عِنْدَ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ الْمُتَوَرِّدُ الْقُرَشِيُّ عِنْدَ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: تَقُومُ السَّاعَةُ وَالرُّومُ أَكْثَرُ النَّاسِ، فَقَالَ لَهُ عَمْرٍو: لُبَّصْرٌ مَا تَقُولُ، قَالَ: أَقُولُ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: لَنْ تَلْتَ ذَلِكَ إِنْ فِيهِمْ لَخَصَالًا أَرْبَعًا إِنَّهُمْ لَأَحْلَمُ النَّاسِ عِنْدَ فِتْنَةٍ؛ وَأَسْرَعُهُمْ إِفَاقَةً بَعْدَ مُصِيبَةٍ؛ وَأَوْشَكُهُمْ كَرَّةً بَعْدَ فَرَّةٍ؛ وَخَيْرُهُمْ لِمَسْكِينٍ وَيَتِيمٍ وَضَعِيفٍ؛ وَخَامِسَةٌ حَسَنَةٌ جَمِيلَةٌ وَأَمْتَعُهُمْ مِنْ ظَلَمِ الْمُلُوكِ.

الفصل الخامس

فمتى ينشأ فقه الاستغراب؟! (١)

إن الاستغراب - بهذا المعنى - يعبر عن قدرة (الأنا) على رؤية (الآخر) ودراسته وتحويله إلى موضوع، لكن الفرق هذه المرة هو أن (الاستغراب) يقوم على (أنا) محايد لا يبغى السيطرة كما قلت، وإن كان يبغى التحرر من هيمنة الغرب والخلاص من آثار ثقافته وتشوهاها في عالمنا. إن (الاستغراب) لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرف على مكوناتها الأساسية ورد عناصرها إلى منابعها، ودراستها بعمق بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوهاها وبعض عناصرها التدميرية، وبالتالي تحصين الهوية الحضارية لأمتنا من العناصر القاتلة في ثقافة (الآخر)، وحماية مجتمعاتنا من النزعات التدميرية في فكر (الآخر) وقيمه وتقاليدته (٢).

وتجدر الإشارة، إلى أن المعنى الذي أوردناه لـ(الاستغراب) حديث بالمقارنة مع المفهوم الأقدم والأكثر انتشاراً وشيوعاً، أي طلب الغرب والشغف بثقافته (٣). وقد تتداخل معاني ومضامين التغريب والاستغراب

(١) متى ينشأ علم الاستغراب؟ مازن صلاح مطبقتني، وحدة دراسات العالم الغربي بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية www.madinacenter.com.

(٢) نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، ص ٩٣.

(٣) وهو المعنى الذي تبناه مثلاً كتاب: أثر الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب، عبد الله الشارف منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، ط ٢، ص ٢٠.

والاغتراب في أكثر الكتابات وتوجه إلى معنى التأثير بالغرب والتماهي مع مكوناته الثقافية وعاداته وتقاليده الاجتماعية... إلخ.

والحقيقة أنه -لحد الآن- لم ينشأ عندنا (الاستغراب) في مقابل (الاستشراق) الذي أوجده الغربيون بكيانه ومناهجه ومدارسه وفلسفته وأهدافه، التي يمكن تلخيصها في الأهداف التالية: الدينية والاستعمارية والاقتصادية والعلمية^(١).

ورغم ذلك يمكن الاقتراب من مفهوم (الاستغراب) بهذا المعنى عند أشهر المتصلين الأوائل بالغرب من المسلمين، ومنهم على سبيل المثال:
- رفاعة الطهطاوي (ت ١٨٧٣) في كتابه «تخليص الإبريز»، حيث وصف ما صادفه في رحلته إلى باريس.

- محمد عبده (ت ١٩٠٥) في كتابه: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، حيث قام بدراسة النصرانية والإسلام دراسة مقارنة.
- شكيب أرسلان (ت ١٩٤٦) في كتابه: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم»؟

- مالك بن نبي (ت ١٩٧٣) في كتابه: «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» تناول اتجاهات الغرب المختلفة في السيطرة على العالم الإسلامي ومقدراته الاقتصادية والفكرية.

(١) الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية، مجلة شؤون الأوسط، ع ١٠٨، ص ١٠٢-١٠٣.

بالإضافة إلى آخرين مثل: الأفغاني، سيد قطب، الكواكبي، إقبال، محمد باقر الصدر، علي شريعتي...، الذين أنجزوا دراسات متميزة في نقد الاتجاهات الحديثة في الفكر الغربي، فكتبوا حولها مراجعات تقويمية.. وبقطع النظر عما تنطوي عليه تلك التقييمات من خطأ وصواب، تظل الحاجة لتأسيس (فقه الاستغراب) ملحّة في عالمنا الذي ما فتئ يعيد إنتاج أدوات التبعية للغرب في كل شيء، لاسيما في عصر العولمة، ومطامع الإنسان الغربي في طمس الثقافات الأخرى وتعميم ثقافته على العالم بأسره^(١).

وهذا البحث يحاول الغوص في تراث الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ليكشف عن الإرهاصات الأولى لـ(الاستغراب)، ثم ليستشرّف آفاقه بعد أن يحدد منطلقاته وأهدافه، ثم ليحدد - باختصار - علاقاته بأهم قضايا الفكر الإسلامي الراهنة مثل: علم الكلام الجديد، حوار الحضارات، الاستشراق الجديد، وغيرها من أمهات القضايا الفكرية والثقافية المعاصرة. ولكن قبل ذلك، ينبغي البحث في ماهية الغرب الثقافية والحضارية؟ وماهية معالم بنيته الفلسفية وقاعدته وأصوله الحضارية؟ كل ذلك لتيسير فهم هذه الذات المدروسة، وإعطاء خلاصات فكرية ونظرية عنها تتيح صياغة العلاقة المناسبة معها، في عالم أصبح لا يعترف بالانعزالية والانكماش والتقوقع على الذات؛ إنهما مقدمات عامة في فقه الاستغراب الإسلامي.

(١) نحن والغرب: جدل الصراع والتعلّيش، ص ٩٤.

الفصل السادس

في ماهية الغرب ومقدمات في فقه الاستغراب الإسلامي

المبحث الأول: في ضرورة فقه (الذات) قبل فقه (الآخر)

حتى تصب علاقة الأنا الإسلامي والذات الغربية في خير البشرية جمعاء، لا بد من رصد هوية أطراف هذه العلاقة، التي نحددها من خلال هذا المبحث في:

- تحديد (الأنا)، بعيداً عن الأطر الجغرافية التي تحبس المفاهيم والأفكار والمضامين العقائدية في رقعة جغرافية واحدة، ذلك أن (الأنا) كما (الآخر) ليس رقعة جغرافية، وإنما نحن ننظر إلى (الأنا) باعتباره مجموعة من القيم الأصيلة والمبادئ العليا، التي جاء بها الدين الإسلامي، إضافة إلى التجربة التاريخية التي قام بها المسلمون على هدى تلك القيم والمبادئ... وحينما نستخدم مصطلح (الأنا) أو (الذات)، فإن المقصود من ذلك القيم المعيارية المطلقة على الواقع النسبي المتحرك والمتغير^(١) في حياة المسلمين.

- تحديد (الآخر): والآخر الحضاري أيضاً ليس عنواناً هلامياً، وإنما يعني مجموع القيم والمبادئ الأساسية، التي جاء بها الغرب الحضاري، إضافة إلى التجربة التاريخية، التي قامت بها شعوب العالم الغربي عموماً، انطلاقاً من تلك القيم وعملاً باتجاه إنزائها في الواقع الخارجي^(٢).

(١) محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، ط١ (المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م) ص ٥٣.

(٢) نفسه، ص ٥٤.

وإن كان الوحي المعصوم (القرآن والسنة الصحيحة) قد حسم طبيعة (الأنا) على المستوى النظري، وفي التجربة النبوية المعصومة، فإن (الأنا) - على مستوى الواقع- قد أصابها تشوهات خطيرة وأصبحت هويتها محل نزاع داخلي داخل المنظومة الحضارية الإسلامية المعاصرة منذ طلائع الحملة الفرنسية على مصر وتجربة محمد علي والبعثات، التي تلت تلك المرحلة، كما سنعرض ذلك في اللاحق من المباحث.

إن حسم ماهية (الأنا) يساوي حسم المرجعية، التي على أساسها ننظر إلى (الآخر)، لهذا فإن قاعدة فض الاشتباك أو إنهاء الإشكالية بين (الأنا) و(الآخر) هي في مصلحة (الذات الحضارية)؛ لأننا لا يمكن أن نسقط هيمنة (الآخر) المعرفية إلا بمصالحة (الذات) وترتيب علاقتنا بها (ترتيباً صحيحاً وفعالاً للمرجعية الأصلية)؛ لأن الهيمنة المعرفية لـ(الآخر) تستمر باستمرار أسباب نموها ودعمتها، من مخاصمة (الذات) والجهل بإمكاناتها وقدراتها المتنوعة، وأن الفكر السحالي الذي ينظر إلى (الآخر) كشر مطلق لا يؤدي إلا إلى المزيد من هيمنة (الآخر) المعرفية والتقنية.. لهذا فإن إهمال الذات وتجاوز أطرها المعرفية لا يؤدي إلى فهم (الآخر) فهماً دقيقاً، بل يؤدي إلى الانبهار به والتلقي الأعمى لكل ما ينتجه ويصدره، وأن أصحاب هذا المنحى لا يدركون العلاقة التي تربط بين فهم (الذات) وفهم (الآخر)^(١).

(١) الإسلام والغرب وحوار المستقبل، نفسه، ص ٥٦-٥٧ بتصرف.

المبحث الثاني: مداخل لفهم (ماهية) الغرب

ونحن إذ نريد تحديد (ماهية الغرب) قبل الحديث عن جوهر هذا البحث وهو (مسألة الاستغراب)، فلأن خطوة وأولوية عملية (الفهم) للغرب تتمثل في أنها دائماً الخطوة السابقة للتعامل معه على جميع المستويات، الأمر الذي يعني أن تلك العملية يجب أن تكون على مستوى متقدم من الشمول والعلمية والمنهجية إذا أردنا أن يكون ذلك التعامل صحيحاً وإيجابياً مستمراً^(١).

وإذا كنا نحن مهدين بمهدي الرسالة إلى عدم جواز السكون في حركة البلاغ الرسالي، فذلك معناه أن نسعى أبداً للآخرين نحاورهم ونجادهم وندخل في عقولهم ونتفهم أولاً بعض ما فيها ونطرد منها البعض ونهدي لهم بعضاً من قيمنا ومبادئنا ومعانيها الرسالية. وإن هذا المنهج يوجب علينا اعتبار العقل الإنساني أساساً في منطقتيه التي تمكنه من تحديد مفرداته وكسبه. أما تلك المساحة التي فوق تصور العقل، أي الغيب، فإننا مهديون أيضاً للانطلاق من خلال عقولنا نحوها لنكتشف وجودها حتى وإن عجزت عقولنا عن إدراك وتلمس تفاصيلها. ذلك أن مسألة الإيمان بالغيب يكفي أن يقول لنا فكرنا: إن الغيب يمثل إمكاناتنا المحدودة؛ لأننا لا نستطيع أن نعيش شمول الحس الطبيعي بالموجودات^(٢).

(١) ما هو الغرب لبنداء؟ المنعطف، ع١٧، ص ٢٤.

(٢) حسن التريبي، مرتكزات الحوار مع الغرب (١)، مجلة الإنسان، ع١٣، ١٩٩٥م، ص ٣٠.

إن حوارنا مع (الآخر) يتطلب التعارف معه ثم معرفته، ولا تتسنى معرفته الحقيقية إلا بقراءته قراءة متأنية تسير أغوار فكره وفلسفته التي يصدر عنها في نظرتة للحياة والكون والإنسان، ووسيلتنا في ذلك اللغة، اللغة بمعناها الحضاري الواسع، لغة الدين، ولغة العلم، ولغة الفكر، ولغة الفلسفة، و«من تعلم لغة قوم أمن مكرهم».

إذن، ما هو، ومن هو هذا الآخر/ (الغرب) الذي نريد قراءته قراءة منصفة تحقق شرطاً مهماً من شروط الاستئناف الحضاري الإسلامي المعاصر؟؟ ونؤكد - لمزيد من التوضيح- أن (الغرب) ليس هو طبقة السياسيين المحترفين ذات التأثير المباشر والظاهر، وليس هو طبقة رجال المال والأعمال ذات التأثير الكامن والمستتر، وليس هو طبقة الإعلاميين من أهل الصحافة والتلفاز، وليس هو طبقة الفنانين على اختلاف مهنتهم وتخصصاتهم، وليس هو طبقة الأكاديميين الضخمة المنتشرة في آلاف المدارس والجامعات والمراكز العلمية، وليس هو طبقة الجماعات العديدة من دعاة حقوق الإنسان والحيوان والحفاظ على الطبيعة، وليس هو طبقة مراكز الضغط السياسي المتنوعة، وليس هو النقابات الضخمة، وليس هو الجماعات النسوية.

وعلى صعيد آخر، ليس (الغرب) هو الأمريكيين البيض من الأصول الأوروبية، ولا السود من الأصول الأفريقية ولا الصينيين والكوريين واليابانيين من الأصول الآسيوية، ولا الهنود الحمر من سكان البلاد الأصليين، والعرب أو الأتراك أو الإيرانيين... وكذلك فإن (الغرب) ليس البروتستانت ولا الكاثوليك ولا الأرثوذكس ولا اليهود ولا البوذيين

ولا المسلمين ولا الهندوس ولا السيخ ولا عبدة الشيطان ولا الملاحدة من كل نوع وجنس ولون... وأخيراً (الغرب) ليس هو الحفنة من أصحاب المليارات ولا الملايين من الأغنياء ولا عشرات الملايين من أبناء الطبقة الوسطى، ولا الملايين من الذين يعيشون على الكفاف ولا الملايين من الفقراء، ولا المئات ولا الآلاف من المدقعين المعدمين الذين في الشوارع والجاري والحدائق والعامة...

وإنما (الغرب) هو ذلك الواقع العجيب والهائل والمتشابك، الذي ينتج عن تفاعل حركة ونشاط كل هذه الشرائح وغيرها، وهو واقع معقد ومتداخل إلى أبعد الدرجات. بل ربما كان دقيقاً أكثر القول: إن كل شريحة من الشرائح السابقة تحتوي طيفاً واسعاً من درجات الخصوصية والتنوع والانتماء^(١).

إذن، ففي حديثنا عن الظاهرة الغربية لابد من التمييز المنهجي بين الغرب السياسي، وهو الوجه الظاهر للحضارة الغربية و(الآخر) الفكري، الذي يشكل قاعدتها ومنطلقاتها وتوجهاتها.

والفصل بين هذه الجانبين والتفريق بينهما بدقة وموضوعية لابد منه لتحديد طريق التعامل الفعّال مع الغرب بما يتناسب وطبيعة الموضوع ومستلزمات كل واحد منهما وخوضه بدقة وحيلة وحذر... إذ إن حضارة الغرب لا تقتصر على الوجه السياسي، ففي الجبهة المقابلة للسياسة نظام فكر لابد من معرفته أيضاً، واكتشاف أسلوب التعامل معه

(١) ما هو الغرب ابتداءً؟ ص ١٨ وما بعدها.

ودحضه. وفي هذا المضمار نجدنا نقف في مواجهة ندنا الفلسفي والفكري والأخلاقي، وليس مناهضنا السياسي، وفي هذا الميدان نحن بحاجة إلى وسيلة مناسبة أخرى تمثل في المنطق، وليس في الحراب والرايات، فالحراب والرايات لا تجدي نفعاً ليس في هذا المجال فحسب، بل وفي أي مضمار آخر نخوض فيه معترك الصراع مع الفكر والفلسفة التي لا نؤمن بصحتها، إذ إنما تنتهي بنا إلى عكس ما نبتغي تماماً^(١).

ولأن أي مدخل يشكل زاوية رؤية معينة، ولأنه أولى الخطوات على درب الإطلاقة على (عالم الغرب) كان لابد من دقة اختيار أي مدخل لما سترتب على ذلك من نتائج. وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى مجموعة من المداخل، التي اقترحها البعض لقراءة وفهم (الظاهرة الغربية) منها:

١- الانطباعات التي تتكون من الأفلام والمسلسلات والبرامج الإعلامية المتنوعة ويغلب عليها السطحية والاجتزاء والمبالغة في كثير من الأمور.

٢- التعليقات والتحليلات (الرسمية) التي تصدر عن الحكومات والدول فيما يخص النظرة إلى (الغرب) والموقف منه، وتغلب عليها الدعاية السياسية الهادفة إلى إقناع الجماهير بالموقف الرسمي، سواء في التعاون والتعايش أو في اتجاه العداوة والخصومة.

٣- ردود الفعل النفسية والفكرية والشعبية على السياسات والقرارات، التي تصدر من (الغرب)، والتي تخص المنطقة (الإسلامية) وأبناءها، وتغلب

(١) محمد ختيمي، المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمل، ص ١٥٤-١٥٧.

عليها الانفعالية والعاطفية وتعلق باتخاذ موقف أكثر منها. بمحاولة الفهم
المجرد والمحايد.

٤- قراءة ومتابعة ترجمات الإنتاج الغربي على الصعيد الفكري والثقافي،
ويغلب عليها أنها تتعلق بشرائح المثقفين الضيقة للأسف، كما أن من غير
الممكن لحركة الترجمة فيها أن تواكب سيل الإنتاج الفكري والثقافي.

٥- قراءة ومتابعة للإنتاج الغربي بلغاته الأصلية، ويصدق على هذا
المدخل ما يصدق على المدخل السابق من حيث تعلقه بالمثقفين من جهة،
ومن جهة محدودة القدرة على متابعة الإنتاج من ناحية ثانية^(١).

ومع اتفاقنا مع بعض المداخل المذكورة، إلا أننا نعتقد أنها في عمومها
ليست إلا تمظهرات وتجليات للبنية الفلسفية والثقافية والدينية، التي تأسست
عليها مؤسسات الغرب على جميع المستويات: من السياسي إلى الاقتصادي
إلى الاجتماعي.. لذلك فالمدخل الجوهري لإنتاج وصياغة قراءة جديدة
علمية ومتوازنة للغرب هو التفكير - من أجل إعادة التركيب- لهذه البنية
المذكورة، التي تشكل جذوره وأساساته التي يقوم عليها في حاضره، الذي
هو مستقبل الماضي الغربي الممتد بأصوله إلى الحضارة اليونانية والإغريقية
واليهودية. والقراءة من هذه الزاوية وبهذه العين المبصرة والبصيرة ستفتح
آفاقنا على رؤى علمية رايدة لمستقبل الغرب، ومستقبلنا بالتبعية، وتجعل
بناء (فقه الاستغراب) رايداً ومرشداً.

(١) ما هو الغرب لبتداء؟ ص ١٩-٢٠ (بتصرف).

المبحث الثالث: في معالم البنية الفلسفية والثقافية الغربية

إن عملية النقد ليست دائماً سلبية، الهدف منها هو الفضح والتعريّة الشامطة، فهذا أمر جدير بالعدميين، وإنما هي أساساً عملية تَمدف إلى الفهم المعمق الذي يجعل من الممكن فرز محتويات الترسّانة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عاماً (عالمياً). فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، وبالتالي لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا المرجعي والنظري النابع من أسئلة واقعا وقضاياه، ولا بد أن يكون التخلص من الإحساس بمركزية الغرب ونزع صفة العالمية والعلمية المطلقة عن الحضارة الغربية، وتوضيح أن كثيراً من (القوانين العلمية) هي نتيجة تصور تاريخي وحضاري محدد وثمرّة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة.

فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق - عند البعض - فإنه أصبح من الواجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمنيته، وإذا ظل يشغل المركز، فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر الاختلاف الأخرى التي تكون عالم الإنسان. وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً وعماماً فلا بد أن نسبين خصوصيته ومحليته، أي إن الغرب يجب أن يصبح غربياً مرة أخرى لا عالمياً لنسبيته ونسبية أسسه غير المعصومة^(١).

(١) عبد الوهاب المسيري، التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث (٢)، مجلة الإنسان، ١٤٤، ص ٥٤-٥٥.

إذا رصدنا الترسانة المعرفية والفلسفية الغربية، نلاحظ بسهولة ويسر أن المنظومة الغربية في بعدها المعرفي تبدأ بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس مجاوزاً له، وهذا يعني أن (الإله) إما غير موجود أساساً، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية.

فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات الدلالية والمعرفية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي إن ثنائية الخالق والمخلوق تصفَى تماماً^(١) أي إن المنظومة المعرفية المادية الحديثة بدأت بإعلان (موت الإله) باسم مركزية الإنسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية، وهذه هي الواحدة المادية: أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تماماً لنفس القانون المادي الصارم، وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان، وهذا هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءاً من النظام الطبيعي)، ولذا فإن ثمة نموذجاً واحداً للتطور.

وانطلاقاً من هذا كله تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات. ويلاحظ أن حركة البناء الفكري المادي تتجه نحو تصفية الثنائيات، التي نجمت عن الثنائية الدينية (الخالق/المخلوق) وعن الثنائية

(١) عبد الوهاب المسيري، التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث(١)، مجلة الإنسان، ع١٣، ص ٤٢.

الهيومانية (الإنسان/الطبيعة)^(١)، وهذه التصفية تهدف إلى محاولة تنميط العالم في بعده الثقافي والمعرفي ومركزته حول المشروع الغربي الذي أصبح يكتسب قوة حركة مرعبة تلغي حتى الاختلافات بين الأنواع^(٢).

وإذا تفحصنا الحضارة الغربية وجدنا جذورها تمتد إلى:

١- العناصر الرومانية القائمة على عبادة القوة والجنس، واليونانية القائمة على إبعاد الخطاب الإلهي وإحلال خطاب العقل الإنساني مكانه.

٢- المسيحية القائمة على أساس ما لله لله وما لقيصر لقيصر، ومؤسستها اللاهوتية المتعصبة التي تحولت إلى العنصرية المغلقة من أجل البقاء والسيطرة والتمكين والانتشار.

٣- حركة الإلحاد المادي، التي نتجت من خلال صراع الكنيسة مع التحولات الاجتماعية المعاصرة والتي أنتجت مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو سر التحالف الصليبي اليهودي، الذي يطبع هذه الأصول، وهل هو زلة حضارية، أم نهج أصيل ثابت؟

(١) نفسه، ص ٤٣-٤٤.

(٢) سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة خليل كلفت، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات ملتقى تانسيفت مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩م) ص ٨.

المبحث الرابع: في المراجعات الجديدة للفكر الغربي،

وضرورة التمييز بين مكوناته

أمام الانكسارات المتعددة لكثير من عناصر الخطاب الغربي، ظهرت حركة نقدية قد يعلو صوغها حيناً وقد يخفق أحياناً، وتبرز بشكل ملفت في خضم الأحداث الخطيرة الاستثنائية التي يعرفها العالم من حين لآخر مثل كتابات: جون سبوزيتو وغراهام فولر وبول فندي ونعوم تشومسكي... وهذا يؤشر إلى استحالة المشروع المعرفي الغربي. بمعطياته ومنطلقاته وأهدافه ووسائله الحالية؛ وما يعمق ويجذر هذه الرؤية تكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات التي أصيبت به هذه الحضارة، حتى أنها تطالنا يومياً بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة واقتراباً من الحقيقة، ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكروننا، متصورين أنها ستقدم لهم إجابة عن أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الإداء والمرض الغربي، مرض البحث عن المستحيل: مرض الدكتور فاوستوس الكافر الباحث عن الفنوص الكامل والذي انتهى بتدمير نفسه، ومرض دريدا فيلسوف ما بعد الحداثة، الذي أعلن أن العلم كله لعب وذرات وقصص صغرى^(١).

وفي خضم الأزمة الفكرية الغربية جاءت حركة اجتماعية/نقدية لإحداث مراجعات عميقة على مستوى البنية الفكرية والفلسفية، التي ظلت

(١) التحيز للنموذج الحضاري الغربي، (٢)، ص ٥٠-٥١.

توظف الفعل الغربي على مستواه الداخلي والخارجي لفترة طويلة. فقد ظهرت دراسات متوازنة عن انتهاء الحداثة وفشلها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها^(١)، وتوجد دوريات متخصصة في نقد الحداثة، كما توجد دوريات فلسفية وأدبية ذات توجه ديني (مسيحي) تنشر دراسات نقدية متعمقة في هذا الموضوع. ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي في غاية الأهمية (لو كاش-جراف-جيمسون-إنجلتون)، وفكر ما بعد الحداثة رغم عدميته يحوي نقداً مهماً لكثير من جوانب المشروع التحديثي (الاستناري) الغربي.

كما ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر التاريخي الغربي تعيد النظر فيه وفي مسلماته، التي أسس عليها وانتهى إليها. فأعيدت كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة والتي أيدت، أو تلك التي فقدت تراثها والتي سماها نعوم تشومسكي سياسة (التدمير في الخارج)^(٢).

وكان من نتائج هذه الحركة النقدية والمراجعات الجديدة طرح مسألة الحوار والثقافة بين الحضارة الغربية ومحيطها الثقافي والسياسي ومراجعة استراتيجية إرادة التنشيط للعالم، وبات علينا مع هذا المعطى الجديد أن نميز بين غربيين: ذلك الغرب التاريخي، الذي أتاه أهله من خارجه ومن الشرق كالبرابرة، وبين الغرب الاستعماري الحديث الذي بدأ سعيه للسيطرة على العالم منذ الحروب الصليبية أو الذي بدأ حملته على المسلمين بعد عصر النهضة.

(١) انظر على سبيل المثال: ألين تورين، نقد الحداثة، ترجمة وتعليق عقيل الشيخ حسين، مجلة المنطلق، من العدد ١٠٨ إلى ١٢١.

(٢) نعوم تشومسكي، ما الذي يريده -حقيقة- العم سام؟، ترجمة ونشر الملتقى، ط١ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٣م) ص ٣٢.

المبحث الخامس: (الآخر) في البنية الثقافية والفلسفية الغربية

لقد تفتقت (العبرية الغربية) عن إشاعة مركزيتها، التي تقوم على مبدأ أهلية وأحقية الإنسان الغربي في التمدن والتقدم، وهامشية (الآخر) واعتباره (أطرفاً)، ولذلك ففي عام ١٨٣٠ - وهذا تاريخ احتلال فرنسا للجزائر - وصف كليرمون تونير - وزير حرب فرنسا آنذاك - عملية الغزو الفرنسي للجزائر بقوله: (إنه عمل عظيم أنعمت به العناية الإلهية على فرنسا لتمدن العرب وجعلهم مسيحيين. وفي عام ١٨٤٦م صدر كتاب بعنوان «AMM» جاء فيه أن هدف الفرنسيين من الغزو في الشمال الإفريقي لا داعي لستره عن الأوروبيين ولا عن العرب، هو الدعوة إلى المدينة المسيحية في إفريقيا)^(١).

لذلك فإن الأسس الفلسفية التي تقوم عليها الحضارة الغربية حددت صورة عنصرية - إلى أبعد الحدود - لـ (الآخر)، وقد ظلت (الذات الغربية) في حاجة دائمة إلى (الآخر/العدو) خصوصاً عند تجذر الأزمات الداخلية، وتبرز الحاجة إلى (الآخر الخارجي) بهويته الثقافية، وقد ظل العربي والمسلم - غالباً - مرشحاً لهذا الموقع، اقتصادياً وسياسياً وإيديولوجياً، خاصة بعد

(١) عبد الرزاق قسوم، الطابع العدواني في منهج كتابة تاريخ الأمة الإسلامية، رسالة الجهاد، ع ٩٠، ص ٩١.

سقوط الاتحاد السوفياتي، وهو جزء من الذات الغربية. وهذه الرؤية هي التي ما زالت تصنع الحدث (العالمي)، حيث إن جل بؤر التوتر في العالم تصنعها الغطسة الغربية في محاضن إسلامية.

فعلى الصعيد الاقتصادي، المسلم والعربي هو المتسبب في الأزمة النفطية ٧٣/٧٤، وهو الذي ما يزال يملك أكبر احتياطي في العالم؛ وعلى المستوى السياسي فإن الاجتياح العربي الإسلامي يهدد وجود الغرب عبر الهجرة (ومحاصرة إسرائيل) البلد الصغير القائم وسط العالم العربي؛ وفي الجانب الإيديولوجي يتحول الجهاد إلى معنى الإرهاب، ومعاداة الغرب، والسامية والقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان... إلى آخر المعزوفة الحقوقية التي يتغنى بها الغرب والتي لم تعد تطرب أحداً ممن خيروا حقيقة القيم الغربية على المستوى العملي، حيث يأخذ الإسلام صفة الدين الصارم الذي يعكس صفو العالم الغربي القائم على العقلانية والاعتدال والتسامح، ويصبح العربي والمسلم بكل صفاته هو العدو، فيدانة (الآخر) بالبربرية والتوحش وعدم التحضر ومخالفة القيم تسترجع (الذات الغربية) ما ضاع منها^(١).

وعلى مثل هذا الأساس المتجذر في العقلية الغربية، كان التدخل الاستعماري المباشر في أغلب الدول العربية والإسلامية والذي أدى إلى إحداث اختلالات خطيرة على مستوى التماسك والتوازن الداخليين للأمة،

(١) للطاهر لبيب، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، الاجتهاد، ع ٤٩، ص ٢٣٩ بتصرف.

وحاول إقامة توازن جديد يستند إلى الأفكار الغربية التي تعكسها العلمانية الحديثة، وإلى الجيش العلماني الحديث الذي تربي وترعرع في أحضان الجيوش الغربية. ولذلك كانت دول الاستقلال في عالمنا العربي والإسلامي استمراراً للسلطة المستعمرة وأجهزتها العسكرية والإدارية والاقتصادية والسياسية والفكرية والإيديولوجية، وما ينظم ذلك من قوانين وتشريعات. إن صورة (الأخر) في الفكر الغربي تتشكل من خلال ما أنتجه مفكروه وفلاسفته، وإذا اقتربنا قليلاً من هذا الفكر بشئى مدارسه واتجاهاته، نلاحظ تلك (الحرب الفكرية الاستباقية) التي كانت تشن على الشعوب ممثلة في الاستشراقين القدام والجديد من جهة، ومن قبل كوكبة المفكرين المحليين من جهة أخرى.

فـ«جون لوك» مثلاً، يرى (أن الهنود كسالى وانفعاليون وجامحون ويعيدون عن الانضباط وعنيفون ولا يمكن التنبؤ بأفعالهم، كما أنهم يطوفون في الأرض بحرية ولا يسبحونها ويفتقرون إلى مؤسسة الملكية الخاصة، ولا تجد لديهم فنوناً وعلومًا وثقافة، ومع أنهم يدعون أنفسهم أمماً إلا أنهم يفتقرون إلى المقومات المعروفة للدولة، ولأنهم بعيدون عن أي إحساس بالملكية الخاصة فإن أرض(هم) خالية حقاً، مفتوحة ومهجورة ويمكن أخذها دون إذنهم أو موافقتهم، ولأن مجتمعهم ليس منظماً كدولة فإنه لا مناعة أو حصانة له تجاه تدخل الآخرين. والإنجليزي ليس حراً فحسب في أن يأخذ (ريع) الأرض الهندية ويتدخل في طريقة حياة الهنود، وإنما ذلك واجب

عليه أيضاً... ومن الواضح أن وجهة النظر التي يقدمها «لوك» تشبه شبيهاً لافتاً تلك التي قدمها (لاس كاساس) قبله بقرن ونصف القرن..^(١)

بل إن «لوك» واثق تماماً أن الاستعمار الإنجليزي قد حقق معجزة أخلاقية في خدمة الله والبشرية والهنود، فضلاً عن الإنجليز أنفسهم بالطبع، وهو واثق أيضاً أن الهنود حين يتمرّدون على هذا الاستعمار يوظفون حريتهم في حرب (غير عادلة)، ومن المشروع معاملتهم كما يعامل العبيد... وهكذا تكون نظرية (لوك) قد قبلت الهنود بوصفهم موضوعات للاهتمام مساوية لغيرها دون أن تقبلهم بوصفهم جماعة ذات خصائص ثقافية ودينية. وتكون قد احترمت مصالحهم المادية دون أن تحترم طريقتهم في الحياة ومصالحهم الأخلاقية والروحية المرتبطة بها^(٢).

ورأى «جون استيوارت مل» أن المجتمعات المتأخرة فاقدة للقدره على تجديد ذاتها، وأنها إذن بحاجة إلى تمدن من الخارج. وقد رفض أن يكون لكل المجتمعات، بمن فيها المتأخرة، حقوقها في وحدة وسلامة أراضيها، وبأن تتطور تبعاً لسياقها الخاص.. ورأى - مثل «لوك» - أن حق عدم التدخل لا يستحقه إلا أولئك القادرون على الانتفاع به جيداً. أما بالنسبة للبقية فهو (إما شر محقق أو موضع سؤال في أفضل الأحوال). وتبعاً لـ«مل»، شأنه شأن «لوك»، فإن الأفراد المتأخرين لهم الحق الأخلاقي في حماية حقوقهم

(١) الغرب وآخرون، ص ٣٨.

(٢) نفسه، ص ٣٩.

ومصالحهم مثل غيرهم، ولكنهم كجماعات ليس لهم الحق السياسي في عدم انتهاك طريقتهم في الحياة وسلامة أراضيهم..

ومثل «لوك» و«مل»، فإن «توكفيل» كان يهمة ألا يتم «إخفاء الرعايا المستعمرين أو تخطيمهم أو استرقاقهم، بيد أنه كان مقتنعاً أنه من غير الممكن معاملتهم كما لو كانوا مواطنين مثلنا مساوين لنا»، وأن من غير الممكن تثقيفهم إلا على خلفية (الضرورات المؤسفة) التي تفرض العنف والإرهاب^(١)، وقد كرسوا هذه المضامين وبلوروها من خلال منظوماتهم التربوية باعتبارها الشريان الذي يغذي الناشئة الغربية بالأفكار والتوجهات^(٢).

وبالنسبة لـ«كانط» كما لـ«لوك» و«مل» وحدها الحياة الصناعية العقلانية النشطة والمهادفة هي الجديرة بالكائنات البشرية، وبما أن سكان تاهيتي قد فشلوا في أن يرتقوا إلى مثل هذه الحياة فإنهم لا يختلفون كثيراً عن (الخرف والأبقار) وليس لهم الحق في أن تبذل لهم المجتمعات (المتمدنة)

(١) نفسه، ص ٤١.

(٢) قد يكون من غير المطلوب والمفيد اليوم أن تأتي على ذكر الكثير من صور الإسلام في الثقافة الغربية؛ لأن ذلك مما يعمق الصراع ويزيد الأحقاد، وهو موجود في مظانه من الكتب والوثائق.. فنظر مثلاً: صورة الإسلام في الكتب المدرسية للأطفال الذي أعدته جمعية (الإسلام والغرب) الفرنسية؛ ميرو نوروبي، القراءة المفسرة للمدارس الابتدائية العليا، طبع مكتبة أرمون كولان، ١٩٣٣م، ص ٤٣٣، نقلاً عن عبد الرزاق قسوم، الطابع العدواني في منهج كتابة تاريخ الأمة الإسلامية، مجلة رسالة الجهاد، ع ٩٠، ص ٩٢ بتصرف.

الاحترام. وسؤال «كانط» الذي يمضي إلى لب النظرة التي ترى بها الليبرالية المجتمعات غير الليبرالية هو سؤال كان قد طرحه المستعمرون الإسبان من قبل، وإذا استنتجوا أن الشعوب (البدائية) ليس لها حق الوجود بأي حال، فإنهم لم يروا أي خطأ في اتباع المنطق المجرم الذي ينطوي عليه السؤال العنصري لكانط.. إذا كان المتن الأساس في الفكر الليبرالي قد استحسن الاستعمار وصادق عليه، فإن بعض الكتاب الليبراليين مثل «بنتام» و«فولتير» و«ديدرو» لم يفعلوا ذلك، غير أن هؤلاء لم يكونوا سوى جماعة صغيرة هامشية^(١) تمثل الاستثناء الذي يؤكد القاعدة.

وحتى حين انتقد «هردر» التمييز الليبرالي السائد بين مجتمعات متمدنة ومجتمعات غير متمدنة، وهاجم الليبراليين على احتقارهم لهذه الأخيرة، كتب «كانط» رداً بالغ القسوة وسخر من إعجاب «هردر» بسكان تاهيتي السعداء واللامباليين، وسأل: ما هو مبرر وجودهم أصلاً؟ هل يختلف الوضع لو أن هذه الجزيرة كانت مسكونة من قبل خراف وأبقار سعيدة بدلاً من هذه الكائنات البشرية التي تستمد سعادتها من اللذة الحسية؟

ولقد شكلت نظرية «ماركس» في الديالكتيك الطبيعي والتاريخي للإبداع الذاتي الإنساني أساساً لنظريته في الاستعمار. فالمجتمعات غير الأروبية هي مجتمعات ساكنة محافظة متأخرة تكنولوجياً، وتعيش في حمأة الدين والخرافة، مفتقرة إلى الفردية، وعابدة للطبيعة ومنقطعة عن التاريخ

(١) الغرب وآخروه، ص ٤٢.

العالمي. وبما أنها لا تتيح للإبداع الذاتي، بالمعنى الذي يعطيه «ماركس» لهذا المصطلح، سوى القليل من الحرية فإنها بحاجة لأن تُفكك؛ وبما أنها عاجزة عن فعل ذلك بنفسها فإن الاستعمار الأوروبي هو ضرورة تاريخية وقوة تقدمية^(١)؛ وهذه بالضبط هي وجهة نظر معظم الليبراليين، بدءاً من «لوك» فصاعداً...

إن التقاليد الفكرية والثقافية الغربية في رؤية (الأخر) - في بعديها الليبرالي والاشتراكي - تصدر عن رؤية واحدة لنفسها ولمن حولها، فهي ترى أن كل الكائنات البشرية يجب أن تكون على شاكلتها وتسير على طريقته المثلى، كما قال فرعون، ولذلك لجأت إلى تبرير الاستعمار بضمير مرتاح: فالرعايا الخاضعون للاستعمار هم كائنات بشرية لكنها تفتقر إلى الحد الأدنى من الاختلاف، ولكي تتمتع بمساواة كاملة مع البشرية (المتقدمة) عليها أن تصبح مثلها وتحت وصايتها؛ وهو ما يتكرر في حياتنا اليوم من إرادة (فرض التغيير والإصلاحات الديمقراطية) على الدول والشعوب التي تمنع من الاندماج في المنظومة الغربية وسياساتها الإقصائية المهيمنة.

إن (الغرب) المتعجرف سياسياً وفكرياً وثقافياً واقتصادياً، لا يريد أن يعترف للآخر بخصوصياته وثقافته وتقاليدته وعاداته، وأصبح يحتكر تفسير

(١) نظر مثلاً: رأي ماركس في الحكم البريطاني للهند في: كارل ماركس، الأعمال الكاملة لورنس ووشرت، لندن، ١٩٧٩م، مجلد ج ١، ص ١٣٢، نقلاً عن الثقافة والإمبريالية لبوارد سعيد، لندن، ١٩٩٣م، ص ٢٨٨.

كل شيء: من الظواهر الاجتماعية إلى النفسية إلى الدينية إلى الثقافية، وإليك الأمثلة التالية:

المثال الأول: حينما تتحدث وأنت تحرك يديك فهذا من علامات الحماس في بلادنا، ولكن في بلادهم (في العالم الغربي الأنجلو- سكسوني علي الأقل) تعد حركة اليد علامة على الفظاظ، وتدل على أصل المتحدث (الإثني والطبقي) المتدني. فحركة اليد بالنسبة لنا هي تعبير عن إحساس عميق بالرغبة في التواصل مع الآخر يواكبه إحساس بأن اللغة لا تعبر بما فيه الكفاية عن مكنون ما في الصدور. أما هناك فهي حضارة تعاقدية مادية وضعية، ما لا يعبر عنه من خلال الكلمات الواضحة الدقيقة يجب أن يطويه النسيان، ولا يفعل هذا سوى المهاجرون الجدد (من إيطاليا مثلاً) الذين لم يتم صقلهم بعد بمقاييس الحضارة (الأنجلوسكسونية) الغربية.

المثال الثاني: قامت مجموعة من العلماء اليابانيين والأمريكيين بدراسة سلوك مجموعة واحدة من القرود تحت نفس الظروف. فقسم الأمريكيون القرود إلى مجموعات متساوية العدد تقريباً. وبدأوا في تسجيل حركاتها ومراكمة المعلومات ومقارنة سلوك هذا القرد بذلك. أما العلماء اليابانيون فقد قسموها إلى عائلات، وأعطوا اسماً لكل عائلة واسم علم لكل قرد، وقد لاحظ كل فريق أن القرود تقوم بوضع البطاطس في الماء قبل أكلها، فخلص الأمريكيون من ذلك إلى أن القرود تقوم بغسل البطاطس لتنظيفها. أما اليابانيون فقد لاحظوا أولاً أن بعض عائلات القرود هي التي تقوم

بغسل البطاطس، وثانياً أن القرد تفعل ذلك لأنها استحسنت مذاق البطاطس بالماء المالح.

ورغم أن كلا الفريقين يقوم بملاحظة نفس الظاهرة، إلا أن أعضاء الفريق الأمريكي يدورون في إطار (القرد العام) أو مجموعات عديدة من القرد لا يربطها رابط عائلي ولا يتسم بأي خصوصية، على عكس اليابانيين الذين استخدموا الأسرة كوحدة تحليلية. ولذا بينما قام الأمريكيون بالتعميم على النوع ككل ورؤية السلوك باعتباره سلوكاً عفويّاً طبيعياً عاماً برانياً، رأى اليابانيون أنه سلوك حضاري مكتسب وليس جزءاً من البرنامج الطبيعي الغريزي للقرد، ومن ثم فهو يشكل خصوصية لعائلات القرد التي اكتسبتها.. وبينما درس الأمريكيون سلوك القرد في إطار مفهوم المنفعة، نجد اليابانيين درسوا نفس السلوك في إطار مفهوم اللذة والسعادة. ولعل اختلاف النتائج نابع من اختلاف المقدمات، فبينما رأى الأمريكيون القرد باعتبارها مجرد موضوع للدراسة والملاحظة، مادة لا قسمات لها ولا ملامح، أقام اليابانيون علاقة مودة معهم، فكانوا على استعداد أكبر لرؤية ملاحظتهم الخاصة وشخصيتهم^(١).

إنه مهما قيل عن موقع (الأخر) في الرؤية الغربية، فإن الحوار^(٢) سيقى هو السبيل الأقوم والحل الأنجح، ولن يتحقق التفاهم إلا بتحقيق التفهم

(١) التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث (١) ص ٣٩ بتصرف.

(٢) الحوار قضية محورية ومهمة من قضايا الاستغراب الإسلامي المعاصر.

والوعي لـ (لآخر)، ومن هنا ينبثق واجب التصحيح. فعلى كل من الفريقين أن يصحح صورته لدى (الآخر)، فيؤكد عناصر الصحة وينفي عناصر التزييف، ومن الطبيعي ألا ينتظر منا - نحن المسلمين - أن ندافع عن الغرب وصورته في أذهاننا، ذلك أننا نعتقد صحة ما نتصور، والوقائع يوماً بعد يوم تزيدنا وضوحاً وتأكيداً، بل كلما تمعنا في كتابات المنظرين الغربيين اليوم والمؤرخين الغربيين لتاريخ الصراع، نجد الأمر يتأزم أكثر مما نحن عليه من تصور، وإلا فلماذا يؤدي التأمل في نظريتي «هنتنغتون» و«برايان» غير الإلحاح على تعميق الصراع، ومفادها:

- نظرية هنتنغتون: تقول بضرورة الصراع بين الحضارتين، وقد أكدت نظريته التي نشرها في صيف ١٩٩٣م في مجلة Foreign Affairs الأمريكية أن النزاع ضروري بين الحضارات، ورغم أنه عد ثمان حضارات إلا أن التأمل في تحليله يحصر النزاع في أطراف ثلاثة في الواقع هي:

١- الطرف الغربي الأمريكي: والذي هو نتيجة الرونيسانس (النهضة) والإصلاح والذي أنتج الرأسمالية والديموقراطية الحديثة.

٢- الطرف الكونفوشيوسي وأفكاره مجموعة رؤى اجتماعية تسود الصين.

٣- الإسلام وهو الطرف الأصيل في النزاع في تصوره، ورغم تراجع «هنتنغتون» في بعض أحاديثه عن هذه الرؤية العدائية القائمة، فإن السياسات الغربية مازالت تؤكد هذا المنحى.

- نظرية «برايان»: نشرها في (الإيكونوميست) سنة ١٩٩٤م
ويؤكد فيها أن الديمقراطية ولادة الإصلاح في المسيحية في أوائل القرن
السادس عشر، والذي ركز على مسؤولية الفرد أمام الله، مستبعداً
دور الكنيسة، وتحول هذا، بعد ثلاثة قرون، إلى الفكرة الديمقراطية
على الصعيد السياسي والتي سادت جزءاً كبيراً من العالم، ثم عادت
بلا منازع بعد انقمار الماركسية، ويرى أن القرآن أيضاً يؤكد المسؤولية
الفردية، ولكن في إطار جبري. ولكي يوقع صلحاً بين العالمين الإسلامي
والغربي يركز على ضرورة نفي دور العلماء الذين يحتكرون - في رأيه -
الفهم الإسلامي بعد طرحهم مبدأ الاجتهاد، وهو عملية تخصصية يهاجمها
«برايان» بشدة.

وبعد، فهذا هو الغرب بأهم مكوناته الفلسفية والإيدولوجية والدينية،
وتناقضاته الاجتماعية والسياسية... هذا هو الغرب... وهذه هي ماهيته التي
في ضوءها سنتحدث عن فقه للاستغراب.

القسم الثاني

مداخل لتاريخ الظاهرة الاستغرابية الإسلامية

وخرائط عامة لاتجاهات الاستغراب

في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

- تمهيد:

بعدها تحدثت - من خلال الباب الأول - عن مفهوم (الآخر) في المرجعية والتجربة التاريخية والعملية الإسلامية، وبعد مقارنة مفهوم هذا (الآخر)/(الغرب) في اللحظة التاريخية الحديثة والمعاصرة، وتحديد ماهيته وأصوله وبنياته الفلسفية والفكرية والحضارية وحضور (مفهوم الآخر) في نسيجه (الغرب) الثقافي الحضاري والعملي، بعد هذا كله توضحت مجموعة من المفاهيم/المفاتيح التي سيرتكز عليها هذا البحث في معالجة الموضوع قيد الدراسة.

وبهذه المعاني والمقدمات النظرية والتأصيلية (مدخل نظري تأصيلي)، أنتقل إلى مقارنة الظاهرة الاستغرابية الإسلامية الحديثة على المستوى التاريخي (مدخل تاريخي)، لأبحث في جذورها ومآلاتها وتأثيرها على الظاهرة الاستغرابية الإسلامية المعاصرة، بشيء من الاختصار غير المتخل، إن شاء الله تعالى.

الباب الأول

في بدايات الاتصال بالغرب.. النشأة والتطور

الفصل الأول : مقدمة في تاريخ الاتصال بالغرب

قبل العصر الحديث

إن الاحتكاك بالغرب، بشكل مباشر أو غير مباشر، ولد وما يزال يولد جملة مسائل وإشكالات لا تجد حلاً لها في أكثر الأحيان، رغم أن الصدام بين المسلمين و(الآخر) لم يكن بالأمر الجديد أو الطارئ. فمنذ الفتوحات كانت هناك بيزنطة شرقاً والممالك الأفرنجية غرباً، وكان البحر الأبيض المتوسط ميدان صراع عسكري تتخلله مهادنات في هذا الإطار الصدامي، وبدأت الحروب الصليبية مشرقاً ومغرباً وحرب «الاسترداد» في الأندلس كحلقات في سلسلة طويلة أو كجولة من جولات نزاع ممتد... وبدأ سقوط غرناطة ذاتها في أذهان المسلمين -والمغاربة خصوصاً - انعكاساً للتعارض التقليدي بين (دار الإسلام) و(دار الكفر) كما قال الونشريسي^(١).

إلا أن سيرة المسلمين الفاتحين كانت تختلف كلياً عن سيرة الصليبيين في التعامل مع (الآخر) أثناء هذه السلسلة الطويلة من التدافع. فقد أجرى

(١) مصطفى النيفر، أجوبة مغربية عن أسئلة فرنسية، الاجتهاد، ع ٢٩، ١٩٩٥م، ص ١١٧، وقد نشر في مجلة منبر الحوار في العدد ٣٢.

الفاخون المسلمون عقود صلح متشابهة مع المدن والحواضر والأمصار التي كانوا يفتحونها واحدة تلو الأخرى، ووضعوا على الأرض خراجاً أفادوا من مقاديره مما كان معمولاً به في الدولتين الساسانية والبيزنطية، وما كان التمايز واضحاً في البداية بين ضريبة الرؤوس (الجزية) والخراج (ضريبة الأرض)، ثم صار كل شيء واضحاً منذ أيام الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أيام حكمه (٩٩هـ - ١٠١هـ). وتعامل الفاخون في الإدارة المحلية والمركزية مع ذوي الخبرة من سكان البلاد المفتوحة الذين قبلوا التعاون معهم، وهم الغالبين، فما أحس سكان تلك البلاد غالباً بفوارق كبيرة في البداية على الأقل، ونمط عيشتهم ما خالجه انقلاب مفاجئ، وأسرة يوحنا الدمشقي شاهد بارز على ذلك، فقد عمل جده في الإدارة البيزنطية ووالده من مخضرمي العهدين، وعمل هو نفسه في الديوان الأموي أكثر من عقدين من الزمان قبل أن يعتزل في دير ماراسابا بالقدس^(١)، إنما ثقافة الحياة العادلة والمتسامة التي صبغتها التجربة العربية والإسلامية للاستيعاب والانصهار في الوقت نفسه.

ونظراً لهذه السابقة في تاريخ البشرية في التعامل مع (الأخر)، تحول الإسلام سريعاً خلال النصف الثاني من القرن السابع الميلادي إلى دين يكتسح محيطه ويتمدد يوماً بعد يوم إلى آفاق جديدة جغرافياً وروحياً وعقدياً وسياسياً من جهة، كما تحول الإسلام سريعاً في نظر المسيحيين

(١) رضوان السيد، العلاقات الإسلامية المسيحية، الاجتهاد، ع ٢٨، ١٩٩٥م، ص ٨.

العرب وغيرهم من معتقد لجماعة جديدة على أطراف إمبراطوريتي فارس والروم -ليست هناك ضرورات وجودية للتصدي له- إلى دين لإمبراطورية ضخمة سحقت الدولة الساسانية - التي كانت تؤوي تحت جناحها الغربي جماعات مسيحية كبيرة - وأرغمت البيزنطيين على التراجع منتزعة منهم مصر والشام وإفريقيا الشمالية وأجزاء من آسيا الصغرى. وفي مطلع القرن الثامن الميلادي امتدت السيطرة الإسلامية إلى إسبانيا المسيحية، كما استطاع الفاتحون المسلمون أن يثبتوا موطنيء قدم في الجزر الإيطالية محولين بذلك البحر المتوسط تدريجياً إلى بحيرة إسلامية^(١).

ومع دخول العالم الإسلامي في مرحلة جديدة من التراجع والخمول والذهول الحضاري، تراجع أدأؤه على المستوى العالمي، فحتى إلى أوائل القرن الحادي عشر الميلادي كان التفوق إلى جانب القوى الإسلامية، ولذلك كان الخليفة الأموي يلعب دور الحكم في الخلافات التي تدور رحاها حتى بين الممالك المسيحية، وكان ممثلو هذه الممالك يؤمون قصر الخليفة باستمرار طلباً للدعم والمساعدة، وقد سجل التاريخ تردد ممثلي ملك (ليون) على بلاط الخليفة الأموي في مناسبات عديدة، خصوصاً أثناء أزمة الحكم بين الأخوين (أردونيو وسانشو)، كما أرخ للوفود التي كان يرسلها ملك بافاريا إلى قصر قرطبة لبحث العلاقات المتبادلة، وقضايا أخرى مرتبطة بجهة الحدود الشمالية. ويبدو أن هذه الاتصالات كانت تزداد اتساعاً في أوقات

(١) نفسه، ص ٧.

السلم، فتأخذ أحيانا طابع الزيارات الودية التي تبحث سبل التعاون على مستوى الحياة اليومية^(١).

ومع تحول موازين القوى في القرن الحادي عشر الميلادي لمصلحة الممالك المسيحية، حصل انقلاب هائل في العلاقات الدبلوماسية بين إسبانيا المسيحية وإسبانيا الإسلامية، فقد دفعت الاضطرابات الداخلية التي عصفت بالأندلس في عهد ملوك الطوائف، أمراء الأندلس إلى طلب المساعدة من الأمراء المسيحيين الذين انتهزوها فرصة للثأر، فراحوا يتدخلون إلى جانب الفرقاء المتنازعين معنيين في زيادة الفرقة بينهم وفارضين عليهم ثمن المساعدات التي يقدمونها لهم، إما تنازلات ترابية عن بعض المناطق، وإما مالية عبارة عن ضرائب سنوية^(٢)، وظل الوضع على هذه الحال إلى أن اندلعت الحروب الصليبية التي دامت حوالي قرنين من الزمن، انقلبت فيها الموازين الحضارية، وأصبح العالم الإسلامي مغلوباً بعدما ظل غالباً، ومستعمراً - بكل أشكال الاستعمار - بعدما ظل فاتحاً.

كانت هذه وقفة سريعة مع تطور العلاقات الإسلامية الغربية وقت ما قبل العصر الحديث الذي أرخنا له - زمنياً - بعصر محمد علي باشا - و - معرفياً - ببروز ظاهرة (الثقف الديني) الذي كان من أوائل من مثلها

(١) خير المر، العلاقات الأوروبية الإسلامية في غربي المتوسط عشية الحروب الصليبية، المنطلق، ع ٨٤، ص ٦١.

(٢) نفسه، ص ٦٢.

بامتياز الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي ظهر معه نمط جديد من العلاقات مع الغرب، علاقة هيمنة غربية، وهذه المرة ليست عسكرية وإنما فكرية وثقافية وقيمة نحاول رصدها من خلال محاور مقبلة، نقف قبلها وقفة مع الحروب الصليبية باعتبارها محطة أساسية في الاستقطاب الحاد الذي حدث بين الإسلام والغرب، والذي كان من تداعياته ونهاياته انكفاء غربي دام مدة طويلة، بدأ بعدها الهجوم الغربي على معاقل إسلامية متعددة، انتهت بحركة استعمارية غربية واسعة، وانحسار إسلامي مريع. وهذا ما سمح بميلاد نمط جديد من العلاقة الإسلامية الغربية، نمط نشأ خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر مع محمد علي باشا في مصر، وأرخ لانطلاق رؤية إسلامية جديدة في التعاطي مع الظاهرة الغربية.

الفصل الثاني

الحروب الصليبية والبعد العسكري الحاد في العلاقة

بين الإسلام والغرب (ق ١١-١٣م)

يدو من شبه المسلمات أن الحضارتين الإسلامية والغربية ظلتا تتبادلان الأدوار في المسيرة والتأثير بلا ريب، فبعد سقوط معظم شبه القارة الإيبيرية في أيدي المسلمين عام ٧١١م، وسقوط صقلية ومالطا وسويسرا بعد حوالي قرنين من الزمان تحت السيطرة الإسلامية على مناطق أوروبية مهمة، تمت عملية تلاق كبيرى على الصعيد الحضاري تركت أثرها الكبير في صناعة التحولات الغربية الكبرى بعد ذلك.

وكان من بداياتها (حروب الاستعادة والاسترجاع)، ومنها حرب استعادة صقلية سنة ١٠٦٠م، ثم إسبانيا سنة ١٠٨٥م، ثم الحروب الصليبية التي بدأت سنة ١٠٩٦م واستمرت قرنين. وفيها وقعت القدس بيد الصليبيين سنة ١٠٩٩م، واستمرت تحت سيطرتهم مدة ٨٨ سنة، مما يعني انحسار السيطرة الإسلامية.

المبحث الأول: في بعض أسباب وعوامل

الحروب الصليبية

١ - العوامل الاجتماعية والدينية:

عرف المجتمع الغربي عدم الاستقرار بالإضافة إلى القحط وتدهور الحالة الاقتصادية والاجتماعية، كما أن ضغط السلاجقة وتشديدهم على المسيحيين الزائرين للقدس ولد حقداً دفيناً على المسلمين، وكان عاملاً محرضاً على الرغبة في استئصال شأفتهم، بالإضافة إلى خوف القائمين على شؤون الكنيسة على مصيرهم أمام اتساع نطاق الفتوحات الإسلامية. وكانت الكنيسة تستغل هذه المشاعر في التحريض على المشاركة في هذه الحرب باعتبارها مفتاح العفو عن جميع الذنوب السابقة والقادمة. كما عمل الساسة ورجال الدين على إعفاء المشاركين في الحروب الصليبية من دفع ضرائب الأملاك والصدقات الدينية.

٢ - العوامل السياسية:

أرهبت الفتوحات الإسلامية، الممتدة على طول الشرق والغرب والتي شملت سلطتها الروم الشرقيين وأوروبا الجنوبية وإسبانيا وجنوب إيطاليا وجزيرة صقلية، أوروبا المسيحية بشدة. وعلى ذلك، فإن مؤامرة الغرب وصراعه وثورته المسلحة ضد الإسلام كانت قبل فترة الحروب الصليبية. وقد منح الوضع الذي كانت الدويلات الإسلامية تيمشه فرصة التخطيط لذلك. فالدولة السلجوقية، وبعد فترة من الازدهار والتقدم، آلت إلى الضعف وأصبحت مجموعة من ملوك الطوائف، وقد زادت النزاعات بينهم وبين الفاطميين في تعميق هذا الضعف العام^(١).

(١) حسن خيرى، المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب خلال القرون الوسطى، مجلة التوحيد، ع ٨١، ١٩٩٦م، ص ٥٩-٦٠.

المبحث الثاني: في بعض نتائج الحروب الصليبية

- على المستوى الاجتماعي:

أدت مواجهة الصليبيين مع المسلمين إلى ميلهم نحو الوحدة في القرن الثالث عشر الميلادي بعدما كانوا مشتتين، فازدادت بذلك قدرتهم، ومن جهة أخرى عاشت أوروبا في القرن الرابع عشر الميلادي حالة من التحدد والتحديث وكسر قيود التقاليد لم نشاهدها في قرون أخرى؛ ونتيجة للتطورات الاجتماعية العميقة التي حدثت في هذا الصدد ظهر مفكرون وعلماء أمثال: بيكون، وغاليليو، وديكارت، وسبينوزا، ولينز^(١)، كما أن الغربيين - بعد اختلاطهم بالشعوب الإسلامية - تأثروا بحضارتها وعمرانها. وهذا ليس غريباً فإن البابا جريجوري، الذي عدل التاريخ وضبطه، نهل المعرفة في قرطبة أيام العز الإسلامي، وهي مدينة إسلامية من مدن الأندلس، إذ أن فكرة ضبط التاريخ نفسها مأخوذة من هناك. كما أن شعراء أوروبا تأثروا بالمعاني التي حملتها اللغة العربية، وكانت الجوارى المؤدبات في الأندلس يشكلن مصدر تنافس من جانب الأمراء الأوروبيين، الذين يدعونهم بغرض تخصيص حصص تعليمية لأولادهم، فكانت اللغة المستعملة هي اللغة العربية، وكان (البابا جريجوري) يتحدثها بطلاقة. كما أن البرتغاليين في

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

رحلة (فاسكو دي جاما) استفادوا من لغتهم العربية في كشفهم في شرق إفريقيا وجنوب اليمن والهند^(١).

وكان ألفونس العاشر ملك قشتالة وليون (١٢٥٢-١٢٨٢م) أكبر مروج للثقافة الإسلامية في الأندلس. وقد أعد مجموعة من القوانين ذات الصبغة الإسلامية أصبحت فيما بعد أساس التشريع في إسبانيا. وفي عهد النورماندين بلغت الثقافة الإسلامية في صقلية أوجها، حيث أصبحت القناة الثالثة التي سرت الثقافة الإسلامية منها إلى الغرب^(٢).

لذلك، فإننا - في حالة الحوار مع الغرب - لا بد من التركيز على نقطة استفادته من الحضارة الإسلامية وأنه كان جزءاً منها. فالإنسان الغربي عندما يشعر بأن الفكرة التي تدعوه إليها تمثل جزءاً من تراثه ومجده وقوته، تكون أعلق بقلبه من أي شيء آخر. ولهذا: «ندعو البحاث والكتاب والمحققين المسلمين إلى تصويب نظرهم إلى أثر الحضارة الإسلامية في أوروبا... وندعو ل طرح الإسلام في الحوار مع الغرب على أنه دين أوروبي استوطن أوروبا ثمانية قرون وحمل معه لغته العربية... فالخليفة عبد الرحمن الناصر خليفة (إسباني) والفقير ابن حزم فقيه (إسباني) أوروبي أيضاً، وكذلك كان الشاعر ابن خفاجة وغيرهم كثير»^(٣).

(١) مرتكزات الحوار مع الغرب (٢)، ص ١٥.

(٢) المواجهة الحضارية، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٣) حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب (٢)، مجلة الإنسان ع ١٤، ص ١٥-١٦-١٧ بتصرف.

وفي حركة الحوار، التي تبحث عن المشتركات في المعاني في الثقافة وفي الأصول الدينية والحضارية واللغوية، يمكن أن ندخل لهم اللغة العربية، إذ أنها لغة أوروبية بما أنهم ظلوا يتحدثون بها في الماضي طيلة ثمانية قرون، وكونها اليوم غير متحدث بها فهذا لا يعني أنها غير أوروبية؛ لأن اللاتينية والإغريقية هما اليوم غير متحدثت بهما أيضاً، كما أن الكنيسة في ذلك الوقت ترجمت الكتاب المقدس للعربية لغير المسلمين؛ لأن نصارى الأندلس وما جاورها أصبحوا لا يتحدثون إلا العربية. وفي هذا السياق يمكننا أن نقول لهم: إن الإسلام هو أيضاً ديانة أوروبية؛ لأنها استقرت في الأندلس وجنوب إيطاليا وجنوب فرنسا والبرتغال ثمانية قرون كاملة، وفي شرق أوروبا ما زالت مستقرة إلى اليوم. ولهذا يمكننا طرح محور جديد يتمثل في أثر الإسلام في الثقافة والدين واللغة والحضارة الأوروبية. والإسلام دين أوروبي - كذلك - والقول بأنه وافد لا يستقيم، لأن المسيحية واليهودية دينان وافدان كذلك^(١).

- على المستوى العلمي:

أرسل شارلمان - بعد إدراكه تفوق العالم الإسلامي - رسلاً إلى البلاد الإسلامية ليكتشفوا سر نجاح المسلمين وتفوقهم. وعندما عاد هؤلاء، طرح كل واحد منهم وجهة نظره، ومما قاله أحدهم في المسلمين: هناك عدد منهم ذوي شخصيات مرموقة ومحترمة يقضون يومهم في غرف تملأ جدرانها

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

الكتب، وعملهم القراءة والدراسة. وقد عرف شارلمان، إمبراطور أوروبا، أن سر تفوق المسلمين يكمن في هذه النقطة. فأمر بجمع جميع كتب أوروبا، لكن الجامعين - وبعد سعي حثيث - لم يتمكنوا من جمع سوى ثمانية وأربعين كتاباً، وكان معظمها الإنجيل، وكان هذا في وقت كانت فيه بعض الشخصيات العلمية في العالم الإسلامي تمتلك مكتبات كبيرة جداً في مختلف الفروع العلمية.

- على المستوى الديني:

ازداد الفساد بين القساوسة والرهبان، مما أدى إلى بروز حركات إصلاحية بينهم تدعو إلى إصلاح النظام الكنسي، وظهور حركة دينية قامت بمحاربة عقائد الكنيسة الخرافية استناداً إلى العقل^(١)

إذن بعد الحروب الصليبية عاد المسلمون إلى سابق عهدهم الزاهر وانكفأ الصليبيون عن الشرق عام ١٢٩١م، واحتل محمد الفاتح القسطنطينية وحاصر فيينا عام ١٥١٩م. وشاع في أوروبا الخوف والحقد من هذا الامتداد الإسلامي الجديد. ثم اتجهت أوروبا إلى إفريقيا وشرق آسيا، وكان هناك صراع مرير، وانتصر الإسلام هناك. وبعد فترة، بدأ الهجوم الغربي بنزول نابليون في الإسكندرية عام ١٧٩٨م، وسيطر الهولنديون على أندونيسيا عام ١٨٠٠م، واحتل الفرنسيون الجزائر عام ١٨٣٠م، واحتلت القوات الروسية القوقاز وتركستان في أواسط القرن التاسع عشر، واحتل

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

الإنجليز الهند في الفترة نفسها، عام ١٨٥٧م، ونجح الغرب في السيطرة على المحيطين الأطلسي والهندي والمتوسط ومدخل البحر الأحمر، واحتل الإنجليز مصر والسودان سنة ١٨٩٧م. وفي ١٩١٧م دخل الحلفاء بيت المقدس، وفي عام ١٩٤٨م أنشئت آخر وأخطر قلعة غربية في قلب العالم الإسلامي بقيام (دولة إسرائيل) على يد الإنجليز، وإن كان الحضور الغربي قد انحسر - فيما بعد - عن العالم الإسلامي في الظاهر على الأقل^(١).

(١) محمد علي تسخيرى، العلاقة بين الإسلام والغرب، ص ١٢-١٣.

المبحث الثالث: دروس تاريخية وعبر حضارية

إن المتأمل في هذه الصيرورة التطورية في العلاقة بين الإسلام والغرب يلاحظ:

١- أن الغرب وعى أن العالم الإسلامي لا يمكن أن يخضع طويلاً بالقوة العسكرية وحدها، لذلك سعى في حملاته العسكرية إلى التركيز على الحملات الثقافية المواكبة للتأثير على المنظومة القيمية والثقافية الإسلامية وتطويعها، فنشأت عن ذلك حركة الاستشراق - التي قد تكون جذورها سابقة على هذه الفترة - التي استهدفت قراءة الشرق/الإسلام وتراثه قصد الإفادة منه في تيسير السيطرة الاستعمارية على بلاد الإسلام. وقد اكتنف هذه الحركة جو من الغموض يصعب معه التمييز بين المستشرق الباحث (النزيه)، وبين المستشرق الموظف الذي يضع خبرته في خدمة الجيش الغازي، بين الدبلوماسي ورجل المخابرات الذي يريد اختراق المجتمع المرصود، بين الضابط المكلف بمرافقة الأمير عبد القادر الأسير -مثلاً- والجاسوس الذي يسجل كل كبيرة وصغيرة لنقلها لرئيسه. وكل هذا التليس المقصود يجعل من العسير، إن لم نقل من المستحيل، وضع حد فاصل بين الثقافي والسياسي والعسكري والمخابراتي والانتهازي النفعي^(١).

(١) اجوبة مغربية، ص ١٢٥.

٢- أنه إذا أردنا دراسة العلاقة بين الإسلام والغرب لابد من ملاحظة كل هذه الإسقاطات التاريخية وثقلها على النظرة التقييمية للآخر عند كلا الفريقين، وخلاصتها:

لقد احتك العالم الإسلامي بالغرب باكراً - وربما حتى قبل ظهور الإسلام - إذ كان للوجود الروماني في شرق المتوسط ولعلاقة اليونان بأجزاء من العالم العربي والإسلامي ما يمكن أن يشكل تأسيساً تاريخياً لعلاقات ثقافية وسياسية معينة. وبطبيعة الحال، ورثت الحضارة الإسلامية ثقافة البحر المتوسط بعامة، وتمكنت من استيعابها، بل ومنذ مرحلة مبكرة، أي منذ الفتوحات الإسلامية حيث وصلت الثقافة والوجود الإسلاميان إلى أجزاء كبيرة من أوروبا - كما قلنا سابقاً - وكان على العالم الإسلامي في مرحلة لاحقة أن يواجه جمافل الصليبيين ولسنوات طويلة، تلتها التجربة الاستعمارية، التي ما تزال بعض فصولها مستمرة إلى يومنا هذا. كل هذا التفاعل والتداخل تارة، والمواجهة تارة أخرى، أدى إلى نوع من معرفة (الآخر) تولدت على إثره رؤية متبادلة في العصر الحديث^(١)، رؤية كانت نتيجة تدافع بين المنظومتين: الإسلامية والغربية، تدافع مر بمراحل ثلاث كبرى هي:

(١) أبو بكر باقادر، الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إنسانية، شؤون الأوسط، ع١٠٨، ص ٣٥.

- مرحلة الدفاع: يوم كان العالم الإسلامي يغط في نوم عميق، لم يترك زخم الزحف الغربي على المسلمين إلا أن يدافعوا عن إسلامهم، عقيدة وشريعة وحضارة: فعقيدتنا لا تخالف العلم الغربي، وشريعتنا تحقق ما تحققه قوانين أوروبا، وحضارتنا خدمت الإنسانية ومازالت فيها عناصر مضيئة توافق تقدمية الحضارة الغربية... إلى غير ذلك من المواقف (الأهزامية).

- مرحلة الهجوم: وتبدأ عندما بدأ الفكر الإسلامي يتحدى حضارة الغرب تحدياً كبيراً حيث انتهى إلى أن علم أوروبا علم كفر، وقوانينه تصطدم مع الفطرة الإنسانية، وحضارته مادية طاغوتية لا تؤمن بغير القوة ولا تطمئن لغير العهر، ولا يمكننا أن نتعامل معها إلا من خلال الاستفادة العلمية الصرفة، أما أفكارها وفلسفتها وتنظيماتها فهي جاهلية بحتة، لا يمكن الاطمئنان إليها ولا التعامل معها في بنائنا الجديد.

- مرحلة الحوار مع هذه الحضارة: فهي على الرغم من أصولها الرومانية اليونانية النصرانية المادية اليهودية، ليست حضارة عنصرية ضيقة، وإنما حضارة إنسانية عامة، تحتفظ بقدر كبير من التأثيرات الإسلامية عليها، كما أثبت الباحثون الغربيون أنفسهم، ولذلك لا بد من بناء جسور قوية بينها وبين المنظومة الإسلامية من أجل التواصل الحضاري...^(١).

(١) من المنظومة الغربية إلى المنظومة الإسلامية، ص ٥٢.

أما بالنسبة للحضارة الغربية فقد كان من أهم أهدافها وأد أي تطلع (للجامعة الإسلامية) أو وجود (أمة إسلامية واحدة) قادرة على الدفاع عن حقوقها ورعاية مصالحها. ومهما يقال عن الكيانات الإسلامية التاريخية وتمثلها هذه الوحدة، فإن المؤكد أن وجود نوع من الوحدة بين المسلمين كان يعد مظهر قوة لهم في نظر الغرب، ومن ثم سعت واتحدت القوى المعادية للمسلمين للحيلولة دون ذلك، وأصبحت المطالبة بقيام أي نوع من أنواع الوحدة - مع الزمن - أو الجامعة الإسلامية أمراً يهدد السلام العالمي، ويعد نكوصاً وتراجعاً عما حققته الإنسانية من رقي وتطور، ويعد من التعصب الديني، لكن إذا ما نظرنا إلى التكتلات الدولية المعاصرة، وبالذات السائدة في الغرب، فإنها ليست أكثر من اتحادات تقوم بين أطراف من المعتقد الديني، حتى وإن أخذت ديباجة علمانية (الحلفاء) أو (العالم الحر) أو (المحور) وغيرها^(١).

وإزاء هذه الرؤية المتبادلة بين الحضارتين، وإذا بحثنا عن إمكانية ظهور منظومة مناهضة يمكن أن تخيف أو تقلق المنظومة الغربية، فإننا لن نجد غير الحضارة الإسلامية؛ لأن الحضارات الأخرى بعقائدها الوثنية وأعرافها المحلية وتشريعاتها البدائية وأفكارها المختلفة قد انتهت وغزاها فكر الحضارة الغربية لعدم تكافؤ المواجهة من الناحية العقديّة، حيث تتقابل الوثنية الخرافية مع

(١) الرؤية المتبادلة، ص ٤٥.

المادية العقلنة، والأعراف الفاسدة المتخلفة مع أنماط الحياة الجديدة المغربية، وتشريعاتها الساذجة المقبولة مع القوانين الدقيقة المعاصرة ذات الصبغة الإنسانية، والأفكار الغيبية الأسطورية مع الأفكار الواقعية الإنسانية ذات الاتجاهات التحليلية والمنطقية، وخير مثال على ذلك هو ذوبان اليابان في المنظومة الغربية حيث أصبحت عضواً كاملاً العضوية فيها.

ثم إن نظرة المسلمين إلى الغربيين لم تكن دائماً نظرة واحدة مستقرة حتى قبل هذه الفترة - ما قبل القرن الثامن عشر - وإنما تنوعت وتغيرت بحسب الفترة الزمنية وطريقة احتكاك المسلمين بهم. فنجد في الكتابات الإسلامية الوسيطة نوعاً من النظرة الدونية حول تخلف سكان الشمال (الغربيون عند ابن فضلان)، ونظرة متناقضة بين تأكيد تخلفهم العلمي والمعرفي وعدم غرقهم، لكن مع ذكر أنهم شجعان صناديد في الحرب عند أسامة بن منقذ في كتاب (الانتصار) على سبيل المثال، لكن النظرة - حتى وقت الحروب الصليبية وربما حتى الحملة الفرنسية على مصر - كانت تتميز بعدم الاكتراث بهم والاعتقاد بتخلفهم، وأنه لا يمكن تعلم أي شيء منهم.. لكن مع الحملة الفرنسية بدأت الصورة تتغير، وإن كانت مؤكدة على دمويتهم وكراهيتهم للعالم الإسلامي، وتطورت هذه النظرة لتنتهي بالاستعمار والهيمنة، وكيف أن الغرب قوة جبارة، ولكن في الوقت نفسه بدأت هذه النظرة تتأثر بمحضرة الغرب والانبهار بها، وهذا واضح عند الرواد الأوائل في العصر الحديث من أمثال: الطهطاوي وغيره.

وهذا ما سأحاول معالجته في المباحث التالية التي أبدوها بتجربة محمد علي باشا، الذي تولى حكم مصر بعد نهاية الحملة الفرنسية، ودشن مرحلة التحديث في تماس كبير مع التجربة الغربية، ثم نثيها بتجربة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث صنيعة محمد علي وحامل لوائه في التبشير بالتجربة الغربية وترسيخها على المستوى السياسي والاقتصادي والتعليمي.. ونتقل بعد ذلك إلى الحديث عن تأثير هذه التجربة في أنحاء شتى من العالم الإسلامي كالجزائر (الأمير عبد القادر) وتونس (ابن أبي الضياف وخير الدين التونسي) وتركيا والمغرب.

لقد ظلت النظرة التقليدية إلى الغرب تخيم بظلالها على العالم الإسلامي من خلال تقسيم العالم إلى: دار إسلام ودار كفر، وكان ذلك بسبب تأثير الصراع مع الآخر وخاصة بيزنطة ممثلة المسيحية حينها. ومع بروز القوة الأوروبية في حوض المتوسط مع ما أحرزته من تفوق في ميدان البحرية والتقنيات العسكرية، أخذت نظرة جديدة تتشكل ببطء وتفارق - تدريجياً - المفهوم التقليدي المعروف الذي ظل سائداً طيلة فترة ما قبل العصور الحديثة. وهذه النظرة الجديدة لم تكن واحدة بين الأتراك والفرس والعرب من المسلمين، حيث إن الموقف كان يرتبط بالصراعات الداخلية والتطورات الداخلية لكل بلد إسلامي على حدة. في المقابل كانت النظرة الأوروبية تتطور مع اتساع مصالحها في العالم الإسلامي، الذي شكل حقلاً علمياً

وسياسياً واقتصادياً جديداً لها^(١)، عكس النظرة الإسلامية إلى الغرب، التي لم ترق إلى التبلور في أشكال علمية ومعرفية والتي لو حدثت فإنها كانت ستؤسس ل(فقه الاستغراب) منذ زمن بعيد، وكان الحال غير الحال، ولكن الله قدر وما شاء فعل.

ونحاول الآن تلمس بدايات تشكل النظرة الإسلامية الجديدة إلى الغرب، وخاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع الحضور الإنجليزي بالهند، والتحولات السياسية والعسكرية في تركيا (الدولة العثمانية)، وفي المغرب العربي ومصر، التي منها تنطلق باعتبار قصب سبقها وتأثيرها على باقي المواقع الإسلامية الأخرى.

(١) خالد زيادة، ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، الفكر العربي، ع ٣١٤، ص ١٢٨.

الباب الثاني

الصعود السريع والسقوط المدوي في تجربة

محمد علي باشا (١٧٦٩/١٨٤٩م)

الفصل الأول: بين حضارة إسلامية آفلة وحضارة

غربية ناهضة

عاش العالم العربي تحت حكم الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر، وحتى الربع الأول من القرن العشرين - حين سقطت الخلافة العثمانية في مارس ١٩٢٤م -، وقد تمتعت هذه الدولة بقوة عسكرية كبرى استطاعت بها أن تسيطر على أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، وأن تُخضعَ لسيطرتها أجزاءً من أوروبا، ولكن هذه الدولة القوية على المستوى العسكري عاشت عالة في حياتها الثقافية والفكرية على المنتج الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية في عصورها المزدهرة، ولهذا عرفت مرحلة الدولة العثمانية في التاريخ الثقافي العربي بأنها مرحلة «الشروح والتلخيصات»، وكان التعليم السائد في مؤسسات هذه الدولة - كالأزهر، وجامع الزيتونة - يعتمد على شرح الأعمال الكبيرة في فترات ازدهار حضارة الإسلام العلمية، وإن المرء ليشعر بالحيرة إزاء وضع هذه الدولة القوي على مستوى الحكم المركزي،

والتدهور على المستوى الفكري والثقافي، وكنت أتساءل ما سبب هذه المفارقة؟ هل ترجع حالة التدهور الفكري هذه إلى الطابع الاستبدادي لهذه الدولة؟! أم هل يرجع إلى عدم وجود خطاب فكري آخر متقدم وضاعط على الحياة الثقافية في هذه الدولة؟! في وقت كانت الحركة الفكرية في أوروبا في مرحلة التشكل، وتسعى إلى إصلاح أوضاع أوروبا من الداخل، ولم تكن أوروبا قد دخلت في مواجهة مع العالم العربي والإسلامي بعد.

ولكن منذ أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عانت الدولة العثمانية من مرحلة تخلف واضحة، وأسماها المؤرخون - فيما بعد - (الرجل المريض)، وكان هذا الضعف يوازيه ازدهار وتقدم في أوروبا، التي بدأت تطمع في أملاك هذا الرجل المريض لكي تمد الحركة الصناعية عندها بالخامات، فكانت الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨م - ١٨٠١م) هي إحدى أهم البدايات المؤسسة لمعرفة الآخر، وقد كانت المواجهة بين البندقية والسيف هي بالأساس مواجهة بين حضارة ناهضة واعدة، وحضارة أفلة، ومنذ تلك اللحظة بدأ المجتمع العربي الإسلامي يعي أن هناك آخر ناهضاً، وحضارة غربية قوية، وهنالك بدأ البعض يعي طبيعة الانحطاط والتدهور الذي يعيش فيه العالم العربي، وكان بعضهم الآخر يتساءل عن أسباب تأخر المسلمين، وأسباب هزيمة غيرهم.^(١)

(١) أحمد محمد سالم، للخطاب الإصلاحي عند رفاة الطهطاوي، مجلة للتسامح عدد ١٠.

في سنة ١٧٩٨م بدأ نابليون بوناپرت حملته على مصر، وتحت إمرته جيوش جرارة ومعدات عسكرية متطورة، وحمل معه أدوات وآلات الزمن الحديث، والسفن التي حملت كل ذلك حملت معها أيضاً أساتذة وعلماء ومفكرين، وشوارع القاهرة القديمة التي تعرفت على (الأقدام السوداء) تعرفت في الوقت نفسه على طريقة تفكير وأسلوب عيش جديدين، طرحا أمام الناس جملة تساؤلات كانت ومازالت تتردد على الشفاه، كما تتردد على صفحات المحاولات العديدة التي حاولت التطرق لدراسة موضوع (النهضة)...

ويجدد بنا أن نذكر بأن الاحتكاك بالغرب كان قد بدأ قبل حملة نابليون، كما أسلفنا في حديثنا سابقاً، حيث بدأ البعض - وهم قليل - يشعر بخخطر أوروبا القادم، وكانت هناك مبادرات - نحجولة ومغمورة - للفتيش والبحث عن السبل لتفادي السقوط مرة أخرى أمام الغرب. وإذا كانت بعض المحاولات مطبوعة بطابع التماهي مع الغرب وخاصة على المستوى العسكري البحث، فإن المحاولات الأخرى التي بدأ صوتها يعلو مع الأيام والتي أرخت لعصر النهضة كانت أكثر غنى وعطاء على المستوى الفكري والسياسي، حيث طرح هذا العصر عدة محاولات أجوبة على التحديات الداخلية والخارجية، التي كانت تغل حركة المجتمع الإسلامي. والعودة -اليوم- إلى عصر النهضة محاولة لفهم كيف يمكن صياغة موقف من

الغرب^(١) أولاً، ثم لمحاولة تحديد معالم البنية المرجعية في بعدها الثقافي والفكري والديني، التي أسست لإرهاصات أولى لقراءة الغرب قراءة علمية ومعرفية.

الحديث عن عصر النهضة لا يستقيم إلا بالعروج على تجربة محمد علي باشا، التي انقسم حولها وحول صاحبها المفكرون والمحللون والمؤرخون، فهي عند البعض منارة عصر الاستنارة والتجديد والتحديث في تاريخ الإسلام الحديث، وعند بعضهم الآخر مستنقع سقط فيه المسلمون وجر ويلات فكرية وثقافية وسياسية ما نزال نتجرع نتائجها إلى اليوم. لكن قبل الحكم على الرجل وعلى تجربته نطرح السؤال: ما هي قصة محمد علي باشا ابتداءً؟

(١) هشام شرابي، المتفقون العرب والغرب، الفكر العربي، ع ٣٢، ص ٢٩٩.

الفصل الثاني: رحلة محمد علي باشا واستغلاله للتناقضات الغربية في مجالات التحديث

وفي ظل ضعف الدولة العثمانية، استطاع محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٠م) السيطرة على حكم مصر... والسعي نحو بناء إمبراطورية قوية تكون مصر مركزها، وكان محمد علي يدرك أن تحقيق أهدافه لا يتم إلا بحكم مركزي يستند على جيش حديث قوي، ومن هنا سعى إلى تحديث وجه الحياة في مصر في كافة المجالات... فأسس الصناعات، والزراعات الحديثة التي تخدم بناء الجيش، واستعان بالأجانب في ذلك، كما أرسل البعثات العلمية إلى الخارج.^(١)

تبدأ رحلة محمد علي باشا بثورة شعبية قادها العلماء والمشايخ بقيادة العالم المجاهد عمر مكرم (١٧٥٥م/١٨٢٢م)، مادتها الجماهير وأوساط من الجند والعساكر، وذلك بعد أن تجمعت عوامل كثيرة من أجل اندلاعها: هزائم أمام نابليون، ومفاسد الحكام وانقساماتهم، وغلاء وجوع، وحالة اقتصادية متدهورة. وتنتهي الثورة بوصول الضابط الشاب محمد علي إلى رأس السلطة ليصبح، بناء على مناداة العلماء به، والياً على مصر، وقد أخذوا عليه الموثيق والعهود ليقوم العدل في الرعية، ويجعل الحكم شورى وينهض بالبلاد، ويعزز قوتها العسكرية ليحتمي استقلالها ويرد عنها وعن الدولة العثمانية مكائد

(١) الخطاب الإصلاحى عند رفاعة الطهطاوي، مرجع سابق.

الأعداء. ويقبل محمد علي بالشروط التي كانت في مقام الدستور. ولكن سرعان ما ينقلب عليها ليتحول إلى مستبد مطلق الصلاحيات يملك الأرض وما عليها ومن عليها.. على أن ثمن هذا الاستبداد الفردي سيدفعه لاحقا حين تقع المواجهة بينه وبين الدول الغربية^(١)، عندما شعرت بخطرته يتهدد مصالحها بسبب طموحه الزائد والمتهور، خاصة عندما لم يعد بمقدوره تعبئة طاقات العلماء والأمة في هذا الصراع، بعدما لم يتورع عن اضطهاد العلماء والتنكيل بهم وكبت صوتهم وتحقير مكانتهم، ولم تأخذه رحمة وهو يجمع الضرائب ويقسو على الفلاحين ليؤمن الأموال لجيشه ومشاريعه، أو وهو يفرض التجنيد الإجباري، ولعله في هذا لم يختلف عن كثير من بناء الإمبراطوريات في الغرب. ولكن مشكلته أنه فعل ذلك في ظل ميزان قوى مختل لمصلحة الغرب، حيث ظلت كل إنجازاته ضمن سقف متحكم فيه من قبل الدول الكبرى آنذاك... لقد تعدى محمد علي الخطوط الحمراء فيما بلغه - في احتكاكه مع الغرب وتعاونه معه وانفتاحه عليه - من قدرة عسكرية وتطور اقتصادي وصناعي وزراعي وإداري، لذلك اتحدت الدول العظمى لحصر نفوذه ونزع سلاحه وتحطيم إنجازاته، وما أشبه اليوم بالبارحة، فالصورة نفسها تتكرر اليوم في أكثر من موقع في بلاد المسلمين^(٢).

(١) معين الطاهر، دروس من تجربة محمد علي، مجلة الإنسان ع ٣، ص ٥٠.

(٢) انظر مقالتي: من محمد علي إلى صدام حسين ورحلة عدم الاعتبار جريدة المحجة المغربية، ع ٢٠٨، ص ٢.

لقد أثبتت تجربة محمد علي وبعد أن وصلت أوجها من حيث القوة العسكرية والتوسع أنها غير قادرة على الصمود، وما كان لها ذلك إلا بشروط أخرى لعل أهمها التحامها بالشعب وعلى رأسه العلماء والركون إلى مرجعية الإسلام، ليس شعاراً - كما هو الحال الآن - ولكن حكماً وشورى وعملاً، فهذه هي المعادلة التي يمكنها أن تحل إشكالية ميزان القوى^(١)، وتحمي ظهر القائد وهو ينافح عن ثوابت الأمة وعزتها وكرامتها، فلا عزة لأمة دون قائد مؤمن بقضاياها ومشاكلها ومرجعيتها، ولا نجاح لقائد في مهمته دون أمة تثق فيه وتضحي من أجله.

إلا أننا في مطالعتنا لهذه التجربة لا يمكن أن ننكر حنكة وفطنة وذكاء محمد علي حينما أفاد في المراحل الأولى من حكمه فناور مع هذه الدول الكبرى: تحالفاً وتعاوناً وتواطؤاً، فأتى بالخبراء ليطور جيشه وسلاحه وصناعته وزراعته وإدارة دولته، كما أتاح له ذلك أن يخصص ما شاء من الأموال لخدمة المشاريع الطموحة في إصلاح الأرض وإقامة الصناعات وبناء الجيش. وقد حقق عدداً كبيراً من الإنجازات لا ينكرها إلا جاحد غير منصف على المستوى الداخلي كإصلاح الجيش وبناءه، وإصلاح الدولة وإعادة تنظيمها، وإصلاح الاقتصاد والنهوض به، كما حقق عدداً من الانتصارات العسكرية، فضم إليه أغلب شبه

(١) دروس من تجربة محمد علي، ص ٥٠.

الجزيرة العربية، وأصبح يشكل خطراً على الغرب خاصة بعد انتصاراته في كريت واليونان^(١).

ونحن لا نقصد من استعادة هذه التجربة أن نكتب سيرته، وإنما نقصد وضع التجربة تحت الدراسة لاستيقاء العبر منها ما أمكن، وخاصة حول العلاقة بالدول الكبرى حيث أفاد إفادة ملموسة من التناقضات بين فرنسا وبريطانيا وروسيا والنمسا، فعزز قدراته بما كانت تغدقه عليه كل دولة ليكون صدق لها. وقد أغرت هذه التناقضات محمد علي أن يدخلها بقوة واقتدار، فأصبحت الدبلوماسية ركناً أساسياً في استراتيجيته لتحقيق أهدافه، وقد حرص أن يجمل صورته في أعين الغرب باعتباره مصلحاً مستنيراً ومنفتحاً ومتسامحاً مع الأجانب ويقتفي آثارهم في التحديث، بل ويفكر كما قال عن نفسه «بعقل إفرنجي وهو يلبس القبة العثمانية»، وكان في أثناء هذه العملية قد أبعث القيادات الإسلامية الثورية، وفي مقدمتهم السيد عمر مكرم، وضيق عليها^(٢).

(١) نفسه، ص ٥١.

(٢) منير شفيق، دروس في التغيير والنهوض: تجربة محمد علي الكبير، ط ١ (المغرب: منشورات بيت الحكمة) ص ٣٨.

الفصل الثالث

في تقييم تجربة محمد علي باشا

تعد معرفة تجربة محمد علي ضرورية لكل من أراد أن يؤرخ للعلاقات الإسلامية الغربية في العصر الحديث، لخصوبتها وثرانها من جهة، ولتداعياتها وتأثيراتها على الحياة الإسلامية المعاصرة من جهة أخرى. وقد اختلف المؤرخون والمفكرون والمثقفون في تقييم هذه التجربة، مثلها مثل سائر التجارب الإنسانية والحضارية والسياسية في تاريخ الأفكار.

ويمكن رصد ثلاثة مواقف تجاه ظاهرة محمد علي أخصها في

المباحث التالية:

المبحث الأول: موقف القبول

يرى أنصاره أن «محمد علي» صاحب مشروع فضوي ومنهج فكري، كانت نتيجته إحداث نهضة علمية واقتصادية واجتماعية وعسكرية في مصر، امتدت إلى باقي الدول العربية، وكان لها تأثيرها على نمو الحركات الإصلاحية في السلطنة العثمانية ذاتها، ويمثل هذا الاتجاه كل من: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، ومصطفى كامل (١٨٧٤-١٩٠٨م)، وجرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، وشكيب أرسلان (١٨٧١-١٩٤٦م)، وعباس العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤م)، وأحمد فؤاد الأهواني (١٩٠٨-١٩٧٠م).

- جمال الدين الأفغاني: بداية نجد جمال الدين الأفغاني يثني على منهج محمد علي ونهضته، بل إنه يصفه أنه نابغة من نوابغ الدهر، ويرى أن مصر قد دخلت معه عصراً جديداً تفوقت فيه على كل جاراتها من الأمم في عصور المدنية؛ ويعدد مآثر هذا التفوق، فإرها في الحكومة النظامية والتفوق الاقتصادي المتمثل في الزراعة وتطور وسائلها وانتشار معاهد العلم والمعارف الصحيحة والتقدم في إنشاء الطرق والمواصلات وما إليها من مظاهر تدل على التقدم المادي والاقتصادي، ناهيك عن انتشار الأفكار الوطنية بين أهالي مصر^(١).

(١) الخاطرات: جمال الدين الأفغاني، جمع وإعداد محمد باشا المخزومي، ط٢ (بيروت: دار الحقيقة) ص ٢٦٢-٢٦٣.

مصطفى كامل: أما مصطفى كامل، فإنه يعد من المؤيدين لنهضة محمد علي في دقائقها وتفصيلاتها، فلم يسجل عليه أي نوع من الانتقادات في إصلاحاته المختلفة على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعسكري، ف يرى أن محمد علي قد أحاط مصر بسياج من القوة والرهبة وسعى إلى إنشاء حكومة منتظمة فيها تدير أمرها على أصول راسخة وقواعد ثابتة، وجمع شمل الأمة بعد أن كانت موزعة مشتتة على الممالك يتصرفون في أرواح المصريين على هواهم، صارت وطناً واحداً لأمة واحدة يجمعها لواء واحد وتحت سيادة حاكم واحد اختارته الأمة بمحض إرادتها^(١).

ويرى مصطفى كامل - في الخطبة نفسها- أن سياسة محمد علي كانت قائمة على ثلاثة مبادئ قديمة لا تدوم دولة بغيرها، هي أولاً: حماية الوطن من اعتداء الأجنبي وسلطته، ثانياً: ترقية الجيش المصري إلى أسمى الوظائف وترسيخه لاستلام مقاليد الأمور حتى لا تحتاج البلاد لأجنبي يزاحم أهلها، وتدريب المصريين على العمل والصناعة حتى تحفظ الثروة الأهلية في البلاد، ثالثاً: الامتناع عن الاستدانة للتنمية الاقتصادية، كما أنه أيقظ القوى الحيوية في الأمة المصرية عن طريق التركيز على ضرورة نشر الوعي بأهمية العلوم والمعارف بوصفه من المواد الحيوية لإحياء الأمم وإعلاء قدرها، فقد

(١) في خطبة ألقاها سنة ١٩٠٢م منشورة في كتاب: الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ص ١٣٦-١٤٣.

ألقى محمد علي إلى الأمة المصرية السلاح الذي تحارب به الأمة الجهل
والرذيلة ومفتاح التقدم والرقى وآلة المجد والمدنية، التي يجب أن تسعى إليها
الأمة المصرية وإلا قضت على الحاضر والمستقبل.

ويذهب مصطفى كامل إلى أن محمد علي غيّر أحوال مصر وألبسها
ثوب العزة والمجد عن طريق التوفيق بين المدنية العصرية ومبادئ الدين
الإسلامي؛ لأنه رأى أن الإسلام يحتوي على كافة المواد الحيوية لأرقى مدنية
يطلبها الإنسان، وأنه الدين الذي يؤهل أهله وذويه إلى أسعد حالات الدنيا
إذا اعتمدت قواعده وأوامره، من جهة، مع الاستفادة من المدنية الغربية
وفوائدها ومنافعها من جهة أخرى.

- شكيب أرسلان: أما شكيب أرسلان فيرى أن محمد علي هو أول
من انتقل بالشرق من جموده على أساليب العمران القديمة، وجعل نصب
عينيه الغرب في أساليبه الجديدة حتى يتمكن الشرق من مقاتلة الغرب
بسلاحه ويتفوق عليه فيه، لذلك يرى أرسلان أن محمد علي هو مؤسس
النهضة الشرقية الحديثة ليس بوادي النيل فقط، بل في البلاد المجاورة أيضاً^(١).

- عباس محمود العقاد: ويعتبر عباس محمود العقاد محمد علي من العباقرة
في صناعة الحكم وسياسة الشعوب، فقد أفلح في إنشاء دولة جديدة وأخرجها

(١) شكيب أرسلان، النهضة الشرقية الحديثة، مقال في مجلة المقطف، يناير ١٩٢٧، نقلاً
عن: ناصر عبد اللطيف، رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، مجلة التسامح،
عدد ١٤.

من الفوضى إلى النظام، فقد كان منهجه وتفكيره النهضوي قائماً على البداهة العقلية والبصرة النافذة والاستتارة، فلم يترك أي مجال من مجالات النهضة القومية للصدفة، من إنشاء القوة العسكرية والبحرية ونشر التعليم وإرسال البعثات العلمية وترجمة الكتب والاهتمام بالزراعة والصناعة، حتى إدراكه لقيمة العلاقة الجيدة بينه وبين الرعية، ولذلك اختار لمشروعه هيئة نيابية تناسب الوقت من العارفين لشؤون الإدارة وأحوال الأقاليم، ولم ينس تمثيل الصحافة في الهيئة النيابية، فكان ممثلاً للوقائع المصرية من أعضائها^(١).

ونلاحظ أن رؤى أصحاب هذا الاتجاه انحصرت في تأييد وتبرير نهضة محمد علي وتعداد المآثر والإنجازات، وتركز على منهجه في التعامل مع الحضارة الغربية عموماً، وهذا له ما يبرره خاصة مع المتغيرات الدولية، التي تفرض على مصر والعالم الإسلامي بأكمله أن يسابق ركب التقدم العسكري والاقتصادي خصوصاً، ولم يروا في تلك الإنجازات أسباب عدم استمرارها، ولم يصروا العيب الذي يقع على عاتق المفكر الذي يجب أن يبحث في أسباب السقوط، والاستفادة منها في بناء الحاضر والمستقبل لا في تعداد المآثر والإنجازات فقط، وهذا ما يمكن أن نقف عليه عند أصحاب الاتجاهين الآخرين في رؤيتهم لنهضة محمد علي ومنهجه التحديثي مع بعض التفاوت.

(١) ناصر عبد اللطيف، نقلاً عن: رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، مجلة التسامح، عدد ١٤.

المبحث الثاني: موقف الرفض

ويركز على سلبياته أكثر من إيجابياته، ويمثل هذا الاتجاه كل من: الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م)، ومن الباحثين المعاصرين: محمد عمارة، ونصر عارف.

- محمد عبده: أول انتقادات محمد عبده هي استبداد محمد علي في التعامل مع المخالفين له في الرأي والفكر، حيث كان يستعين بالجيش للتخلص من خصومه، وبمن يستميله من الأحزاب لسحق حزب آخر ثم يستدير على من كان معه فيتخلص منه.

وثاني هذه الانتقادات هو أسلوب محمد علي في التعامل مع الأجانب، فقد أعلى كعبهم وأغدق عليهم الوظائف ووهب لهم المكانة الاجتماعية حتى ضعفت نفوس الأهالي وتمتع الأجنبي بحقوق المواطن التي حرم منها، وهكذا اجتمع على المصري ذل الحكومة الاستبدادية المطلقة من ناحية وذل إذلال الأجانب لهم من ناحية أخرى.

وثالث هذه الانتقادات هو أن إصلاحات محمد علي كانت في مجملها موجهة ناحية الجيش والأغراض العسكرية ولم تكن موجهة ناحية الأمة المصرية، فقد اعتنى بالطب والهندسة لأجل الجيش، حتى البعثات العلمية كانت من أجل خدمة أغراضه وبذلك قتل الحرية الفكرية لدى الشعب.

ورابع هذه الانتقادات هو أن محمد علي لم يفكر مطلقاً في إصلاح اللغة سواء أكانت العربية أم التركية، ولم يجعل للأهالي رأياً في حكوماتهم

ولم يضع حكومة قانونية منظمة يقام بها الشرع ويستقر بواسطتها العدل، ولم يفكر كذلك في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب، حتى الكتب التي ترجمت في شتى فروع المعرفة من تاريخ وفلسفة وأدب لم ينتفع بها الشعب المصري لأن محمد علي لم يعمل على تكوين أرضية عريضة من أبناء الشعب المصري تستفيد من هذه الكتب.

والانتقاد الخامس هو إهمال محمد علي للناحية الدينية في نهضته، ف يرى أن محمد علي لم يهتم يوماً بالدين إلا من ناحية استمالة بعض رجاله المنافقين لدعم سلطانه أو للقضاء على خصومه، ذلك العمل الذي بدأ في ظاهره خدمة للدين، في حين أنه عمل سياسي محض لا شأن له بالدين أو بغلبو بعض أصحابه في بعض معتقداتهم^(١).

وخلاصة القول: يرى محمد عبده أن محمد علي كان تاجراً وزارعاً وصانعاً وجندياً باسلاً ومستبداً ماهراً، ولكنه كان لمصر قاهراً ولحياها الحقيقية معدماً، فقد أنشأ محمد علي نهضة عمرانية ولكنها كانت لأجل خدمة غرض واحد هو الغرض العسكري، ولم يشعر الإنسان المصري بها، بالإضافة إلى أنه أهمل الجانب الديني الأخلاقي في نهضته، فكانت نهضة منقوصة لم تؤت ثمارها المرجوة، وكل هذا كان وما يزال أمراً واقعياً ملموساً لا يحتاج إلى تأويلات مختلفة وخاصة ما أثاره الإمام محمد عبده من إعلاء سلطة الأجانب في مصر على حساب كرامة المواطن المصري، حتى

(١) الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م) ١/٧٢٣-٧٢٨.

وصل الأمر إلى إنشاء المحاكم المختلطة التي كانت بداية الاحتلال الأجنبي لمصر، وهذا ما يدل على رفض البعثة اليابانية، التي زارت مصر آنذاك لدراسة نظام المحاكم المختلطة، تطبيق ذلك النظام في اليابان^(١) والمقارنة تظهر أيهما كان على صواب.

- رشيد رضا: لم يختلف كثيراً عن رأي أستاذه إلا في تفصيلاته، فيشير إلى أن محمد علي يعد ضمن المصلحين من الناحية الدنيوية (المادية والسياسية) دون الناحية الدينية والمعنوية، فقد بنى ركني الثروة والقوة على أساس العلم ولكنه أهمل بناء الأخلاق والآداب على أساس الدين وسنن الاجتماع؛ لذلك كان إصلاحه منقوصاً، عالج ناحية وأهمل الأخرى، ويرى أن هذا الإصلاح يعد إصلاحاً صورياً لم يزد الأمة إلا ضرباً من الفساد وإضعاف روح الاستقلال، فلم يكن محمد علي هو الطبيب الاجتماعي المبصر بأمراض الأمة الباطنة والظاهرة حتى يتمكن من وصف العلاج الملائم لها، لذلك كان من أثر عدم تمكن الطبيب أن زادت الأمة مرضاً وضعفاً، حتى إن العلوم التي أدخلت إليها قسراً كانت مثل الجسم الغريب الذي يدخل في البنية فيفسدها؛ لأن هذه العلوم لم تكن على حسب استعداد الأمة وحاجاتها، بل كانت تقليداً صورياً أو عارضاً وقتياً، تمثل ضررها في تلك التقاليد والقوانين الغربية، التي قطعت كثيراً من روابط الأمة المليئة ومشخصاتها الأدبية والاجتماعية ولم تستبدل ما يحل محلها من مقومات

(١) مسعود ضاهر، النهضة العربية واليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٥٢، ص ٣٣٨.

الأمم الأوربية، بل صارت عيالاً عليهم في جميع الشؤون، حتى انتهى الأمر إلى فقدان الاستقلال باسم النفوذ أو الحماية أو الاحتلال^(١).

ويرى رشيد رضا أن محمد علي ثلاثة أعمال كبيرة، كان كل منها موضع خلاف:

أولها: هو تأسيس حكومة مدنية بمصر كانت مقدمة لاحتلال الأجانب لها، واعتبرها من الحكومات الظالمة، وكل ما فعلته حكومة محمد علي هو أنها نظمت الظلم ووحدته.

وثانيها: هو الخروج على الدولة العثمانية، الذي أضر بالإسلام والمسلمين.

وثالثها: فهو محاربة الوهابية.

- محمد عمارة: ومن الباحثين المعاصرين الذين نقدوا محمد علي، محمد عمارة، حيث يركز على تبني محمد علي لفكر الدولة المستبدة التي تسيطر على أغلب نواحي النشاط الاجتماعي، فأحيلت الأمة إلى التقاعد وأصبحت ملكاتها وطاقاتها بالسلبية والذبول واللامبالاة، وبذلك تعاضم دور الدولة على حساب الأمة (الشعب)، وهذا يبرر الإخفاقات، التي أصابت مشروع محمد علي، إذ أصبح موقف الدولة ضعيفاً أمام التغريب والاستلاب الحضاري والاستعمار^(٢).

(١) ناصر عبد اللطيف، افتتاحية مجلة المنار سنة ١٩٤١م، نقلاً عن: رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، مجلة التسامح، عدد ١٤.

(٢) المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية ضمن كتاب مستقبل الأمة الإسلامية سلسلة قضايا إسلامية التي يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، عدد ٩٩، ٢٠٠٣م، ص ٢٣٨.

المبحث الثالث: الموقف الوسط

وهو الموقف الذي يسجل لمحمد علي إنجازاته ويعتد بها، ويسجل عليه أخطائه وهفواته، ويزن لكل جانب ما له من أهمية وقيمة وتأثير في النهضة، مثل مسعود ضاهر، ومحمد عابد الجابري، وعبد الإله بلقزيز، وغيرهم... وإن كانوا في مجملهم يمثلون الفكر العربي أكثر من حضورهم الإسلامي.

- مسعود ضاهر: فقد اعتبر مسعود ضاهر أن من إيجابيات مشروع محمد علي نصحه السلطان العثماني توحيد السلطنة على قاعدة الجهاد، التي يدعو إليها الدين الإسلامي، وتجاوز مرحلة الضعف والانحطاط على قاعدة إصلاحات جذرية وفورية وشاملة على النمط الأوربي، مع رفض سياسة القروض طويلة الأمد، على عكس ما فعل خلفاؤه الذين تركزت سياستهم الاقتصادية على الاستدانة، مما أوقع مصر تحت الاحتلال فيما بعد^(١).

ومن الأخطاء التي يأخذها مسعود ضاهر على محمد علي، أنه توهم أن الصراع الفرنسي البريطاني صراع استراتيجي لا يوحى بالتفاهم بينهما على اقتسام المغائم على حساب البلدان الأخرى، في حين أن التناقض الظاهري بين الدول الاستعمارية كان تناقضاً مصلحياً لا يمكن الركون إليه، وقد وقع محمد علي في سياسة تضخيم ذلك التناقض، الذي وقع فيه معظم

(١) النهضة العربية واليابانية، ص ١٠٢.

الإصلاحيين، وقد تبين له خطأ ذلك التصور بعد تخلي الفرنسيين عنه في مؤتمر لندن عام ١٨٤٠م.

فقد أدركت الدول الغربية منذ البداية خطورة التوحيد بين الولايات العربية، خاصة بعد اكتشاف الثروات الطبيعية الهائلة فيها، ولذلك حاربت وجود جيش عربي قوى في هذه المنطقة، ورغم القضاء على تجربة محمد علي فإن الدول الغربية شديدة الحساسية ضد وجود هذا الجيش وضد كل أشكال التوحيد في المنطقة، ولذلك دعمت المشروع الصهيوني في فلسطين في أعقاب هزيمة محمد علي في بلاد الشام، وما زالت تدعمه حتى الآن^(١).

كذلك يؤخذ عليه في تعامله مع الغرب استفادته المحدودة من تنوع نماذج التحديث الأوروبية، فقد أبقى الطابع الشمولي لحركة التحديث في عهده فرنسياً وحيد الجانب، فأدخل مصر في دائرة الصراع الدولي المباشر مع الفرنسيين والإنجليز والروس، لذلك بقيت مصر أسيرة النموذج الفرنسي، عبر خبراء فرنسيين وبعثات علمية إلى فرنسا وارتقان شبه تام بتقلبات السياسة الفرنسية في شرق البحر المتوسط.

- محمد عابد الجابري: ويركز محمد عابد الجابري على العوامل الخارجية^(٢) فيما أصاب النهضة العربية، متمثلة في بواكير هذه النهضة، نهضة محمد علي، أو حتى المشروعات اللاحقة في الوطن العربي، فيرى أن

(١) النهضة العربية واليابانية، ص ٣٢٢.

(٢) التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري ضمن: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص ٧٠-٧١.

ما أصاب التحديث والتقدم من انتكاسات في الوطن العربي بوجه عام، يرجع في الأساس لا إلى المقاومة الداخلية من القوي المحافظة في المجتمع العربي، بل إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحدثة الأوروبية، والذي قوامه الداخلي «القوة» أو «المنافسة» وتطبيقه الخارجي «التوسع الاستعماري» و«التنافس الغربي» الذي أجهض المشروع الحضاري العربي. لا ينكر أنصار هذا الاتجاه، أخطاء محمد علي وفشل مشروعه النهضوي، ويركزون على منطقة أخرى في تعامله مع الغرب لم يركز عليها أنصار الاتجاهين السابقين، وهي عدم إدراك محمد علي لنوايا الدولة الغربية الاستعمارية تجاه مصر والدولة العثمانية، أو كما يسمونه الوجه الآخر للحدثة الأوروبية^(١).

ومهما يكن تقييماً لهذه التجربة، فإن من ملامحها الكبرى أنها ظلت أسيرة النموذج الفرنسي - في الغالب - والذي سترجمه رحلة الشيخ الأزهرى رفاعة رافع الطهطاوي إلى فرنسا، والتي وثقها في كتابه المهم في التاريخ لبدایات فقه الاستغراب الحقيقية: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وهو موضوع مبحث مقبل، أقدم له بمبحث يلخص سؤال النهضة في الفكر الإسلامي الحديث.

(١) رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، دراسة تحليلية لنموذج محمد علي بثنا: ناصر محمد عبد اللطيف المهدي، مجلة التسامح، عدد ١٤.

الفصل الرابع

في سؤال النهضة^(١) في العالم الإسلامي

المبحث الأول: رحلة السؤال النهضوي

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، والعالم الإسلامي الحديث يشهد حركة متصاعدة في أزمنة تاريخية مختلفة لمشروعات النهضة والإصلاح والتجديد في الأمة.. رداً على واقع التخلف والتجزئة والتبعية والتغريب..

وقد ساهمت هذه المشروعات في تجديد الوعي ويقظة الروح وإحياء الفكر في الأمة. وتبلور من هذه المشروعات الخطاب الإسلامي الحديث بمكوناته الأساسية: الوحدة مقابل التجزئة والفرقة، والحرية مقابل الاستبداد والديكتاتورية، والاستقلال مقابل السيطرة والتبعية، والعدالة مقابل الظلم والاستغلال، والهوية مقابل التغريب والغزو الثقافي.. مشروعات ترعرعت في مرحلة خضوع العالم الإسلامي للسيطرة والهيمنة الاستعمارية الأوروبية..

(١) خصصت مجلة المنطلق، عندها ١٩٨٩، ٥٨م لمحور: النهضة.. إشكالية في التسمية تحدثت فيه عن مشاريع رواد النهضة.

ورواد الإصلاح في هذه المرحلة يتقدمهم السيد «جمال الدين الأفغاني» (١٨٣٨ - ١٨٩٧م)، والشيخ «محمد عبده» (١٨٤٩-١٩٠٥م)، والشيخ «عبدالرحمن الكواكبي» (١٨٥٤-١٩٠٢م) وآخرون..

وهذه الفترة التاريخية تعد من الفترات الحساسة والخطيرة من تاريخ العالم الإسلامي الحديث، حيث ارتبطت أحداثها وتطوراتها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية بالأوضاع والتحولت، التي وصل إليها العالم الإسلامي إلى هذا اليوم.. فهي فترة لم تنفصل ولم تنقطع عن الواقع الإسلامي.. من جهة أخرى إن تلك النهضة الإصلاحية شكلت مرجعيات فكرية وسياسية في الفكر السياسي والإصلاحي الإسلامي الحديث والمعاصر..

ومع تحولات المرحلة وانتقال العالم الإسلامي من مرحلة دولة الخلافة الإسلامية المتمثلة في الدولة العثمانية إلى مرحلة الدولة القطرية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وتحديدًا بعد العشرية الثانية، أي بعد سنة ١٩٢٤م مع الإعلان عن نهاية دولة الخلافة العثمانية، هذه التحولات الخطيرة كان من الطبيعي أن تتبعها تحولات في مشروعات النهضة والإصلاح الإسلامي، من مشروعات القيادات الفردية إلى مشروعات الجماعات المنظمة، وتبلورت مفاهيم جديدة في العمل الإسلامي وإدارة الجماعات الإسلامية..

ومن رواد هذه المرحلة التاريخية: الشيخ «حسن البنا» (١٩٠٦-١٩٤٩م)، والأستاذ «أبو الأعلى المودودي» (١٩٠٣-١٩٧٩م)، والسيد «محمد باقر الصدر» (١٩٣٥-١٩٨٠م)..

وهذه الاستجابة بمذه الكيفية من التجديدات الثقافية والمنهجية كانت ضرورية وإيجابية في إغراض الواقع الإسلامي بمعطياته الجديدة..

ولم تقف هذه التجديدات عند هذه المرحلة، بل كلما حصلت تحولات أساسية في الواقع أعقبتها تحولات في الرؤى الثقافية والمنهجية، ففي النصف الثاني من القرن العشرين حصلت تحولات تجديدية في مشروعات النهضة والإصلاح الإسلامي، تركزت هذه المرة على صعيد الفكر والثقافة بشكل أساس، ولا ينفصل في الوقت نفسه عن حركية وفاعلية أنماط العمل الإسلامي، لأن هذه التجديدات جاءت من مفكرين لا من قيادات ميدانية، ومن هؤلاء: «سيد قطب» (١٩٠٦-١٩٦٦م)، «مالك بن نبي» (١٩٠٥-١٩٧٣م)، و«علي شريعتي» (١٩٣٣-١٩٧٧م)..

وتواصلت هذه التجديدات إلى نهاية عقد السبعينيات بانطلاقة الصحوة الإسلامية الناهضة على طول امتداد البلاد الإسلامية.. وقد شهد عقد الثمانينيات تحولات ساخنة وأحداث خطيرة تلاحقت على عقد التسعينيات، وفي هذا العقد بدأ العالم يتحول ويتجدد على مختلف الأصعدة السياسية والفكرية والاقتصادية والتقنية، وفي ثورة المعلومات والاتصالات، ومازالت هذه التحولات تتواصل وقد لا تتوقف، وتبعث على التأمل الدقيق والتفكير النوعي العميق، تجعلنا نتساءل أكثر من أي وقت مضى عن مستقبلات العالم الإسلامي! وكيف نخطط لأنفسنا، وأين موقعنا من العالم المتغير!

تساؤلات هي في جوهرها البحث عن مشروعات النهضة من جديد.. فأين هي مشروعاتنا للنهضة الإسلامية المعاصرة في هذه الظروف الجديدة والتحويلات الجديدة؟!

وهذا ليس معناه إلغاء أو رفض المشروعات الإصلاحية السابقة، فهذا ليس من المنهج العلمي في شيء، وليس من المنهج أيضاً اجترار السابق وكأننا قد توقفتنا عن الإبداع والتجديد وأصبنا بالعمق والجمود.. فنحن في مرحلة جديدة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالة لها شروطها واحتياجاتها ومكوناتها وتحدياتها وآفاقها الجديدة.. من هنا نصل لتساءل: من أين تبدأ النهضة ؟

هذا السؤال لا نطرحه لأنفسنا فحسب، بل نطرحه لكل الساحة العربية والإسلامية.. النهضة التي تبدأ أولاً من نقد الذات: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ونقد الذات يحتاج إلى تشخيص الذات، وتشخيص الذات يحتاج إلى العودة إلى الذات.. لأن التغيير والنهضة يبدأان من الإنسان وليس من الظروف ولا من الأدوات والإمكانات فقط..

والتخلف في نفوسنا وعقولنا وإراداتنا وليس في شيء آخر على الإطلاق.. فالحضارة يصنعها إنسان الحضارة، والتقدم يصنعه إنسان التقدم، والإبداع يصنعه إنسان الإبداع، والوحدة يصنعها إنسان الوحدة^(١).

وسعيّاً للإجابة عن سؤال النهضة، كانت الرحلة الحديثة إلى الغرب، عندما دشن محمد علي سلسلة البعثات العلمية نحو الغرب في العصر الحديث. ويمكن تقسيم الرحالين إلى ثلاث حقب:

- رحالو الحقبة الأولى (١٨٢٦/١٨٨٠): ويمكن حصرهم في الأعلام التالية أسماؤهم:

(١) من أين تبدأ النهضة ؟ ضرورة تجديد مشروعات النهضة على ضوء متغيرات العصر، من افتتاحية مجلة الكلمة، عدد ٣، ١٩٩٤م.

- رفاعة الطهطاوي (١٨٠١/١٨٧٣م) وقد ألف كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس»، دوّن فيه أخبار رحلته إلى فرنسا.
- خير الدين التونسي (١٨١٠/١٨٩٠م) الذي وضع كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

- أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤/١٨٨٧م) الذي لخص انطباعاته في كتاب «الواسطة في معرفة أحوال مالطة».

ولقد كان تدوين مشاهداتهم في الغرب تعبيراً عن حاجة سياسية واجتماعية، وإن خالطتها الرؤية الذاتية، التي اتسعت لتغدو معبرة عن قضايا السياسة والاجتماع، منطلقين من واقع المجتمع الغربي في مضاميره السياسية والاجتماعية والعلمية. وقد تطرق رجاله هذا الجيل إلى الحرية والإخاء والمساواة، شعارات الثورة الفرنسية.

فالطهطاوي-مثلاً- وصف ثورة الشعب الفرنسي على الملك شارل العاشر سنة ١٨٣٠م، وكيف خالف الدستور، لذا نراه قد ترجم مواده مبيّناً ما تنص عليه من تساوي المواطنين جميعاً إزاء القانون وفي الحقوق والوظائف والرتب.

وكذلك خير الدين التونسي، بيّن أن الثورة الفرنسية نقلت الإنسان إلى مجتمع جديد زالت فيه العبودية وحققت الحرية والمساواة إزاء القانون. وأكد أن الحرية كانت سبباً مدنية أوروبا وعلومها.. من هذه الزاوية يبدو تأثير الفكر الأوروبي واضحاً وجلياً في آراء رجالنا وخاصة فلاسفته كجان جاك روسو، ومونتسكيو...^(١).

(١) للرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، نازك سبيلارد، الفكر العربي، ع ٣٢، ص ٢٦٠.

وعندما ألف كتابه «أقوم المسالك...» سنة ١٨٦٧م حض فيه على الاقتباس من الفكر السياسي الأوروبي بحجة أن ذلك أخذ من المسلمين ومن حقهم أن يستعيدوه، فإن الأمر «إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لاسيما إذا كنا عليه، وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله». وحشد كثيراً من الأدلة مثل الإفادة من خيرات سلمان الفارسي رضي الله عنه في حفر الخندق واستعمال المسلمين الأوائل المنطق. ويخلص التونسي إلى قوله: «فأي مانع اليوم من أخذ بعض المعارف، التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد»^(١).

- رحالو الحقبة الثانية (١٨٨٠/١٩١٨م): وقد عاصروا فترة الاحتلال الغربي المباشر، ومنهم:
- محمد أمين فكري: (١٨٥٦/١٨٩٩م) من كتبه: «إرشاد الألبا في محاسن أوروبا».

- أحمد زكي: (١٨٦٦/١٩٣٤م) الذي وضع كتاب «السفر إلى المؤتمر».
- محمد إبراهيم المويلحي: (١٨٦٨/١٩٣٠م)، ومن كتبه «الرحلة الثانية» وهو مشاهدات حول معرض اللوفر في باريس.
بالإضافة إلى مجموعة من المصلحين الإسلاميين مثل الأفغاني وعبد... الذين عاشوا في الغرب وخالطوا أهله وتأثروا به، ويظهر ذلك من خلال

(١) التلازم بين الهوية والمصطلح، علي لاغا، المجتمع، ع ١٣٨٣، ص ٥٢.

كتابتهم ومواقفهم، التي سنركز عليها في مباحثنا القادمة أكثر من غيرهم لاتصالهم المباشر بموضوعنا.

- رحالو الحقبة الثالثة: التي تزامنت مع فترة ما بين الحربين العالميتين، ومنهم:

- شكيب أرسلان (١٨٦٩/١٩٤٦م)، وكانت أغلب كتبه متصفة بالطابع السياسي ومن أبرزها: «حاضر العالم الإسلامي» و«الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس المطاف» و«الخلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية»، إلا أن أهمها: كتاب «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟».

- أمين الريحاني: (١٨٧٦/١٩٤٠م) الذي نشأ في أمريكا، ومن مؤلفاته: «ملوك العرب» و«قلب العراق»^(١).

وحسبنا في هذا البحث أن نشير إلى بعض الأسس الفكرية، التي رسخها هؤلاء وغيرهم ممن لم نذكر في المجتمع الإسلامي، وتأثيرهم على مدارس الفكرية - لاحقاً - بعدما خيروا الغرب وتأثروا به بنسب متفاوتة، وحسبنا هذا في هذا المقام على أمل تعميق البحث والدراسة في قراءاتكم للغرب وما نتج عن ذلك من (اتجاهات استغرافية) في مباحث لاحقة.

(١) الرحالون العرب، ص ٢٦١.

المبحث الثاني: نظرات في التجربة الطهطاوية

المطلب الأول: نشأة في ظل التحولات الكبرى:

كانت حياة الطهطاوي قبل البعثة إلى فرنسا سنة ١٨٢٦م في فترة حافلة بالتحولات السياسية في مصر، فقد ولد في اليوم الذي رحلت فيه الحملة الفرنسية عن مصر وحضر فيه محمد علي باشا إليها، وتتابعت الأحداث فأصبح محمد علي حاكماً عليها، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ثم جاء إلى القاهرة ليقضي فترة في الأزهر والجيش وقعت خلالها تحولات كبيرة في مراكز السلطة: خروج محمد علي من صراع السلطة بحكم مصر حكماً شمولياً، الدولة فيه هي الجيش والحاكم هو القائد، وكانت تصفية الممالك في مذبح القلعة سنة ١٨١١م تأكيداً لسلطة محمد علي، الذي بدأ يخطط لمستقبل البلاد.. وكانت أوروبا الناهضة ماثلة أمام عينيه، فذكريات الحملة الفرنسية وعلمائها وتجاربهم وكتبهم وآلاتهم كانت ما تزال واضحة المعالم عند أبناء مصر، ولكن صورتها كانت مشوبة بما حدث أثناء الحملة الفرنسية مما اعتبره «الجزيري» (لهواً وخلاعة). وكانت إيطاليا أيضاً ذات صورة واضحة في مصر. وهنا اتجه محمد علي بالبعثة الأولى سنة ١٨١٣م إلى مدن إيطاليا المختلفة، بينما استعان في داخل البلاد بعدد كبير من الإيطاليين في مرافق الدولة الحديثة. وبدأ تحول البعثات إلى فرنسا سنة ١٨٢٥م، مع حضور «كلوث بك» وهو فرنسي، رئيساً لجراحي الجيش المصري. حيث

أوضح «كلوث بك» لمحمد علي باشا أن أكثر من بالجيش من الإيطاليين أذعاء طب لا يعرفون من الطب الحديث شيئاً مذكوراً. وكان هذا عاملاً في تحول البعثات إلى فرنسا، التي كانت مكائتها العسكرية والعلمية غير خافية على محمد علي. ولكن الحذر من (الحياة الفرنسية) جعل من الضروري حفظاً لأعضاء البعثة (١٨٢٦م) وصيانة لسلوكلهم أن يلحق بالبعثة (واعظاً وإماماً) يشرف على أعضاء البعثة إلى جانب مشرفين إداريين آخرين. وما أن ظهرت فكرة تعيين إمام للبعثة حتى رشح الشيخ حسن العطار تلميذه رفاعة الطهطاوي لهذه الوظيفة. وهكذا بدأ التحول الكبير في حياة الطهطاوي، وهو تحول ارتبط عنده بشيخه العطار المتفتح على المعرفة الغربية والمؤمن بوجوب التغيير. وكان شغف العطار بالتعرف على التقدم في فرنسا وراء تدوين الطهطاوي لكتابه (تخليص الإبريز) ^(١).

وكانت الحياة السياسية الفرنسية أثناء بعثة الطهطاوي زاحرة بالأحداث الجسم: كانت الثورة الفرنسية (١٧٩٠م) ماثلة بمثلها وأحداثها ونتائجها الاجتماعية والسياسية، وأتاحت ثورة الفرنسيين (١٨٣٠م) أن يعيش الطهطاوي أحداث فرنسا وأن يتمثل روح الثورة الفرنسية. ولقد نبه العطار شيخ الطهطاوي إلى ما عند الفرنسيين من علم وحياة تخالف ما عرفته مصر، ورأى ضرورة معرفة ما عندهم أملاً في مستقبل أفضل. اتصل

(١) محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث (للهيئة المصرية للعلماء للكتاب، ١٩٧٤م) ص ١٢-١٣ بتصرف.

العطار بالفرنسيين، ولاحظ أن لديهم كتباً في العلوم الرياضية والأدبية والسياسية... وأن لديهم آلات فلكية وهندسية.

لقد اهتم العطار بمعرفة ما عند الفرنسيين، ورأى في الانفتاح على الثقافات الأجنبية امتداداً للانفتاح في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية. ويتضح موقف العطار في هذا من عباراته التالية: «إن من تأمل في علمائنا السابقين يجد أنهم كانوا مع رسوخ قدمهم في العلوم الشرعية لهم اطلاع عظيم على غيرها من العلوم والكتب التي ألفت فيها، حتى كتب المخالفين في العقائد والفروع، وأعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر في كتب غير أهل الإسلام من التوراة وغيرها من الكتب السماوية اليهودية والنصرانية، ثم هم مع ذلك ما أحلوا بتتقيف ألسنتهم برفائق الأشعار ولطائف المحاضرات»^(١).

إذن فالأستاذ الوحيد الذي أثر في الطهطاوي أثراً بعيداً، ومهد له طريق الانفتاح على الثقافة الأوروبية هو الشيخ حسن العطار - كما قلنا - الذي عرفه رفاعة الطهطاوي في الأزهر، فتوطدت العلاقة الفكرية بين الأستاذ المستنير والتلميذ النابه، وظلت هذه العلاقة قوية فعالة ومؤثرة في حياة الطهطاوي. كان الشيخ العطار - في تلك المرحلة - فريداً في موقفه من الجديد، الذي جاءت به الحملة الفرنسية التي أتت بجيش حكم البلاد وبعلماء ومكتبات وأجهزة علمية، كما جاءت بخط في السلوك الاجتماعي يقوم على

(١) حثنية العطار على جمع الجوامع ٢/٢٢٥-٢٢٦، نقلاً عن أصول الفكر العربي الحديث، ص ١٠-١١.

أساس الحرية، ومنها تحرير المرأة ومشاركتها في الحياة العامة. وفي سياق الانبهار شارك الشيخ عبد العزيز الشرقاوي في السلطة الفرنسية رئيساً للديوان، كما صادق خليل البكري السلطة، في حين انتبه المؤرخ الجبرتي إلى السلوك الاجتماعي عند الفرنسيين أثناء الحملة الفرنسية، وشجب ذلك، فكل مخالفة لما عرف في مصر بدعة وضلالة، لذلك لا يكاد يفرق بين (النساء الفواحش والأسافل)، والفرنسيات اللاتي يسرن مع أزواجهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات، ولم ينتبه الجبرتي عند إنشاء منتزه الأزيكية ومقهى حي الحسين في عهد الحملة الفرنسية إلا إلى ما بهما من (اللهو والخلاعة) وتلك هي طبيعة فرنساوية^(١).

المطلب الثاني: في دوافع رحلة الطهطاوي:

يؤكد الطهطاوي في كتابه (تخليص الإبريز) أن من دوافع إرسال محمد علي باشا المبعوثين إلى بلاد الغرب هو تفوق أهل هذه البلاد في (العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع)، وقد كان هدفه اكتساب هذه العلوم والمهارات ونقلها إلى البلاد الإسلامية لخلوها منها. ويضع الطهطاوي أسباب البعثة في إطار الأيديولوجية التطورية.

(١) عجائب الآثار ومصر في القرن ١٨ لمحمود الشرقاوي، المطبعة الوهبية، ١/١٧٨،
نقلًا عن أصول الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص ١٠.

وتعكس المؤثرات الأساسية لفكر الطهطاوي من خلال تبويه لأطوار الحضارة ذات المراتب الثلاث:

- مرتبة المهمل المتوحشين.

- مرتبة البرابرة الخشنين.

- مرتبة أهل الأدب والطفرة والتحضر والتمدن.

وتلك المؤثرات تتمثل بالعقلانية الغربية وعالم المعارف والعلوم الحديثة، التي تفتح عليها من مشاهداته وقراءاته ثم ثقافته الأصلية الأزهرية، وتشخيصه العالم الإسلامي القادم منه. ولعل رسالة محمد علي باشا لطلاب البعثة والتي يبحثون فيها على الاجتهاد في طلب (العلوم البرانية) خير مرجع لتحديد دوافع البعثة، حيث يقول:

قدوة الأمثال الكرام الأفندية المقيمين في باريس لتحصيل العلوم والفنون، زيد قدرهم، ينهى إليكم أنه قد وصلنا أخباركم الشهرية والجداول المكتوبة فيها مدة تحصيلكم، وكانت هذه الجداول المشتملة على شغلكم ثلاثة أشهر مبهمة لم يفهم ما حصلتموه في هذه المدة، وما فهمنا منها شيئاً، وأنتم في مدينة مثل باريس التي هي منبع العلوم والفنون، فقياساً على قلة شغلكم في هذه المدة، عرفنا عدم غيرتكم وتحصيلكم، وهذا الأمر غمنا غماً كثيراً، فيا أفندية ما هو مأمولنا منكم، فكان ينبغي لهذا الوقت أن كل واحد منكم يرسل لنا شيئاً من أثمار شغله وأثار مهارته، فإذا لم تغيروا هذه البطالة بشدة الشغل والاجتهاد والغيرة وجئتم إلى مصر بعد قراءة بعض كتب فظنتم أنكم

تعلمت العلوم والفنون، فإن ظنكم باطل، فعندنا والله الحمد والمنة رفقاؤكم المتعلمون يشتغلون ويحصلون الشهرة، فكيف تقابلونهم إذا جئتم بهذه الكيفية وتظهرون عليهم كمال العلوم والفنون، فينبغي للإنسان أن يتبصر في عاقبة أمره، وعلى العاقل أن لا يفوت الفرصة، وأن يجني ثمرة تعبها، فبناء على ذلك إنكم غفلتم اغتنام هذه الفرصة وتركتم أنفسكم للسفاهة ولم تفكروا في المشقة والعذاب الذي يحصل لكم من ذلك، ولم تجتهدوا في كسب نظرنا وتوجهنا إليكم لتمييزوا بين أمثالكم. فإن أردتم أن تكتسبوا رضائنا، فكل واحد منكم لا يفوت دقيقة واحدة من تحصيل العلوم والفنون... فمتى وصلكم أمرنا هذا، فاعملوا بموجبه، وتجنّبوا وتحاشوا عن خلافه.

٥ ربيع الأول ١٢٤٥هـ^(١).

المطلب الثالث: دوافع تأليف (تخليص الإبريز):

يقول في هذا الكتاب: «سهل لي الدخول في خدمة صاحب السعادة (يعني محمد علي باشا) أولاً في وظيفة واعظ في العساكر الجهادية، ثم منها إلى رتبة مبعوث إلى باريس صحبة الأفندية المبعوثين لتعلم العلوم والفنون الموجودة بهذه المدينة البهية، فلما رسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمت على التوجه أشار علي بعض الأقارب والمحيين، لاسيما شيخنا

(١) رفاة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تخليص باريس، ط ٢ (القاهرة: بولاق، ١٨٤٩م) منشور مع كتاب أصول الفكر العربي الحديث لمحمود فهمي حجازي، ص ٣٢٢ وما بعدها.

العطار، فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار والاطلاع على غرائب الآثار أن أتبه على ما يقع في هذه السفارة وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعاً في كشف القناع عن محيا هذه البقاع، التي يقال فيها إنها عرائس الأقطار، وليبقى دليلاً يهتدى به إلى السفر إليها طلاب الأسفار، خصوصاً وأنه من أول الزمن إلى الآن لم يظهر باللغة العربية - على حسب ظني - شيء في تاريخ مدينة باريس، كرسي مملكة الفرنسيين، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها»^(١).

ويضيف: «... ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية. وليست هذه الرحلة مقتصرة على ذكر السفر ووقائعه، بل هي مشتملة أيضاً على ثمرته وغرضه، وفيها إنجاز العلوم والصنائع المطلوبة، والتكلم عليها على طريق تدوين الإفرنج لها، واعتقادهم فيها وتأسيسهم لها.. وقد سميت هذه الرحلة: «تخليص الإبريز في تخليص باريس» أو «الديوان النفيس بإيوان باريس»^(٢).

ومن مطالعتنا لهذا الكتاب يبدو أن الأعمام، التي قضاهما في باريس كان لها عظيم الأثر عليه، ترجمها فيما بعد في كتبه التالية. فقد عرف الكثير عن الحياة الاجتماعية إلى جانب معرفته بالحياة الثقافية والسياسية والفلسفية، من خلال قراءته لكبار علماء فرنسا ومفكريها مثل روسو ومونتسكيو

(١) تخليص الإبريز أصول الفكر العربي الحديث، ص ١٤١.

(٢) نفسه، ص ١٤٢.

وغيرهم من مفكري الثورة الفرنسية. وتظهر حيرة الطهطاوي بالحياة الفرنسية جلية في هذا الكتاب، عندما أخذ يطلب المزيد من المعرفة التاريخية والفكرية والعلمية، ولم يكتف بما درسه مع أعضاء البعثة.

يقول: «ثم قرأت عند مسيو شوليه كتاباً يسمى لطائف التاريخ... ثم بعده كتاباً يسمى سير أخلاق الأمم وعوايدهم وأدابهم، ثم تاريخ سبب عظم دولة قيصرية الروم وانقراضها، ثم كتاب رحلة أنغريسيس الأصغر إلى بلاد اليونان، ثم قرأت كتاب سيفور في التاريخ العام، ثم سيرة نابليون، ثم كتاباً في علم التواريخ والأنساب، ثم كتاباً يسمى بانورما العالم، يعني مرآة الدنيا، ثم رحلة صنفها بعض المسافرين في بلاد الدولة العثمانية، ثم رحلة في بلاد الجزائر»^(١)

ويلاحظ في هذه الكتب التاريخية التي اهتم بها الطهطاوي، أنها لا تتناول التاريخ السياسي فحسب، بل تتناول أيضاً التاريخ الاجتماعي، ويدخل فيها ما كتبه الرحالة وصفاً لمناطق زاروها. فالكتب التي قرأها الطهطاوي تقدم له صورة للماضي من كل جوانبه. تناولت قراءة الطهطاوي في التاريخ موضوعات جديدة على القارئ العربي مثل تاريخ اليونان والرومان، وتاريخ أوروبا - خاصة - كما تضمنت فصلاً خاصة بحضارة الشرق القديم، وكتباً تصف أحوال بلاد الدولة العثمانية. فما أعظم الفرق بين هذه وتلك^(٢).

(١) المرجع السابق.

(٢) أصول الفكر الحديث، ص ١٨-١٩.

ويعتبر كتاب الرحلة للطهطاوي (تخليص الإبريز) أهم وثيقة أدبية تحدثت عن الآخر في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فهو أول مؤلف في العصر الحديث عن أوروبا «يكشف القناع عن محيا هذه البقاع، ويمثل أول رواية تطور في الأدب العربي، بمعنى أن المؤلف يأخذ بنظرية التطور الحضاري، ويفتح باب البحث في أسباب الرقي والتأخر. وهو مبحث شغل الفكر العربي بفئاته المختلفة، الإصلاحية الإسلامية والعلمانية، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر»^(١).

ونظراً لجدية الطهطاوي وتفانيه في الاغتراف من الثقافة الغربية، واعتراًفاً بقدرته على الاطلاع الواسع على المنظومة الفرنسية، على مجموعة من المستويات السياسية والدستورية القانونية والفلسفية... نظراً لذلك بعث له المستشرق دي ساسي رسالة يريده أن يطلع عليها أستاذه مسيو جومار قال فيها:

«لما أراد مسيو رفاعة أن أطلع على كتاب سفره (يقصد تخليص الإبريز) المؤلف باللغة العربية، قرأت هذا التاريخ إلا اليسير منه. فحق لي أن أقول: إنه يظهر لي أن صناعة ترتيبه عظيمة، وإن منه يفهم إخوانه من أهل بلاده فهماً صحيحاً عوايدنا وأمورنا الدينية والسياسية والعلمية، ولكنه يشتمل على بعض أوهام إسلامية. ومن هذا الكتاب يعرف علم هيئة العالم،

(١) الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق: صراع بين الحضارات، ناجي نجيب، الفكر العربي، ع ٣٢/ص ٣٠٧.

وبه يستدل على أن المؤلف جيد النقد، سليم الفهم، غير أنه ربما حكم على سائر أهل فرنسا بما لا يحكم به إلا على أهل باريس والمدن الكبيرة، ولكن هذه نتيجة متولدة ضرورة من حالته التي هو عليها، حيث لم يطلع على غير باريس وبعض المدن، وقد أحرص في باب العلوم على ذكر المعلومات توطئة للتوصل إلى الجهولات خصوصاً في نبذته المتعلقة بعلم الحساب وبهيئة الدنيا. وعبارة هذا الكتاب في الغالب واضحة غير متكلف فيها التتميق كما يليق بمسائل هذا الكتاب، وليست دائماً صحيحة بالنسبة لقواعد العربية، ولعل سبب ذلك أنه استعجل في تسويده... وبالجملة فقد بان لي أن ميسيو رفاعه أحسن صرف زمنه مدة إقامته في فرنسا، وأنه اكتسب فيها معارف عظيمة وتمكن منها كل التمكّن حتى تأهل لأن يكون نافعا في بلاده، وقد شهدت له بذلك عن طيب نفس وله عندي منزلة عظيمة ومحبة جسيمة.

إمضاء: البارون سلوستري دي ساسي

باريس، في شهر فبراير ١٨٣١م/١٩ شعبان ١٢٤٦ هـ»^(١).

وكان فرانسوا جومار (١٧٧٧/١٨٦٢م) أحد مرافقي نابليون إلى مصر، وأحد كبار أساتذة الطهطاوي لاحقاً، هو الذي ألقى تلك الخطبة في البعثة التي صحبها الطهطاوي إلى باريس سنة ١٨٢٦م، وذلك لدى توزيع جوائز النجاح في الامتحان يوم ٤ يوليو ١٨٢٨م، ومما جاء فيها:

(١) تخليص الإبريز، ص ٣٢٦/٣٢٧.

«إنكم منتدبون لتجديد وطنكم، الذي سيكون عاملاً على تمدين الشرق بأسره، فيا له من نصيب ترقص له طربا القلوب، التي تعشق الفخر وتدين بالإخلاص للوطن، أمامكم مناهل العرفان، فاغترفوا منها بأيديكم، وهذا قبسه المضيء بأنواره أمام أعينكم، فاقتبسوا من فرنسا نور العقل، الذي رفع أوروبا على بقية أجزاء الدنيا.. وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم تفي ما عليها من الدين للشرق على الغرب كله»^(١).

إن كتاب «تخليص الإبريز» يعتبر تمهيداً لسلسلة من الكتب والآراء، التي ستأتي بعده إما من تأليف آخرين من تلاميذه خاصة، أو من ترجمة آخرين بعده.

وحسبنا - لتقييم أولي للكتاب - أن نلمح إلى ملاحظتين رئيسيتين:

- الأولى: وهي أن آثار الانبهار بالغرب كانت واضحة، فالغرب عنده هو المرأة المثالية التي تعكس عيوب الذات.

- الثانية: وهي أن مدح السلاطين إلى درجة التملق يكاد يحتل الصدارة في الكتاب، وهذا خلاف الخطاب الإصلاحى، الذي لا يقف مقام سلطة أو هبة عالم له هفوة^(٢).

(١) البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد عمر طوسون (الإسكندرية: ١٩٣٤م) ص ٣٣-٣٤، نقلاً عن علي يوسف نور الدين، الاستشراق والاستغراب: قراءة نقدية، شؤون الأوسط، ع ١٠٨، ص ١٠٨.
(٢) صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليهم، ص ٢٣٢.

ولا ننهي هذا البحث دون أن نشير إلى أن الطهطاوي، وفور عودته إلى مصر سنة ١٨٣١م، بادر إلى ترجمة كثير من الكتب الفرنسية في شتى العلوم والفنون، التي كان لها أثر حاسم في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حولها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرف فيه المسلمون على شيء من معارف أوروبا وعلومها الجديدة^(١).

وتمكن العودة لكتاب (تلخيص الإبريز) -دراسة لمتنه كاملاً- من التأسيس النظري لبدايات (الاستغراب) في العصر الحديث وقضاياها التي طرحها آنذاك مثل: قضية الاقتباس من (الأخر)، قضية المرأة، قضية الحرية، قضية السياسة...

وقبل نهاية هذه الوقفة عند التجربة الطهطاوية مع الظاهرة الغربية أبرز مجموعة من الملاحظات من خلال البحث التالي.

(١) عبد الجبار الرفاعي، المشهد الثقافي في إيران: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ط١ (دار الهادي، ٢٠٠٢م) ص ٢٣.

المبحث الثالث: التجربة الطهطاوية تدشن

الخطوات الحقيقية الأولى نحو الغرب

كما قلت، في البعثة الأولى عام ١٨٢٦م أرسل محمد علي رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) مع البعثة لكي يقوم على شؤون البعثة الدينية، ولكنه حين ذهب إلى باريس رأى مدى التقدم، الذي يعيشه الأوروبيون في كافة المجالات، ومن هنا فقد أخذ على عاتقه البحث في الأسباب التي أسهمت في تقدم أوروبا، سواء كانت هذه الأسباب هي العلم والتقدم العلمي، أو سيادة أشكال الحكم، التي تقوم على الحرية والعدل، والتي بدورها تؤدي إلى تهيئة الأجواء للتقدم والرفي.

وفي ظل الجهود المتصلة والتنامية للطهطاوي يمكن القول: إنه حمل إلينا ملامح شخصية فكرية مثلت إحدى الركائز الأساسية لنهضة العالم العربي والإسلامي في الجوانب الفكرية والثقافية، والواقع أن أي قراءة لجهود الطهطاوي الفكرية لا يمكن أن تتحقق إلا في ضوء المرتكزات الآتية:

١- أن القراءة الفكرية الواعية لجهود الطهطاوي لا يمكن أن تغفل سيادة القوالب اللغوية التقليدية في مؤلفاته، فهو حين ينقل إلينا مصطلحات الفكر السياسي الغربي يوظف في ذلك لغة السياسة الشرعية، فهو يرادف بين الشعب/الرعية، وبين القانون/الشرعية؛ وكثيراً ما نجد المصطلحات الفقهية التقليدية زاخرة في مؤلفاته مثل المباح/المحظور، الكفر/الإيمان، الهداية/الضلال، ولا شك أن هذه اللغة ترجع إلى التعليم الديني، الذي تعلمه الطهطاوي في الأزهر، وقد أدت سيادة هذه اللغة في خطاب الطهطاوي الفكري إلى تجميد

الأفكار الليبرالية الحديثة، التي كان يسعى إلى نقلها داخل قوالب لغوية تقليدية، فاللغة ليست مجرد وعاء للفكر، بل اللغة هي الفكر، ولهذا فالطهطاوي لم يسع إلى تجديد اللغة التقليدية السائدة في خطابه الفكري، بل تعامل مع المكتسب الليبرالي بلغة الفقيه، وعالم الدين، وقد نلتمس له العذر لأنه كان يمثل أحد الرواد الذين شكلوا الجسر الذي عرفنا أوروبا من خلاله.

٢- وقد ترتب على سيادة اللغة التقليدية في خطاب الطهطاوي الفكري أن طبع فكره بالطابع المعياري - الأخلاقي والديني - وهذا الطابع سائد إلى حد بعيد في معظم إنتاج الطهطاوي الفكري، فهو حين ينظر إلى الأفكار، والنظم المعرفية الغربية فإنه يحكم عليها من خلال الطابع المعياري، فحين يتحدث عن أمريكا قبل اكتشافها من قبل الأوروبيين يقول: «وأما أمريكا فهي بلاد الكفر»، وحين يتحدث عن العلم يقول: «ولهم في العلوم الحكمة حشوات ضلالية»، وحين يتحدث عن موقفهم من القضاء والقدر يقول: «ومن عقائدهم الشنيعة إنكار القضاء والقدر»؛ فالطهطاوي يتعامل مع الغرب من خلال علومه الدينية.

٣- ويمكن إرجاع الطابع المعياري الديني عند الطهطاوي إلى سيطرة العقيدة الأشعرية على فكره، ولهذا وجدنا الطهطاوي ينكر على الفرنسيين استخدامهم للعقل واعتباره المعيار الأساس في كل شيء، فيقول: «إن الفرنسيين من الفرق التي تأخذ بالتحسين والتقيح العقليين، وهم ينكرون حوار العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً» ولا يعنى إقرار الطهطاوي لعقلانية الفرنسيين أنه يطالبنا بأن تكون هذه الميزة سائدة في مجتمعنا، ولكنه نظر إلى الوجه السيئ لهذه الميزة، واعتبرها وسيلة للإباحية والإلحاد، والتحرر من الدين فيقول: «إن أكثر أهل باريس إنما هم من دين

النصرانية الاسم فقط ولا غيرة لهم عليه، بل هم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، وأن هناك فرقاً من الإباحيين الذين يقولون: إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب» ومن الواضح أن الطهطاوي حين يكشف عن المثالب القليلة لفكرة الحسن والقيح العقليين - فإنه يوارى الميزات الكبرى للفكرة، ودورها في تحرير العقل البشري من سيطرة رجال الدين، والتحرر من سلطة الفقه، وإتاحة الحرية للعقل البشري في ممارسة الخلق والإبداع، فقد كان تقدير العقل والعقلانية أولى الركائز الأساسية التي أسهمت في تقدم أوروبا، منذ أن أرسى دعائمها عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر.^(١)

في هذا السياق جاءت تجربة رفاة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث^(٢)، والذي سيكون من ثمرات عملية التحديث التي قام بها على المستوى الفكري حينما أرسله محمد علي على رأس بعثة علمية إلى باريس سنة ١٨٢٦م.

وتجربة الطهطاوي غنية من نواح متعددة منها:

أنه أول مفكر في العصر الحديث زار الغرب وأعد عنه قراءة علمية عميقة تعد من أولى لبنات فهم الغرب أو (فقه الاستغراب)، هذا من جهة، أما من جهة ثانية فلأن تجربته كان لها تأثير واسع على أعلام عصر النهضة فيما بعد - أكاد أقول - دون استثناء، ومن بينهم الشيخ علي عبد الرازق، الذي أرخ بكتابه: «الإسلام وأصول الحكم»، لأول نزاع بين الدين والسياسة على المستوى النظري التقعيدي. وذلك هو موضوع الفصل الموالي.

(١) أحمد محمد سالم، الخطاب الإصلاحى عند رفاة الطهطاوي، التسامح، عدد ١٠.

(٢) محمد عمارة، مسلمون ثوار، ط ٣ (دار الشروق) ص ٣٣٧.

الفصل الخامس

علي عبد الرازق.. الإسلام وأصول الحكم جذور معركة الدين والسياسة في البيئـة الإسلاميـة

- تمهيد:

ولد علي حسن أحمد عبد الرازق في أسرة ثرية بقرية أبو جرج بمحافظة
ألمنيا عام ١٨٨٨م. حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث
حصل على درجة العالمية، ثم التحق بجامعة أكسفورد البريطانية. وعقب
عودته عُين قاضياً شرعياً. كما عمل علي عبد الرازق بالمحاماة، ثم انتخب
عضواً في مجلس النواب، ثم عضواً في مجلس الشيوخ، ثم اختير وزيراً للأوقاف.
أصدر في أبريل عام ١٩٢٥م كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي
أثار ضجة بسبب آرائه في موقف الإسلام من «الخلافة»؛ فرد عليه الأزهر
بكتاب «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» ثم سحب منه شهادة العالمية،
وشن حملة على توجهاته «الغريبة» التي تأثرت بالمحيط الثقافي الغربي.

ولأن الكتاب يطرح لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي معركة الدين
والسياسة بهذه الصورة، ولأنه أثار ضجة فكرية وسياسية مازالت الأقسام
تخوض فيها إلى اليوم، سأبسط الكلام عنه محاولة تجلية خلفياته وتأثيراته في
الفكر السياسي المعاصر، وعلاقته بتأثيرات الظاهرة الغربية في بنية الفكر
الإسلامي عموماً.

المبحث الأول: ملبسات سياسية ومضامين فكرية

كان لإلغاء الخلافة الإسلامية بتركيا في عام ١٩٢٤ على يد كمال أتاتورك دوي هائل في العالم الإسلامي وخاصة في مصر، نتجت عنه معارك سياسية وفكرية هدفت إلى إعادتها مرة ثانية، ويقودها الأزهر عبر حملة كبرى دعا فيها إلى عقد مؤتمر لبحث مسألة الخلافة، ورددت الصحف أن الملك «فواد» كان الأصحح لحمل لوائها.

وفي المقابل سعى تيار آخر إلى مهاجمة الخلافة والدعوة إلى الخيلولة دون قيامها. وذاع صيت هذا التيار بعدما أصدر الشيخ «علي عبد الرازق» هذا الكتاب.

جاء هذا الكتاب مباشرة بعد صدور كتاب (الخلافة) لتوماس أرنولد وسقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤م، وهي الفترة نفسها التي خرج فيها كتاب «في الشعر الجاهلي» لظه حسين والذي اعتبر صدى لأفكار أستاذه مارجيليوث. وقد ذهب البعض إلى أن هذا التزامن كان مقصودا منه التشكيك في تراث الأمة وثوابتها، والتشويش على الفكر العربي والإسلامي، والترويج للفكر الغربي الذي يدعو إلى التحديث والعصرنة.

وقد تناول كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بحث الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلاميين، ثم خلص إلى نتيجة مؤداها أن هذا النظام غريب عن الإسلام، ولا أساس له في المصادر والأصول المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع، وقدم لهذا النمط من أنماط الحكم في التاريخ الإسلامي صورة تنفر منه المواطن العصري فضلاً عن المفكر الحر المستنير^(١).

وقد حاول فيه أن يثبت أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام، وأن هذه المسألة دينوية سياسية أكثر من كونها مسألة دينية، وأنها مع مصلحة الأمة نفسها مباشرة، ولم يرد بيان في القرآن ولا في الأحاديث النبوية في كيفية تنصيب الخليفة أو تعيينه، وذهب في كتابه إلى القول: إن التاريخ يبين أن الخلافة كانت نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد.

وقد أثار هذا الكتاب موجة من النقاشات والتجاذبات الفكرية وجعل حجم المعركة التي أثارها أكبر من حجم القضايا الفكرية التي أثارها - فيما لو أخذت مجردة - خاصة أنه قد جاء سهماً منصوباً ضد العرش المصري^(٢)، وكأنما كان الرجل يقرأ صفحة الغيب التي سجلت استقبال

(١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، ط١

(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨م) ص٧.

(٢) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، ص٩.

الملك فؤاد وأنصاره لكتابه هذا فكتب في صلبه يقول: إن الغيرة على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شيء قد يزلزل أركانه أو ينقص من حرمة أو يقلل من قدسيته، لذلك كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفاحاً وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يده بمن يحاول الخروج عن طاعته وتقويض كرسيه، وإنه لطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدواً لدوداً لكل بحث، ولو كان علمياً، يتخيل أنه قد يمس قواعد ملكه... من هنا نشأ الضغط الملوكي على حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم... ولا شك أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمتها إلى آخره، لذلك كان حتماً على الملوك أن يعادوه وأن يسدوا سبيله على الناس^(١).

(١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، الكتاب الأول، الباب ٣، الفقرة ١١.

المبحث الثاني: ردود علمية، بين الإقرار

والرفض

لقد وقع لفظ كبير حول الكتاب، تراوحت دوافعه بين المواقف السياسية والطروحات العلمية.

فقد قام الشيخ «علي عبد الرازق» بإهداء نسخة من كتابه «الإسلام وأصول الحكم» إلى صديقه محمد حسين هيكل رئيس تحرير جريدة «السياسة» لسان حال حزب الأحرار الدستوريين، وكانت أسرة «عبد الرازق» من قادة الحزب ورجاله المبرزين، فأعلنت الجريدة في ٢٤ مايو ١٩٢٥م عن صدور الكتاب وجهود الشيخ علي عبد الرازق المبذولة فيه^(١). وعندما اعتزمت (هيئة كبار العلماء) بالأزهر محاكمة الشيخ علي عبد الرازق على كتابه هذا، كتب محمد حسين هيكل مقالاً شديد السخرية من هذه المحاكمة يدافع فيه عن الكتاب ومؤلفه ومما جاء فيه: ... ومآذا تقول في عالم من علماء الإسلام يريد ألا يكون للمسلمين خليفة، في وقت يطمع فيه كل ملك من ملوك المسلمين وكل أمير من أمرائهم في أن يكون خليفة؟! ... ثم ماذا تقول في عالم مسلم مصري يقول بوجود ارتباط مصر وإنجلترا برباط الصداقة ويذهب في ذلك مذهب المتطرفين، ثم يقف في وجه

(١) قام محمد حسين هيكل بالتقريب والثناء على الكتاب ومؤلفه وعرض محتويات الكتاب بشيء من التفصيل ثم أشار إلى النقد الذي وجهه الشيخ رشيد رضا للكتاب قائلاً: «وكم نود لو أن خصوم الأستاذ في رأيه تقدموا لنا بمثل ما تقدم به من تحقيق علمي هادئ لا تغشى عليه الشهوات ولا تتلاعب به المناقع ولا تسقط حججه الاندفاعات الباطلة».

إقامة خليفة، بينما تريد إنجلترا أن يكون خليفة، وأن يكون هذا الخليفة واحداً من الملوك أو الأمراء الواقعيين تحت نفوذها؟ أو لم يكن من الأولى به والأجدر به أن يترك الخلق للخالق حتى يقام الخليفة... فيرضى أمر وإن غضب أمراء؟ وترضى إنجلترا وقد يكون في رضاها ما يقرب المسائل المعلقة بيننا وبينها؟ ما أظن أن واحداً من أصدقاء الشيخ علي عبد الرازق، بل ما أظن الشيخ نفسه إلا يرى، أمام هذه الاعتبارات، أن الشيخ أخطأ خطأً بيناً يستحق عليه المحاكمة^(١).

وقد اطلع الشيخ محمد رشيد رضا على الكتاب، وكتب مقالة عنه في الصفحة الأولى بجريدة (اللواء المصري والأخبار) يوم ٨ يونيو ١٩٢٥ ألمح فيها إلى خطورة الدعوة التي يتناولها الكتاب وإلى خطورة أن يأتي بهذه البدعة قاض شرعي وعالم أزهري، واستنفر مشيخة الأزهر للتصدي للكتاب ولؤلفه؛ لأنه واحد منهم، فقال:

«أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه إنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريق لجماعته، وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من أحكام شخصية وسياسية ومدنية وجنائية وتجهيل للمسلمين كافة، وإننا سنرد على جميع أبوابه وفصوله ردّاً مفصلاً، ولكننا لا نقول في شخص صاحبه شيئاً فحسابه على

(١) محمد عمارة، جريدة السليمة اليومية، عدد ٢٢، يونيو ١٩٢٥م، نقلاً عن الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، ص ١٣.

الله تعالى، وإنما نقول إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه فإن هذا المؤلف الجديد رجل منهم فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه لئلا يقول هو وأنصاره إن سكوهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه»^(١).

وكان من أجود ما كتب ضد الكتاب من الناحية العلمية، الدراسة الفكرية التي كتبها المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين في كتاب بعنوان: «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم». فقد أمسكت هذه الدراسة «بتلابيب علي عبد الرازق في عدد من المواقف الفكرية، وفندت عدداً غير قليل من آرائه، وقدمت إلى الناس صورة أكثر إنصافاً لكثير من الصفحات التي شابتها الشوائب في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»... وحتى هذه الدراسة ساقها صاحبها في (الموكب الملكي)، مما جعل منها مع الأسف الشديد جهداً مكرساً - في نظر الرأي العام - لخدمة أطماع الملك فؤاد في منصب الخلافة على المسلمين»^(٢).

وكانت من أبرز الردود العلمية على مستوى المغرب العربي ما كتبه الشيخ الطاهر بن عاشور، ولعمقه أحببت الوقوف معه وقفة أطول من غيره في النقط التالية:

(١) الإسلام وأصول الحكم.. معركة الدين والسياسة ياسر حجازي موقع إسلام أون لاين. وقد أثار هذا الكتاب غضب للشيخ «رشيد رضا» فنشر مقاله السابق في «المنار» في ٢١ يونيو ١٩٢٥م ونبه إلى أن صاحب البدعة الجديدة -الشيخ علي عبد الرازق- يقوم بتوزيع الكتاب في الأقطار الإسلامية بغير ثمن وهو ما حفز كثيراً من العلماء المسلمين على نشر المقالات المطولة في نقد الكتاب وتنفيذ كل ما جاء فيه والرد عليه ردأً علمياً دينياً مفصلاً.

(٢) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، ص ١٩.

١- ذكر عبد الرزاق في صحيفة ٨ أنهم لم يبينوا مصدر القوة التي للخليفة، وأنه استقرأ من عبارات القوم أن للمسلمين في ذلك مذهبين: منهم من يرى أن الخليفة يستمد قوته من قوة الله تعالى؛ ومنهم من يرى أن مصدر قوته هي الأمة. وهذا الكلام الذي أطال به هنا بعيد عن التحقيق، اشتبه عليه فيه الحقيقة بالمجاز، والحقائق العلمية بالمعاني الشعرية والمبالغات في المدح والغلو فيه، فجعل مستنده في إثبات المذهب الأول نحو قولهم للخليفة: ظل الله في الأرض، ونحوه من الآيات التي ذكرها وديباجات التأليف التي سردها. هذا، ولم يقل أحد من علماء الإسلام: إن الخليفة يستمد قوته من الله تعالى، وإنما أطبقت كلمتهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحاً. ولا يخفى أن كلا الطريقتين راجع للأمة لأن وكيل الوكيل وكيل، فإذا بويع فقد وجب له ما جعله الله من الحقوق التي هي القوة المبنية في شرع الله تعالى، لأن الله حدد قوة الخليفة وجعلها لخدمة مصلحة الأمة، وجعل اختيار ولي أمرها بيد الأمة، ولم يقل أحد إنه يستمد من الله تعالى بوحى ولا باتصال روحاني ولا بعصمة. ولا خلاف أن حكم الخليفة حكم الوكيل إلا في امتناع العزل بدون سبب من الأسباب المبنية في مواضعها من كتب الفقه وأصول الدين.

ثم نظر في صحيفة ١١ بين اختلاف المسلمين الموهوم وبين اختلاف الأورباوين. وهو تنظير ليس بمستقيم^(١).

(١) الشيخ الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق (مصر: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ) ص ٤-٥.

٢- تشكيك علي عبد الرازق في أن الكتاب والسنة لا دليل فيهما على وجوب نصب الخليفة... فإن كان ينحو بذلك إلى مذهب الخوارج من إنكار وجوب نصب الأمراء فليذكر أن الأدلة الشرعية غير منحصرة في الكتاب والسنة، فإن الإجماع والتواتر وتظاهر الظواهر الشرعية هي دلائل قاطعة تربو على دلالة الكتاب والسنة إذا كانت ظنية، وقد تواتر بعث ﷺ الأمراء والقضاة للبلدان النائية، وأمر بالسمع والطاعة، بل وأمر القرآن بذلك أيضاً، فحصل مجموع ذلك ما أوجب إجماع الأمة من عهد الصحابة رضي الله عنهم على إقامة الخليفة بعد وفاة رسول الله ﷺ^(١).

٣- فلما تطلبوا الأدلة القطعية وجدوها في الإجماع، والمراد من الإجماع أعلى مراتبه، وهو إجماع الأمة من العصر الأول استناداً للأدلة القاطعة والقائمة مقام التواتر، وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر التواتر المعنوي. وأي دليل على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين أعظم من اتفاق الصحابة عليه وهرعهم يوم وفاة النبي ﷺ إلى ذلك من غير مخالف... وهذا النوع من الإجماع هو الذي ثبت به قواطع الشريعة المعبر عنها بالمعلومات ضرورة^(٢).

٤- فقول المؤلف: «ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع» كلام يتعجب من صدوره عن ممارس لعلوم الشريعة، حتى يعتقد أن دلالة أخبار الأحاد أقوى من دلالة الإجماع، على أنهم

(١) نفسه، ص ٤-٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

كيف يحتاجون للاستدلال مع عدم الاختلاف، ولم يعرف خلاف أحد من المسلمين في وجوب نصب الإمام إلا ما رمز إليه الحرورية^(١) يوم التحكيم بعد وقعة صفين، إذ قالوا لما سمعوا التحكيم (لاحكم إلا لله)، كلمة مموهة بمجمل، فقال علي، رضي الله عنه، حين سمعها: (كلمة حق أريد بها باطل)^(٢).

٥- وأعجب من هذا أن المؤلف حاول أن يجيب عن الأحاديث التي استدلت بها العلماء على وجوب نصب الإمام بما حاصله بعد نخله: إن ذكر القرآن لطاعة أولياء الأمور وذكر الأحاديث للخلافة أو الإمامة أو السمع والطاعة-وقال بعد أن شك في صحة ما معلوم الصحة منها-: إن معنى ذلك أنه إن وقع ذلك وقدره الله فإننا نقابله بما أمرنا به لا على معنى أنا ملزمون بإيجاد ذلك. ثم نظره لما حكته الأناجيل أن «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، فما دل ذلك على أن حكومة قيصر من شريعة الله. قال: على أننا أمرنا بطاعة البغاة والعصاة فما كان ذلك دليلاً على مشروعية البيغي الخ... وهذا كلام ضغث من أغلاط وكان للناظر اللبيب غنى عن التوقيف على ما فيه، وملاك ذلك أن الأوامر النبوية دلائل على مشروعية الخلافة، إذ النبي لا يأمر بالمنكر ولا يؤيد أمراً غير معتبر شرعاً، وقد احتج الفقهاء في الإسلام بدلالات الألفاظ النبوية، حتى بدلالة الإشارة، وحتى بما يضرب فيها من الأمثال. وتظيره بما في الإنجيل خروج عن جادة القيل. وقوله: إنا أمرنا بطاعة البغاة

(١) يقصد الخوارج.

(٢) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، ص ٧.

كلام باطل، بل قد أمرنا بأن لا نطيع في منكر، وإنما أمرنا بطاعة ولاة الأمور العصاة إذا كان عصيانهم متلبساً بذواتهم لا بأوامرهم، على أن في هذا خلافاً قديماً بين علماء الأمة فلا يمكن جعله أصلاً يستتبط منه^(١).

٦- وقال المؤلف: إن مقام الخلافة كان منذ الخليفة الأول عرضة للخارجين عليه، المنكرين له... الخ. وهو كلام يزيفه التاريخ والحديث والفقهاء: فإن بيعة أبي بكر لم ينكرها أحد من المسلمين ولا دعا داع لمنازعته، ولكن خرجت طوائف من العرب، منهم من خرج من جامعة الإسلام، وهذا لاحقة فيه، ومنهم من منع حق الزكاة ورأى أن ذلك من حقوق النبي ﷺ فقط، فما خرجوا لمنازعته في الولاية^(٢).

٧- وقال: غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبية الخ... وقد اشتبه عليه هنا حيطة الخلافة بالقوة العامة لتنفيذ الشريعة على من يأبأها بأخذ الخلافة بواسطة القوة. نعم نحن لا ننكر أن من الأمراء من استعمل القوة لنوال الإمارة، إلا أن ذلك لا يقدر في ماهية الخلافة؛ لأن العوارض التي تعرض للشيء في بعض الأوقات لا تقضي على الأصل بالطلاق^(٣).

(١) نفسه، ص ٨.

(٢) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠.

٨- ثم قال: إن دعوة الدين دعوة إلى الله بتحريك القلوب بوسائل الإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة غرضها هداية القلوب، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بحمد السيف. ثم تلا آية الإكراه في الدين وغيرها وقال: وإذا كان ﷺ قد لجأ إلى القوة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وما نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ولتكوين الحكومة الإسلامية، فذلك هو سر الجهاد ومثله الزكاة والجزية والغنائم، فذلك خارج عن وظيفة الرسالة من حيث هي وبعيد عن عمل الرسل وكذلك توجيه الأُمراء الخ.. وها هنا قد ارتكب المؤلف ضرباً من الخطأ:

فأما زعمه أن الدعوة إلى الدين تنافي استعمال القوة والإكراه فمردود، لأن الدعوة للدين يقصد منها حمل الناس على صلاح أمرهم، فالابتداء بالدعوة ظاهر، ثم إن هم عاندوا وجحدوا ولم تقنعهم الدعوة والأدلة فلا جرم أن يكون استصلاحهم هو القوة كما يحمل الصبي على صلاحه بالتأديب، وكما يحمل أفراد الناس على الامتثال للشرعية بالرغبة والرهبة. وهذا لا يشك فيه عالم متشرع بل ولا عالم قانوني.

وإذا كان يدعي أن استعمال القوة ليس من توابع الرسالة وجعله تصرفاً من النبي ﷺ بصفة الملك والسياسة، فهل يدعي أيضاً أن تعرض القرآن لذلك في نحو آية ﴿فَقَاتِلُوا آلَ لَيْسَىٰ آلَيْهِ تَبِعَىٰ حَتَّىٰ تَقِيَّءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ هو أيضاً تصرف بالسياسة ولا يسعه إلا التزام ذلك، فإذا بصير القرآن مع كونه كتاب دين هو أيضاً دستور سياسة، وكفى بهذا حجباً، فإن أصاب فأجاب

بأن الشريعة والسياسة أخوان وأنه لا يتم شرع بدون امتزاجه بالحكومة فقد تاب إلى الحق وعلم أن لا بد من الأمرين لصالح الخلق^(١).

٩- وذكر ما خلاصته: أن النبي ﷺ لم يكن له ملك ولا حكومة ولا قام بتأسيس مملكة. نعم، إن الرسالة تستلزم للرسول نوع زعامة في قومه، وما هي كزعامة الملوك على رعيتهم، فإن زعامة موسى وعيسى لم تكن زعامة ملوكية، كما أن الرسالة تستلزم لصاحبها نوعاً من القوة ليطاع وتستلزم له سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين وبين الأب وأبنائه. وقد يسوس الرسول الأمة سياسة الملوك وله وظيفة زائدة وهي الاتصال بأرواح الأمة لا سيما ورسول الله ﷺ جاء بدعوة عامة؛ فهي توجب له من تأييد الله ما يناسب تلك الدعوة. فلذلك كان سلطانه سلطاناً عاماً له أقصى ما يمكن من درجات نفوذ القول وهو سلطان ترسله السماء، وهي ولاية روحية لا ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض الخ^(٢).

١٠- ثم نحن نسأله: هل كانت الأمة في زمن النبوة ذات نظام وحكومة أم كانت فوضى؟ فإن اختار الأول، فيما أن تكون حكومة الأمة يومئذ بيد النبي أو بيد غيره. فإن كانت بيد النبي فقد ثبتت الحكومة المقارنة للرسالة وبطل ما أسسه المؤلف وأعله ورجعنا إلى اعتبار المسميات دون الأسماء وهو الصواب والرشد، وإن فرضت بيد غير النبي فالتاريخ يناهز إثباتها

(١) المرجع السابق، ص ١٤-١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

والعقل يقتضي أن وجود الرسالة معها يصير عبثاً. وإن اختار أن الأمة يومئذ باقية على الفوضى فما تنفع الرسالة هذه قيمة لكلامه في هاته الصحائف. فإن قال: إنها زعامة وقتية لا تثبت لأحد بعد الرسول فقد رجح لقول بعض عرب الردة وبعض الخوارج... وأما تنظيره بزعامة موسى وعيسى عليهما السلام فبعضه صحيح وبعضه باطل: فإن موسى أسس جامعة وحكومة وفتح البلد المقدس، وأما عيسى عليه السلام فجاء داعياً فقط، ونحن لا نقول بأن كل رسول له حكومة، بل نقول إن بعض الرسل أرسل بالدين وعضد بالحكومة. وهذا كما شرحناه أولاً هو أكمل مظاهر الرسالة^(١).

وقد دارت معركة ضارية على صفحات الجرائد بين المعارضين للكتاب والمرحبين به، انتهت بتقديم كثير من العلماء وطلاب الأزهر عرائض لمجلس الوزراء ولشيخ الأزهر مطالبة بمصادرة الكتاب وتقديم الشيخ «علي» للمحاكمة في مجلس تأديب، وقامت الوفود بزيارة شيخ الأزهر لتبدي استيائها وتدميرها من تجاهل الداخلية ووزيرها إسماعيل صدقي للطعون المقدمة بشأن الكتاب، وطلبت مصادرته، وأهالت التلغرافات من مختلف المديرات التي تحمل عشرات التوقيعات وتطالب بالقضاء على الكتاب، وذهبت بعض الوفود إلى الملك فؤاد بقصر المنتزه بالإسكندرية ليتخذ إجراءً حاسماً بشأن الكتاب وصاحبه وليحث الوزارة والمشيخة على سرعة الفصل بشأن الكتاب وصاحبه.

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

المبحث الثالث: خلاصة مؤاخذات العلماء

وخلاصة التهم الموجهة للكتاب وصاحبه من قبل هيئة المحاكمة في ٢٩ يونيو ١٩٢٥ هي:

- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

- الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة للعالمين.

- نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقض وموجباً للحيرة.

- مهمة النبي ﷺ كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ.

- إنكار إجماع الصحابة على أن رسول الله ﷺ سب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدنيا، والدنيا.

- إنكار القضاء وظيفه شرعية.

- حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية.

وقد نشرت هذه الاتهامات في حوليات مصر السياسية سنة ١٩٢٥م في

الصفحات ٧٤٥-٧٤٦، والسياسة اليومية عدد ١٣ أغسطس ١٩٢٥م^(١)،

وقد رد الشيخ عبد الرازق على هذه التهم في مذكرة قدمها للهيئة المذكورة،

(١) الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق، ص ٢١.

وقد نشرتها جريدة السياسة اليومية في ١٣ أغسطس ١٩٢٥م نفى فيها ما نسب إليه^(١). وقد صدر عليه الحكم بإخراجه من الأزهر ومن زمرة العلماء في ١٢ أغسطس ١٩٢٥م.

وعلى إثر ذلك، أدلى الشيخ «علي» بتحديث إلى جريدة «البروس إنجيسين» ونقلته جريدة السياسة في عدد ١٤ أغسطس ١٩٢٥، سألته مندوب «البروس إنجيسين»: هل يخرجك هذا الحكم من زمرة الإسلام؟ فأجاب بحدة: كلا، على الإطلاق، لقد أخرجني الحكم من هيئة علماء الأزهر وهي هيئة علمية أكثر منها دينية، ولم ينشئها الدين الإسلامي ولكن أنشأها مشرع مدني لم تكن له أية صفة دينية ولأغراض إدارية، وعلى هذا فإني لن أكون في حسن الإيمان والإخلاص للإسلام أقل من أولئك العلماء الذين قضوا بإخراجه^(٢).

(١) انظر نص الرد في: المرجع السابق، ص ٦٠.

(٢) الإسلام وأصول الحكم.. معركة الدين والسياسة، مرجع سابق.

المبحث الرابع: ملاحظات انتقادية على الكتاب

١- إنكار الطابع السياسي عن التجربة النبوية:

ينكر علي عبد الرازق حيناً أن تكون للتجربة التي أقامها الرسول ﷺ أية ملامح سياسية، ثم يعود فيقرر أنها أكثر من سياسية؟ وفي نصوص كثيرة يتصور أنه عندما ينفي عن الرسول ﷺ صفات الملك أنه قد نفى عن نظامه طابع السياسة والحكومة والدولة، وذلك دون أن يفرق بين السياسة والحكومة وبين النظام الملكي... ونحن نعتقد أن تقييم المؤلف هذا للتجربة النبوية هو من أكثر نقاط هذا الكتاب ضعفاً؛ لأن اتحاد السلطة السياسية بالسلطة الدينية على عهد الرسول ﷺ أمر يكاد أن يصل في البحث والبحوث إلى درجة البديهيات، وذلك لأسباب كثيرة من مقدمتها اتحاد ذات الإنسان الذي قاد هذه الوحدة وتلك التجربة بذات الإنسان الذي كان يتلقى الوحي عن السماء.^(١)

٢- التناقض في تقييم التجربة الراشدية:

وسببه عدم تبني المنهج الذي يرى الصلات بين الدين والدولة - بسبب تأثيره بالعلمانية الغربية - دون أن تكون هذه الصلات هي التطابق، ويصر العلاقة بين الحكم المدني الذي قرره الإسلام ودعا الناس لإقامته وتطويره مع مصالحهم ولكن بشرط الاتساق والانسجام مع الكليات والقيم والقوانين العامة التي جاء بها الإسلام... ذلك أن الفصل التعسفي بين مختلف الأبنية

(١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، ص ٤٥.

الفكرية والمعنوية التي توطن المجتمع هو من سمات الفكر المثالي المناقض للفكر والمنهج العلمي.

٣- استشهاد المؤلف بما لا يشهد له، ومن ذلك:

المحاولات الكثيرة التي بذلها المؤلف كي ينفي عن طبيعة تجربة الرسول ﷺ صفات السياسة والدولة والحكم، بانياً ذلك على أن مهمته إنما كانت الدعوة إلى الدين لا الحكم والسلطان والتنفيذ، وذلك بدليل أن القرآن قد نفى أن يكون الرسول (جباراً) أو (حفيظاً) أو (وكيلاً) أو (مسيطراً) باعتبارها أدلة تشهد بالصحة لحكمه هذا... والآيات الواردة في هذه الألفاظ لا تشهد أن النظام النبوي لم يكن سياسياً..

ففي صفة الجبار -مثلاً- في قوله تعالى: ﴿لَمَّا أَخَذُوكُم بِمَا يَكْفُرُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدٌ﴾ (ق: ٤٥)، إنما تعني أنك لست عليهم بمسلط تقسرهم على الإيمان... كما أن نفي صفة الجبار عن الرسول ﷺ لا يعني بحال من الأحوال أنه لم يكن حاكماً ولم يقم دولة... وكان كل سياسة تجرّ في نظر الشيخ عبد الرازق.

كما أنه استشهاد بما لا يشهد له من أحداث التاريخ، ومن الصياغات الفكرية والأقوال المأثورة الواردة في كتب المؤرخين.

٤- إهمال الجانب المشرق في الفكر الإسلامي:

إن القارئ لهذا الكتاب يأخذ صورة سلبية عن صورة الخليفة والإمام المسلم، ونحن نعتقد أن السبب في ذلك هو خلط المؤلف بين (الفكر) الإسلامي و(التاريخ) الإسلامي، وبين (النظرية) و(التطبيق)... فحتى الذين

كتبوا عن الإمامة والأحكام السلطانية في عصور (التغليب) واغتصاب السلطة دون شورى واختيار، ظلوا على تمسكهم بمبدأ الشورى والاختيار والبيعة والعقد للإمام، وهؤلاء الذين تحدثوا منهم في تبرير سلطة الحكام (التغليبين) نظروا إليها كفتريات عارضة استثنائية... مخافة الفتنة... وخشية وقوع أضرار تفوق المكاسب المرجوة من وراء الثورة والخروج على هؤلاء الحكام^(١).

٥- خلفيات التأثير بالغرب:

بعد الحديث عن اختلاف المسلمين في مصدرية السلطة بقول: مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين، وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ الأوروبي، ويكاد المذهب الأول (الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوة الله) يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «توماس هوبز» من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي، وأما المذهب الثاني (الخليفة يستمد سلطانه من الأمة) فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذي اشتهر به الفيلسوف «جون لوك»^(٢).

ثم يقول: وهناك آيات من القرآن كنا نحسب من الحق علينا أن نسين لك حقيقة معناها حتى لا يخيل إليك أنها تتصل بشيء من أمر الإمامة مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

(١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، ص ٤٩-٥٠ بتصرف.

(٢) محمد عمارة، الكتاب الأول: الخلافة والإسلام، منشور في الإسلام وأصول الحكم، ص ١٢٠.

ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ (النساء: ٥٩)، ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ (النساء: ٨٣)، وغاية ما قد يمكن إرهاب الآيتين به أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قوماً منهم ترجع إليهم الأمور.. وذلك معنى أوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يذكرون، بل وذلك معنى يغاير الآخر ولا يكاد يتصل به. وإذا أردت مزيداً من هذا البحث فارجع إلى كتاب (الخلافة) للعلامة السير «توماس أرنولد»، ففي الباب الثاني والثالث منه بيان ممتع ومقنع^(١).

إذن، فالخلفية الفكرية الغربية واضحة كل الوضوح في حديثه عن مصدر السلطات، فمرجه هو التجربة السياسية التاريخية الأوروبية، لكن الأخطر أن يعتمد في تفسير النص القرآني، الذي يقارب المسألة، على رؤى المستشرقين مثل «توماس أرنولد» في كتابه «الخلافة».

مايهمنا نحن في هذا المقام، هو أن هذا الكتاب استطاع أن يحدث نقاشاً فكرياً وسياسياً واسعاً أبرز إلى السطح - وبنوع من الحدة - موضوع استدعاء التجربة الغربية بمفرداتها السياسية والأيدولوجية إلى البلاد الإسلامية، كما كان من أوائل من طرح إعادة النقاش حول العلاقة بين الدين والسياسة (متأثراً بالغرب)، وظهور الشكل «الإسلامي» للعلمانية الغربية في بلاد الإسلام.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٢ - ١٢٣.

الفصل السادس

التجربة التركية: اهتمام مبكر بالتجربة الغربية

وانتقال من الإسلامية إلى العلمانية

رغم أنني بدأت الحديث عن التجربة المصرية في العلاقة مع الغرب، إلا أن لقاء المسلمين الأتراك بالفكر الأوروبي كان أسبق مما حدث في مصر، وذلك هو محور حديثنا في هذا الفصل المختصر.

لقد كان الأتراك العثمانيون أول من طور نظرة موثقة للغرب مبنية على مشاهدات دقيقة على امتداد القرن الثامن عشر، وكانت الطبقة الحاكمة قد واجهت - قبل ذلك سنة ١٦٩٩م - خطر تقدم التقنية العسكرية الأوروبية، وكانت مهتمة بمعرفة أسباب هذا التقدم وأصوله، لهذا فإن تقرير السفير التركي محمد أفندي جليبي (١٧٢٠م) وبعد زيارة إلى باريس، جاء ليسجل أول نظرة إلى جانب من الحياة الأوروبية لذلك العصر. وقد شكل التقرير المذكور معرفة أولية لا تخلو من الدقة. ومنذ ذلك الحين أخذت هذه المعرفة أو هذه النظرة تتعزز بمزيد من التقارير المتتالية. وقد تميز تقرير محمد أفندي جليبي بعدة مواصفات:

فقد جاء نتيجة لرغبة الطبقة الحاكمة - كما حصل مع محمد علي في مصر فيما بعد - في إستنبول التي أرادت أن تتعرف أكثر على خصائص

التقدم الأوروبي... ونذكر أن هذا التقرير شكل نموذجاً لتقارير السفراء المقبلين.. حيث قدم إبراهيم متفرقة -وهو دبلوماسي وكاتب ومدير أول مطبعة في إستانبول- بعد عشر سنوات أول محاولة من نوعها تسعى إلى تأسيس علاقة جديدة مع الأوروبيين، وقد عمل على الفصل بين المستوى الديني والمستوى العلمي، داعياً العثمانيين إلى الاستفادة من العلوم الأوروبية، التي كانت سبباً في انتصارهم على المسلمين.

وعلى امتداد القرن الثامن عشر، كان تحرير النظرة إلى أوروبا من اختصاص السفراء بالدرجة الأولى، الذين يرسلون إلى عواصم أوروبا.. مثل: سعيد أفندي (باريس ١٧٤١م) ومحمد درويش أفندي (بترسبورغ ١٧٥٤م) ومهتدي عثمان أفندي (بترسبورغ ١٧٥٧م) وأحمد رسمي (فيينا ثم برلين ١٧٧٤م).

وقد حاول أحمد رسمي أن يفسر أسباب صعود القوة الروسية، فتحدث عن العوالم الاقتصادية والثروات الأولية، مما يشكل تفسيراً (موضوعياً) للصعود الروسي. وقد انتقد النظرة الدينية المبنية على أسطورة قاتلة: إن الأتراك قد رصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم أو قوتهم. وفي نهاية تحليله يدعو إلى ضرورة اتباع سياسة سلم وتسامح تجاه الأمم غير المسلمة، ويعتبر أن الاختيارات السياسية ينبغي أن تتخذ بعيداً عن الحماس الديني، ويدعو إلى الاعتماد على طرائق العسكرية المعروفة في الدول غير المسلمة^(١).

(١) خالد زيادة، ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، الفكر العربي، ع ٣١، ص ١٢٩-١٣٠.

وقد جاءت هذه النظرة المتجددة نتيجة لازدياد المعرفة بأوروبا،
ولإلحاح داخلي يمثله تيار إصلاحى عثمانى كانت السلطة تقف وراءه في
سعيها إلى تفويض سلطة الجهاز الديني وقوات الانكشارية.
ويبدو أن نظرة أحمد رسمي تمثل تديلاً واضحاً في النظرة التقليدية إلى
(الأخر)، كما تمثل تجاوزاً لمفهوم (دار الإسلام) و(دار الحرب) الذي كان
مأخوذاً به حتى ذلك الوقت. وقد تعمقت النظرة المنفتحة على الغرب/الأخر
مع السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧م).

ومع مرور الوقت بدأت دائرة المهتمين بتطوير هذه النظرة تتسع، حيث
شملت عدداً من الشعراء والسياسيين بالإضافة إلى السفراء والخبراء
والعسكريين. (وفي أفق ١٨٧٦م ظهر لبعض أفراد الطبقة الحاكمة أن
التجربة السياسية الأوروبية يمكن تمثلها في الإطار العثماني. وفي حدود
١٩٢٠م، وبعد قرنين من محاولات تطوير النظرة إلى أوروبا، قامت في تركيا
تجربة فريدة كان من جملة ما تطمح إليه إلحاق تركيا بالسياق الأوروبي^(١)،
وكان قائدها السياسي مؤسس العلمانية - بعد إسقاط الخلافة العثمانية -
مصطفى كمال أتاتورك.

وبعد الحديث عن التجربة المصرية والتركية -باقتضاب- في الموقف من
الغرب وكيف تطورت، نوجه وجهتنا إلى دول المغرب الإسلامي للحديث
عن كيفية تأسيس نظرتها إلى (الغرب) في بدايات احتكاكها به من جهة،
وتأثرها بالتجربتين التركية والمصرية من جهة أخرى.

(١) نفسه، ص ١٣١.

الفصل السابع: التجربة الجزائرية

بين أولوية السياسي وإغراء مركزية (الآخر)

الأمير عبد القادر: من خصم عنيد إلى دارس منتبه

المبحث الأول: الأمير عبد القادر

من (المركزية الإسلامية) إلى (الأخوة الإنسانية)

لقد كانت الجزائر من إيلات الخلافة العثمانية لمدة طويلة. وفي بدايات القرن التاسع عشر بدأت العلاقات بين الإيالة في الجزائر والمركز في تركيا تضعف لضعف المركز. فبعد مكاتبات عديدة للسلطان العثماني، وجه الأمير عبد القادر رسالة مطولة أواخر سنة ١٨٤١م إلى السلطان عبد الحميد يشرح له فيها الوضع الجزائري. وقال له معاتباً ومذكراً: «..ترانا نكرر المكاتيب إذا لم ندر ما وصل منها وما لم يصل إليك. فكم من كتاب كتبناه ولم يأتنا من حضرة سيدنا جواب. نسأل الله أن يكون المانع خيراً»^(١).

ولم يكن عجز الدولة العثمانية العامل الوحيد في تزايد الإحساس بالإحباط عند الجزائريين، بل إن موقف الدول المجاورة كان له نصيب في

(١) مجلة الثقافة الجزائرية، ع ٧٥، عدد خاص بمناسبة الذكرى المنوية لوفاة الأمير عبد القادر، وثيقة رقم ٥، نقلاً عن الحوار المزيف، الاجتهاد، ع ٢٩، ص ١١٨.

ذلك. فبعد فترة الدعم للجزائر تحول السلطان عبد الرحمن بن هشام ملك المغرب الأقصى - وبضغط من فرنسا- إلى موقع العداوة السافرة. أما حاكم تونس أحمد باي فإنه وبعد زيارة رسمية إلى فرنسا، وجه رسالة حادة اللهجة لراعي المصالح القنصلية التونسية بجبل طارق يقول فيها: «.. بلغنا أنك كتبت بصيرتات (جوازات سفر) لأناس من غير إيالتنا القائمين على دولة المعظم سلطان الفرنسيين، وكذلك بلغنا أنك عندك خلطة مع عبد القادر بإعانتة في بعض مهماته. فتغيرنا من سماع ذلك لأن دولتنا مع دولة فرنسا في غاية المحبة والصفاء، لا نعين القائم عليها بوجه. فالواجب أن تفعل ذلك». وهذه الرسالة مؤرخة في سبتمبر ١٨٤٧م. ولم يكن موقف أحمد باي ناتجاً عن سياسات مصلحة فحسب بل كذلك عن ميل للفرنسيين - كما سنرى لاحقاً- وكان يتحدث عن (عدل الفرنسيين في الجزائر)^(١).

فما كان من الأمير عبد القادر والقوى المعادية لفرنسا (الغرب) التي كانت احتلت الجزائر سنة ١٨٣٠م؛ إلا الاعتماد على الذات في قيادة العمل الجهادي. وقد تمخضت سنوات نضاله الطويلة، ثم المقاومة اليائسة - بعدما تكالبت عليه فرنسا والقبائل المتحالفة معها من جانب، والجيش المغربي وقبائل الريف من جانب آخر- ثم الأسر عن تطور

(١) الحوار المزيف، ص ١١٩.

أكيد في نظرة الأمير لأسباب ضعف المسلمين وقوة أعدائهم. فتحول من (المركزية الإسلامية) إلى (الأخوة الإنسانية)، ومن أولوية المسألة السياسية إلى أهمية القضية الاجتماعية ببعديها الاقتصادي والعلمي. ويظهر هذا التحول من خلال رسائل الأمير. فقد عبر عن موقف المحافظة والرفض من خلال رسالة له إلى حاكم الجزائر آنذاك الجنرال ديمشيل بتاريخ ٣٠ أكتوبر ١٨٣٣م حيث قال فيها:

«.. وصلنا خطابكم المشتمل على دعوتنا إلى طاعتكم فأخذنا العجب، هل يعقل في الدنيا ذو عقل سليم يتصور هذا في فكره فضلاً عن كونه يتلفظ به أو يكتبه؟ فكيف نترك ديننا الذي هو الدين القويم والصراط المستقيم، ونتبع دينكم الذي يجب علينا في شريعتنا أن نقاتلكم حتى نردكم عنه إلى ديننا؟ أما علمتم أن ديننا مبطل لسائر الأديان وشريعتنا ناسخة لكافة الشرائع؟ ولو أنصف علماؤكم لأقروا بهذا»^(١).

إن الجنرال الفرنسي لم يعرض المسيحية على الأمير، لكن الشيخ عبد القادر لم يفرق بين الأمرين، فالقاء السلاح كان يعني في ذهنه الردة. لكن الهزيمة وسنوات الأسر ومرارته وخذلان الأصحاب والجيران - بعد ذلك - كانت كفيلة بتعديل هذه النظرة. ورغم أنه لم يتنازل عن عقيدته أو عن قناعته بعدالة القضية التي من أجلها قاتل، فإنه لم يعد يقف من

(١) تحفة الزقزق في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، محمد عبد القادر الجزائري (الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٩٠٣م) ١٣/٢-١٤، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٤٧.

(العدو/الآخر) موقف الرفض الجذري القائم على النظرة المركزية. وكانت أول إشارة لذلك التحول مطالته بحق التصويت في استفتاء نوفمبر ١٨٥٣م، الذي أصبح نابليون بمقتضاه إمبراطوراً بعدما كان مجرد رئيس^(١).

وينقل شارلز هنري تشرشل في كتابه (حياة عبد القادر) الصادر في الجزائر سنة ١٩٩١م، وهو من إملاء عبد القادر الجزائري على المؤلف، أن الأمير خلال تجواله في باريز إثر رفع التصييق عنه سنة ١٨٥٢م زار عدة تجهيزات عصرية، إلا أن المطبعة جلبت انتباهه، وبعد تأملها بعناية فائقة، هتف قائلاً: «بالأمس شاهدنا مدافع الحرب واليوم شاهدنا مدافع الفكر». ونقل الأمير محمد بن عبد القادر الحادثة مع إضافة ذات دلالة، فبعد أن زار والده مصانع المدافع والذخائر قال في الغد إثر زيارته دار الطباعة: بالأمس رأينا صناعة المدافع التي تهدم القلاع والحصون، ...»^(٢).

وقد تكررت مواقف الإعجاب نفسها والانبهار بأحدث الاختراعات خلال المعارض التي كان الأمير يحرص دائماً عليها كلما زار أوروبا. فزار المعرض الدولي بباريس سنة ١٨٦٥م، وتوقف أمام الآلات الضخمة طويلاً: «..و بعد أن أبدى إعجابه بمختلف المعروضات قال بصوت عال: لا ريب أن هذا المكان هو هيكل العقل الذي شرف الله به الإنسان. ثم زار معرض

(١) في تحفة الزائر ٢/٤٧: أن الأمير لم يطلب ذلك بل عرض عليه حق التصويت فقبله وصوت لصالح نابليون، الحوار المزيف، ص ١٤٧.

(٢) تحفة الزائر، ٢/٤٤، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٤٩.

باريس سنة ١٨٦٧ والمعرض الصناعي بـ(كريستال بالاس) بلندن في السنة نفسها مبدئياً نفس الحرص والانتباه والإعجاب، إلا أن كل هذا لم يكن صادراً عن شخص فضولي، بل عن زعيم طموح يعتبر أن الأمة الإسلامية لن تخرج من وضع المهزوم إلا بتبني الوسائل التي أوصلت الغرب إلى ما هو عليه»^(١)، وهكذا وصل الأمير إلى القنائة نفسها التي وصل إليها الطهطاوي قبله من منطلق تجربة أخرى عرضنا لها في مبحث سابق.

وقد استطاعت السياسة الفرنسية أن تطور آليات خطاياها للنخبة والجماهير على حد سواء، حيث كانت تعتمد الدعاية لأفكارها وسياستها بآليات لم يعهدها الجزائريون من قبل، فهذا المؤرخ الجزائري حمدان ابن عثمان خوجة يصور أثر توزيع المناشير المطبوعة للأهالي الجزائريين في صناعات القرار من سكان العاصمة فيقول:

«اجتمع عدد من أعيان الجزائر في حصن البحرية ورأوا أن الجزائر خاضعة لا ريب في ذلك. وكانوا يعتقدون أن أمة شريفة (يقصد فرنسا) لا تنكث بعهودها، و(قالوا) إننا سنتمتع بحريتنا ونعامل بكل عدل، وبقطع النظر عن كون زيد أو عمرو هو الذي يحكمنا، فإن المهم أن نحكم وفقاً لمبادئ الحكومة الفرنسية، وأن لا تمس ديانتنا. والدين شيء روهي

(١) الحوار المزيف، ص ١٤٩.

لا تنافس فيه، وأن الرجال رجال ستجمع بيننا وبينهم الأخوة. ومن جهة أخرى، فإن عماد الحضارة هي حقوق الإنسان، لذلك فإننا لا نخشى من أمة متحضرة. وكان هذا هو التفكير الذي أدى في نهاية الأمر إلى عدم مقاومة الجيش الفرنسي.. وأرسل المجتمعون وفداً إلى القنصل لإخبار الباي الذي أرسل بدوره وفداً مع قنصل إنجلترا بالجزائر للتفاوض»^(١).
وحمداً خوجة هذا، كان معاصراً للاحتلال الفرنسي للجزائر، وكان أكثر الجزائريين ثروة وثقافة، سافر عدة مرات لأوروبا، ويعتد عارفاً بالحضارة الأوروبية وتطور الأفكار فيها. ويعتبره البعض عن حق (طهطاوي الجزائر) من ناحية اطلاعه وفهمه لما كان يجري في أوروبا، لكنه لم يتقلد مناصب تمكنه من التأثير في الحياة السياسية في الجزائر.

(١) حمدان خوجة في كتابه المرأة، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٢٤.

المبحث الثاني: في ملامح مراحل وعي الأمير عبد القادر

يمكن إجمال ملامح وعي الأمير عبد القادر بالتخلف في النقاط التالية:

- المرحلة الأولى: التسليم - بعد نضال طويل - بأن حالة التردّي الذي تعيشه الأمة ليس كبوة، بل إنه انقلاب في موازين القوى وبشكل لا نظير له لا في الحروب الصليبية ولا في فترة الصراع التركي الإسباني.

- المرحلة الثانية هي مرحلة التساؤل عن الأسباب الداخلية.

- ثم كانت مرحلة التعرف على أسباب القوة القائمة داخل مجتمع (الآخر) الذي كان مجهولاً ومهملاً إلى فترة قريبة.

وكانت مرحلة تلمس طريق يخرج من وضعية عدم التكافؤ أصعب المراحل؛ لأنها كانت ملغمة بعوائق شتى منها ما هو محلي صرف وما هو من زرع (الآخر)^(١).

لقد أكدت مقاومة الأمير أنه لم يكن زعيم مقاومة مسلحة فحسب، بل رجل دولة بالمفهوم الشامل للكلمة، وكان أسره الذي لم يكن متوقعاً وطال أكثر مما يجب، قد ساعده على دراسة تجربته، فحلل أسباب هزيمته

(١) للمرجع السابق، ص ١٢٢.

يربطها بالأسباب الداخلية والخارجية. ويؤكد ذلك النشاط المتواصل الذي بذله منذ ١٨٥٣م لفهم أسباب قوة أوروبا الداخلية والاستفادة من ذلك. ولعل سلوكه هذا هو الذي جعل العديد من المؤرخين (الغربيين) يتساءلون عن سبب تحوله من خصم عنيد إلى دارس منتبه ومعجب بالنموذج الأوروبي. إلا أن إعجاب الأمير بمظاهر التمدن الأوروبي لم يقترن بأي تنازل عن الإيمان بتفوق العقيدة الإسلامية^(١).

إن نقطة الارتكاز في فهم رجالات هذه الفترة وخاصة الأمير عبد القادر والوزير أحمد بن أبي الضياف - كما سنرى - للتخلف وأسبابه هي الدولة، الدولة المنبئة والقوية عسكرياً وإدارياً عند الأمير والدولة العادلة المقيدة بدستور عند الوزير المؤرخ.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٨.

الفصل الثامن: التجربة التونسية والتوليف

بين المركزيتين الإسلامية والغربية

المبحث الأول: خير الدين التونسي والاستلهام

الإسلامي للتنظيمات الأوروبية

تعتبر تونس أسبق أقطار المغرب العربي في إطلالة نخبها على أوروبا، بالإضافة إلى اختراق الرأسمال الأوروبي لها بدعم سياسي ودبلوماسي حثيث، رشحها لكي تكون ثاني فريسة بعد الجزائر. وكان خير الدين التونسي (١٨١٠/١٨٩٠) كجزء من الجهاز السياسي، وبالنظر إلى إقامته الطويلة في فرنسا وأوروبا عموماً، يدرك أن ضعف إمكانات البلاد وشهية الاستعمار سيوديان حتماً إلى تنويع الاستتباع الاقتصادي والسياسي بالغزو العسكري. وينقل في مقدمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي طبع أول مرة بتونس سنة ١٨٦٧م كلام أحد الأوروبيين، محذراً بذلك من يرفض رؤية الأمور على حقيقتها، يقول: «..إن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاورها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتب العسكرية توشك أن تكون غنيمة ولو بعد حين» وينقل أيضاً أنه سمع... من بعض أعيان أوروبا أن التمدن الأورباوي تدفق مسيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة

تياره، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجرّوا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجّاهم من الفرق.

ولا يعبر خير الدين عن نفسه فحسب، بل إنه كان ينطق باسم جل أفراد (النخبة الإصلاحية) الذين سمحت لهم مطالعاتهم من معرفة ما يرفض آخرون الإطلاع عليه، ومن بين هؤلاء الوزير المؤرخ أحمد بن أبي الضياف الذي كان من أقرب الناس إليه أخلاقاً وعقلية. ويذكر ابن أبي الضياف أن الوزير مصطفى خزنة دار قال له ذات مرة: «أنت بتونس وخير الدين بفرنسا، قرأتما على معلم واحد، فقلت له: شيطاننا واحد»^(١).

لقد كان خير الدين التونسي أصدق ممثل لذلك التيار الذي قاده رفاة الطهطاوي. لقد كان -مثل الطهطاوي- من دعاة الخروج بالبلاد من عزلة القرون الوسطى وكسر حاجز العزلة عن الحضارة الغربية الحديثة ونصيراً للتلمذ على الحضارة الأوروبية فيما لا يتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية وثوابت الدين الإسلامي وقيمه، وداعية للاجتهاد في الشريعة كي تواكب المصالح المتجددة للمسلمين^(٢) كما دعا في كتابه إلى إحياء هيئة (أهل الحل والعقد) الإسلامية، وفي مذكراته يزكي، صراحة، تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام، لأن هذه التنظيمات مما يحقق غاية الشريعة الإسلامية أو مقاصدها^(٣).

(١) رسائل ابن أبي الضياف إلى خير الدين (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٩م) نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) محمد عمارة، مسلمون ثور، ص ٣٥٨.

(٣) نفسه، ص ٣٥٩.

وكما أن الباي أحمد باشا - حاكم تونس - كانت له محاولات للإصلاح يترسم فيها خطى محمد علي باشا حاكم مصر وما فعله مع الطهطاوي، فقد عهد إلى خير الدين بالإشراف على (مكتب العلوم الحربية) الذي أنشأه في فرنسا تحت رئاسة المستشرق الإيطالي «كاليفاريس». وكان هدف هذا المكتب تعليم الجنود التونسيين علوم الهندسة والمساحة والحساب، كما فعل الطهطاوي عندما ترجم مجموعة من المؤلفات وأسس مجموعة من المؤسسات لتعلم العلوم الأوروبية.

وعموماً، يمكن حصر محاور المشروع الذي كان يدعو إليه خير الدين التونسي في:

- استلهم التنظيمات السياسية لتحقيق العمران المطلوب.
- الحرية السياسية باعتبارها أساس هذا العمران، بما في ذلك حرية نشر الأفكار التي يسميها التونسي (حرية المطبعة).
- الحرية الاقتصادية، حيث ربطها بالحرية السياسية مثله في ذلك مثل الطهطاوي.

- التقدم في المعارف والعلوم باعتبارها ثمرة طبيعية لقيام الحرية السياسية والاقتصادية المستقرتين بواسطة التنظيمات الدستورية وإشاعة القانون. ولقد نبه في مشروعه على خطر التلمذ السلعي - الاستهلاكي - ... لأننا إذا وقفنا عند الاستيراد السلعي ولم نمثل الفكر والحضارة فسنظل سوقاً استهلاكية غير صانعة منتج، ومن ثم سنظل مربوطين بأسواق أوروبا^(١).

(١) نفسه، ص ٣٦٥.

المبحث الثاني: أحمد بن أبي الضياف نعم للنسخة الفرنسية، ولكن؟

لقد غادر المؤرخ ابن أبي ضياف تونس ضمن وفد لأستانبول سنة ١٨٣١م ثم عاد في سفارة ثانية سنة ١٨٤٢م أيام أحمد باي الذي بلغ في أيامه رتبة (باش كاتب) وإن كان من الناحية العملية وزيراً دون لقب، لذا اصطحبه الباي معه أثناء رحلته إلى باريس سنة ١٨٤٦م، وهناك وقف بنفسه على صحة ما قرأه في تخلص الإبريز للطهطاوي. وإليك فقرة تصور مدى انبهار الوفد الذي صاحب أحمد باي: ثم خرج (الملك أحمد باي) من تولون إلى باريس راكباً كروسة من الدولة تجرها ستة من الخيل وبقية من معه في كراريس بحر بأربعة ويقع تبديل الخيل والسائقين بعد كل ساعتين. وقطع بذلك مسافة شهرين في ثمانية أيام، إلى أن وصل إلى باريس وما أدراك ما باريس، هي الغاية الحسنة، الباسم نغرها في وجوه القادمين، مشحونة بأعاجيب الدنيا، جامعة لأشتات المحاسن ينطق لسان عمراتها الزاخر بقوله: (كم ترك الأول للآخر)... وكانت باريس وسهراتها، والشانزليزي البديعة وفرساي الرائعة، وكان أحمد باي يردد: «ليت هذا عندنا بتونس».

وكان ابن أبي الضياف لا يكف عن التعجب والدهشة في الفقرات، التي خصصها للحديث عن رحلة البايع من كتاب «إتحاف أهل الزمان»^(١). وتشبه انطباعات ابن أبي الضياف عن الآثار الباريسية انطباعات الأمير عبد القادر إلى حد بعيد. ولقد كان خياله مشحوناً بصور باريس كما نقلها الطهطاوي لمصر وغيره من التونسيين الذين زاروها. لقد كانت الرحلة صحبة البايع (٨ نوفمبر/٣١ ديسمبر ١٨٤٦م) بمثابة الحلم. يقول الوزير المؤرخ: «إلى أن وصلنا إلى باريس... المشحونة بأعاجيب الدنيا، جامعة لأشتات المحاسن، ينطلق لسان عمراتها الزاخر بقوله: كم ترك الأول للآخر، ما شئت من علوم وصنائع وثروة وسياسة وظروف وحضارة وعدل تزكو أثماره وتسطع أنواره. تموج شوارعها بالسكان في مراكز الأمن ومضاجع العافية، يقودهم الأمل ويسودهم الحرص على العمل، ولو تبعنا الرحلة لكانت كتاباً مستقلاً، وقد أعطاها حقها رفاة الطهطاوي واجتمعت به فيها»^(٢).

وإن كان الأمير عبد القادر قد انجذب للنموذج الأوروبي بعد نضال خذله فيه أغلب المسلمين، فإن ابن الضياف تبني المركزية الأوروبية من قبل احتلال تونس، وإن كانت قد احترقت اقتصادياً وسياسياً. والأكد أن

(١) انظر: ج ٤ من ص ٩٦ إلى ص ١١٠، طبعة وزارة الثقافة ١٩٦٣م، تونس، نقلاً عن: ما هو الغرب؟ راشد الغنوشي ومصطفى النيفر، منشورات المعرفة مطبعة فكتزي، ص ٥/٤.

(٢) الإتحاف، ٩٩/٤، نقلاً عن الحوار المزيّف، ص ١٥٤.

ما حببه في فرنسا هو وجود ما يفتقده في بلاده. يقول في فقرة معبرة: (إن السالك في الطريق يشاهد معنى العمران وصورة التقدم في ميادين الحضارة ونتيجة الأمن والأمان. لا تكاد تجد موضعاً معطلاً من نفع) شجرة أو حرت أو كلاً مستتب يسقى جميعها بغيوث العدل وسيوله المفعمة. يود السالك في تلك الطريق السهلة أن المسافة تطول لما يشاهد من حسن الطريق وما حف به من الأبنية والأشجار والمرايع والأثمار وكثرة المارين على اختلاف الأنواع، لا تكاد تسمع صوت متظلم إلا من نفسه. ولا ريب أن الوزير المورخ يتفق مع الباي في حلمه الذي صورته فيما نقله عنه عندما قال: ولم يزل (أي الباي) مدة إقامته في باريس ينتقل كل يوم من نزهة إلى نزهة.. ويقول عند مشاهدة كل عجيب: ليت مثل هذا عندنا في تونس^(١).

وكان ابن أبي الضياف طوال حكم أحمد باي (لسانه الذي يتكلم به)، إلا أن حياته الوظيفية أخذت منعطفاً جديداً إثر وفاة الباي وتولي ابن عمه محمد باي، فقد نقصت مسؤولياته، لكنه رغم ذلك كلف بتحرير أول دستور سمي بقانون عهد الأمان سنة ١٨٥٧م.. ولم تعد إليه فعاليته إلا بعد تولي صديقه خير الدين التونسي الوزارة الكبرى سنة ١٨٧٠م^(٢).

كان الأمير عبد القادر - كما قلنا سابقاً - قد انطلق من المركزية الإسلامية ووصل بعد تجربة الأسر وزيارة الغرب إلى الأخوة الإنسانية،

(١) الإتحاف، ١٠٨/٤، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٥٥.

(٢) الحوار المزيف، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣٠.

إلا أن المؤرخ الوزير ابن أبي الضياف لم يقطع نفس الطريق، ليس لأنه لم يتطور، بل لأنه كان - وفي توليفة عجبية - يجمع بين المركزية الإسلامية والإعجاب بالغرب، أي بين النقطتين: تلك التي انطلق منها الأمير وتلك التي وصل إليها. في فكر ابن أبي الضياف إيمان بسلامة التصور الإسلامي وإعجاب غير محدود بالحضارة الغربية، في موقفه تسليم بـ(روح العصر) و(ضرورة الوقت) و(حال الزمان)، وقناعة بأن كل ذلك متضمن في روح الشريعة الإسلامية.

إنه جريء في السياسة محافظ إلى أقصى الحدود في قضية المرأة -مثلاً- يرى بأن الاجتهاد لا يتقطع، ولكنه يعتبر تعليم المرأة مما نهي الشرع عنه لأنه تشبه من النساء بالرجال^(١).

ورغم إعجابه بالحضارة الغربية وبالنسخة الفرنسية بالذات، فإنه لم يكن غافلاً عن أمرين مهمين:

- أن ما ينسب لأوروبا من التزام بحقوق الإنسان والوقوف عند احترام القانون لا يصح إلا بالنسبة للأوروبيين وبلادهم، فنراه يقول: إن انقياد أهل أوروبا للحق والإنصاف من أنفسهم مشهور معلوم، لكنه ربما يقال: إن ذلك في بلادهم، أما في غيرها فقد تغير طباع بعضهم... والحاصل أن هؤلاء (يقصد الوافدين من تجار أوروبا) لا يريدون القانون في الحكم لهم من أهل المملكة، ويعدون ذلك من التطويل في الحكم إلى غير ذلك مما لا يساعد

(١) المرجع الملقب، ص ١٥٠.

أغراضهم.. فاعتبروا يا أولي الأبصار، أترون عدل ملوك أوروبا يسوغ
الاحتماء من الحق والإعانة على الباطل^(١).

ويقول في موضع آخر عن الفرنسيين: «ولا يستغرب ذلك في حسن
أخلاق هذا الجنس وبشاشتهم وحريرتهم التي اقتضت أنهم لا يستكبرون
وميلهم للإنصاف، لكن هذا الأخير في بلدانهم، فإذا خرجوا منها ربما بعدوا
عن هذا الميل إلا ما قل منهم»^(٢).

- مطاعم فرنسا في الاستيلاء على تونس خاصة بعد أن أصبحوا
(جيراناً) والقصد استيلاؤهم على الجزائر.

لقد فكروا لعصرهم، الذي كان خطره الأكبر هو التخلف و(الجمود)،
وليس لعصرنا الذي أصبح خطره الأعظم (الذوبان والانسحاق في حضارة
الغزاة)، ومهما يكن من درجة الافتتان والانبهار بالغرب، ودرجة التعلق
بالجدور والهوية والمرجعية الإسلامية، فإن وقفة متأنية مع هذه الفترة في آفاق
هذا البحث كفيلة بإماطة اللثام عن حقيقة الإطالة الأولى لهذه المنطقة على
أوروبا، وحقيقة قراءة مفكريها ونخبها للغرب آنذاك.

(١) الإتحاف، ٨٧/٥-٨٨، نقلاً عن الحوار المزيف، المرجع السابق، ص ١٥١.

(٢) نفسه.

الفصل التاسع

المغرب الأقصى

الحفاظ على الأصالة والندية أحر الانبهار بالمغرب

- وعي مبكر مزدوج بالخطر الغربي والضعف الذاتي:

كما أن الأبدان لا ترد الفعل على الإصابات المرضية ولا تستجيب للدواء بطريقة واحدة، فإن اكتساح الفرنسيين للجزائر دفع المغرب الأقصى، سلطة وساسة وفقهاء، إلى التساؤل عن المصير المتوقع.. وبعد قصائد الرثاء والتحسر والتباكي على الأندلس الثانية - الجزائر المحتلة- بدأت إصلاحات سياسية وإدارية وعسكرية محتشمة أو مترددة، لكنها تؤكد انبثاق وعي أكبر بالخطر الداهم وبضعف القدرة على الرد. فمن مشروع دستور إلى إصلاح التعليم والإدارة إلى ترجمة بعض الكتب العلمية، إلى إدخال الطباعة، إلى إرسال بعثات لأوروبا ومصر، حاول سلطان المغرب الأقصى دخول العصر وتلافي بعض الضعف الذي انتابه^(١).

وترجع بدايات النظر إلى أوروبا إلى نهاية القرن السابع عشر عبر تقارير كتبها سفراء^(٢) أوفدهم السلطان مولاي إسماعيل إلى إسبانيا وفرنسا وإنجلترا.. ويعتبر حكم هذا السلطان المديد (١٦٧٢/١٧٢٧م) تجربة تتمتع

(١) الحوار المزيف، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٢) الحوار المزيف، مرجع سابق، ص ١٢٠.

ببعض الخصوصية في التاريخ المغربي. إذ حاول أن يوطد حكماً راسخاً وأن يقيم علاقات متكافئة مع أوروبا، لكن هذه العلاقات التي حتمها الجوار بقيت محكومة بمشاكل القرصنة والرهائن. لقد أوفد مولاي إسماعيل عدداً من السفراء: الوزير الغساني (إسبانيا ١٦٩٠م) وكان لتقريره تأثير خاص لما احتواه من تفاصيل، ولأنه شكل الأساس الذي سببني عليه السفراء من بعده في مراحل لاحقة تقاريرهم وتصوراتهم. كما أوفد عبد الله بن عائشة إلى فرنسا لمقابلة - لويس الرابع عشر - عام ١٦٩٩م، وأرسل الحاج عبد القادر إلى إنجلترا عام ١٧٢١م. وكان لدى مولاي إسماعيل بعض المستشارين مثل الطيب سيدي محمد الأندلسي المختص بأحوال فرنسا. إضافة إلى ذلك استخدم مولاي إسماعيل عدداً من الخبراء الأوروبيين في ميدان التدريب العسكري وبجال العمران وغير ذلك. لكن هؤلاء في الأغلب كانوا من الرهائن المحتجزين. وقد أسهم كل هذا في تكوين نظرة إلى أوروبا مبنية على معرفة، ولكن متسمة بروح الأصالة والحفاظ على الذات والندية، في تقرير الوزير الغساني الذي راقب بدقة أحوال إسبانيا^(١).

كما أرسل سيدي محمد بن عبد الله وزيره محمد بن عثمان المكناسي في عدد من السفارات من بينها سفارته إلى إسبانيا عام ١٧٧٩م لمقابلة الملك كارلوس الثالث لتحديد الصلح بين الدولتين ولتحرير الأسرى الجزائريين

(١) خالد زيادة، تطور موقف المغرب الأقصى من الغرب، الفكر العربي، ع ٣١، ص ١٣١-١٣٢.

المختجزين في إسبانيا. وقد ترك ابن عثمان تقريراً مسهباً حول سفارته بسبب طول المدة التي أمضاها في إسبانيا ولتعدد المدن التي زارها: إشبيلية، قرطبة، مدريد، غرناطة وعشرات غيرها...^(١).

ولا شك أن بعض مظاهر التطور والتقدم التي عرفت في إسبانيا في ذلك الوقت قد لفت انتباه ابن عثمان إلى تطور العسكرية والعمران والحياة السياسية والمدنية، ويذكر مثلاً: «دار كبيرة في غاية الإتقان، عليها قيم من قبل الطاغية (يقصد الملك) مجموع في هذه الدار من أنواع الغرائب البحرية والبرية والمعادن الذهبية والحجرية»، وبشأن الناحية العسكرية يتحدث عن «دار معدة لصنع المدافع الكبار والمهارس، وبها من الحركات والآلات ما يقصر عنه الوصف... وعندهم بالبيت المذكور كثير من الآلات التي يتوقفون عليها في البحر مثل: القوس والبوصلة وكورة العالم»^(٢).

إن النظرة ذاتها التي قدمها ابن عثمان في تقريره عن رحلته عام ١٧٧٩م نجدتها عند الوزير الغساني أول أصحاب التقارير عام ١٦٩٠م، كما سنجدتها عند الطاهر عبد الرحمن الفارسي الذي زار إنجلترا سنة ١٨٦٠م. وبالرغم من الفواصل الزمنية بين تقرير وآخر، فإن النظرة إلى أوروبا لم تتطور - عكس تركيا - ولم يطرأ عليها سوى تبدل طفيف.

(١) انظر: محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، حققه محمد الفاسي (الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، ١٩٦٥م).
(٢) نفسه.

ويطلق ابن عبد الرحمن على التقرير الذي كتبه عن رحلته العنوان التالي: «الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية»^(١). ويفرد في تقريره القصير الحيز الأكبر لوصف مظاهر التقدم الأوروبي، ابتداء من المركب الضخم مروراً بوصف ميزان الطقس، وصولاً إلى «مدينة لنديز (لندن) التي هي مدينة من المدائن العظام ما رأيت أعظم منها ولا أحظى، حتى تكرر على أسماعنا أن طولها ستة أيام وعرضها كذلك، وبها سلطنة الجنس الإنجليزي وغالب بنائها بالحجر المنحوت»^(٢).

ويصف عسكر المدينة، ويذكر الاستعراض العسكري، ويحضر مناورة حربية، كما أنه يذكر - في مجال حسن التنظيم - حديقة الحيوان ومعامل السلاح والمدافع، ويقول: «إنهم - أي الإنجليز - أتعبوا أنفسهم أولاً في إدراك المسائل النظرية، وكابدوا على تحصيلها حتى صارت عندهم ضروريات، ولا زالوا يستبطنون بعقولهم أشياء كثيرة، كما أحدثوا البابور (Vapeur) وغيره»^(٣).

إلا أن المدهش عقلاً هو تفسيره لظهور قوة البخار، يقول: «وسبب إحداثهم له أن صبياً بيده ناعورة صغيرة من كاغيد، فجعلها متصلة بجعب في

(١) حققه محمد الفاسي مطبعة محمد الخامس، فاس ١٩٦٧م.

(٢) الرحلة الإبريزية، ص ١٠، نقلاً عن الفكر العربي، ع ٣١، مرجع سابق، ص ١٣٣/١٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨.

فم بقرج (إناء) على نار، وبعد اشتداد غليان الماء فيه، فجعلت تدور الكاغيد (المروحة من الورق) بقوة ذلك البخار، فرآه رجل فتعجب واستنبط هذا (البابور) المعروف بعقله الظلماني»^(١).

ويعضى في التفسير موضحاً موقفه الفعلي من تقدم العلوم: ... لأن العقل قسمان: ظلماني ونوراني، فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية، ويزيدهم ذلك توغلاً في كفرهم، والنوراني به يدرك المؤمن المسائل المعنوية كالإيمان بالله وملائكته ورسله وكل ما يقرب من رضى الله، ومن ذلك وصفهم الله في غير آية بعدم العقل وبعدم التفكير وبعدم الفقه^(٢).

ونحن إذ نلاحظ أن التجارب المشرقية قد انفتحت أكثر، وفي كثير من الأحيان، على المنظومة الغربية، فإن التجربة المغربية ظلت منغلقة على نفسها، بل بقيت متوقفة على ثقافة محافظة ومنغلقة على الذات. ورغم ملاحظة المغاربة للتقدم العلمي والتقني في المجالات العسكرية والعمران، فإن ذلك لم يؤد بالضرورة إلى اتخاذ موقف مؤيد من جانب السفراء أنفسهم. فالنظرة إلى أوروبا لا يمكن أن تتأسس فقط على المشاهدة العيانية بل هي في الأصل ناجمة عن مواقف الداخل ومدى تأثيرها بأوروبا. إذن لماذا اتخذ المغرب موقف اللامبالي المبالغ في المحافظة ؟

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

يمكن إيجاز الجواب في النقاط التالية:

- العداء المتواصل بين المغرب وجيرانه الأوروبيين (الزاعات العسكرية والقرصنة في المتوسط).

- كان السفراء يعكسون في تقاريرهم مواقف ترضي سلاطينهم في صراعهم مع أوروبا.

- وحدة في النظر إلى الغرب، ويعكسه عدم وجود صراعات داخلية وتيارات متباينة داخل المجتمع.

- جل السفراء كانوا من الفقهاء والعلماء، أي متصلون بالمهام الدينية، حيث كانت نظرهم ترتبط بالموقف الديني من غير المسلمين.

وإذا قمنا بمقارنة مع تركيا في الفترة نفسها فإننا نلاحظ:

أن السفراء الذين يمثلون الدولة العثمانية كانوا يمثلون أولئك السلاطين الراغبين في إحداث إصلاحات تحصر نفوذ الانكشارية ورجال الدين المنافسين، وكانوا يتوسلون التجربة الأوروبية لتأسيس إصلاحهم، من هنا فإن هؤلاء السفراء كانوا من الجهاز الإداري المستقل تماماً عن جهاز العلماء، لهذا تجنبوا- دون استثناء تقريباً- الخوض في مسائل الصراع الديني بين الإسلام والمسيحية، عكس السفراء المغاربة^(١).

(١) ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، الفكر العربي، ع ٣١، ص ١٣٥.

خاتمة

في آفاق البحث في موضوع فقه الاستغراب

إن قراءة الغرب قراءة واعية عبر دعوة (فقه الاستغراب) أصبحت ضرورة تملئها تحديات الزمن الحضاري الحالي، وقبل ذلك تملئها الضرورة الشرعية، التي نستشفها من خلال مجموعة من آي القرآن الحاضرة على التفكير والتأمل في سير الأمم للمعرفة والاعتبار.

ولا تتحقق هذه القراءة الواعية إلا إذا امتلكتنا ناصية العلمية والمنهجية، التي تؤكد المنطلقات الواضحة والأهداف الناصعة والوسائل الناجعة. وبعدها أسسنا لهذه القراءة بتحديد مفهوم (الآخر) في القرآن والسنة، وتحديد مفاهيم المصطلحات المفتاح لهذا الموضوع وخاصة مفهومي الغرب والاستغراب، وبعدها رسمنا خريطة أولية لاتجاهات استغرابية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ومحددات بدايات الاتصال بالغرب، وما نتج عن ذلك من رؤى وتصورات أطرت المشهد الثقافي والسياسي طيلة الزمن الحديث والمعاصر، ومركزين على رموز فكرية وسياسية معينة، لضيق المجال.

بعد هذا كله، أطمح في أن أكون قد وفقت في وضع لبنة صغيرة تؤسس لرؤية بنائية ومستشرفة لوظيفة (فقه الاستغراب) المطلوبة في ظل التحولات المعاصرة .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٥	* تقديم: الأستاذ عمر عبید حسنه
٢٣	* المقدمة:
٢٩	* القسم الأول: مداخل نظرية
٢٩	* الباب الأول: (الآخر) في المفهوم والمرجعية
٣٠	- الفصل الأول: في معركة المفاهيم والمصطلحات والخصوصية الحضارية
٣٥	- الفصل الثاني: (الآخر) في القرآن الكريم
٥٠	- الفصل الثالث: معيارية السنة في تحديد (الآخر)
٦٤	* الباب الثاني: التغريب والاستغراب والغرب
٦٤	- الفصل الأول: في مفهوم الفقه
٦٧	- الفصل الثاني: في التمييز بين التغريب والاستغراب
٧٠	- الفصل الثالث: لماذا فقه الاستغراب؟
٧٩	- الفصل الرابع: في منظور فقه الاستغراب والاستغراب المقلوب (التغريب)
٨٥	- الفصل الخامس: فمقئ ينشأ فقه الاستغراب؟!
٨٨	- الفصل السادس: في ماهية الغرب ومقدمات في فقه الاستغراب

الصفحة	الموضوع
١١١	* القسم الثاني: مداخل لتاريخ الظاهرة الاستغرابية الإسلامية
١١٢	* الباب الأول: في بدايات الاتصال بالغرب.. النشأة والتطور
١١٢	- الفصل الأول: مقدمة في تاريخ الاتصال بالغرب قبل العصر الحديث
١١٧	- الفصل الثاني: الحروب الصليبية والبعث العسكري الحاد في العلاقة بين الإسلام والغرب
١٣١	* الباب الثاني: الصعود السريع والسقوط المدوي في تجربة محمد علي باشا.....
١٣١	- الفصل الأول: بين حضارة إسلامية آفلة وحضارة غربية ناهضة
١٣٥	- الفصل الثاني: رحلة محمد علي باشا واستغلاله للتناقض الغربية في مجالات التحديث
١٣٩	- الفصل الثالث: في تقييم تجربة محمد علي باشا
١٥١	- الفصل الرابع: في سؤال النهضة في العالم الإسلامي
	- الفصل الخامس: على عبد الرزاق.. الإسلام وأصول الحكم ..
١٧٣	جذور معركة الـدين والسياسة
	- الفصل السادس: التجربة التركية: اهتمام مبكر بالتجربة الغربية
١٩٣	وانتقال من الإسلامية إلى العلمانية
١٩٦	- الفصل السابع: التجربة الجزائرية بين أولوية السياسي وإغراء مركزية (الأخر)
٢٠٤	- الفصل الثامن: التجربة التونسية والتوليف بين المركزيين الإسلامية والغربية
٢١٢	- الفصل التاسع: المغرب الأقصى .. الحفاظ على الأصالة والتدية آخر الانهار بالغرب
٢١٨	* خاتمة: في آفاق البحث في موضوع فقه الاستغراب
٢١٩	* الفهرس

وكلاء التوزيع

البلد	اسم الوكيل	رقم الهاتف	عنوانه
قطر	دار الثقافة	٤٦٢٢١٨٢	ص.ب: ٨١٥٠ - الدوحة
	دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤٤١٣٤٧١	فاكس: ٤٤٣٦٨٠٠ - عوار سوق الخبر
البحرين	مكتبة الآداب	٢٣١٠٦٢	ص.ب: ٢٨٧ - البحرين
		٢١٠٧٦٨ (المنامة) ٦٨١٢٤٢ (منية عسى)	فاكس: ٢١٠٧٦٦
الكويت	مكتبة دار المنار الإسلامية	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ - حول شارع انسى رمز بريدي: ٢٣٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
سلطنة عمان	مكتبة علوم القرآن	٧٨٣٥٦٧٧	ص.ب: ١٩٦٠ روي ١١٢ فاكس: ٧٨٣٥٦٨
الأردن	شركة وكالة التوزيع الأردنية	٥٣٥٨٨٥٥	ص.ب: ٣٣٧١ - عمان ١١١٨١ فاكس: ٥٣٣٧٧٣٣
اليمن	مجموعة الجليل الجديد	٧٨٠٤٠-٧١٣٦٣	ص.ب: ٥٤٤ - صنعاء
		٢٧٠٣٨ - ٧٥٨١١	فاكس: ٢١٣١٦٣
السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	٤٦٦٣٥٧	ص.ب: ١١١٦٦ - الخرطوم فاكس: ٤٦٦٩٥١
مصر	دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة	٢٧٤١٥٧٨	ص.ب: ١٦١ غورية
		٢٧٠٤٢٨٠ ٥٩٣٢٨٢٠	١٢٠ ش الأزهر - القاهرة فاكس: ٢٧٤١٧٥٠
المغرب	مكتبة منار العرفان للنشر والتوزيع	٧٣٣٣٢٩	مخ مونسستر رقم ١٦ - الرباط
الجزائر	دار الوعي للنشر والتوزيع	٠٢١٣١٧٠١٣٦٤٦	القطعة رقم ١٤٢ ب
		٠٢١٣٥٥١١٠١٥	حي الثانوية - الروبة - الجزائر
إنكلترا	دار الرعاية الإسلامية	(01) 272-5170/ 263-3071	Muslim welfare House, 233, Seven Sisters Road, London N4 2DA. Fax: (071) 2812687 Registered Charity No:271680

ثمن النسخة

الأردن	(٧٠٠) فلس
الإمارات	(٥) دراهم
البحرين	(٥٠٠) فلس
تونس	دينار واحد
السعودية	(٥) ريال
السودان	(٥٠) قرشاً
عمان	(٥٠٠) بيسة
قطر	(٥) ريال
الكويت	(٥٠٠) فلس
مصر	(٦) جنيهاً
المغرب	(١٠) دراهم
الجزائر	(١٢٠) ديناراً
اليمن	(٤٠) ريالاً
* الأمريكان وأوروبا وأستراليا وباقى دول آسيا وأفريقيا: دولار أمريكي ونصف، أو ما يعادله.	

مركز البحوث والدراسات

هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠

فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢

برقياً: الأمة - الدوحة

ص.ب: ٨٩٣ - الدوحة - قطر

موقعنا على الإنترنت:

www.sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E.Mail

M_Dirasat@Islam.gov.qa

مركز البحوث والدراسات

جائزة الشيخ

عَلِي بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الثَّانِي

للعلوم الشرعية والفكر الإسلامي

إسهاماً في تشجيع البحث العلمي والارتقاء الثقافي

الفكري، والسعي إلى تكوين جيل من العلماء،

تطرح موضوعها لعام ٢٠٠٨م

«فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري»

قيمة الجائزة (١٧٥) ألف ريال قطري

آخر موعد لاستلام البحوث حزيران (يونيو) ٢٠١٠م

• مدخل:

التعريف بالسنن وعلاقتها بأمانة التكليف والاستخلاف
الإنساني، وإقامة العمران.

• المحاور:

- دور القرآن في بناء الوعي بالسنن الإلهية.
- أسباب غياب الوعي بهذه السنن وأثره في تخلف المسلمين (جدلية
القدر والحرية، الفهم المعوجة والتدين المغشوش...).
- فاعلية السنن:

- في مجال الكشف العلمي . قوانين العلم ، خصائص
وصفات المادة (سنن الآفاق) .

- في مجال الاجتماع البشري وحركة التاريخ (سنن الأنفس).
- التكليف الإلهي باكتشاف هذه السنن وامتلاك القدرة على
تسخيرها لتغيير ما بالأنفس، ومغالبة قدر بقدر.
- سبل استرداد الفاعلية وبناء الوعي بالمنهج السنني.

* ترسل البحوث بالبريد المسجل على العنوان التالي:

ص.ب: ٨٩٣ - الدوحة - قطر

لمزيد من الاستفسار حول الشروط، يمكن الاتصال على :

هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠ - ٤٣٠٩١٠١ (+٩٧٤) - فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢

البريد الإلكتروني: E. Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa