دراسات في الاسلام

حسين مروه
محمد دكروب
محمود امين العالم
سمير سعد

www.liilas.com/vb3

دراسات في الاسلام

حسين مروه
محمد دكروب
محمود امين العالم
سمير سعد

جميع الحقوق محفوظة

دار الفارابي
تلفون: ٣١٧٢٠٥ / ٠١ ـ ص.ب: ٣١٨١ / ١١
بيروت ـ لبـنان
الطبعة الرابعة ١٩٨٧

H.B
12/03/2010

حسين مروه

مقدمات أساسية لدراسة الاسلام

القسم الاول

الاسلام ـ الثورة
في ضوء المنهجية العلمية

ـ ١ ـ

جاء الاسلام العالم في وقته المحتوم . .

ذلك هو ـ بدقة ـ ما يتميز به الحادث الكوني التاريخي العظيم . . وذلك هو ـ تحديداً ـ معنى **الثورية** في الحادث الكوني التاريخي العظيم .

ان **ثورية** الحادث الآتي للعالم بمثل هذا الوزن يأتي في زمن يحتاج فيه ناس هذا الزمن الى حادث يعلن لهم ـ تواً ـ انه جاء هم على قدر الحاجة اليه في وقت الحاجة اليه . . فهذا معنى ان يأتي في وقته **المحتوم** . . فالحتمية ، اذن ، **تاريخية** ، اي مرتبطة بمسيرة **الزمن التاريخي** لجماعة معينة من البشر في نقطة معينة من نقاط التلاقي البشري على هذا الكوكب .

ذلك يعني ان **ثورية** الحادث الكوني العظيم ، انما تقاس بمدى ارتباط الحادث نفسه ، موضوعياً ، بضرورات تاريخية

لتحول مسيرة هذه الجماعة من البشر في هذه النقطة من الارض عند هذه الفاصلة المحددة من الزمن تحـولاً يزعـزع **الاسـاس** الذي تقوم عليه البنية الاجتماعية ، ككل ، لتلك الجماعة ، كما ينشأ اساس جديد تقوم عليه بنية اجتماعية جديدة في سياق حركة تطور التاريخ البشري نحو الارقى فالارقى ابداً . .

على هذا النهج ندرك ونرى العمق **الثوري للاسلام** ، وهو ينطلق انطلاقته الكونية ، منذ اربعة عشر قرناً ، معلنـاً نفسه بسمائه الساطعة انه الاستجابة التاريخية الضرورية لحاجة أهل الجاهلية ـ العرب ، في شبه الجزيرة ، الى ذلك التحول الذي سيكون بعد الهجرة الكبرى بقليل منطلقاً لتحـولات كونية ، تشمل خارج شبه الجزيرة ، وتتسع شيئاً فشيئـاً حتـى يصبح قياسها بقياس المعمورة في زمنها التاريخي الوسيط كله .

اما المفاجأة التي بهرت العالم بظهور الاسلام ، فلـم تكن مفاجـأة على صعيد شبـه الجـزيرة العـربية بالمعنـى الـدقيق للمفاجأة . . فان سيرة صاحب الدعوة الاسلامية محمد قبـل زمن الدعوة ، وسيرة الحنفاء الذين كانـوا احـدى الظاهـرات المؤذنة بانتهاء عهد الجاهلية ، تقريباً ، وسيرة التخلخل العا في نظام العلاقات الاجتماعية للمجتمع الجاهلي ـ ان ذلك كل كان يسجل ابرز العلامات الملموسة التي تقول ان اهـل شبـ الجزيرة قادمون ـ وشيكاً ـ على امر كبير ، او أن أمراً كبيراً قاد عليهم من أوردة اجسادهم ، وهم ينتظرون . . . وان الامـ الكبير الذي ينتظرونه سيكون اقتحاماً واختراقـاً لأسس النظا

القبلي البدائي الذين يمارسون العيش في ظله اجراء وشرادم ودوائر قبلية مبعثرة ، وان زمن هذا التجزؤ والتشرذم والتبعثر قد حان ان يأتي عليه عاصف من ذلك الأمر الكبير المنتظر ، فيتحول الى زمن آخر جديد كلياً ، اي الى زمن يتأطر فيه عرب الجزيرة باطار من التوحيد يجمعهم نواة لـ « شعب » عربي ، او جنيناً لـ « أمة » عربية ، وسيكون لهذه « النواة » او لهذا « الجنين » دور عظيم في شعوب اخرى كثيرة في ثلاث قارات الارض . . .

نريد ان نقول ان الاسلام حين ظهر في مجتمع الجاهلية العربية ، في اوائل القرن السابع الميلادي ، لم يظهر كفجاءة منقطعة الاسباب والصلات عما كان يعتمل في حياة تلك « الجاهلية » ، او عما كان يتحرك في ذلك المجتمع بشكل ظاهرات اقتصادية واجتماعية ودينية وبيانية (شعر ، خطب ، امثال) معلنة ان هذا « المجتمع » القبلي لا بد ان يتغير من الاساس . . . وكانت تلك الظاهرات ، بحد ذاتها تبشيراً بالأمر الكبير المنتظر الذي سيخرج من جسد الواقع الاجتماعي الجاهلي نفسه ، ليسكب في هذا الجسد دماً جديداً ، يعمل لوحدة كيانه ، ولدفع قواه وطاقاته نحو العالم كله خارج شبه الجزيرة .

وليس مصادفة ان الدعوة الاسلامية ظهرت في مكة ، وفي مكة بالخصوص . . . بل كان ذلك تعبيراً عن تاريخية الدعوة ومقياساً لثوريتها . ويتلخص ذلك بجذرية العلاقة الواقعية بين ظهور الاسلام في مكة ، واحتدام التناقضات

الاجتماعية في هذا **المركز الرأس** لمجمل العلاقات الاجتماعية التي كانت تحكم حركة التاريخ العربي الجاهلي كله حتى لحظة ظهور الاسلام .

ان رؤية هذا المخاض التاريخي لمجتمع الجاهلية ، ايذاناً بميلاد الحادث الكوني الثوري العظيم الذي سيحمل الى هذا المجتمع تحولات تلامس الأسس المادية لنظامه القبلي البدائي - اقول ان رؤية هذا المخاض التاريخي ، تستند الى اكثر من دليل وشاهد . . . فهي تستند - **اولا** - الى الاخبار المتوافرة في امهات المصادر التاريخية ، العربية والاجنبية . . وتستند - **ثانياً** - الى الشواهد القطعية الواردة في نصوص الاسلام نفسه ، اي نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي ، بما جاء في هذه النصوص جميعاً من اخبار عن حياة الجاهلية و وصف للظاهرات المختلفة التي سادت هذه الحياة ، ومن تشريعات **تلغي** بعض الاعراف والعادات والتقاليد الخاصة بالعلاقات الاجتماعية والاحوال الشخصية والمعاملات التي كانت بمنزلة القوانين المنظمة لحياة الجاهلية ، ومن تشريعات اخرى تقر بعضاً اخر من تلك الاعراف والعادات والتقاليد . . يضاف الى ذلك ما جاء في الأدب القرآني والأدب النبوي من وصف لبشاعة بعض عادات الجاهلية وتقاليدها ، ومن تصوير لفداحة العواقب الانسانية المترتبة على ممارسة بعض آخر من العادات والتقاليد والعلاقات . . اي ان الأدب القرآني والأدب النبوي ، وتفاصيل الشريعة وما فيها من تحريم للاحتكار وكنز الذهب والفضة والمعاملات الربوية ، وامثال ذلك ، انما هي جميعاً تقدم

لنا الشواهد على ان مجتمع الجاهلية كان محكوماً قبيل الاسلام بعلاقات اجتماعية استهلكها الزمن وظهرت عليها ظاهرات التفسخ والانحلال ، حتى شكلت ضرورات تاريخية حتمية تستدعي تغييرها كيفياً ونوعياً ، اي تستدعي ان يولد من هذا الواقع نفسه ، واقع جديد هو صاحب هذا التغيير الكيفي النوعي . . . وكان الاسلام هو ذاك الواقع الجديد .

- ٢ -

وليس مصادفة ، كذلك ، ان ينهض بهذا الامر الكبير المنتظر ، تاريخياً ، رجل من أهل مكة نفسها ومن قريش ذاتها . . . ليس هذا مصادفة البتة ، بل هو من واقع الامور لأنه واقع له جذره الاجتماعي والشخصي معاً ، بل حتى الشخصي ينتمي - بمنطقه الاخير - الى الاجتماعي . . فإن صاحب الدعوة الاسلامية ، محمدا بن عبد الله ، عاش عمره الاربعين ، قبل ان ينهض بالدعوة ، وهو في وضع يتناقض - اجتماعياً - مع وضع الزعامة القرشية ذات السيطرة المطلقة ، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً ودينياً لا على المجتمع المكّيّ وحده ، بل على مجتمع شبه الجزيرة تقريباً . . . يتجسد هذا التناقض بواقع النشأة الفقيرة التي نشأها محمد يتيماً في كنف عمه ابي طالب الفقير هو ايضاً ، وبواقع الانتماء الاجتماعي الى هذا الفرع الهاشمي ، غير الثّري من قريش ، وبواقع ان محمدا الفتى مارس العمل الذي لا يمارسه الا فئة الفقراء

الكادحين ، من رعيه . « غنم اهله وغنم اهل مكة » ، كما تقول كتب السيرة كلها ، ومن خدمته لتجارة السيدة خديجة بنت خويلد قبل ان يتزوجها ، لقاء جعالة مادية محدودة . . ان هذا الواقع الذي يحدد الطابع الاجتماعي لانتمائه ، يتناقض مع الواقع الآخر الذي يحدد الطابع الاجتماعي لانتماء الزعامة القرشية المسيطرة كلياً على مجتمع مكة والمتحكمة كليا بحركة اسواق الجزيرة ومواسمها الاقتصادية والاجتماعية والدينية والأدبية .

ونضيف الى هذا الطابع الانتمائي طابعا آخر مصدره - واساسه - الاعتقاد التاريخي بانتماء محمد قبل زمن الدعوة الى ذلك التيار الديني - الفكري المعروف باسم « الحنفية » ، والمعروف ممثلوه باسم الحنفاء . . فهذا عامل جديد للتناقض بين انتماء محمد وانتماء الزعامة القرشية ، هو عامل التناقض بين « ايديولوجيتين » اذا صح التعبير :

أ - « أيديولوجية »الفئات الاجتماعية التي تحمل اتجاه التاريخ الجاهلي نحو **التغيير** والتطور . .

ب - و « ايديولوجية » الفئة الاجتماعية المسيطرة التي تحمل وجهة تجميد حركة التاريخ هذا عند نقطة مصالحها وامتيازاتها حفاظاً على استمرارية هذه المصالح والامتيازات . . .

اما الايديولوجية الاولى ، فكانت تتخذ شكل **الوعي الديني** المعادي للوثنية ، والذاهب نحو المفهوم **التجريدي** للألوهة ،

ونحو فكرة **التوحيد** . . . في حين كانت « الايديولوجية » الثانية تتخذ شكل الوعي الديني ، **الوثني البدائي** والمحافظ على حسية **الرموز** الدينية وعلى **تعدُّدية** الأوثان كتعبير عن التجزؤ والتشرذم والتبعثر لقوى عرب الجاهلية بين دوائر قبلية منفصل بعضها عن بعض.اي كتعبير عن الاتجاه الفئوي الاجتماعي نحو الابقاء على النظام القبلي بالابقاء على هيكليته البدائية . . .

لقد كان من العسير على الزعامة القرشية ان تدرك ، حينذاك ، ان من مصلحة نموها وتطورها ، كفئة مسيطرة اقتصادياً ، ان يحل محل النظام القبلي القائم على التجزؤ والتشرذم والتبعثر نظام جديد قوامه **التوحيد** بكل مدلولاته المباشرة وغير المباشرة ، وبكل ابعاده الاقتصادية والاجتماعية والدينية . . . لذلك كان من العسير على هذه الزعامة ان تستوعب الاسلام ، الآتي جديداً الى مركز سيطرتها ، الا من جانب **التناقض** المباشر الذي يمثله صاحب الدعوة الاسلامية والمسلمون الاوائل معه ، بانتمائهم الى الفئة الاجتماعية **النقيض** لهذه الزعامة الثرية المهيمنة مركزياً على كل اقنية الحياة المادية والروحية في معظم شبه الجزيرة .

لا شك ان التناقض كان **جوهرياً** بين الاسلام والمصالح المباشرة للزعامة القرشية ، من حيث هي فئة اجتماعية مهيمنة حينذاك . . . ذلك بأن الاسلام ، بفضل العلاقة الواضحة بين ظهوره وبين ظروف تلك المرحلة من تاريخ العرب وتاريخ المجتمعات الاخرى القريبة من جزيرة العرب ، قد كشف

الجذور الاجتماعية للمهمات الكبرى التي كان واضحاً انه يعد نفسه للنهوض بدوره التقدمي في تحقيقها لتغيير خارطة الواقع الاجتماعي لا في شبه جزيرة العرب فحسب ، بل كذلك في اكثر من قارة من مساحة الارض المعمورة . . . فانه منذ بدء الدعوة كان مفهوماً ان الاسلام يقف ، في المدى الزمني القريب بالأقل ، على صعيد آخر غير الصعيد الذي تقف عليه الزعامة القرشية المهيمنة ، بكونها ممثلة كبار التجار والمرابين من اصحاب « الملأ المكي » واركان « دار الندوة » .

موقفان متعارضان على صعيدين متناقضين : صعيد الكادحين والمعدمين ممن يكسبون قوتهم اليومي من الرعي او الخدمة في القوافل او التعامل الجزئي مع التجارة بالمفرد . هذا من جانب . وصعيد اولئك التجار الكبار والمرابين وزعماء القبائل المتعاملين مباشرة مع زعامة قريش ، من جانب آخر ، واذا كان الاسلام قد اعلن ، سلوكياً وتشريعياً ، انه يقف على الصعيد الاول ، في مواجهة الصعيد الثاني ، فقد تحدد ـ اذن ـ موقعه من حركة التغيير التي كانت ظروف تلك المرحلة تشير اليها . وقد تحدد ايضاً انه ـ أي الاسلام ـ سيكون في موقعه ذاك صاحب الفعل الاكبر في دفع حركة التغيير تلك لصالح التقدم ، اي لصالح العملية التاريخية التي كانت تتجه الى نقلة في العلاقات الاجتماعية من شكلها القبلي البدائي الى شكل ما آخر يعلوه في سلم التطور والتقدم .

على اساس من التعارض والتناقض بين ذينك الموقفين

موقف الاسلام ، وموقف الزعامة القرشية ، كانت المواجهة التاريخية المعروفة التي وقف فيها الاسلام بشخص صاحب الدعوة واشخاص المسلمين الاوائل ، موقف الثبات البطولي حيال شراسة الاضطهاد التي تحملوا عناءها بصبر عظيم طوال ثلاث عشرة سنة متواصلة ، دون مهادنة ودون وهن في اراداتهم الصلبة .

- ٣ -

اما نقطة التصادم بين الاسلام والزعامة القرشية بوصف كونها فئة اجتماعية لها موقع السيطرة الاقتصادية ـ الاجتماعية والدينية فانها ـ اي نقطة التصادم ـ تتحدد بما اظهره الاسلام ، منذ بدء الدعوة ، من تشريعات صارمة تقضي بتحريم كنز الذهب والفضة ، اي تعطيلها ـ كنقدين رفيعي القيمة الشرائية ـ عن التعامل ، اكتفاء بتكديسها في الخزائن دون توظيفها توظيفاً اقتصادياً ـ اجتماعياً . . وتقضي ايضاً هذه التشريعات الصارمة بأنذار من يأكلون اموال اليتامى والمساكين بغير حق ، اي دون اسباب مشروعة تنفي عمن يتصرف بهذه الاموال صفة من يأكل اموال اليتامى والمساكين . . . وتقضي التشريعات كذلك بتحريم الربا وتحريم احتكار مواد المعيشة وكل احتكار بمعناه الاقتصادي المعروف ، تحريماً قاطعاً . . .

وقد انضاف الى هذه التشريعات موقف الاسلام الحاسم من عبادة الاصنام وتعددية الآلهة ، اي موقفه المبدئي ـ الاساس ـ

حيال الوثنية بكل اشكالها ، مرتقياً – **اولا** – بالوعي البشري الى مستوى يتجاوز محدودية **الجزئيات** المحسوسة ، الى المفاهيم ، اي الى مناخات الذهن التجريدي ، ومرتقياً – **ثانياً** – بالفكر من التعبير عن الواقع **المحتضر** تاريخياً الى التعبير عن الواقع الذي كان **يولد** عند ميلاد الدعوة الاسلامية . . . اعني ان الاسلام ، اذ حارب الوثنية وتعدد الآلهة ، واعلن التوحيد شعاراً واعتقاداً وفكراً ، لم يكن ذلك ارتقاء بالوعي الديني وحده ، بل كان ذلك ارتقاء بالوعي الاجتماعي اساساً . . أي ان **التوحيد** كان يحتوي بعدين متداخلين متفاعلين : بعد **اميتافيزيقيا** يعني وحدة الألوهة ، وبعداً تاريخياً **اجتماعيا** يعني التعبير عن اتجاه تاريخ العرب في آخر عهد الجاهلية الى تفجير الاطر القبلية المتعددة المقفل بعضها عن بعض ، لكي يدخل عرب شبه الجزيرة جميعاً في اطار **توحيدي** يجعل منهم نواة « شعب » واحد او جنين « امة » واحدة .

تجاه هذه المواقف التشريعية الصارمة ، وهذا الموقف التوحيدي ، اعتقادياً واجتماعياً ، لم يكن لدى الزعامة القرشية ، وهي في موقع السيطرة الشاملة ، من الوعي المتطور ما يمكنها من الرؤية البعيدة المدى بحيث ترى الى ابعد من المسافة الزمنية التي شغلتها – قبل الهجرة – باضطهاد الاسلام . . ولو ان هذه الزعامة كانت قادرة على مثل تلك الرؤية ، لانكشف لوعيها من بعيد كيف سيكون لها ، بانتصار الاسلام وخروجه بالعرب من شبه الجزيرة ، ما قد كان بالفعل

من مكاسب عظيمة بعد الانتشار العربي في حياة الكثير من شعوب المعمورة .

لكن ، هل كان من الممكن ان تدرك الزعامة القرشية هذه الابعاد المستقبلية لنهضة الاسلام ؟ اي هل يصح لنا ان نتوقع منها مثل هذا الادراك ؟

لا ، بالطبع . . . ذلك بأن الصدمة الأولى التي لم يكن لهذه الزعامة ان ترى ـ عبرها ـ غير (خطر الاسلام) الآتي على مصالحها وامتيازاتها الفعلية ، قد كانت كافية ان تحجب عن وعيها الاجتماعي ذلك الافق المستقبلي الذي كان ينتظرها . . . وهنا يجب ان نلحظ في ذلك الافق المستقبلي وجهاً آخر لثورية الاسلام ـ الثورة . . . فليست الثورية تنحصر في كون الاسلام وقف بوجه المرابين والمحتكرين وكانزي الذهب والفضة وحماة الوثنية والقبلية البدائيين ، بل ينبغي ان نرى الشكل الأرقى ـ تاريخياً ـ لهذه الثورية . . . نعني كون الاسلام ، بفضل خروجه بالعرب الى عالم ما وراء شبه الجزيرة ، قد نهض بدوره العظيم في دفع عملية التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي لمجتمعات آسيوية وافريقية واوروبية عدة ، وفسح للعرب بعامة ولزعامة قريش تلك نفسها بخاصة ، مجالات غير محدودة للاسهام في هذه العملية . وقد اتيح لهذه الزعامة ذاتها ان توظف خبراتها وتجاربها المكدسة خلال عصر الجاهلية في هذا الاسهام بنشاط ، فضلاً عما نال افرادها من مكاسب ومغانم ضخمة . . . نقول : « افرادها » لأن هذه الزعامة قد انتهى

دورها « كفئة » مذ بدأت عملية التطور هذه تسير في مسارها الفعلي خلال حركة الانتشار العربي - الاسلامي في عالم العصر الوسيط . .

- ٤ -

لم يستنفد البحث - بعد - مبدأ **التوحيد** ، من حيث ابعاده ودلالاته التاريخية . فقد اشرنا - قبل - الى ان هذا المبدأ - الاساس ، في الاسلام ، كان ارتقاء بالوعي الديني وبالوعي الاجتماعي . . . ويجب ان نضيف الآن انه كان ارتقاء ايضا **بالوعي المعرفي** . فإن لهذا الجانب اهميته البالغة ، من حيث كونه المدخل الى رؤية العلاقة العضوية الموضوعية بين مسارين متلازمين لعملية التطور التي نهض الاسلام بدور عظيم في سبيل انجازها خلال العصر الوسيط ، وهما :

١ - مسار تطور المجتمع العربي - الاسلامي .

٢ - مسار تطور الفكر العربي - الاسلامي .

ان وجود هذه العلاقة بين المسارين ، لا ينفي استقلالية كل منهما عن الآخر بالية حركته الداخلية الخاصة ، بل يؤكد هذه الاستقلالية ، لأن علاقة تقوم بين امرين ، لا معنى لها الا الاعتراف بثنائيتهما ، اي بوجود مستقل لكل منهما . لكن هذه العلاقة بصفتيها : العضوية والموضوعية ، تؤكد ايضاً ان استقلالية كل من الطرفين عن الاخر هي **نسبية** ، لا مطلقة ، على ان المسألة الاهم هنا هي رؤية هذه العلاقة بعضويتها

وموضوعيتها ، بين مسار تطور المجتمع العربي الاسلامي ، ومسار تطور الفكر العربي ـ الاسلامي . لأن هذه الرؤية ، اذا تحققت لدى الباحثين المعنيين بدراسة هذا الفكر ، لاسيما الباحثين العرب منهم ، لا بد أن تحدث تحولاً في منهج البحث عندهم حين يعالجون تازيخ تطور الفكر هذا ، او حين يتناولون قضاياه كلياً او جزئياً بالبحث والدراسة . فقد جرى معظم هؤلاء الدارسين والباحثين ، في معالجتهم التراث الفكري على نهج يفتقر الى رؤية هذه العلاقة . لذا كانت المعالجات الجارية على هذا النهج غير العلمي تدور في حلقات تأملية ذاتية مفرغة ، منعزلة كلياً عن تاريخية هذا التراث .

نعود الى القول الى ان مبدأ **التوحيد** الاسلامي كان ارتقاء **بالوعي المعرفي** ، الى جانب انه كان ارتقاء **بالوعي الديني** ، **والوعي الاجتماعي** . . ذلك بفضل ان الادب القرآني ، لفرط عنايته بتوطيد هذا المبدأ ، مبدأ التوحيد ، قد عني بتقديم انواع من المعارف عن الكون ، اي عن الطبيعة وعن الانسان ومركزه ودوره ومسؤوليته وتاريخه . . وهو ـ اي الادب القرآني ـ يقدم هذه المعارف في اطار فكرة **التوحيد الالهي** ، التي تعني بمؤداها الواقعي **وحدة الكون** ، وهذا المؤدى الواقعي يعني ـ آخر الامر ـ وضع الوحدة الكونية في مركز التصور البشري ، مركز الوعي ، وهو هنا الوعي المعرفي . .

ان وصول فكرة **الوحدة الكونية** الى وعي الانسان بطريق مبدأ التوحيد ، كما يسلكه الأدب القرآني ـ وان كان ذلك لا

يتجاوز الوعي الميتافيزيقي - هو قفزة **نوعية** على مسار تطور الفكر العربي في حدود زمنه التاريخي المعين .

وفي اطار الوحدة الكونية هذه ، نرى **الانسان** يتمتع بمركز متميز رفيع بين سائر الكائنات المشمولة بهذه الوحدة . . . فان الادب القرآني قد زود وعي الناس في عصر الدعوة بالكثير من الصور **المعرفية** عن قيمة الانسان، بحيث استطاعوا ان يروا انسانيتهم ارفع شأناً من « الملائكة » ، رغم ان « للملائكة » صورة قرآنية روحانية خالصة .

﴿ وإذ قال ربك للملائكة : اني خالق بشراً من صلصال ، من حمأ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين ، فسجد الملائكة كلهم اجمعون ، الا ابليس أبى ان يكون من الساجدين . قال : يا ابليس ، ما لك ان لا تكون من الساجدين ؟ . . قال لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون . قال : فاخرج منها ، فانك رجيم ﴾ (**سورة الحجر ، الآية : ٢٨ ـ ٣٤**) .

في هذه الصورة القرآنية تبرز نقطتان تنيران الوعي **المعرفي** : **اولاهما** ، كون البشر فوق الملائكة . **وثانيهما** ، كون الانسان كائناً **واقعياً ماديا** من صلصال من حمأ مسنون : ﴿ . . . اذ قال ربك للملائكة : اني خالق بشراً من طين ﴾ (سورة صاد ، الآية : **٧١**) . . . كلتا النقطتين تنتجان للوعي المعرفي نقطة **ثالثة** هي ملفت النظر هنا ،

اعني : كون هذا الانسان الطيني المجبول من «مادة» هذه الارض ، بل من مادتها النتنة (حمأ مسنون) هو ـ رغم « ماديته » هذه ـ جدير ان تسجد له الملائكة « رغم روحانيتها » الخالصة في أدب القرآن .

ان المقارنة ، ثم التفضيل هكذا ، يسمحان برؤية العلاقة الداخلية بين عالم الاسلام **الميتافيزيقي** وعالمه **الواقعي** وبرؤية هذه العلاقة ذاتها تصل بين التوحيد كمفهوم ايماني خالص ، والتوحيد كاطار اجتماعي لعالم الانسان ـ الطين (البشر) ثم رؤيتها علاقة تشد برباطها الخفي عالم الانسان ـ البشر هذا الى وحدة العالم ـ الكل . ولعل التميز الذي يرفع « انسان » القرآن ابن الطين الأرضي الى ما فوق الملائكة وسائر الكائنات المخلوقة ، والى كون « ما في السماوات وما في الارض مسخراً له ـ حسب النطق القرآني[1] لعل هذا التميز كان وجهاً من التعبير عن هذا الربط بين عالم الانسان ووحدة العالم ـ الكل[2] .

ـ ٥ ـ

. . واذ يدخل الاسلام القرن الخامس عشر لهجرته الكبرى

---

(١) اشارة الى كثير من الآيات القرآنية الناطقة بهذا المعنى كمثل الآية : ﴿ الم تروا ان الله سخر لكم ما في السماوات وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ﴾ (سورة لقمان ، الآية : **٢٠**) .

(**٢**) راجع النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية (حسين مروه) : الجزء الاول ط ـ **١** ، ص **٣٤٥** . دار الفارابي ـ بيروت

الطافرة ، من مكة الى المدينة (يثرب) ، بعد احتماله اقسى صنوف الاضطهاد مدى ثلاث عشرة سنة متواصلة ، فإن علينا ان نرى وجهه **الثوري** في سياق هذه الهجرة ايضاً .

سنرى هذا الوجه الثوري يتجلى بالخطط الكفاحية التي بدأ الاسلام يرسمها لدعوته منذ وجد ان حسم الصراع في مكة لصالح الدعوة اصبح متعذراً ما دام ميزان القوى يميل الى كفة اعداء المشروع التاريخي الذي اعدته ظروف المرحلة تلك للأسلام نفسه كي ينهض به في سبيل **التحول النوعي** لمجتمع القرن السابع الميلادي ، سواء في شبه جزيرة العرب ام في خارجها . . فقد انكشف بعد السنوات الثلاث عشرة الشاقة جداً ، ان لا بد من البحث عن الحليف « الستراتيجي » لتعديل ميزان القوى نحو كفة الاسلام ، كيما ينهض بدوره المنتظر في تحقيق ذلك التحول النوعي . . . .

كانت **بيعة العقبة** ، وهي الاتفاقية المعقودة بين محمد ووفد المدينة سنة **٦٢١** [٣] م ، هي أولى الخطط . . وكان وفد المدينة الى لقاء العقبة عامئذ هو اول من يتمثل به « **الحليف الستراتيجي** » المطلوب . . ثم كانت الهجرة الحاسمة بعد عام من يوم العقبة . وبدأ الصراع يتخذ مجرى جديداً ، واتجاهاً

---

(٣) كان الوفد مؤلفاً من اثني عشر رجلا ، عشرة منهم يمثلون بني الخزرج ، واثنان يمثلان بني الاوس . وكان اللقاء بين النبي محمد ووفد المدينة هذا خلال موسم الحج في مكان بين مكة ومنى يدعى مجاز العقبة .

جديداً . . . فلم يبق الصراع بعد الهجرة المحمدية محصورا في علاقة الاسلام بالزعامة القرشية المكية بل تجاوزها الى علاقة صراعية تشمل كل القوى الاجتماعية المتمايزة في شبه الجزيرة من كل جهاتها ، من الشمال والجنوب ومن الشرق والغرب ، حتى اكتمل الثقل في ميزان القوى لجهة الاسلام ، وانعدم وزن القوى الاخرى ، اوكاد ، وانفتح الطريق للاسلام نحو مرحلة الصراع الكبرى خارج شبه الجزيرة ، اي مرحلة الكفاح لتحقيق المشروع التاريخي الذي يعني تحقيق ما قد اصبح جديراً ان يوصف بكونه **تحولاً نوعياً** في تاريخ العرب وتاريخ الشعوب الكثيرة التي شملها الفتح العربي ـ الاسلامي من بعد . . . انه ذلك **التحول** الذي انتقل به العرب من دائرة الانفعال الوحيد الجانب بعلاقتهم مع العالم ، الى رحاب فسيحة **تبادلوا** فيها الفعل والانفعال كليهما مع الشعوب ذات التاريخ الحضاري العريق . . فكان من اثر هذا التبادل ـ **التفاعل** ان اضاف العرب حلقة جديدة ذهبية في سلسلة الحضارات البشرية ، وهي الحلقة الجديرة باسم الحضارة العربية ـ الاسلامية .

كانت القبلية قد عادت الى تاريخ اهل الجزيرة اثر انقطاع طارىء لهذا التاريخ عن مجرى حركته التطورية فحجبت مواهب هؤلاء الناس عن ان يستمر لها **فعلها التاريخي** الذي بدأته قبل الميلاد المسيحي . . فلما جاء الاسلام ، وانتصرت هجرته الكبرى الى يثرب ، خرج بعرب الجزيرة الى العالم ، على صورة « فاتحين » لكن الصورة لم تبق صورة « **الفتح** » بمفهومه العنفي اذ اقترنت بـ « **فتوحات** » اجتماعية ومعرفية كان

لها فعلها التاريخي الجديد في تغيير صورة العالم القروسطي ، اي في انتقال العلاقات الاجتماعية الى نمط جديد في مجال حركة التطور البشري خلال العصر الوسيط .. وهذا الانتقال يتحدد ، تاريخياً ، وفق الصورة التالية :

ان مجتمع العلاقات التجارية التي كانت تتنامى قاعدته المادية وقت ظهور الاسلام ، كان يتطلب ضرب الاطر والعصبيات القبلية وصهر المجموعات البشرية القائمة على طرق التجارة وفي المراكز التجارية لتتوحد كلها ضمن اطار اجتماعي واحد ، في مؤسسة واحدة ، او قل ـ دولة واحدة . . . وقد كان الاسلام ـ الشريعة (النظام) مؤهلا وحده يومئذ ان يكون هذا الاطار ، او هذه المؤسسة او ـ فلنقل : هذه الدولة . . .

لكن تلك المهمة التاريخية كانت تستلزم ـ بالضرورة ـ قاعدة تشريعية تقوم عليها منظومة متكاملة من التشريعات العامة ، يتصل بعضها بالواقع الفعلي الجاهز حينذاك ، ويتصل بعضها الآخر بالواقع المحتمل، يومئذ ، ان يولد خلال عملية قيام المجتمع الجديد . . . . وهذه المنظومة من التشريعات العامة كان عليها ان تؤدي مهمتين متداخلتين : مهمة التنظيم اولا ، ومهمة التحريض ثانياً ، ولعل مهمة التحريض هنا كانت الاكثر فاعلية ، لأن التشريعات المشار اليها تشكل حافزاً مادياً للانخراط في عملية « الفتح » والانتشار ، خارج شبه الجزيرة القاحلة ، باندفاع حماسي يعزز الاندفاع الايماني لدى المؤمنين

من جند الفتح . . .

ثم ان هذه التشريعات ذاتها ، كانت لها وجهة وظيفية ثالثة تتعلق **بالوعي**.فان ذاكرة الجاهلي الذي دخل عصر الاسلام ، تبقى ذاكرة جاهلية حتى تتأصل لديه ذاكرة اسلامية تنفي تلك . . . ولن تنفيها حتى يمارس الاسلامي عصره ممارسة فعلية عملية تتحول الى **وعيه** بشكل ذاكرة من نوع جديد . . . ومن هنا نقول ان الوجهة الوظيفية للتشريعات التي نتحدث عنها ، هي ان تؤكد في **وعي** الاسلاميين الذين يمارسون عملية الانتشار تحت راية الاسلام ، فكرة هذه الممارسة ، اي « نظريتها **التوحيدية** . ومقومات هذه « النظرية » هي :

١ ـ القتال من اجل المؤسسة **الواحدة** الجامعة ، بدلا من حروب التفتيت والابادة القبلية .

٢ ـ حرب « الفتح » اداة لتنمية قدرات بشرية وتوسيع مجالات نشاطها العملي ، بدلا من استهلاك هذه القدرات وهدر امكاناتها في نزاعات الثأر والانتقام الفردية والاسرية والعشائرية . .

٣ ـ تغيير مفهوم الثأر من كونه انتقاماً فرديا او اسرياً او عشائرياً ، الى كونه عقوبة اجتماعية للدفاع عن مصلحة المجتمع باطاره العام المشترك ..

٤ ـ تحويل الثأر من كونه حقاً للفرد او الاسرة او القبيلة ، الى كونه حقاً للمجتمع ولمؤسسته الواحدة الجامعة .

٥ ـ بناء على ما تقدم شرعت الحرب **المنظمة** كأداة : إما لتوسيع سيطرة المؤسسة الاجتماعية ، اجتماعياً وسياسياً وايديولوجياً ، واما لحماية هذه المؤسسة .

يضاف الى ذلك ان هذه التشريعات الاسلامية جاءت لتغيير الاساس الحقوقي للتنظيم الاجتماعي . فقد كانت تقاليد القبيلة والاعراف البدوية المعبرة عن نظام **الاقتصاد الطبيعي** ، هي ذلك الاساس «الحقوقي» . لكن مجتمع العلاقات الاجتماعية التجارية الجديد اصبح يتطلب اساساً حقوقياً من طراز جديد ، فكانت هذه التشريعات الاسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور . . . وفي اطار السلطة الدينية للاسلام ـ الشريعة نشأ الوضع « الحقوقي » الجديد الذي يتضمن مفهوم « الدولة » ومفهوم « القانون » المنظم (بالكسر) وبذلك اصبحت الاحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحتكم اليها المجتمع كله ، ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها . . . وبعد ان كانت التقاليد البدوية لا تعترف ـ مثلا ـ بسلطة خارجة عن حدود القبيلة المعينة واطار التقاليد الخاصة بها ، جعل الاسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على السلطات القبلية .

ـ ٦ ـ

على ان تلك المهمة « التاريخية » التي كان على الاسلام ان يضطلع بها ، اقتضت ايضاً التعامل مع **الفكر** بقدر التعامل

مع **الواقع** خارج الفكر . . . فالاسلام هو شريعة وعقيدة ، وهو في كلا جناحيه (الشريعة والعقيدة) « **يفكر** » لأن التشريع تفكير والعقيدة ايمان مفكر ، ولأن النظام الذي يتحمل مسؤولية **العمل** من اجل المهمة التاريخية ذاتها ، لكي تصبح هذه المهمة **واقعاً تاريخياً** ،هو ـ اي النظام ـ يقتضي كذلك اعتماد **الفكر دليلا ومرشداً** للعمل بقدر ما يقتضي ان يكون الفكر **نتاجاً** للعمل .

ان هذه العلاقة بين الاسلام والفكر علاقة موضوعية فهي قائمة واقعياً ، بحكم موضوعيتها ، سواء اعترفنا بها ام لم نعترف . . . لذا كان التلازم قائماً واقعياً وموضوعياً ايضاً ، بين التحولات الاجتماعية على صعيد **الواقع** والتحولات الاجتماعية على صعيد الفكر . . . ثم لذا كان التلازم قائماً واقعياً وموضوعياً ، بين تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي وتطور الفكر العربي ـ الاسلامي . . لكن هذا التلازم ، في كلتا حالتيه لا يقتضي ان نفهم منه كون مستوى التطور الاجتماعي يجب ان يتطابق مع مستوى التطور الفكري ، وان التحول هنا يجب ان يكون بمقياس التحول هناك ، ولا يقتضي ان يفهم منه ايضاً ان **استمرارية** احدهما ، متلازمة مع استمرارية الاخر . . ان فهم العلاقة بين الفكر والواقع على هذا النحو من التطابق والتساوي او التكافؤ المطلق هو فهم ميكانيكي لا يليق بالمنهجية العلمية ان تأخذ به .

ان المسألة الاساس ، في موضوعنا ، هي الاشارة الى ان

الاسلام ـ الثورة قد وضع في مهماته التاريخية ان **للفكر** دوره في تحقيق **التحول النوعي** الذي تحقق بالفعل ، بالقياس الى المرحلة والعصر والمجتمع المعين . . . من هنا نلحظ الاشارات القرآنية المتلاحقة التي تحث المؤمنين على **التفكير** بشؤون الكون والحياة ، وتضع امام العقل أن يتدبر هذه الشؤون ، وان يعتمد النظر المتدبر هادياً ودليلا .

وفي سياق التحولات التاريخية التي اخذت تظهر في مجالات العلاقات الاجتماعية ، خلال عصور الاسلام اللاحقة ، منذ قامت تحت راية الاسلام دولة كدولة الامويين ثم دولة العباسيين ـ نقول في سياق هذه التحولات نرى الفكر العربي ـ الاسلامي يؤدي دوره **التقدمي** تعبيراً عن مختلف القوى الفاعلة في بناء المجتمع العربي ـ الاسلامي حينذاك . . .

واذا كانت السلطات السياسية المتعاقبة التي استظلت راية الخلافة الاسلامية طوال عصور عدة ، قد وجدت السبيل **لاختراق** الفكر الاسلامي بايديولوجية سلطوية استخدمت هذا الفكر **سلاحاً** ايديولوجيا **لدعم سيطرتها الاستبدادية ولمحاربة القوى المعارضة لهذه السيطرة** ، فان القوى المعارضة نفسها كان لها في فكر الاسلام ذاته مجال ان تشهر منه سلاحاً **تقدمياً** في معارضة ايديولوجية السلطة الاستبدادية

وعقيدة معاً ، هي مبادىء **تناهض الاستبداد والظلم الاجتماعي والفردي** كليهما ، هذا اولاً ، وهي : ثانياً مبادىء ذات وجهة **اجتماعية** من حيث الأساس ، بمعنى انها تضع **الاولوية لمصلحة المجتمع** ككل ومن هنا جاء في الحديث النبوي ان ثلاثاً لا ملكية فيها : **الماء والنار والكلاء** (العشب) . . . اي انها **ملكية عامة** لا ملكية خاصة ، اي كونها من المنافع العامة الضرورية لكل المجتمع . . . ان مضمون هذا الحديث يشير صراحة الى ان **التوجه الاجتماعي** يشكل اساس المبادىء التشريعية الاسلامية ، وان هذا التوجه يرمي الى توفير القاعدة المادية لسيطرة حكم العدالة الاجتماعية فوق كل سيطرة واقعة او محتملة . . . وبتعبير اهل الفقه الاسلامي نقول ان مصلحة المجموع حاكمة على مصلحة الفرد . وذلك بمقتضى هذا التوجه الاجتماعي المبدئي للشريعة الاسلامية ، اي الفكر الاسلامي . .

ذلك فضلا عن سبب **ثالث** يضاف الى السببين المذكورين هو : كون الفكر التشريعي ، اي الفكر المعبر عن التشريعات المنظمة للعلاقات الاجتماعية ، انما هو ـ باتفاق الفقهاء ـ **فكر اجتهادي**.ففي حين هم متفقون على ان كل ما يتعلق بالعقائد الايمانية ينحصر مصدره في الوحي ، يرون ـ مقابل ذلك ـ ان ما يتعلق بالتشريع بعد ان استكملت أصوله في عهد النبي ، يترك

فالفكر الاسلامي التشريعي **منفتح** - اذن - على الاجتهادات النظرية في مجال التفاصيل من حيث علاقته الحية بالتعامل مع **الواقع الاجتماعي** في مسارات حركته اي حركة صيرورته التاريخية . . . وهذا **الانفتاح** ذاته كان له الفضل في تمكين القوى المعارضة لايديولوجية السلطات السياسية المسيطرة من ان تجد في **فكر** الاسلام نفسه ما يعزز اداتها النظرية لتكوين فكر وايديولوجية معارضين تشهرهما تلك القوى المعارضة بوجه الايديولوجية المسيطرة كسلاح لها من موقع **التناقض الفئوي** او من موقع **التناقض الرئيس** مع السلطات المستبدة في اطار الصراع الاجتماعي - الطبقي وفي اطار المحاولات **الثورية** لتغيير ما في بنية العلاقات الاجتماعية السائدة .

ان **تاريخ الحركات الفكرية** في الاسلام حافل بامثال هذه المحاولات الثورية ، سواء على صعيد الفكر المستقل نسبياً عن الواقع المادي الملموس ، ام على صعيد التحرك **الاجتماعي** ام على صعيد **الانتفاضات** العنيفة الجماعية . . . ويمكن تصنيف **الفكر الفلسفي** في عداد هذه المحاولات ذاتها ، لا فرق في ذلك بين الفكر الفلسفي **العقلاني** والفكر الفلسفي **الصوفي**. فكلاهما اتخذ من الانفتاح الاجتهادي الذي يتميز به الفكر الاسلامي ، بابا وسيعاً يدخل منه الى حلبة **الصراع الايديولوجي** معارضاً حتى المسلمات والثوابت النظرية التي تعتمدها السلطات السيساسية في ظل الخلافة اساسا

لايديولوجيتها المسيطرة . . . اما ما خيل للباحثين المتأخرين من ان الفلاسفة الاسلاميين انشأوا فلسفة **توفيقية** ، فانه بحقيقته فلسفة معارضة استخدمت حق التأويل في قراءة نصوص الاسلام الاعتقادية والتشريعية . وقد كان **التأويل** احد الابواب الوسيعة من ابواب الانفتاح الاجتهادي ، التي فسحت المجال لحركة **التفاعل** بين الثقافة العربية ـ الاسلامية ومختلف الثقافات الاخرى الشرقية والغربية ان تدخل كحركة فاعلة في تسيير عملية **التطور** العاصف خلال القرون الاربعة الاولى للهجرة . . . اعني تطور الفكر العربي ـ الاسلامي بوتائر من السرعة والاكتناز قليلة النظائر في تاريخ تطور الفكر البشري بوجهه العام المشترك . . .

ولعل الطابع العمومي ، او الشمولي ، الذي تتسم به النصوص ـ المصادر لفكر الاسلام كان عاملا ذا شأن في فتح باب **التأويل** وسعيا امام الافكار المعارضة والاراء الاجتهادية المتنوعة دون ان يضيق فيها فكر الاسلام وانما كان يضيق بها وحده فكر السلاطين والحكام وبطاناتهم والمتسكعين المتكسبين على ابوابهم . .

ـ ٧ ـ

وفي اطار فكر الاسلام نفسه ، كاطار شمولي مرن لوحدة الفكر العربي ـ الاسلامي التراثي ، حدث تطور **علم الكلام** الاسلامي الذي كان تعبيرا عن **الازدواجية بين عقلانية** فكر المعتزلة و**لاهوتية** هذا الفكر . . . وحدث ايضاً ان علم الكلام

هذا نفسه بلغ حداً من التطور لم يستطع ان يتجاوزه ، فتجاوزه تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي الى مرحلة من التطور اقتضت ان تحل الفلسفة العربية ـ الاسلامية محل علم الكلام مستقلة عنه وقائمة بالدور الذي عجز هذا العلم عن القيام به . . ونعني هنا تلك المرحلة التي بلغت فيها ظروف تطور الصراع الاجتماعي والايديولوجي مبلغ التعقد الشديد ، في ظل الدولة العباسية خلال القرن الثالث الهجري ، وهو القرن الحافل بالتناقضات على مختلف انواعها . . وقد كان من شأن هذه الظروف التاريخية ، حينذاك ان تتطلب شكلا من التعبير عن الوعي النظري اعلى من الشكل الكلامي بازدواجيته : العقلانية ـ اللاهوتية . لأن الوعي النظري اصبح انذاك ناضجاً لاستيعاب الوضع المستجد من حركة الصراع الايديولوجي في مجتمع الدولة العباسية .

وحين نقول : « الصراع الايديولوجي » لا بد ان نعني ايضاً ما يكمن في دلالته وابعاده من صراع على ارض الواقع الاجتماعي نفسه ، ومن تناقضات اجتماعية وسياسية تثير هذا الصراع ، ومن ازمات تشتد بقدر اشتداد تلك التناقضات .

ان القراءة المنهجية لمجريات الأمور في المرحلة التاريخية التي نعنيها هنا ، تكشف ان وراء الوضع الجديد البارز في حقل الصراع الايديولوجي انذاك ، ظروفاً اجتماعية وسياسية اشتدت فيها التناقضات على صعيد الواقع الاجتماعي والسياسي الى حدود لم يكن من الممكن عندها الا ان ينفجر الصراع

الايديولوجي ، والا ان يأتي التعبير عن تلك التناقضات الصراعية ، على االصعيد الفكري ، في مستوى يتساوى مع مستوى نضج العلاقات الاجتماعية لانفجار صراعي نوعي . . وقد حدث الانفجار هذا فعلا ، لكن الاهمية التاريخية لهذا الذي حدث حينذاك ، كونه جمع بين نوعي الصراع : **الاجتماعي والفكري** في انتفاضات اجتماعية وحركات ثورية عدة حدثت في مصر والعراق، وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الاقاليم الاسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة الاسلامية العباسية .

ليس خطأ ان تسمى تلك الانتفاضات والثورات باسم «**الحركات الفكرية**»كما ظهر في مؤلفات الباحثين المتأخرين والمعاصرين خصوصاً . . . لكن الخطأ ان يتجاهل بعض هؤلاء الباحثين ، او ان يجهلوا ، كون الجانب **الفكري** من هذه الانتفاضات و الثورات مرتبطاً اساساً وفي العمق ـ بالجانب الآخر الاصل . . اعني جانبها **الاجتماعي** . فان **الفكر الثوري** الذي يقترن تاريخياً بهذه الانتفاضات ، انما هو نتاج الواقع التناقضي التناحري على صعيد العلاقات الاجتماعية ذاتها . . . وهذه هي الاهمية التاريخية الحقيقية لتلك المسماة بـ «الحركات الفكرية» فقد توافرت الادلة على ذلك في مختلف المصادر التراثية ـ الامهات . وهذه المصادر تضع امامنا « المواد » التاريخية **عارية** بحيث يسهل علينا ان نكسوها من التاريخ نفسه وظيفتها في كشف المواقع والابعاد والمناخات التي تشكل ـ اخيراً ـ طبيعة الاحداث في اطارها التاريخي المحدد .

تلك المواد التاريخية تقول لنا ان الانتفاضات والثورات التي نشير اليها ، كانت **جماهيرية الطابع** والتركيب والتحرك تماما . فقد شارك فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين من **الفلاحين** خصوصا ، وكانت هذه الفئات الاجتماعية ذات انتماءات متعددة ، اي الى شعوب واقوام متعددة من شعوب المجتمع العربي - الاسلامي واقوامه في تلك المرحلة من تاريخه . . . وقد كان الدافع الاجتماعي هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات هذه . فانه لا يمكن ان نذكر بهذا الصدد ثورة القرامطة ، والثورة البابكية الخرمية او ثورة الزنج - مثلاً - ولا ينصرف الذهن فورا الى المطالب والشعارات الاجتماعية التي كانت - لدوافع منها - تندفع جماهير الثائرين في ميادين القتال من اجل تحقيقها . . وقد صاغت هذه الثورات مطالبها وشعاراتها **صياغات فكرية** كانت تعبيرا عن ايديولوجية الفئات الاجتماعية المشاركة فى هذه الثورات وهذا ما نلحظة بوضوح ، **في البرنامج الاقتصادي - الاجتماعي الذي تقدمت به الثورة البابكية . فهو - اي هذا البرنامج - صياغة فكرية ايديولوجية** تتضمن طموح فئات اجتماعية منتجة وكادحة الى احداث نوع من التغيير الثوري في اسس العلاقات الاجتماعية الاقطاعية السائدة مثل نزع الاراضي الواسعة من اربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين او الدولة وتوزيعها على المزارعين المحتاجين [٤] ونلحظ ذلك

(٤) انظر بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، ص

ايضاً ، وبنحو اكثر وضوحاً ، في برنامج الثورة القرمطية ، الذي هو التعبير المتكامل عن نظريتها الفكرية وايديولوجيتها . . . فهذا البرنامج يكشف كذلك عن الجانب الثوري لحركة اجتماعية ذات طابع جماهيري ، فلاحي وحرفي (٥) وهكذا يمكن ان نلحظ تجليات عدة لهذه الظاهرة الثورية خلال القرن الثالث الهجري .

ان العناصر ذات الاهمية في هذه الظاهرة الثورية ، تتمحور حول نقطتين : **اولاهما** ، تزاوج الابعاد الاجتماعية والابعاد الفكرية لكل حركة من تلك الحركات الثورية . . **وثانيتهما** ، كون تلك الحركات لم تخرج عن اطار **وحدة الفكر الاسلامي** ، رغم التعارض القائم بين بعدها الايديولوجي من جهة وايديولوجية السلطة السياسية لدولة الخلافة الاسلامية ، من جهة ثانية . . . ان هذه النقطة الثانية تستوقف نظر الباحث المنهجي العلمي . فهنا ايديولوجيتان متعارضتان تلتقيان في اطار واحد ، هو وحدة الفكر الاسلامي فماذا يعني ذلك ؟ .

لقد اشرنا خلال هذا البحث ، الى الامر الذي يكمن فيه تفسير المسألة . . فان طابع **العمومية** الذي هو احدى المميزات الرئيسة لنصوص فكر الاسلام ، او قل : طابع الشمولية ، او سمة **الكلية** التي تتعالى عن الجزئيات والتفاصيل ، كما تتعالى

---

(٥) ابو الفضل الدمشقي (الاشارة في محاسن التجارة ، القاهرة ١٣١٨هـ ـ ص ٤٣) يصف اهل الحرف وعامة الشعب الذين انضموا الى دعوة القرامطة من سكان المدن باسم كانوا اكثر الاحرار فقرا

عن استباق الازمان والاحداث اللاحقة فلا تضع الاحكام التفصيلية الجاهزة لكل الازمنة ولكل المقاييس - ان هذا الطابع ، او هذه السمة العظيمة الاهمية ، قد اتاحت لفكر الاسلام ان يبقى الاطار الواحد الموحد لكل اشكال الفكر العربي - الاسلامي التي تبدعها الظروف التاريخية في مجال تطور المجتمع العربي - الاسلامي . . . كما اتاحت لهذا الاطار - الوحدة ان يتسع ، برحابة مدهشة،لمختلف الافكار المتوافقة والمتعارضة حتى ايديولوجيا ، اذا صدرت - في توافقها او في تعارضها !- عن معطيات واقعية وموضوعية لحركة تطور الواقع الاجتماعي المعين .

وفي عصرنا الحاضر نجد لهذه السمة آثارها **الايجابية** في الاحداث الثورية لبعض حركات التحرر الوطني . . فقد اتسعت مثلاً ثورة الجزائر ، كحركة تحرر وطني ، للتلاقي دون ادنى تعارض ، بين الدافع الاسلامي والدافع الوطني التحرري والثوري ، بل يصح القول ان هذا التلاقي كان عاملا ايجابياً في مسار الثورة الجزائرية التحررية نحو الانتصار . حدث ذلك دون ان يكون اختراقاً لقوانين الحركة التاريخية المتميز بها عصرنا من حيث كونه عصر الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ، وانما كان ذلك وفاقا وانسجاماً مع هذه القوانين . . . وعلى المقياس نفسه تقاس طبيعة المفاعيل التي تحكم موضوعياً حركة **الثورة الايرانية** بقيادة رجل الدين الامام الخميني . . .

وقبل الثورة الجزائرية والثورة الايرانية كان **التحول الثوري الجذري** في البلدان الاسلامية التي تؤلف الشطر الآسيوي الكبير من **اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية** .. ففي هذه البلدان حدث ذلك التحول التاريخي على اساس مبادىء **الاشتراكية العلمية** ، وقاده - ولا يزال يقوده - مناضلون طليعيون من صفوف شعوب هذه البلدان الاسلامية ، وهو يتعايش تعايشا وفاقياً وتفاعلياً وطبيعياً **مع الحضور الاسلامي الكامل : اعتقادا وممارسة وفكرا** ، دون ان يحدث خلال هذا التعايش النموذجي شرخ ما **في العلاقة** بين النظام الاجتماعي القائم على اساس الاشتراكية العلمية وبين الاسلام بمفاهيمه الاجتماعية الجوهرية وبمبادئه العامة السمحاء اي التي تتقبل بسعة وترحاب اي نظام ينفي الاحتكار واستغلال الانسان للانسان ويتوجه الى تحقيق العدالة الاجتماعية الكاملة .

القسم الثاني

الاسلام - التراث
في ضوء الموقف الثوري
من التراث الديني والفلسفي

- ١ -

يبدو لي ان معالجة الموقف من تراثنا الديني والفلسفي ، معالجة جادة ، تقتضينا التمهيد لها بوضع الاسس الضرورية للبحث هنا . وقد يكون في مقدمة هذه الاسس ان نحدد جوهر الموضوع الذي نعالج . فهذا التحديد يستدعي في رأيي ان ننظر ، قبل كل شيء ، في قضية الموقف من التراث الثقافي - الكل - بذاته وبمعناه الاشمل . فهذا هو الاصل هنا في اعتقادي ، وهو الذي يمكن ان يصل بنا الى جوهر الموضوع . ولكن ، قبل هذا وذاك ، ينبغي ان يكون لدينا تصور واضح عن مفهوم التراث الثقافي ، ثم عن طبيعة العلاقة بين الواقع المعاصر والثقافة المعاصرة وبين هذا التراث من حيث هو احدى ظاهرات النشاط الخاص لوعي الانسان في واقع ماض من تاريخه .

هناك تصوران متمايزان ـ ان لم نقل : متغايران ـ لمفهوم التراث الثقافي :

أ ـ تصور يراه تراكما كمياً لاشكال من الوعي تتجلى في تصورات وافكار وتأملات ومفاهيم منبعها الاساسي ومحركها الاساسي هو الذات بوصف كونها هي الخالقة للموضوع وللقيم . فان مؤدى هذا التصور ان يكون التراث مجموعة من الظاهرات ليس بينها ، بعضها مع بعض ، من وحدة بنيوية . فهي منفصمة بقدر ما بين الذوات المتعددة التي انتجتها من انفصام ، لفقدانها الارض المشتركة اذ ليس بينها وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي من صلة ، عند اصحاب هذا التصور الذاتي ، سوى التقائها معه في الزمن التاريخي . واذا قيل لنا : ان الذاتيين لا ينكرون تأثر الانسان بالواقع الذي يعيش فيه ، وانهم ـ لذلك ـ لا ينكرون العلاقة التاريخية بين الفكر والواقع ـ قلنا : هذا صحيح . ولكن ، اي واقع يعنون هنا؟ . انما هم يحصرونه في الواقع الذاتي ، واقع الكائن ـ الشخص ، اي ان هذه العلاقة وهذا التأثر اللذين يعترفون بهما ينحصران في العلاقة بين ذات المفكر وذات المفكر الآخر ، وفي تأثر هذه الذات بتلك ، وهذا يعني آخر الامر نفي العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي ، ولا يثبت سوى العلاقة بين الوعي الذاتي والوجود الذاتي . وذلك يؤدي الى نفي التطور الموضوعي .

ولعل من الواضح ان هذا التصور الذاتي عن نتاج الفكر

يحرم التراث الثقافي حيوية الحركة ، حركة التطور والصيرورة حين يحرمه الصلة بواقعه الاجتماعي والتاريخي الذي هو الشرط المحدد لحركة تطوره وصيرورته . والنتيجة المنطقية الحتمية لهذا الحرمان هي ان التراث الثقافي ، اذ يقطع هكذا عن جذوره في ارضه التاريخية ذاتها ، يصبح انقطاعه عن ثقافتنا الحاضرة وعن التفاعل معها امراً مفروغاً منه بالبداهة .

ب ـ والتصور الاخر للتراث يقوم على المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي . وبناء على هذا المفهوم يرى في التراث الثقافي انه بنيان متكامل من اشكال متنوعة لهذا الوعي تتجلى في النظرات الجمالية والفلسفية والدينية والحقوقية والسياسية وغيرها لمجتمع معين ، تجلياً يطابق ـ بهذا القدر وذاك وبهذا الوجه وذاك ـ نمط ، الحياة المعين لذلك المجتمع ، والعلاقات الاجتماعية الملائمة لذلك النمط المتناقضة معه . وبهذه المطابقة الموضوعية يستمد التراث حركة صيرورة دائمة تمضي في رحلتها من الماضي الى الحاضر فالى المستقبل عبر طريق قد تعترضه تعرجات او انقطاعات ظاهرية مؤقتة ، وقد تتخلله انعطافات او قفزات .

وهنا لا بد ان نشير الى ضرورة التفريق بين هذه النظرة المادية التاريخية في علاقة ماضي الثقافة الوطنية التراث بحاضرها ، وبين النظرة المادية المبتذلة التي تقوم على نفي العلاقة بين الوعي الماضي والوعي الحاضر . وهي بذلك ترى انالوعي الحاضر هو انعكاس للوجود الحاضر وحسب ، وهو انعكاس مرآوي (نسبة

الى المرآة) محضاً . والمادية المبتذلة تبني على نظرتها هذه رأياً في التراث خلاصته ان لا حاجة اليه في الحاضر ، ولا قيمة له . . وانما الذي ينبغي ان يعنينا في حاضرنا ، مثلا ، معرفة اسرار التكنيك الغربي واتقانه ، دون حاجة بنا الى معرفة آراء السابقين ومعارفهم وفلسفاتهم . . وهذا يختلف اختلافا اساسيا عن نظرة المادية التاريخية للتراث ، فهي ، اذ ترى العلاقة الجدلية الحية بين الوجود الاجتماعي في الماضي والوجود الاجتماعي في الحاضر ، ترى العلاقة الجدلية الحية نفسها بين نتاج الوعي الاجتماعي في الماضي(التراث)وبين نتاج هذا الوعي في الحاضر(الثقافة الوطنية المعاصرة) وبعبارة اكثر تحديداً : تنطلق المادية التاريخية ، في نظرتها للتراث ودراسته وتلمس قيمه ، من نظرتها للعلاقة الجدلية تلك القائمة، موضوعياً، بين افكار الناس وتصوراتهم ومعارفهم وصلاتهم الفكرية ونتاج تفكيرهم في الادب والفن والدين والفلسفة والعلم والسياسة وغيرها ، وبين نشاطهم الواقعي في انتاج الخيرات المادية وعلاقاتهم الاجتماعية التي يحددها هذا النشاط. .

ولكن هذا كله لا يعني ان المادية التاريخية تنظر الى هذه العلاقة نظرة تبسيطية ميكانيكية ، بل هي تراها علاقة مركبة معقدة يتدخل فيها العنصر الذاتي تدخلا نشيطاً ، وان لم يكن هو العنصر الحاسم . ومن هنا تعترف النظرة المادية التاريخية بالاستقلال النسبي الذي تتمتع به الاعمال الفنية والاعمال الفكرية ، ومنها الفكر الديني والفلسفي ، بل هي تؤكد هذا الاستقلال دون ان يفقد علاقته الموضوعية تلك .

اذن ، هناك فارق اساسي وجوهري بين التصورين السابقين لمفهوم التراث : التصور الذاتي المثالي ، والتصور المادي التاريخي ، في التصور الاول يصبح التراث شيئاً ساكناً جامداً ، دون حركة . فهو اذن دون صيرورة . اي يصبح تراثياً وحسب ، وماضياً وحسب ، لا علاقة له بالحاضر ، متجلداً في وعائه الزمني الخاص ، محروماً قابلية السيولة في مجرى التاريخ ، اي قابلية الوصول الى الحاضر والاتصال به والتفاعل معه بحيوية متبادلة ، ويصبح الحاضر نفسه كذلك محروماً تاريخه ، بمعنى انه يصبح دون تاريخ ، منقطعاً عن ارضه الام . فعليه اذن ان يرتجل نفسه ارتجالا وان يستجدي ثقافته استجداء من عابري الطريق او من مستعبديه وساحقيه . . عليه ان لا يكون هو نفسه ، بل غريباً عنها متشرداً ، لا مستقبل له ، لانه لا وطن واقعياً له ، لا كينونة متميزة له ، لا بنية محددة لوجوده .

اما في التصور الاخر اي التصور العلمي فالامر على العكس كليا : فهنا التراث الثقافي ليس تراثاً وحسب ، ليس ماضياً وحسب ، وانما هو كائن حي متحرك بصيرورة دائمة ، هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويحيا فيها ومعها ، وهي بدورها تحيا فيه ومعه ، ولكن بشكل اخر ربما كان شكلها الأرقى ، وربما كان شكلها الرافض لها ، وربما كان تعبيراً عن صراعها هي مع نفسها ، صراع بين قواها التي تلد صيرورتها الجديدة وبين قواها الاخرى التي استنفدت طاقة صيرورتها .

غير انه مهما كان نوع العلاقة واتجاهها بين الاشكال الثقافية

التي يتكون منها التراث وبين نشاط الناس الواقعيين الذين نشأ فيهم وعنهم هذا التراث ، فانها على كل حال علاقة قائمة بالفعل تبقى لها جدليتها الحية المتحركة التي تنشيء للتراث تاريخه وحيويته ، وتبني له من هذا التاريخ وهذه الحيوية وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر يسكن فيها المستقبل . وهذه العلاقة الجدلية بين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها او فهمها اولئك المبشرون بنظرية العودة الى الاصل اي الى الماضي مع رفض الحاضر إطلاقاً معتبرين ذلك نظرية ثورية (الاخوان المسلمون مثلاً) وهي نظرية رجعية هدفاً ومضموناً معاً . . .

ـ ٢ ـ

في ضوء هذا الفارق الاساسي بين مفهومين متمايزين متغايرين للتراث ، وفقاً للتمايز والتغاير بين نظرتين رئيستين في فهم العالم والتاريخ ذاتيهما ، نستطيع ان نقترب من جوهر الموضوع ، او نصل اليه بالفعل .اي ان القضية في موضوعنا عن التراث : هل هو شيء ساكن ام متحرك ، او هل منبعه الوعي مستقلا استقلالا مطلقاً عن الواقع الاجتماعي والتاريخي ام هو ينبع من الوعي بوصف انه ـ اي الوعي ـ ليس شيئاً مستقلاً عن الكائن الواعي ، وانما هو من نتاج كينونته او نتاج الصيرورة الحية التاريخية لهذه الكينونة ؟ .

والواقع ان الذي يحدد طبيعة كل من المفهومين السابقين هو

نوع جوابه عن هذا السؤال ، او عن الشق الثاني منه بالذات على وجه الدقة ، لأن كون التراث ساكناً او متحركاً يتوقف على تحديد العلاقة بين الوعي والكائن ، من حيث ان التراث الثقافي ، او الظاهرات الثقافية بوجه عام ، تجليات من نوع خاص لوعي الكائن .

ونحن هنا نصل الى النقطة التي يمكن ان ننطلق منها للكلام على الموقف من التراث ككل . فقد صار واضحاً ، بما تقدم ، ان الاخذ بأحد المفهومين السابقين هو الذي يقرر نوع الموقف .

فان من يتصور التراث الثقافي مجموعة تصورات وافكار وتأملات ذاتية منقطعة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، منفصمة بعضها عن بعض كذلك ، لا يمكنه ان يقف من هذا التراث غير موقفه من العاديات المتحفية الهامدة ، او من المومياءات الجافة لا حركة فيها ولا حياة . ويبدو من البدهي انه يتعذر كذلك على صاحب هذه النظرة ان ينطلق في موقفه حيال التراث من الحاضر الى الماضي ، او ان يجد العلاقة المنطقية بين هذا التراث وبين الواقع المعاصر ، ما دام هو لا يرى العلاقة حتى بين الظاهرات التراثية وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي في الماضي نفسه . فاي شيء ـ اذا فقدت هذه العلاقة ـ قادر ان يقيم جسر الصلة بين ماضي الثقافة القومية وحاضرها ، وبمثل ذلك من البداهة انه يتعذر عليه ايضا ان يقرر موقفه تقريراً منطقياً مبرراً في قضية اخرى هامة كقضية اصالة التراث الثقافي لشعب ما او عدم اصالته . فان المعيار العقلاني في هذه القضية هو

مدى التجاوب بين الظاهرات الثقافية في مجتمع معين وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع وطبيعة العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهذه الظروف ، سواء كان ذلك التجاوب متوافقاً كل التوافق ، او بعض التوافق ، مع تلك الظروف وهذه العلاقات ، ام كان تجاوباً سلبياً قائماً على الرفض والتخطي ، وسواء جاء ذلك التجاوب بصورة انعكاس مباشر ام بصورة معقدة مركبة تصعب معها رؤيته بغير منظار منهجي خاص قادر على الرؤية النقدية التحليلية النفاذة .

اما المعيار الذاتي ، اي النظر الى الظاهرة الثقافية بانها تصدر عن الذات الفردية بوصف كونها عالماً قائماً بذاته وكونها تخلق وعي نفسها بنفسها وتخلق تصوراتها عن الاخرين بهذا الوعي ذاته وبمعزل عن حياتهم الواقعية - اما هذا المعيار الذاتي ، فلا يصلح معياراً لتقرير اصالة هذا التراث وذاك او عدم اصالته ، لأن التراث عند اصحاب هذه النظرة فاقد عناصر وحدته وحركيته ، فاقد نسيج بنائه المترابط ، بل فاقد كينونته التراثية التاريخية ذاتها ، فهو لا يزيد عن كونه جمعاً حسابياً جامداً في مكانه من الزمن ، لا ينتسب الى الانسان الا الانسان العام المجرد المتماثل في كل عصر وكل مجتمع تماثلا كاملا ، اي الانسان الذي لا وجود له اطلاقا على الارض . . فكيف اذن يمكن ان يوصف تراث بهذه المنزلة من التجريد بانه اصيل او غير اصيل ؟ اليس معنى ذلك انه لا موضوع ، أساساً ، للكلام على الاصالة او عدم الاصالة عند أصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية والمثالية في مفهوم التراث ؟ .

على هذا يمكننا استخلاص القول بان امامنا الآن موقفين اثنين حيال التراث الثقافي : موقفاً مستمداً من نظرة ميتافيزيقية مثالية في قضية الوعي والكائن ، وموقفاً مستمداً من نظرة مادية تاريخية في هذه االقضية . الموقف الاول يقتضي الانطلاق من الماضي وحده بل يقتضي البقاء في الماضي وحده ، لعدم قابليته التحرك خطوة واحدة الى الحاضر ما دام هذا الموقف عاجزاً عن فهم التراث والماضي والعالم كله في حالة حركة تطور وصيرورة . والموقف الثاني يقتضي الانطلاق ، في فهم التراث وتقويمه ، من الحاضر الى الماضي ، اي دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والاسئلة التي يطرحها الحاضر بحكم التسلسل في منطق الحركة التاريخية ، حركة التطور والصيرورة التي لا تعرف الانقطاع الا جزئياً وظاهرياً فحسب . ومؤدى هذه العملية بكاملها لا يقتصر على فهم التراث وقيمه التقدمية والرجعية معاً فهما منطقياً عقلانياً حضارياً وحسب ، بل يصل بنا هذا المؤدى الى نهاية ذات شأن كبير في موضوعنا ، هي تمكين الحاضر نفسه ـ ونقصد الثقافة الوطنية في الحاضر ، من اكتشاف المبررات الاصيلة لوجوده وكينونته اي اكتشاف الجذور التاريخية لهذا الوجود وهذه الكينونة ، فيكتشف الحاضر بذلك ان له تاريخاً ، وان لتاريخه ارضاً ووطناً وانساناً واقعياً مرتبطاً بهذا التاريخ وهذه الارض وهذا الوطن وان له من ذلك مجال حركته المستقلة للتطور والصيرورة من جديد نحو المستقبل ، وللانفتاح الاوسع على افضل المكتسبات الثقافية والحضارية

العالمية هنا وهناك ، دون حذر او خوف من ذوبان وجوده ، او انسحاق شخصيته او اغتراب شيء من مطامحه وتطلعاته المسكونة بالمستقبل .

- ٣ -

علينا ان ننتقل الآن من مجال العام والمجرد الى مجال الخاص والملموس ، اي الى مجال التراث الثقافي العربي بالذات . وعلينا هنا ان نرى : اي الموقفين السابقين نختار في معالجة هذا التراث ؟

يبقى هذا السؤال مجرداً أيضاً اذا نحن ابقيناه هكذا معلقاً قائماً على الفراغ والاطلاق . ولكي يخرج السؤال من هذا الاطلاق ينبغي ان يرتبط بالدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بالحاح ، اشد مما كانت تدعونا في المراحل الاولى لنهضتنا العربية الحديثة ، الى رحلة استكشاف شامل لتراثنا الثقافي ، والى استيعاب واع لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه . فما هي هذه الدواعي الواقعية في وقتنا الحاضر ، اي في هذه المرحلة بالذات للحركة العربية التحررية الشاملة . ؟

تقوم هذه الدواعي على مبدأين اساسيين في نظرنا :

المبدأ الاول : وعي الصلة العضوية الحية بين تراثنا الثقافي بوجه عام ، وتراثنا الفكري بوجه خاص ، وبين تاريخنا ، تاريخ مجتمعنا العربي في تطوره وصيرورته خلال اربعة عشر

قرناً مضت . اي وعي الصلة بين حركة تطور هذا التراث وصيرورته وبين الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تتجسد فيها حركة التطور والصيرورة للمجتمع العربي ، وان هذه الصلة هي من نوع صلة الجزء بالكل ، فحركة الفكر جزء من حركة الانسان في نشاطه الواقعي الاجتماعي ، ان لم نقل من نتاجها بالفعل . فتاريخ الثقافة العربية ، وتاريخ الفكر العربي - اذا شئنا التخصيص - مرتبط بتاريخنا كله ، نابع من القضايا نفسها التي وضعتها امام مجتمعنا مختلف الظروف الاجتماعية في هذا التاريخ . وذلك يعني في نهاية الامر ان ثقافتنا العربية ،ومنها نتاج الفكر العربي بمختلف اشكاله وظاهراته ، هي ثقافة ذات **اصالة** . بمعنى انها **اولا** ذات اصول واحدة وبنية متكاملة ، وان اصولها هذه **ثانيا** تضرب في ارض الواقع الاجتماعي والتاريخي الى ابعد اعماق هذا الواقع في مراحل حركته وصيرورته .

ويجب الايضاح هنا ان القول باصالة الثقافة العربية بهذا المعنى ، ونتاجها الفكري بخاصة ، لا يتعارض اي تعارض مع الواقع التاريخي الذي لا يمكن ولا يجوز انكاره او تجاهله ،هو واقع ان هذه الثقافة قد افادت كثيراً جداً من ثقافات شعوب واقوام عدة شرقية وغربية ، ابان النهضة الكبرى للثقافة العربية في القرون الهجرية الاولى ، وتفاعلت تفاعلاً عميقاً مع تلك الثقافات . بل يصح القول هنا ان انفتاحها الواسع لتلك الثقافات وتفاعلها معها بذلك العمق **يؤكدان** اصالتها فضلا عن كونهما لا يتعارضان مع هذه الاصالة . ذلك بان الواقع

التاريخي يشهد ان الثقافة العربية بوجه عام ومنتجاتها الفكرية بالأخص، قد استمدت من ثقافات الشعوب الاخرى التي انفتحت لها وتفاعلت معها ثراء داخلياً ضخماً زادها قدرة على استيعاب متطلبات الحركة التاريخية للمجتمع العربي بعد ظهور الاسلام وعلى التجذر اكثر فأكثر في واقع مجتمعها العربي - الاسلامي ، اي في القضايا الاساسية التي شغلت تاريخ هذا الواقع وارتبطت بحركته الداخلية .

وليس هذا بدعا في التاريخ ، وليس هو خاصة تفردت بها الثقافة العربية ، وانما هو فعل قوانين الدياليكتيك الموضوعية لمثل هذا التفاعل بين مختلف الثقافات . ففي مجال العلاقة بين الداخلي والخارجي تقضي هذه القوانين بان الخارجي لا يفعل في موضوع آخر الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الموضوع . من هنا ينكشف الخطأ الذي وقع به فريق من الباحثين في الفلسفة العربية حين زعموا انها لا تزيد عن كونها نقلا للفلسفة اليونانية وشرحاً لها ، او لا تزيد عن كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية ، وفقاً للزعم المعروف عن الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان .

ووجه الخطأ في مثل هذه المزاعم ان القائلين بها لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الدياليكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة . والفلسفة العربية بخاصة ، في علاقتها **بالاسلام** من حيث هو **فكر وعقيدة وشريعة معا** . ومن حيث ان فكره وعقيدته **ليست منفصلة** عن الواقع العربي الذي نشأت فيه . كما ان هؤلاء الباحثين لم يدركوا كذلك منطق دياليكتيك العلاقة بين

ما هو داخلي في الفكر العربي وما جاءه من الخارج ، سواء عن طريق الفكر الغربي اليوناني ام الفكر الشرقي الهندي والفارسي ، لذلك اباحوا لانفسهم ، بمنتهى البساطة ، ان ينكروا اصالة الفكر العربي ولا سيما الجانب الفلسفي منه . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين لكان يسيراً ان يعلموا ان الثقافة اليونانية ما كان لها ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل هذه الثقافة وفقاً لمنطق حركتها الداخلية ، وبذلك اتخذت الثقافة اليونانية واقعاً عربياً واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف . وهكذا يجري الامر الآن ، وفق القانون نفسه ، بانفتاح ثقافتنا المعاصرة على الفكر التقدمي العالمي من غير ان نخشى عليها انفصاماً عن واقعها العربي المعاصر .

المبدأ الثاني : وعي الصلة بين ماضي المجتمع العربي وبين حاضره **اولا** وهذا يستتبع ، **ثانيا** ، وعي الصلة بين تراث الثقافة العربية وحاضرها . وانه لواضح ان هذا المبدأ ينبثق مباشرة بالبداهة ، من المبدأ الاول السابق . **فإنه اذا صح ، وهو** صحيح موضوعياً ان كل تراث ثقافي اصيل متصل عضوياً بتاريخ الشعب الذي ابدع هذا التراث ، واذا صح ، وهو صحيح موضوعياً كذلك ، ان لتاريخ الانسان الواقعي ، بما يحتويه من تاريخ لفكر الانسان هذا ، حركة تطور وصيرورة مستمرة لا تنقطع الا جزئياً وظاهرياً كما سنوضح ذلك - نقول : اذا صحت هاتان المقدمتان ، وهما صحيحتان حقاً كما

قلنا ، فلا بد ان ننتهي الى النتيجة التي تعنينا هنا في المبدأ الثاني ، اي صلة الحاضر بالماضي ، ثم صلة الثقافة الوطنية المعاصرة بتراثها الممتد على رقعة تاريخها القومي .

ولكن هذا لا يعني اننا ننكر ما قد حدث بالفعل من انقطاع او ما يشبه الانقطاع ، في سلسلة تاريخ المجتمع العربي وتاريخ الثقافة العربية في فترة زمنية هي ـ بالتحديد ـ فترة التسلط الخارجي الاستعماري ، التركي العثماني والغربي . . . فإن ذلك مما لا يمكن نكرانه، ولكن المسألة هنا هي ان هذا الانقطاع النسبي جاء قسراً من الخارج ، ولم يكن انقطاعاً من الداخل ، اي لم يكن من طبيعة الحركة الداخلية للمجتمع العربي والثقافة العربية ، وهي حركة التطور والصيرورة الملازمة ، موضوعياً . لتاريخ الكائن كل كائن ولتاريخ الانسان بالاخص ، اعني تاريخ الانسان الواقعي في سلوكه المادي وفي علاقاته المادية مع الاخرين ومع الطبيعة . فان هذه الحركة لا تنقطع مطلقاً ، وقد تبدو متقطعة احياناً في ظاهر الامر ، ولكنها في الواقع تكون بحالة الفعل في الخفاء والاعماق حين توضع في طريقها العوائق والكوابح . وفي هذه الحالة تدور وتتعرج باحثة عن منفذ لها لتخرج في الظرف الملائم من الخفاء الى العلن ومن الاعماق الى سطح التاريخ . وهذا بعينه ماحدث بالفعل في مجرى تاريخ المجتمع العربي والثقافة العربية . وإلا فكيف حدثت النهضة العربية الحديثة في العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر؟ من اين انبثقت في وقت كان

التسلط الخارجي الاستعماري فيه لا يزال جاثماً على صدر تاريخنا وثقافتنا ؟ هل ـ تراها ـ انبثقت من خارج هذا التاريخ وهذه الثقافة ؟ من الفراغ ؟ من ارض غير ارض التاريخ العربي ومن ثقافة غير الثقافة العربية ؟ .

الواقع ان مجرى هذه النهضة ، منذ انبثاقها ذاك حتى مرحلتها الحاضرة ، وان اتجاه تطورها خلل هذا المجرى الذي كاد يستغرق قرناً في الزمن ، وان كل تحول حدث في مراحل هذا التطور ـ ان كل ذلك يجيب عن هذه الاسئلة اجابات قاطعة بان نهضة العرب الحديثة هذه كانت شكلا تاريخياً لتطور الماضي في الحاضر . كانت انفجاراً من الداخل استوجبه ذلك الانقطاع نفسه الذي يتحدث عنه اصحاب نظرية الانقطاع بين التراث العربي والثقافة العربية الحاضرة . ولم تكن تسميتها بالنهضة الا تعبيراً عن محتواها الواقعي . اعني كونها انفجاراً من الداخل ، كونها احتجاجاً على ذلك الانقطاع القسري الآتي من الخارج . . . وليس عبثاً او مصادفة انها ظهرت منذ البدء حركة تحررية بصيغتها ومضمونها معاً . واستمرار حركيتها التحررية حتى الآن ، بل تطور هذه الحركية الى شكلها الاعلى ومحتواها الاكثر تقدمية كما هي اليوم ، دليل دامغ على اصالة منبعها الداخلي ، اي ارتباطه بمنابعها التاريخية . فان القوى الاجتماعية التي دفعت بمنطق هذه النهضة الى تطورها الحاضر هي قوى داخلية بالاساس . فانه من المعروف تاريخياً ان البرجوازية العربية التقدمية الناشئة ذاتها كانت القوة

البارزة التي قادت الحركة الاولى للنهضة ، وهي التي اخرجتها من اطارها الاصلاحي الاول الى اطارهاالتحرري الاستقلالي حين كانت هذه البرجوازية ، كطبقة ناشئة ونامية ، هي التعبير الاكثر تبلورا والاكثر وضوحاً حينذاك عن مشاعر الاحتجاج القومية ضد اشكال الاضطهاد القومي ومحاولات التذويب القومي من لدن السلطات العثمانية والحركة الطورانية التركية . فان المصالح الطبقية لهذه البرجوازية ، لتعارضها موضوعياً مع مصالح المتسلطين وحلفائهم الاقطاعيين في البلاد العربية ، كانت هي المحركة اساساً . وليس شرطاً ان يكون ذلك عن وعي ظاهر ، بل الواقع ان الدوافع الطبقية اتخذت يومئذ صيغتها الظاهرة من المشاعر القومية التي كانت تتبلور تحت ضربات الاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الموجه الى الشعوب العربية من الحكام الاجانب الداخليين . وكان المثقفون العرب التقدميون يمثلون وجه المعارضة هذه ، بحكم كونهم يومئذ جزءا من هذه البرجوازية النامية والمعبرين عن مطامحها التحررية .

ولكن النهضة العربية ، باتجاهها التحرري ذلك ، منذ البدء ، لم تقف عند حدود مطامح البرجوازية التي قادتها في تلك المرحلة الاولى ، فقد نشأت قوى اجتماعية جديدة بعد ذلك ، ونشأ تعارض اشد حدة بين مصالح هذه القوى الجديدة ومطامحها وبين القوى الاستعمارية الجديدة الاخرى الآتية هذه المرة من الغرب ، في حين اخذ يزول التعارض تدريجياً بين

البرجوازية العربية الكبيرة وبين هذه القوى الاستعمارية الجديدة ، حتى تحول الى تلاحم بين هذه وتلك . . وهنا اتخذت حركة التحرر العربية وجهة اخرى ، اذ ارتبط اتجاه تطورها الى امام بمصالح الطبقات والفئات الاجتماعية العربية الجديدة : الطبقة العاملة ، والفلاحين المضطهدين والفئات الثورية من البرجوازية الصغيرة وسائر الكادحين . ثم كانت **قضية فلسطين** ، قضية اغتصابها وتشريد شعبها العربي التي **اندمجت** فيها قضية التحرر الوطني للشعوب العربية بعامة وقضية حق الشعب العربي الفلسطيني في تقرير مصيره ، بخاصة . وبهذا الترابط العضوي بين المصالح الطبقية والمشاعر القومية التحررية تطورت النهضة العربية تطوراً جديداً ، فاذا هي كما هي اليوم : **تتداخل فيها مطامح التحرر الوطني ومطامح التحرر الاجتماعي** تداخلا عضوياً كذلك ، وهذا ما جعل المعركة العربية الحاضرة معركة داخلية و خارجية **معاً** ، **معركة طبقية وقومية معاً** .

ذلك هو الخط التاريخي لانبثاق النهضة العربية الحديثة وتطورها المستمر باتجاهه **التقدمي الثوري** . انه الخط الواضح الدلالة على مدى صحة ما قلناه آنفاً من كونها شكلا تاريخياً وجدلياً لتطور الماضي في الحاضر ، ماضي المجتمع العربي وحاضره .

في ضوء المبدأين السابقين : مبدأ وعي الصلة بين تراثنا الثقافي وتاريخ تطور المجتمع العربي ، ومبدأ وعي الصلة بين

ماضينا وحاضرنا من جهة ، وبين تراث الثقافة العربية وحاضرها من جهة اخرى ـ نقول: في ضوء هذين المبدأين الاساسيين كما وصفناهما ـ نستطيع الآن ان نحدد الدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بكثير من الالحاح الى رحلة جديدة من الاستكشاف الشامل لتراثنا الثقافي ، ومن الاستيعاب النقدي لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه .

ساكتفي من هذه الدواعي بذكر الامر الجوهري الحاسم فيها . وهذا يقتضي ان اعود قليلا الى طابع حركة التحرر العربية الذي وصلت اليه في مرحلتهاالحاضرة . فقد رأينا هذه الحركة تبلغ الآن ذروة حدتها . ولذلك هي تتعرض لانواع جديدة من المقاومة تستخدم اسلحة لا تقل خطراً عن اسلحة الحرب العدوانية المادية التي تواجهها هذه الايام باقصى ضراوتها . وتتضافر في المقاومة فصائل اكثر تنوعاً اليوم منها قبل اليوم . وهذا امر طبيعي جدا بعد ان اتجه تطور المعركة التحررية ذلك الاتجاه الذي جعل منها معركة وطنية وطبقية وجعل منها جزءا عضوياً من الحركة الثورية العالمية في معركتها الممتدة على مساحة العالم كله بين قوى التقدم والتحرر كلها وبين قوى الامبريالية والرجعية كلها .

قلت : هذا امر طبيعي جدا ، لأن اتجاه تطور معركتنا نحو التحرر الوطني والاجتماعي معاً ، قد خلق لها عدواً جديداً الى جانب اعدائها التقليديين من الامبرياليين والصهيونيين ودولتهم الغاصبة اسرائيل . هذا العدو الجديد عدو طبقي

مباشر ، هو البرجوازية العربية ومن يتبعها ويرتبط بها من سائر القوى الرجعية العربية ،واللبنانية منها بخاصة . لقد تنوعت الاسلحة المعنوية التي تستخدمها فصائل المقاومة هذه ، مجتمعة ومنفردة ، في مواجهة الكفاح التحرري العربي . ولكن الاسلحة **الفكرية والايديولوجية** تأتي في مقدمتها الآن ، ولعل من اخبثها اثرا ، ما يروج له بعض المثقفين العرب المبشرين بالايديولوجية البرجوازية الرجعية ـ وفي لبنان بالاخص ـ من اسطورة الانقطاع والانفصام بين تراث ثقافي عربي مضى زمنه وبين ثقافتنا المعاصرة . ذلك ليقيموا الحجة ، امام تطلعات الجيل العربي الشاب ، على ان هذه التطلعات لن تجد لها اصداءوأجوبةفي الثقافة العربية الماضية ، وان مشكلات مجتمعنا المعاصرة لن نجد لها رابطاً يربطها في تراثنا الفكري القديم ، فعلى هذا الجيل اذن ان يبحث في ثقافة العصر . وهم يعنون بها ـ طبعاً ـ نوعاً معيناً من ثقافة المجتمع البرجوازي الغربي المعاصرة دون سواه ، ويعنون بالاخص تلك الاتجاهات العدمية الرائجة في بعض اوساط هذه الثقافة اليوم . وهم يخدعون هذا الجيل بمعادلة مفتعلة لا اساس واقعياً لها، وهي عن التلازم بين التقدم الذي يتسم به التكنيك الغربي وبين الايديولوجية البرجوازية الغربية ، وذلك للوصول الى هذه النتيجة : تقدم التكنيك يساوي ، في هذه المعادلة ، تقدم الايديولوجية . . فعلى الجيل العربي المعاصر اذن ان يتوجه الى الايديولوجية البرجوازية الغربية ، رغم ان هذه تعارض ايديولوجية القوى الاجتماعية الاساسية لحركة التحرر

العربية معارضة جذرية ، بل تتناقض معها جوهرياً وتناحريا ، في حين ان لا شيء من التعارض ولا التناقض بين القوى التحررية والتقدمية وبين التكنيك الغربي من حيث هو نتاج للتقدم العلمي . فقوى التحرر والتقدم العربية ، شأنها شأن سائر قوى التحرر والتقدم العالمية ، لا تعادي العلم الغربي ولا تعادي الثقافة العلمية الغربية ، بل هي تأخذ بكل ما هو مفيد منها لقضية تطورها وتقدمها . فالمبشرون عندنا اذن بـ«نظرية»الانقطاع ما بين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري ، حين يصطنعون تلك المعادلة الفاقدة لكل اساس منطقي وواقعي ، لا يقصدون توجيه الجيل العربي نحو **التكنيك العلمي** الغربي ، بل **نحو الايديولوجية** البرجوازية الغربية ، نحو تلك الانواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازي بخاصة ، والغرض الاساسي الذي يرمون اليه هو ابعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحررية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب باقصى حدتها . ويدخل في هذا الغرض الذي يرمون اليه مقاومة الدعوة التي تناضل الآن ايضاً في سبيل تطوير ثقافتنا الوطنية العربية على اساس ارتباطها الحركي الواقعي بتاريخنا الحضاري وبالتراث الفكري لهذا التاريخ ، وهو الاساس الذي يمنح حركة التحرر والتقدم العربية ابعادها التاريخية الحضارية ويسلحها بسلاحها الفكري والايديولوجي التقدمي ، ويفعمها ثقة بقواها الأصلية واصرار على الصمود بوجه التحديات الكوسموبوليتية ، ويضفي على كفاحيتها روح

التفاؤل التاريخي العلمي دون التفاؤل الرومانطيقي الوهمي .

وينبغي ان لا ننسى هنا ان اولئك المبشرين بفكرة القطيعة بين الثقافة العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري الحضاري ، اذ تدفعهم الى ذلك دوافع التبعية للايديولوجية البرجوازية الرجعية المعادية لحركة التحرر العربية ، هم مع ذلك يجدون الاساس النظري لتبرير موقفهم هذا ، وهو الاساس الذي يتجلى في تصورهم المثالي والميتافيزيقي عن مفهوم التراث الذي اوضحناه في ما سبق .

فاذا كنا نعارض موقفهم ذاته بكل ما يرمي اليه من اهداف غريبة عن اهداف شعبنا واهداف نضاله الوطني والثقافي ، فعلينا اذن ان نعارض في الوقت نفسه وبالقدر نفسه لا الدافع الطبقي لهذا الموقف وحسب ، بل اساسه النظري ذاك ايضاً .

من هنا نعود الى سؤالنا السابق : اي الموقفين نختار في النظر الى تراثناالثقافي ؟ هل نختار هذا الموقف الذي يقطع صلة حاضرنا بماضينا ويريد توجيه ثقافتنا الوطنية الى خارج تاريخنا وخارج معركتنا ، معركة التحرر والتقدم . . ام نختار الموقف الآخر الذي يرى حاضرنا شكلا حركياً تطورياً للماضي ، ويسعى الى اقامة الاساس الوطني التاريخي لحركة تطوير الثقافة الوطنية العربية باتجاه يضعها في قلب مشكلاتنا الاساسية الحاضرة ، وهي المشكلات التي تواجهشعبناالعربي في صراعه العارم على طريق التحرر الوطني والاجتماعي والفكري .

ولا بد لنا ان نبين لنا في المسألة خيار . فان مسألتنا ، كما ظهر

لنا واضحة : ان الموقف الأول موقف عدمي تجاه التراث ، وهو موقف يختاره وينشط للتبشير به اعداء قضيتنا القومية التحررية التقدمية . وذلك يؤكد عن غير قصد صحة الموضوعة القائلة بالارتباط العضوي بين النضال في سبيل ثقافة عربية اصيلة متطورة ومتحررة من الافكار والمفاهيم الرجعية وبين النضال في سبيل قضيتنا الوطنية التحررية . والنتيجة المنطقية لهذا كله اننا نرفض هذا الموقف العدمي من تراثنا . نرفضه **وطنياً** بقدر ما نرفض اساسه النظري **علمياً** .

يبقى الموقف الآخر : فقد رأينا انه الموقف الذي يتوافق كلياً مع قضية كفاحنا الوطني بقدر ما يتوافق اساسه النظري عن مفهوم التراث مع النظرة العلمية لكل تراث فكري حضاري . فيتعين ان نأخذ به في النظر الى تراثنا ، دون ان نجد في هذا الموقف ما يستدرجنا الى موقف عدمي آخر مقابل للموقف العدمي السابق ، بمعنى ان نرفض كل ما هو خارج ثقافتنا وخارج تراثنا وان نغلق الابواب والمنافذ دون ما هو تقدمي في الثقافات الاخرى ، ولا ما يستدرجنا ـ من جهة ثانية ـ الى الموقف الاقطاعي الرجعي الذي يدعو ، مع بعض رجال الدين المعادين للتقدم ، الى اعادة الماضي الى الحاضر اي اعادة ما هو في الماضي تعبير عن ايديولوجية الفئات الحاضرة المعادية **طبقياً** لمحتوى حركة القومية العربية في معركتها الجديدة ، متخذة من قضية الحفاظ على التراث قناعاً يخفي هذا العداء . .

- ٤ -

قد يبرز ، بعد هذا كله ، سؤال : اذن ، ماذا تعني بربط الحاضر بالماضي . . هل تعني ان نرجع بحاضرنا وقضاياه ومشكلاته الى القضايا والمشكلات نفسها التي ارتبط بها التراث في ظروف تختلف عن ظروف هذا الحاضر ؟ اذا كان الامر كذلك فهذا يعني اغتراب حاضرنا عن عصره . . هذا يعني الدعوة السابقة الذكر التي قلنا اننا نرفضها .

هذا السؤال يضعنا في قلب القضية التي نحن بصددها : قضية الاتجاه الذي نختاره في الارتباط مع التراث ، وقضية المنهج الذي نختار لهذا الارتباط .

هناك اتجاهان في هذا الموضوع **اولهما** ، يقدس الماضي لذاته ، لأنه الماضي وحسب . لذلك يأخذه باطلاقه ، يأخذه جملة واحدة بكل ما فيه من محتويات واشكال وقيم ، دون تمييز لما كان منها ذا حيوية فاعلة في حركة تطوره وصيرورته مما كان كابحاً اوعائقاً لهذه الحركة التاريخية . **والاتجاه الثاني** اتجاه نقدي ثوري يعارض نزعة التقديس للماضي ، بل ينظر اليه في ضوء القوانين العامة لحركة التطور التاريخي دون ان يتجاهل كون هذه القوانين تتجلى باشكال وظاهرات خاصة وفقاً لخصائص المجتمع المعين في عصر معين وفي ظروف اجتماعية معينة ، وبهذا المقياس تجري عملية النقد للتراث ، اي عملية الاستكشاف والتقويم التي تعتمد النظر في المحتويات

والظاهرات والاشكال التراثية على اساس رؤية كل منها في مكانه من حركة التطور والصيرورة ضمن الخصائص القومية التاريخية ذاتها .

وهذا الاتجاه الثاني هو الذي نأخذ به في سبيل ما يسمى بعملية احياء التراث . فالاحياء اذن ـ وفقاً لاتجاهنا هذا ـ ليس احياء مطلقاً . وبعبارة اكثر تحديداً : ليس احياء لكل شيء حتى ما هو ميت ، او ما قد أصبح ميتاً . بمعنى ان الاحياء ليس عملية اصطناع وافتعال اعتباطية ، وليس هو ـ هدفاً بذاته ، وانما هو في آخر المطاف اعادة الاعتبار لما هو حي بالفعل من عناصر التراث ، لكي ندل على مكانه الواقعي والحقيقي من مسيرة التطور ، ولكي نرفع عنه الاضطهاد التاريخي الذي اصابه في بعض ظروف الارهاب الفكري الذي مارسته في التاريخ العربي ـ الاسلامي ، وفي تاريخ الحركة الاستشراقية الغربية ، قوى رجعية مختلفة المقاصد والاتجاهات ، ثم لكي نجد فيه حلقة الصلة الضائعة او المطموسة بين الحاضر والماضي .

اما المنهج المتبع في عملية احياء التراث ، فهو يختلف كذلك وفقاً لاختلاف الاتجاهين السابقين : فهناك المنهج الذي يتعامل مع التراث من وجهة نظر سلفية محضاً ، وهو أخذ التراث في مكانه السكوني الجامد .ومن شأن هذا المنهج ان يكون الماضي نفسه مقياسا للحاضر ، بحيث يؤدي الامر الى نقل حالة السكون والجمود الى الحاضر واضفاء الروح السلفية عليه ،

حتى تصبح العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة ميتة ، ويصبح الحاضر نفسه عاجزاً عن الارتباط بروح المعاصرة ، مقفراً موحشاً لا تسكنه حوافز التخطي وتطلعات المستقبل . واخيراً : يؤدي هذا المنهج الى الوجهة نفسها التي يتوجه اليها الطرف الآخر من اليمين الرجعي المغادي لثقافتنا الوطنية وتراثنا الفكري وقضيتنا القومية التقدمية .

وهناك ، مقابل ذلك منهج النظر في التراث انطلاقاً من الحاضر ، بمعنى ان قضايا حاضرنا ومشكلاته ومتطلباته الاساسية الملحة هي التي تدفعنا الى البحث في التراث لاكتشاف عناصر الاصالة فيه ، واكتشاف مدى حيوية هذه العناصر ومدى استمراريتها الحركية التي يمكن ان تتفاعل موضوعياً مع واقعنا الثوري الحاضر . وليس يقتصر مؤدى هذا الاسلوب على اثبات الاصالة الوطنية العربية المعاصرة ، بحكم الاكتشاف نقاط التفاعل الحي بينها وبين العناصر التراثية التقدمية ، بل يذهب بمؤداه الى تطوير تلك العناصر التراثية نفسها ، والى تطوير الثقافة الوطنية المعاصرة ضمن ارضيتها القومية التاريخية من جهة ، وضمن توجهات واقعنا الثوري الحاضر من جهة ثانية ، وضمن حاجات هذا الواقع الثوري الى الالتحام مع الواقع الثوري العالمي والثقافات المعبرة عنه ، انها تجري على اساس صهر الخارجي وتحويله الى ما يلائم قوانين حركة الداخلي نفسه ، كما حدث لثقافتنا العربية القديمة في تفاعلها مع ثقافات الشعوب الاخرى التي اتصلت بها حينذاك .

- ٥ -

وبعد، فإني أوافق - سلفاً - على الاعتراض الذي سيتوجه بأن هذه المقدمات لموضوعنا قد استطالت كثيرا ، وانها اشتملت على استطرادات ربما رأى بعض القراء ان لا ضرورة لها . غير اني لا أوافق على ان هذه المقدمات وهذه الاستطرادات ليست ضرورية لمعالجة موضوع التراث ، سواء هنا في هذا البحث أم في معالجات اخرى لجانب آخر من التراث أو أكثر من جانب . فنحن الآن في مرحلة ثورية بالفعل من تاريخ حركة التحرر العربية ، مرحلة تقع منها قضية التراث الفكري وقضية أرتباطه بثقافتنا الوطنية المعاصرة في موقع القضايا الاساسية نفسها التي يضعها أمامنا واقعنا العربي العتيد لاعادة النظر فيها من جديد في ضوء تطورات الاحداث الجديدة المثيرة . وأعني ، بخاصة ، الاحداث التي بدأت بهزة الخامس من حزيران ١٩٦٧ . فالهزة هذه كانت من قوة الاثر وعمقه في وعي الشعب العربي ، ولاسيما وعي المثقفين التقدميين والوطنيين ، بحيث اكتسحت الكثير من القيم والمفاهيم والنظريات والمقررات الفكرية السابقة ، وحفزت الكثيرين الى اعادة النظر في هذه جميعا . مضافا الى ان القوى اليمينية المعادية لاتجاه تطور الحركة التحررية العربية قد استغلت هذا الفعل العميق الذي فعلته الهزة لتنفذ منه الى التشكيك حتى بالقيم الحضارية الاصيلة للتراث العربي ، وحتى بقابلية الشعب العربي نفسه للتكون والتطور الحضاريين .

من هنا تأتي الاهمية البالغة ، في هذه المرحلة ، لقضية التراث ، أي للنظر في هذه القضية على أسس جديدة واضحة ، اسس تتصل بهذا الواقع العربي الجديد اتصالا منظورا اليه برؤية واقعية ثورية .

صحيح ان قضية « احياء » التراث العربي وما يستتبعها من مواقف مختلفة حيال هذا التراث ، قضية قديمة رافقت نشأتها النهضة العربية الحديثة من نحو قرن . . رافقتها فكرة ونشاطا عمليا معا ، ولكن القضية هذه اتخذت في مجال تطورها ، طوال المراحل السابقة ، اتجاهات عدة . غير انها بقيت في الغالب اسيرة اتجاهين سائدين ، هما : الاتجاه السلفي القائم على تقديس الماضي كله لذاته ، يقابله الاتجاه العدمي القائم على رفض الماضي كله لذاته ايضا . وكلاهما اتجاه قائم على خطأ . وقد حان الوقت لتدارك هذا الخطأ في كلا جانبيه . وليس ممكنا تداركه الا بوضع الاسس العامة ـ بأقل تقدير ـ للاتجاه الصحيح في احياء التراث . ولست ازعم ـ بالطبع ـ انني وضعت هذه الاسس بالفعل في المقدمات السابقة ، ولا يجدر بي ان ازعم ذلك . ولكنها محاولة جد متواضعة لرسم بعض الخطوط الاولية والملامح العامة التي اراها تنسجم مع واقعنا العربي الثوري العتيد .

ـ ٦ ـ

أراني ـ بعد هذه المقدمات كلها ـ مضطرا الى الالتزام بها عمليا في ما بقي علي ان اعالجه من الموضوع الاساسي لهذا

البحث ، اعني الموقف من تراثنا **الديني والفلسفي** .

* * *

ولنبدأ بالجانب **الديني** من تراث الفكر العربي . فكيف ينبغي ان يكون الموقف من هذا الجانب التراثي الضخم ، حسب المنهج الذي التزمناه في ما سبق ؟ .

انه لبدهي ،طبعاً ،اننا نتكلم على ما يتجسد به هذا الجانب من تراثنا الفكري الحضاري ، وهو : الاسلام . ولكن ، قبل البدء هنا ، ينبغي ايضاح بعض الأمور :

اولا ،ان الكلام على الاسلام من وجهته الايمانية الصرف لا يدخل في موضوع هذه المعالجة . فان الانطلاق من هذه الوجهة يعين الموقف من الاسلام على اساس آخر لا علاقة له بالاساس الذي يبنى عليه الموقف من التراث الفكري بوصف كونه تراث امة او شعب او قوم . فان النظر الى الدين من وجهة كونه **ديناً** وحسب ، من شأنه ان يثير الجدل في مسألة اضفاء الصفة التراثيةعليه .

ثانياً ،انه بالرغم من **ان للاسلام** وجهه الايماني الكلي العام الذي تقدم به الى الناس بوصف كونه وحياً الهياً يحمل اليهم حقيقة كلية شاملة لا تختص بناس دون ناس ولا بقوم دون قوم - بالرغم من ذلك ، يبقى هناك واقع آخر اعتقد ان ليس ينكره حتى اشد الناس ايماناً بالاسلام من حيث هو دين وحسب . وذلك واقع تاريخي موضوعي لا تغير شيئاً من واقعيته التاريخية

الموضوعية ارادة احد . اعني به كون الاسلام ذا صفة تراثية عربية اضفاها عليه كونه وضع الاساس **لنهضة الفكر العربي** ، بل الثقافة العربية بمعناها الاشمل ، وانه كان منطلقاً لمختلف القضايا والمشكلات التي حركت الفكر العربي الى إعمال النظر فيها ، والى الصراع الهائل الذي حدث منذ اواسط القرن الاول للهجرة ، بل منذ وفاة النبي ، في طريقة النظر اليها وفي سبيل الحلول النظرية والعملية لها . ومن هنا يصح لنا القول بان مختلف المعالجات الفكرية لمختلف تلك القضايا والمشكلات التي اثارها الاسلام ، **عقيدة وشريعة ونظاماً سياسياً** ، هي ذاتها تؤلف لا قاعدة التراث الفكري العربي فقط ، بل تؤلف ـ كذلك ـ حتى بنيته الداخلية . **فيكون الاسلام بذلك اصلا اول اساسياً من اصول هذا التراث** . وهذا الاعتبار يحدد منذ الان طبيعة الموقف العلمي السليم من التراث العربي في الدين ، اي الاسلام .

ثالثاً ، اننا ننطلق في موضوعنا ، لتحديد هذا الموقف ، من وجهة كون الاسلام يتصل ايضاً بالواقع الاجتماعي والتاريخي الذي ظهر في ارضه . فهو قد اشتمل على شريعة تضع اسساً معينة لنظام اجتماعي ارتبط من حيث نشوؤه ، موضوعياً وتاريخياً ، بالبيئة العربية في مرحلتها الجاهلية ، وارتبط الكثير من معالم هذا النظام بظاهرات اجتماعية معينة قائمة في تلك البيئة العربية عصر ظهوره ، فأقر منها ما أقره ، والغى منها ما كان جديراً بالالغاء ، وشرع بديلا عنه ما كانت تستلزمه دواعي التطور التاريخي التي رافقت ظهور الاسلام .

رابعاً ، يضاف الى ذلك كله ان الاسلام بكونه ظهر في البيئة العربية **بلغة** هذه البيئة ، وبالصور الحسية والذهنية التي يتصور بها اهل هذه البيئة اشياء الكون والطبيعة ، وبالمفاهيم الانسانية والكونية التي تستطيع عقولهم التعامل معها حينذاك ، وبكونه اضاف الى اشكال بيانهم الفني السائدة يومئذ شكلا بيانياً جديداً رفيعاً وعظيماً جدا ـ نقول : ان الاسلام بكونه كذلك ايضاً قد اكتسب صفته **التراثية** الاخرى بالنسبة لتراث الثقافة العربية بعامة ، ولتراث الفكر العربي بخاصة .

من هذه المنطلقات يمكن ان يتحدد الموقف حيال التراث الديني الخاص بتاريخنا الحضاري. **فالاسلام** اذا نظرنا اليه انطلاقا من كل ذلك ، كان الموقف منه كما يكون الموقف من اية ظاهرة اجتماعية تاريخية جديدة تحمل الى مجتمعها والى المجتمعات الاخرى التي يمكن ان تتفاعل معه ، لا حاجات التغيير التي انضجتها الظروف الخاصة وحسب ، بل تحمل كذلك وسائل التغيير هذا ضمن حركة التطور والصيرورة التاريخية وفق قوانينها الموضوعية العامة ، ووفق تجليات هذه القوانين في خصائص المكان والزمان المعينين . **كذلك شأن الاسلام** . فهو ايضاً ، من حيث المكان والزمان اللذان ظهر فيهما ، ظاهرة اجتماعية و تاريخية هامة حتى من وجهته الايمانية. **اذ ظهر** في مجتمع عربي كان في جاهليته الاخيرة يتطور باتجاه التغير في كثير من اسس العلاقات الاجتماعية السائدة فيه ،

انطلاقا من تلك التغيرات التي كانت تبدو معالمها ، شيئاً فشيئاً ، في سماته الاقتصادية الغالبة . اذ كان تطور الاقتصاد التجاري يتجه الى احداث تطور مطابق له تقريباً في نوعية تقسيم العمل بين فئات هذا المجتمع ، وكان هذا التطور الاخير يحمل علامات واضحة على ان مجتمع الجاهلية في شبه جزيرة العرب قد اخذ يتجه حينذاك ، تدريجاً ، الى التخلص من ظاهرة الاقتصاد الطبيعي لتحل محلها ظاهرة الاقتصاد البضاعي . وذلك بفضل التأثيرات العميقة التي كان يحدثها في نشاط السكان نشاط الطرق التجارية الرئيسة الواصلة اطراف شبه الجزيرة بعضها ببعض من جهة ، والواصلة عالمها الداخلي بمعظم بلدان العالم الخارجي المتحضر آنذاك من جهة اخرى . ففي هذ المجال كان قد نشأ في الفترة الاخيرة من الجاهلية انقسام واضح في العمل ، اذ انضم الى العمل في التجارة اعداد ضخمة من اهل الجزيرة بينهم ملاك القوافل ، اي وسائل النقل ، وملاك الاموال الموظفة في التجارة ، وبينهم من يملكون رؤوس الاموال التجارية ووسائل النقل معاً ، وبينهم الافراد الذين يرافقون القوافل كمستخدمين ، او الذين يتولون حماية هذه القوافل على مدى الطرق التي تمر بها من الجنوب الى الشمال وبالعكس ، وبينهم من يستقبلونها في المحطات الرئيسة ويتعاملون معها ويقدمون لها الخدمات الضرورية الخ . . وكان هذا النشاط يؤدي الى تفاوت بارز في الحالة المادية بين هذه الفئات ، اذ كانت تتركز ملكية القوافل ورؤوس الاموال التجارية في فئة

محدودة ، على حين يتحول صغار المساهمين في هذه العمليات التجارية الى فئات مستغلة (بالفتح) .

ومن جهة اخرى ادى النشاط التجاري هذا الى الازدهار بعض المدن ، وفي طليعتها مكة ، التي اصبحت ملتقى مركزياً لهذا النشاط ، فبرزت فيها ، بوضوح ، ظاهرة التفاوت الكبير نسبياً في الوضع المادي والمعيشي رافقه ونشأ عنه تمايز اجتماعي واضح كذلك .

ومن جهة ثالثة اخذت تظهر ملكية العبيد في اوساط المدن ، ولا سيما مكة منها ، بفضل الصلات التجارية الخارجية نفسها ، اذ كان العبيد جزءاً من البضائع التجارية ، فاستملك اغنياء مكة قسماً من هذه البضاعة (العبيد) وجعلوا يشغلونهم في خدمة منازلهم ومتاجرهم . على ان بعض المستجلبين من البلدان الاجنبية كانوا يحسنون بعض الصناعات الحرفية فأخذوا يمارسون هذه الصناعات في مكة ، وبذلك ظهرت بداية الانتاج الحرفي بشكله الجنيني .

ومن جهة رابعة كان يتطور في تلك الفترة فرعان من الانتاج : الزراعة ، وتربية الماشية . اما الزراعة فكان تطورها في الجنوب (اليمن ، مثلا) تطوراً له تاريخ عريق ، ولكن تطورها في الشمال بخاصة (الطائف) قد إرتبط بتطور العلاقات التجارية نفسها في مكة ، اذ اخذ اغنياؤها يوظفون جزءا من مرابحهم الكبيرة من التجارة باستملاك الارض الزراعية واستثمارها وتشغيل قسم من عبيدهم في هذا

الاستثمار .

وبقدر ما كان يبرز التفاوت بين ملاك القوافل ورؤوس الاموال التجارية والارض الزراعية والعبيد وبين سائر السكان المعدمين والفقراء وصغار التجار ، كان يبرز نوع جديد آخر من استثمار الناس غير الملاك ، هو **الربا** . فقد كان هؤلاء مضطرين الى استلاف المال من الاغنياء لسد حاجاتهم الاولية للعيش لقاء فوائد فاحشة كانت تزيد ظاهرة التفاوت والتمايز بين السكان عمقاً ورسوخاً .

ومثل هذا النوع من التفاوت والتمايز كان يظهر جديداً ايضاً في العلاقات القبلية نفسها خارج المدن ، اذ كان رؤساء القبائل ، بفضل صلاتهم مع اصحاب القوافل على الطرق التجارية ، والتزامهم حماية هذه القوافل ، يكسبون الاموال **النقدية** ويقتنون الحاجات الثمينة والمقتنيات المنزلية النفيسة المصنوعة في فارس او بلاد الروم او الهند ، ويختصون بها انفسهم واقرباءهم ، واخذوا بذلك يتميزون عن افراد قبائلهم لا بطرق المعيشة وحسب ، بل يتميزون كذلك بملكيات الماشية وبالسيطرة على المراعي الخاصة بماشيتهم ، وباختيار الاماكن الممتازة ، نسبياً ، لمضرب خيامهم فيها ، وايجاد نوع من العزلة الاجتماعية عن فقراء القبيلة او العشيرة ، والتفرد بالسلطة في اعلان الغزو او عقد الصلح او التحالف او ما شابه ذلك لممارسة السيطرة شبه المطلقة على القبيلة .

وقد ادت هذه المظاهر المتعددة ، مجتمعة ، الى تطور ملحوظ في اسس العلاقات الاجتماعية في مكانها المركزي الذي هو

مكة . فهنا اخذ هذا التراكم الكمي للظاهرات الجديدة يتجه الى تحول نوعي في التركيب الاجتماعي ، فاذا بنا نرى الانقسام الطبقي يتخذ شكله الواضح في مجتمع مكة ، ويقيم مؤسسته السياسية والحقوقية بابسط اشكالها - لحماية امتيازات الطبقة الجديدة السائدة : طبقة الاغنياء ، اشراف قريش ، ذوي الأموال النقدية والملكيات الخاصة . ومن هنا كانت « دار الندوة » دار قصي بن كلاب ، هي الشكل الاولي الجنيني للدولة في المجتمع العربي ، اي دولة الطبقة السائدة . .

- ٧ -

كانت هذه الملامح العامة لتطور العلاقات المادية والاجتماعية للمجتمع العربي الجاهلي ، تؤذن بضرورة التعبير عنها باشكال التعبير غير المباشرة وهذه الاشكال هي التي تظهر عادة في الفن والادب ، او في الدين والفلسفة ، او في الامثال والحكم ، او في المؤسسات الحكومية والسياسية ، او في الاساطير والحكايات الشعبية وما فيها من صور ملحمية خارقة . فهذه كلها ، على تفاوت كبير بينها في درجات التعبير والتركيب ، لا تنشأ خارج الواقع المادى والاجتماعي ، وان كانت تبدو بعد نشوئها وفي سياق تطورها بعيدة عن هذا الواقع ، وانما هي تنشأ في الاصل تلبية لحاجاته في وقت من اوقات كينونته ، او في مرحلة من مراحل صيرورته ، ثم هي - بعد - تتخذ طريق تطورها مستقلة عنه ، ولكن استقلالها يبقى نسبياً غير مطلق .

ولقد كان للمجتمع العربي في جاهليته الاخيرة تلك ، وفي القرن السادس الميلادي بالتحديد ، تصوراته الجديدة عن علاقات الانسان بالكون والطبيعة والانسان الاخر ، تصوراته الحسية الواقعية ، وتصوراته الغيبية الاسطورية و « الخوارقية » ، نابعة كلها من واقعه المادي والاجتماعي نفسه ، وان اختلف مدى تطابق كل منها مع هذا الواقع باختلاف التطور المستقل نسبيا لهذا النوع من التصورات عن ذاك . فالشعر الجاهلي ، مثلا ، كان تطوره اعلى من مدى التطور الذي كان قد بلغه الواقع الاجتماعي لمجتمع الجاهلية الاخيرة . وقد يكون لذلك سببان : احدهما ، كون الشعر العربي لم يصبه الانقطاع التاريخي الذي اصاب الواقع الاجتماعي العربي بعد احداث الخراب والحروب التي قضت على مؤسساته الحضارية القديمة في اليمن . وثانيهما ،كون الشعر ، من حيث طبيعته الفنية ، اكثر قابلية للتطور المستقل عن واقعه الاجتماعي والتاريخي . وليس لنا ان نسترسل هنا في مناقشة هذا الامر الخارج عن موضوعنا . اما التصورات الدينية فقد كانت تتطور في مجتمع الجاهلية ذاك ببطء . ولكن لا يسعنا الا ان نلحظ علامات تطورها في النصف الاخير من القرن السادس على نحو نستخلص منه ان التغيرات التي اخذت تظهر في العلاقات الاجتماعية الجاهلية في تلك الفترة ، كما رسمنا ملامحها العامة سابقاً ، قد استتبعت تغيراً في تصور الحاجات البشرية لدى السكان الذين اصابتهم العلاقات الاجتماعية الجديدة الناشئة بأذى شديد ، اذ كان من

اظهر نتاج هذه العلاقات فداحة التفاوت والتمايز بين فريق الاغنياء القلة وسائر السكان الفقراء . فكان الشقاء المادي يحتاج الى التعبير عن نفسه بأمل ما ، ولم تكن للأمل آفاق غير افاق الغيب ، ولم يكن **للوثنية** الجاهلية الساذجة من الآفاق الغيبية ما يعطي أملاً واضح المعالم ، ولم يكن **لليهودية والمسيحية** غير وجود محدود في بعض بيئات شبه الجزيرة ، واذا كانت لبعض مظاهر العبادة المجوسية آثار هنا وهناك ترتبط ببعض الظواهر الطبيعية فان هذه لم تكن تلبي سوى تطلعات آنية لا تحل شيئاً من مشكلة الشقاء المادي . من هنا رأينا في بعض اوساط الجزيرة حينذاك نهوض تيار **الحنفاء** بما كان يحمله من تطلعات ايمانية تستجيب ، بغير وضوح ، الى رغبة البحث عن افق ما وراء الجدار المسدود .

كان هناك ، اذن ، تطلع خفي في وعي مبهم عند الذين يكابدون اذى الجانب السلبي من تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة . . كان ذلك تطلعاً يبحث عن شيء ما يلبي الحاجة الى حل لمشكلة شقائهم المادي ، او الى امل بهذا الحل .

اما اغنياء مكة ، اعضاء دار الندوة ، من حيث هم يمثلون القمة الاجتماعية التي اضفت عليها العلاقات الطبقية المستجدة مكانة الطبقة السائدة في هذا المجتمع ، فقد وجدت في التقاليد الدينية الوثنية الموروثة ، وفي مكانة الكعبة بمكة من هذه التقاليد ، سلاحاً آخر هاماً لتركيز سيطرتها وتوفير القداسة

الدينية لهذه السيطرة ، واستغلال ذلك كله لاستدرار المرابح من التجمعات الموسمية للحج في الاشهر الحرم . فكان الدين هنا كذلك تعبيراً آخر عن حاجة فئة اخرى ، وكان تعبيراً طبقياً هنا ايضاً ، ولكن لسنا ننسى انه هنا وهناك معاً تعبير غير مباشر ، بينه وبين خلفيته الاجتماعية الطبقية صلة خفية ، غير انها صلة واقعية موضوعية ، بمعنى ان ادراكها ورؤيتها ليسا شرطا لوجودها .

- ٨ -

في ارض هذا الواقع الاجتماعي والتاريخي **ظهر الاسلام** . فكان تلبية صارخة لحاجات هذا الواقع ، تلبية ذات طبيعة مركبة من دين وشريعة ، من عقيدة ايمانية غيبية ونظام اجتماعي واقعي ملائم لحاجات التطور الموضوعية في عصره ، ظهر لا لكي يلبيها وحسب ، بل ليطورها كذلك ، ثم ليتخطى بعضها في اطار من الصيرورة اوسع من الاطار الذي كان ـ يحتويها عند ظهور الدعوة الاسلامية . لقد اجتمعت في الدين الجديد « ميتافيزيقاه » وواقعيته في نطاق من وحدة طبيعته المركبة هذه .

ولعل الظاهرة الاولى **لواقعية الاسلام** كونه جمع في نظامه الايماني ونظامه التشريعي كليهما بين التعبير عن تطلعات الفقراء والتعبير عن الحتميات التاريخية التي اقتضاها تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة في مجتمع الجاهلية والتي كانت تبلورت في مجتمعات اخرى حينذاك بأشكال اعلى من اشكالها

الجاهلية (في الامبراطورية البيزنطية وفارس مثلا) ذلك بأن الاسلام :

اولا : جاء بما يعكس الحاجة الى التخفيف من الشقاء المادي الذي كان يعانيه الفقراء والمستضعفون . وقد ظهر ذلك في نوعين من التخفيف : نوع معنوي غيبي يتمثل بالوعود الآجلة في ما وراء الحياة على الارض ، اي بفكرة الخلود الاخروي . ونوع مادي ارضي يتمثل بالتشريعات العملية التي تقضي - مثلا - بتحريم الربا والاحتكار ووأد البنات .وبالغاء انواع من الزواج كانت في الجاهلية شكلا من اشكال القسر والظلم للمرأة وجعل الزواج عقداً رضائياً اختيارياً بين المرأة والرجل بحيث يكون عقد الزواج لاغياً اذا رافقه اكراه لواحد منهما او كليهما الخ ... هذا كله يعني ان الاسلام لا يدعو الى التعويض عن فقدان العدالة على الارض بالعدالة في الآخرة دون الدعوة الى تحقيق نوع من العدالة الدنيوية له طابعه التاريخي كما رأينا .

ثانيا ، ومن جهة اخرى ، اقر الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . اذ كانت هذه الملكية في طور التنامي في مجتمع الجاهلية كما رأينا في كلام سابق . وفي طور المرحلة الاقطاعية المتداخلة مع مرحلة العبودية في بعض المجتمعات الاخرى عند ظهور الاسلام . وبذلك اقر الاسلام نوع العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عن الملكية الخاصة .

وليس من شك ان هذه التشريعات ، بكلا وجهيها ، كانت استجابة واقعية وتقدمية متوافقة مع ضرورات التطور

التاريخية في العصر الذي كانت فيه الملكية الخاصة تمثل شكلا اعلى للعلاقات الاجتماعية بالنسبة للعلاقات السابقة ، كما انها كانت يومئذ من دوافع التطور ، في حين اصبحت في عصرنا الان من العوائق القائمة بوجه التطور والتقدم .

على ان الموقف من الاسلام ، من حيث هو تراث ، وفقاً للمنطلقات التي حددناها سابقاً يستلزم النظر في بعض جوانبه الاخرى الهامة التي لم تكن استجابة للواقع يومئذ وحسب ، بل دافعة لتطوير هذا الواقع باتجاه تلك الحركة التاريخية التي خرجت بالعرب من ظروف جاهليتهم ومن شبه جزيرتهم الى الانتشار في بقاع فسيحة من العالم ضمن ظروف جديدة والى انشاء حضارة كدست للبشرية تجارب جديدة في سبيل تطورها اللاحق .

ففكرة **التوحيد** ، مثلا ، اذا لم نقصر النظر فيها على جانبها الايماني الالهي الذي ظهرت به في الاسلام ، والذي قلنا - من قبل - انه لا يدخل في موضوعنا ، قد نرى فيها مضموناً اجتماعياً يتصل بواقع المجتمع العربي الجاهلي من جهة ، وبحاجة هذا الواقع الى التغيير نحو التطور الى الارقى من جهة ثانية . فلعل الفكرة بصورتها الايمانية كانت تتضمن نوعاً من الانعكاس غير المباشر لما كان يعتمل في داخل ذلك المجتمع من تطلعات خلقتها التغيرات الناشئة في مجال العلاقات الاجتماعية الجديدة على نحو ما وصفناها سابقاً . نقصد هنا ان تلك التغيرات كانت عواملها الداخلية ، وعواملها الخارجية كذلك (الاتصال بالعالم الخارجي بوساطة

الطرق التجارية) تدفعها الى النمو من الداخل الى حد كان يؤذن ، قبيل ظهور الاسلام ، باقتراب الزمن الذي يصبح فيه تعدد هذا المجتمع في اطارات قبلية ضيقة محدودة بانتماءات الانساب وعصبياتها ، امرا لا يمكن استمراره مع نمو تلك التغيرات في مجال تقسيم العمل الذي ادى الى انقسامات طبقية في المدن وشبه طبقية في البادية ، بحيث يصح القول ان هذا التعدد قد داخلته تناقضات جديدة في داخل كل اطار قبلي تتمثل بتلك المعالم الجديدة من التمايز بين مصالح رؤساء القبائل وامتيازاتهم وبين مصالح افرادها ، الى جانب التناقضات التقليدية التنازعية بين الاطارات القبلية بعضها مع بعض . ولكن لا نستطيع ان نزعم ان التناقضات الجديدة هذه اصبحت هي الرئيسة هنا . ومعنى كل ذلك ان هذا التعدد في مجتمع الجاهلية كان يحمل في داخله عوامل التفجير لاطاراته ، اي للوحدات القبلية المنغلقة ، ليحل محلها اطار اجتماعي واسع متوحد في سبيل كينونة مجتمع يقوم فيه الانتماء على اساس جديد يتلاءم مع العلاقات الاجتماعية الناشئة النامية في تلك الفترة التاريخية التي كانت تقترب من موعد ظهور الاسلام .

لقد كانت هناك اذن تطلعات جنينية مبهمة غير واعية الى توحيدية قائمة على ارض هذا المجتمع وفي حياته الواقعية ، فجاءت فكرة التوحيد في الاسلام معبرة حتى بمفهومها الايماني الالهي عن اصداء بعيدة لهذه التطلعات . ولكن الاسلام اضاف الى هذا التعبير البعيد غير المباشر ، تعبيرات اخرى واقعية عملية مباشرة . وذلك بما وجه في تعاليمه من توجيهات

معارضة بل مكافحة للعصبيات القبلية ، وبمحاولة هدم رابطة الدم والنسب واقامة رابطة اخرى ذات شمول ، فكانت هذه الرابطة بشكل عقيدة يحمل مضموناً اجتماعياً عززه بعدة تشريعات لها صيغة حركية عملية . منها ـ مثلا ـ ابطال شكل الصراع السائد في الاطارات القبلية ، القائم على الغزو ، اما قصدا للثأر الفردي والقبلي ، او انتزاعاً لأماكن السقي والرعي ، لاحلال شكل للصراع محل ذلك يتجاوز تلك الاطارات المتعددة الضيقة ويمزقها . هو الصراع **الجامع الموحد** هو «الجهاد» العام . وهذا الشكل الجديد لفكرة الصراع ، بالرغم من انه اغرق الى الاعماق نوع الصراع الناشيء عن العلاقات الاجتماعية الجديدة النامية ، كان له فعله التاريخي الضخم حين تحول الى مضمون عملي بما انتهى اليه من تفاعل حضاري واسع وعميق بين المجتمع العربي وتطلعاته الجديدة وبين المجتمعات الاخرى ومكتسباتها الحضارية ..

ونذكر ايضاً بهذا الصدد ان الاسلام ، في سبيل تجاوز الاطارات القبلية وايجاد الاطار العام التوحيدي ، تجاوز كذلك اعراف النظام القبلي وتقاليده التي كانت تقوم مقام القانون ، وكانت في الوقت نفسه تكريساً لظاهرة التعدد المغلق في وحدات المجتمع ، ولظاهرة الرفض لكل سلطة خارج القبيلة الواحدة . تجاوز الاسلام تلك الاعراف والتقاليد الفوقية التجزيئية ليجعل من شريعته **القانون العام** للمجتمع المتوحد كله ، ومن سلطته العليا البديل الاعم القائم فوق كل سلطة ، بل الرافض لكل سلطة اخرى ومن المفهوم الديني لهذا القانون

العام ولهذه السلطة العليا انبثق مفهوم جديد للدولة جاء - من حيث مضمونه العملي - تطويراً للمفهوم الجنيني للدولة الذي نشأ بمكة ، قبيل الاسلام ، بنشوء **دار الندوة** وسنرى كيف تطور هذا المفهوم في عهود الاسلام اللاحقة .

يستطيع الباحث ان يجري في هذا السياق الى مدى بعيد جداً في رصد مثل هذه الجوانب من الاسلام وفي رؤية الاصداء الاجتماعية والتاريخية التي تنعكس فيها ، معبرة بذلك عن العلاقة **الواقعية** بين ظاهراته الدينية وحركة التطور الاجتماعي والتاريخي لعصر ظهوره .

من هنا يمكن القول الآن ان الموقف من هذا التراث اذا انطلق من الحاضر الى الماضي يقتضي ان يتجه النظر فيه الى ملاحظة هذه **العلاقة الواقعية الموضوعية** لكي يتاح لنا ان نبصر للحاضر ، في ضوء هذه العلاقة ، ما تستلزمه ضرورات التفاعل بينه وبين الماضي من جهة ، وما تستلزمه حاجات التطور في الحاضر من جهة اخرى . **فان النظرة الى الاسلام من هذه الناحية تنفي اي تناقض بين ايمان المسلم وبين تطلعاته نحو التحرر الاجتماعي والتقدم بمفهومها المعاصر . ولكن هناك ايمان المسلم الاقطاعي وايمان المسلم الرأسمالي اللذين يعاديان حركة التحرر والتقدم ، فهما لذلك يبحثان في الاسلام عن النواحي التي يفسرانها بما يضفي على ايمانهما طابعاً طبقياً معادياً لروح التحرر والتقدم**

من هنا ينبغي التفريق بين تفسيرين متناقضين حتى للجانب

الواحد من الاسلام كالملكية الخاصة مثلا . فالاقطاعي والرأسمالي يجدان فيها قاعدة جامدة لا تتحرك مع تطور ظروف التاريخ البشري . في حين ان روح التشريع الاسلامي وقواعده العامه تعارض هذه النظرة الجامدة . وسنرى ، بعد قليل ، كيف فهم الخلفاء الراشدون وسائر الصحابة ، باجتهاداتهم في التشريع الاسلامي ، روح هذا التشريع من حيث مرونته وقابليته للتطبيق وفق الاوجه الملائمة للمصلحة العامة .

ان المصلحة العامة هذه هي القاعدة الاساسية الأعم في الشريعة . ولكن **الاسلام نفسه لم يقيد المسلمين بمقياس واحد جاهز محدد يستخدم في مختلف العصور وفي مختلف ظروف التطور التاريخي. وانما ترك للمسلمين انفسهم تحديد المقياس حسب المفاهيم المتغيرة المتطورة لهذه المصلحة العامة** . وبهذا يمكن ان نرى ما كان يعد تقدمياً في القرن السابع الميلادي وفق المصلحة العامة ، يعد في القرن العشرين سلاحاً لأعداء التحرر والتقدم بقياسهم المصلحة العامة على مصالحهم الخاصة .

ـ ٩ ـ

. . هل التراث العربي من الاسلام يقتصر على موضوعات الاسلام ذاتها بذاتها ، اي بما اشتملت عليه من نظام للعقيدة ونظام للتشريع ، مجردة من علاقتها بالتطبيق العملي ، ومن علاقتها بنشاط الفكر العربي في مجالها التطبيقي ؟ .

اعتقد ان الاجابة عن هذا السؤال تحتل مركزاً رئيساً في

موضوعنا . والواقع ان حاصل هاتين العلاقتين يؤلف تراثاً عربياً ، حضارياً وفكرياً ، قائماً بذاته ، وان لم يكن مستقلاً عن مصدره : **الاسلام** . فهذا التراث الاخر يثبت اصالته ايضاً بمعنى ان له خصائصه المتميزة المستفادة من ارتباطه بالخصائص التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي بعد الاسلام . والنظر في هذا التراث ، وفق المنهج الذي نلتزمه ، ينطلق ايضاً من النظر في حاضرنا نفسه .

وسأحاول الان ، ان ارسم بعض الملامح الرئيسة لهذا التراث من جانبه التطبيقي العملي ، اي ما يتصل منه بالطريقة او الطرق التي مارسها اولئك الذين تسلموا قيادة العملية التطبيقية بعد عهد النبي في نشاطهم الخاص بهذا المجال ، وفي فهمهم للقوانين العامة للاسلام من نصوصها ومصادرها الرئيسة .

اول ما يلفت نظر الباحث هنا موقف اولئك القادة تجاه الشريعة الاسلامية. **فكيف كان هذا الموقف ؟** .

تدل الشواهد التاريخية ان الكثرة منهم استطاعت ان تضع فارقاً بين اصول العقيدة وروح الشريعة . فنظرت الى الاولى نظرتها الى حقيقة مطلقة لا تقبل المساس بها بوجه . ونظرت الى الثانية نظرتها الى قواعد عامة واقعية مرنة قابلة للتطبيق بهذا الوجه او ذاك وفق مقتضيات المصلحة العامة . **على ان هذه المصلحة العامة لم تكن تخضع لمقياس محدد ، بل قد اختلفت مقاييسها باختلاف الظروف التاريخية المرحلية ، وباختلاف طبيعة النظام السياسي السائد في هذه المرحلة**

وتلك .وباختلاف الايديولوجيات الطبقية للذين يتصدون لتطبيق الشريعة في مجال القضاء والفتيا او مجال الحكم او مجال الادارة . ولكن مهما اختلفت الظروف والمراحل التاريخية فان المصلحة العامة كانت تفهم في المجتمع العربي ـ الاسلامي الطبقي بانها مصلحة الطبقات السائدة .

كان الخليفة الراشدي الثاني ، **عمر بن الخطاب** ، من ذوي المبادرات الاولى في هذا الموقف من الشريعة . فنحن نعرف في سيرة هذا الخليفة ، اثناء توليه مقاليد الخلافة ، كثيراً من الشواهد تدل على فهمه لواقعية التشريع الاسلامي ومرونته وارتباطه بظروف الواقع المتحرك المتطور . وهذه الشواهد مستفادة من واقعات اجتهد فيها عمر في تطبيق الشريعة ، متصرفاً فيها برأيه تصرفاً يحدد موقفه بوضوح ، وينبيء بما قلناه من ان نظرتهم الى الشريعة تختلف عن نظرتهم الى اصول العقيدة . فليست هي ـ اي الشريعة ـ عندهم حقيقة جاهزة جامدة لا تقبل التصرف بها فهما وتطبيقاً وتطويراً . فانه من المعروف ان عمر منع الزكاة عن المؤلفة قلوبهم ، ومنع التسوية بين المهاجرين والانصار في تقسيم العطاء ، وحرم متعة الحج ومتعة الزواج (الزواج المؤقت) . وهذه كلها احكام شرعت في عهد النبي ،اي انه كانت لها صفة الشريعة دون شك . بل لقد استعمل عمر رأيه واجتهاده حتى في التشريعات**التي** ورد النص الصريح عليها في القرآن الكريم ، **كمنعه قطع** يد السارق في ايام المجاعة . فهل يقال هنا ان عمر خالف الشريعة ؟ لم يقل احد بذلك لا في عهده ولا في العهود اللاحقة له . بل يبدو ان

موقفه ذاك لم يكن مبادرة فردية خاصة به لا تحمل دلالة عامة ، وانما الامر على العكس ، بمعنى ان هذا الموقف كان ـ كما هو الملحوظ ـ قائماً على مبدأ من المبادىء المسلم بها عند الصحابة بوجه عام . بدليل ان العمل بالرأي ، او ما سمي بـ **الاجتهاد** في فهم الشريعة وتطبيقها واستنباط الاحكام الخاصة من قواعدها العامة ، تكونت له مدرسة تشريعية معروفة شائعة الذكر والاثر ، واصبح له علم قائم بذاته **علم اصول الفقه** ولهذا العلم نظامه وقواعده واصوله ، وكان بعض الصحابة ، مثل عبد الله بن مسعود ، من اعلام هذه المدرسة . ومنذ بدأ **تاريخ القضاء الاسلامي** ، اي منذ عهد عمر بن الخطاب بالذات ، وانتشر القضاة في الامصار التي استقر فيها الاسلام بعد الفتح العربي ـ الاسلامي ، برز ذلك الموقف حيال الشريعة بأكثر وضوحاً ، اذ رأينا هؤلاء القضاة يختلفون كثيراً في طرائق فهمهم لروح الشريعة حسب اختلافهم في مناحي التفكير . ولذلك كان من الطبيعي ان تظهر الى جانب مدرسة **اهل الرأي** هذه مدرسة معارضة محافظة عرفت **بمدرسة اهل الحديث** . ولا شك ان الصراع بين هاتين المدرستين وفر مناخاً صالحاً لأخصاب حركة التشريع الاسلامي ، وانضج حركة الاجتهاد فأتت بنتاج علمي رائع ، كان هو كذلك **تراثاً عظيماً** من تراثنا الثقافي الاصيل .

اما المبدأ الاساسي الذي قامت عليه تلك النظرة الى الشريعة ، وقام عليه ذاك الموقف ، فهو اعتماد روح التشريع ، وهو المصلحة العامة كما اشرنا منذ قليل . فكم كان عظيماً من

عمر بن الخطاب مثلا ان يمنع قطع يد السارق في ايام المجاعة ، رغم النص القرآني الصريح في هذه المسألة . اذ ادرك ان اطلاق النص لا يمنع تقييده بما يوافق روح التشريع من كون العقاب على السرقة انما شرع لمنع مثل هذه الجريمة في المجتمع ، ولكن الجائع حين يسرق ليسد جوعه وليدفع الموت عن نفسه ، فليس هو بالمجرم ، لأنه سرق مضطراً ، لا عن قصد اجرامي .

هذا الجانب من التراث العربي ، في مجال الدين يضع امامنا موقفاً تراثياً كذلك حيال الدين ، والى جانبه موقفاً تراثياً آخر . احدهما تطوري تقدمي ،والآخر محافظ رجعي . فأيهما اقدر على التفاعل الحي مع مواقف الحاضر ؟ .

. . . وهناك جانب آخر من التراث الموقفي حيال الشريعة ، او التراث التطبيقي للشريعة . اعني به الجانب السياسي ، الذي يتمثل بنشاط مختلف الفئات الاجتماعية داخل الانظمة السياسية التي مارسها المجتمع العربي في مراحل تطوره بعد الاسلام .

في هذا الجانب التراثي نجد ايضاً النظرة نفسها الى الشريعة ، اي النظرة الاجتهادية القائمة عل كونها ـ اي الشريعة ـ قابلة لمختلف وجوه الفهم والتطبيق . قد اختلفت هذه الوجوه بالفعل كما تنبئنا الواقعات التاريخية في مصادرها الوفيرة . والملحوظ ، بكثير من الوضوح ، ان هذا الاختلاف لا يرجع الى اختلاف في طريقة التفكير الذاتية الفردية ، بل يرجع الى اختلاف ذوي الطرائق الفكرية في استخدام الشريعة

من حيث انتماؤهم الى هذه الفئة الاجتماعية او تلك ، ومن حيث مكان كل فئة من الواقع الاجتماعي ثم مكانها من الواقع السياسي الذي يمثل هذا الواقع . فهناك مثال صارخ على ذلك يبرز امامنا اول ما يبرز في هذا المجال : مسألة **الخلافة** .

فهنا نشب صراع هائل قامت عليه ابنية عدة وفخمة من الاراء والنظريات المتناقضة المتصارعة . ولم يكن موضوع الصراع ، في الواقع ، هو الاشخاص الذين ينبغي ان يتولوا مقاليد هذا المنصب على رأس الدولة في المجتمع العربي ـ الاسلامي ، بل كان ظاهر الصراع على المبدأ الاسلامي في اختيار الخليفة ، وان كانت خلفية الصراع الواقعية شيئاً آخر، شيئاً طبقياً قبل كل شيء . وهذه الخلفية الطبقية هي التي كانت توجه هذا الموقف وذاك تجاه المبدأ الاسلامي في مسألة الخلافة . قد تجلى ذلك بصورة من الجلاء لا شك فيها ، منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، في الثورة التي اردت الخليفة ، وفي عوامل هذه الثورة ، ثم في حربي الجمل وصفين وما تلاهما من انواع الصراع الدموي والمذهبي والفكري والتشريعي معاً .

هل حدد الاسلام المبدأ التشريعي في هذه المسألة تحديداً قاطعاً ؟ .

الذي حدث ان فريقاً وجد له تحديداً معيناً واتخذ طريقه في الصراع على اساس هذا التحديد ، ووجد له فريق تحديداً آخر واتخذ طريقه ايضاً في الصراع على اساس تحديده ذاك . وفعل مثل هذا فريق ثالث ورابع . وكل فريق كان يختار التحديد الملائم لمكانه من الهرم الاجتماعي .

والاستنتاج الذي اقصد استخلاصه من ذلك ان هذا الاختلاف في تحديد المبدأ هو بذاته تعبير عن موقف اجتهادي من الشريعة ، في فهم نصوصها وفي فهم الروح التشريعية لها وفي طريقة تطبيقها . ومثل ذلك في التعبير عن هذا الموقف كثير من اشكال الصراع النظري الذي يتناول موضوع الخلافة نفسه ، كالصراع الذي استمر طويلا في تحديد مفهوم الايمان او في حكم مرتكب الكبيرة ، فان كلا هذين الموضوعين قد اتصل اتصالا مباشرا بالاحداث والقضايا والشخصيات التي ارتبطت بالصراع في مسألة الخلافة ، وكلاهما يعبر عن الموقف الاجتهادي تجاه مبادىء الشريعة وتجاه المفاهيم والنصوص الدينية التي تؤدي هذه المفاهيم.

وهل ننسى المسألة الكبرى بين المسائل كلها : مسألة القضاء والقدر ، مسألة الجبر والاختيار؟ فهنا ايضاً ، وبوجه اكثر وضوحاً ، التزم فريق الحكام جانباً من الصراع في هذه المسألة ، والتزم فريق المضطهدين جانبه الآخر المقابل لذاك . الحكام التزموا القول بان الاسلام يقرر عدم حرية الانسان في افعاله ، اي القول بالجبر ، وفريق المضطهدين او من يمثلهم من المفكرين ، التزموا القول بحرية الانسان في افعاله وبمسؤوليته عن هذه الافعال . ومصدر ذلك ان الاولين ارادوا اسباغ الشرعية على تصرفهم الاستبدادي بالناس استناداً الى انه قضاء الله وقدره بحكم الشريعة ، واما الآخرون فأرادوا ان يرجعوا مسؤولية المظالم التي ينزلها الحكام المستبدون بالناس الى هؤلاء الحكام انفسهم ، لا الى قضاء الله وقدره ، ومرجعهم في ذلك

هو الشريعة كذلك . هذا هو الاصل الخلفي الواقعي الكامن وراء ذاك الصراع الطويل في مسألة القدر بالاسلام ، الذي احتضن اولى بذور التفكير الفلسفي عند العرب ونماها بحيوية دافقة حتى تسلمه العصر الفلسفي ، في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) وهي ناضجة للاعتصار والتحويل . .

تلك جملة من المواقف التراثية حيال التراث الديني ، عرضتها هكذا على سبيل المثال دون الحصر . وهي وأمثالها تؤلف ـ كما قلت من قبل ـ تراثاً بذاته : **فكرياً ،وتشريعياً او سياسيا** وفير الخصب والغنى ، متنوع المظاهر والطرائق والاتجاهات والخلفيات الاجتماعية . فهو ـ لذلك ـ جدير ان يعَاد فيه النظر الآن في مجال هذه الحركة الناشطة عندنا نحو دراسة التراث دراسة جديدة في ضوء منهج علمي يعزز الاتجاه الوطني التقدمي لهذه الحركة .

ـ ١٠ ـ

قلت منذ قليل ان الصراع الطويل في مسألة القدر في الاسلام هو الذي احتضن البذور الاولى للتفكير الفلسفي عند العرب . وفي اعتقادي ان هذا هو المدخل الحقيقي للنظر نظراً منهجياً علمياً في تراثنا الفكري الفلسفي. فمن هنا يبدأ تاريخ هذا التراث ، ومن هنا ينبغي ان نبحث عن الارض الواقعية التي فيها نشأت اولى الشروط الاجتماعية والتاريخية لكينونة

الوعي الفلسفي عند العرب ، وفيها اختمرت البذور التي اشرنا اليها اختماراً طويلا تعاونت على انضاجه في تربة هذه الارض ذاتها عوامل داخلية وعوامل خارجية معاً ، ولكن العوامل الخارجية كانت مهمتها امداد العوامل الداخلية بحيوية جديدة تزيد في نشاطها الذاتي لفعل التخمير والانضاج .

لااعني ان مسألة القدر ، بحد ذاتها ، كانت هي تلك الارض الواقعية ، بل اعني « الارض » التي أنشأت مسألة القدر نفسها كذلك ، وهي « ارض » الاسلام بالذات . ولعله صار واضحاً من كل ما سبق في هذا البحث اننا حين نقول الاسلام هنا انما نعني ايضاً ذلك **الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي ارتبط به الاسلام** وامتد به التفاعل في حركة تطور وصيرورة دائبة الفعل والنشاط . وما كانت مسألة القدر سوى ظاهرة واحدة من ظاهرات فعل هذه الحركة ونشاطها في ما بعد منتصف القرن الاول للهجرة . ولكنها ظاهرة بارزة قوية وفاعلة . ذلك بما احدثه احتدام الصراع بشأنها من تحول في الوعي الاجتماعي عند العرب ، واذ انتقل هذا الوعي خلال النقاش في القدر ، من حالة التعبير المباشر عن الصراع الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة الى حالة التعبير غير المباشر . اي انه انتقل من الشكل البسيط للوعي ليأخذ طريق تطوره نحو الشكل المركب والمعقد ، وهو الشكل المتقدم الذي نسميه **الوعي النظري** او ما يدعى عادة بالنظر العقلي في القضايا والمشكلات التي تضعها

حركة تطور المجتمع امام الفكر .

قد تكون حركة **الاجتهاد في التشريع الاسلامي** احدى المقدمات لهذا التحول ، وهي حركة سبقت حركة القدر الى الوجود ثم رافقتها وتفاعلت معها ومع سائر الحركات الفكرية المترابطة بعضها ببعض والتي كان يتوالد بعضها من بعض . غير ان مسألة القدر بخصوصها قد اندفعت في طريق التطور بكثير من القوة والسرعة حتى ولدت **حركة المعتزلة** ، وهي اكبر الحركات الفكرية العربية - الاسلامية التي وضعت الاسس النظرية والقاعدة المنطقية لعلم الكلام بوصف كونه علماً له نظام العلم واصوله بالنسبة لعصره . وحين نصل مع تطور الفكر العربي - الاسلامي الى مرحلة **علم الكلام** فانما نصل - في الواقع - الى مرحلة ترتسم فيها بشائر النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . بل يجب الاعتراف هنا بان هذا العلم هو ذروة الفلسفة الاسلامية .

وليس تناقضاً ان نقول عن علم الكلام انه ذروة الفلسفة الاسلامية بعد ان قلنا انه بداية مرحلة النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . ذلك بان الوعي الفلسفي العربي ، او الفكر العربي بوجه عام ، لم ينفصل قط ، لا في هذه المرحلة من تاريخ تطوره ولا في المراحل التالية لها ، عن تلك الارض التي كانت مهد كينونته ومدرج نشأته ومسار توطده . اعني : **الاسلام** . حتى الفلسفة العربية بعد انفصالها عن علم الكلام واستقلالها بقيت على ارتباط بتلك الارض .

ولكن ، ماذا نعني بهذا الارتباط ؟

هنا المسألة في موضوعنا ، وينبغي لنا ، في ايضاح ذلك ، ان نرجع الى ما تقدم من كلامنا على الاسلام من حيث ارتباطه الموضوعي بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع العربي ، ومن حيث تفاعله المستمر مع هذه الظروف في حركة تطورها وصيرورتها غير المنقطعة . فنحن اذا تتبعنا الحركة القدرية ، مثلا ، في نشأتها ومسار تطورها الى ان انبثق عنها الفكر المعتزلي ، والى ان انتظم هذا الفكر علماً سمي علم الكلام فماذا نجد .

صحيح اننا نجد ، بالفعل ، موضوعات اسلامية ، في العقيدة وفي الشريعة ، تدور عليها وفي اطارها مختلف الظاهرات الفكرية التي برزت منذ الحركة القدرية الى آخر المراحل التي انتهت اليها الحركة الكلامية الابداعية ، اي المرحلة التي تسلم فيها الاشاعرة هذه الحركة .

صحيح اننا نجد الامر هكذا بالفعل . ولكن ، علينا ان نسأل هنا : هل كانت تلك الموضوعات الاسلامية سواء مايتصل منها بالعقيدة ام بالتشريع ، موضوعات مجردة ، بمعنى انها منفصلة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، نعني واقع المجتمع العربي ، وهل كانت تلك الظاهرات الفكرية التي دارت على هذه الموضوعات الاسلامية وتحركت في اطارها ، مجردة ايضاً ، اي منفصلة عن هذا الواقع ذاته ؟

اعتقد ان اللجوء الى الواقعات التاريخية بحد ذاتها ، بصرف

النظر عن كون المرء يفكر بهذه الطريقة او تلك من طرق التفكير ، يكفي لرؤية العلاقة الجدلية بين تلك الموضوعات ، وبين القضايا والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي كان النظام السائد حياة المجتمع العربي آنذاك يضعها امام المفكرين ، لا من حيث هم مفكرون وحسب ، بل - بالاساس - من حيث المكان الذي يشغله هذا الفريق منهم او ذاك في التركيب الاجتماعي المرتبط بذلك النظام .

لقد اشرت في كلامي على حركة القدر في ما سبق ، الى المصدر الاجتماعي والسياسي الذي أثار المشكلة ، واشرت الى مسألة مرتكب الكبيرة كذلك ، وهي من الموضوعات التي اختصم المفكرون واختصمت فيها المذاهب كثيراً ، والى مصدرها في ذلك الصراع الذي بدأ بمقتل الخليفة الثالث عثمان واحتدم بعد حربي الجمل وصفين . والواقع ان من يرجع الى المسألة ولو بنظرة تاريخية صرفاً سيجد كل رأي فيها كأنه يدل بالاصبع على هذا الشخص او ذاك وعلى هذه الفئة او تلك ممن يخوضون غمرة ذلك الصراع الهائل . وسيجد الامر نفسه في كل مسألة دار عليها الصراع الفكري والمذهبي في تلك الفترة التاريخية المثيرة الخصبة . واذا نحن عالجنا اصول المعتزلة الخمسة التي قام عليها مذهب الاعتزال برمته معالجة منهجية علمية ، فسنجد فيها ، مجتمعة ومنفردة ، اصداء ، ظاهرة حيناً وخفية حيناً ، لكل ما كان يتحرك في اعماق المجتمع

العربي او على سطحه حينذاك من احداث وصراعات ومشكلات ومظالم ومطامح

والقضية الاساس التي دار عليها الصراع بين المعتزلة وسائر خصومهم من السلفيين المحافظين ، ولا سيما الاشاعرة ، هي **قضية العقل** . صحيح ان المعتزلة لم يخرجوا بمباحثهم في اصولهم الخمسة كلها عن اطار المباحث الالهية ، ولكن دفاعهم المجيد عن قضية العقل وعن قدرته على المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة ، كان ـ في الواقع ـ وجها من وجوه الصراع بين النزعة السلفية المحافظة التي ترفض ان يكون للانسان ارادته ، وان يكون لعقله شأن في تصرفه كأنسان ، وبين النزعة العقلانية التي ترفض هذه الآلية المطلقة لوجود الانسان . فاذا بحثنا عن الخلفية الاجتماعية والسياسية لكلتا النزعتين امكننا ان نراها في واقع النظام الاجتماعي والسياسي القائم على استبدادية الحاكمين **باسم الخلافة** وباسم كون **الخلافة ممثلة ارادة الله في الارض** مستخدمين الاسلام لتوطيد **الحكم المطلق** بحيث كلما رسخت فكرة آلية الانسان المطلقة كان ذلك عوناً لهم على توطيد هذا الحكم . وعلى ذلك تكون النزعة السلفية برفضها تدخل العقل في اي شأن من شؤون حياة الانسان ، ممثلة ـ في واقع الامر ـ بايديولوجية الحكم هذا . وليس شرطاً ان يكون ذلك تمثيلا واعياً . وتكون النزعة العقلا نية ممثلة ـ بالمقابل بأيديولوجية المحكومين الذين يكابدون مظالم هذ الحكم . فليس مصادفة ان معظم مفكري المعتزلة ، بل اعظمهم شأناً في عالم الفكر العربي واكثرهم

تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر ، كانوا منحدرين من فئات اجتماعية تعد في المرتبة الدنيا من مجتمعهم . وصحيح ان كونهم كذلك ليس شرطاً لأن يمثلوا ايديولوجية تلك الفئات ، ولكنه عامل له دوره في تلك .

من هذه النظرة ينطلق الحديث عن علم **الكلام** لابوصف كونه ذروة الفلسفة الاسلامية وحسب ، بل كذلك من حيث كان **الشرنقة** التاريخية التي خرجت منها الفلسفة العربية لتقيم لنفسها وجودا مستقلا عن هذا العلم ،ولكن بقي استقلالها عنه نسبياً يحمل الكثير من منطلقاته **النظرية والاسلامية** الاستدلالية فضلا عن طابعه الاسلامي الاصيل .

كان علم الكلام علم العقائد حقيقة ، وقد سمي وقتا ما **علم الفقه بالدين** وهي تسمية واقعية دون شك ، اذ كان بواقعه دفاعاً عن عقائد الاسلام بطرق عقلية وباسلوب فلسفي في التفكير . ومن هنا يمكن تحديد مكانه من الفكر الفلسفي العربي ومكانه من الواقع الاجتماعي ،والتاريخ ، العربي ، بوجوه ثلاثة :

اولا ، بوجهه العقلاني والمنطقي الذي ورثه من بناته الاولين : المعتزلة . وهذا الوجه له جانبان : جانبه الميتافيزيقي ، وجانبه الواقعي المرتبط بقضية العقل من حيث كونها قضية حرية الانسان في افعاله ، بمعنى فعل الارادة الذي تترتب عليه مسؤولية الانسان عن افعاله ، وهذا هو جانبه التقدمي .

ثانياً بوجهه الذي يبرز اصالته من حيث كونه نتاج عملية تاريخية ضمن **ارض الاسلام** اي الواقع التاريخي المرتبط به الاسلام . فان كونه نشأ دفاعاً عن العقائد الاسلامية بوجه التيارا ت الفكرية والنزعات الفلسفية التي تتضمن التشكيك بهذه العقائد ، جعل منه سلاحاً للدفاع كذلك عن الثقافة والحضارة نفسيهما اللتين كان الاسلام اطاراً لحركتهما وتطورهما التاريخيين ، وهما **الثقافة العربية والحضارة العربية** . وقد كان هذا السلاح مصدر قوة وصمود وتماسك لهما ، كما للاسلام نفسه ، امام الثقافات التي كانت الابواب مشرعة بوجهها للدخول الى مختلف نواحي الفكر العربي . وهذا ايضاً جانب ايجابي لعلم الكلام كبير الاهمية .

ثالثا بوجهه **الايديولوجي** بمعنى ان وظيفته الدفاعية عن العقائد الاسلامية كانت في الوقت نفسه اداة للحكم المطلق القائم باسم الاسلام للدفاع عن المكان الديني لهذا الحكم في رأس الهرم الاجتماعي ، ولحماية هذا المكان من التشكيك بسلطانه . اي ان علم الكلام كان من هذا الوجه تعبيراً غير مباشر عن ايديولوجية الحكام في المجتمع العربي .

لست هنا مؤرخاً للفكر الفلسفي عند العرب ، وما كان هذا العرض لنشأة الوعي الفلسفي عندهم ، عملا تاريخياً من اجل التاريخ . هذا كله خارج طبعاً عن موضوع بحثنا . فماذا قصدت اذن بهذا العرض دون ان ادخل في صلب التراث الفلسفي نفسه بالمعنى الدقيق لهذا الجانب من التراث ؟

قصدت بذلك غرضين اثنين : **اولهما** تحديد منهجية البحث في تراثنا الفلسفي . **وثانيهما** ، اظهار المهاد التاريخي الاصيل الذي عاشت فيه الفلسفة العربية مدة طور الحضانة ، ثم منه درجت الى مكانها الاوسع لتؤدي دورها في **الحضارة العربية والحضارة العالمية** طوال القرون الوسطى . وكلا هذين الغرضين يجريان في اتجاه واحد ، هو ايضاح ان الفلسفة العربية ـ ككل فلسفة تنتسب الى امة بعينها او مجتمع بعينه ـ لم يكن من الممكن لها ان تنشأ في غير الارض التي نشأت فيها وعلى غير اساس من واقع هذه الارض اعني واقع الحركة التاريخية الداخلية في اطار المكان والزمن من جهة ، واطار الخصائص التطورية التي تتجلى في نشاط الناس الواقعيين المرتبطين بهذا المكان وهذا الزمن من جهة اخرى . تلك هي طبيعة القوانين الموضوعية العامة التي تجري على تطور الوعي الاجتماعي بمختلف اشكاله وظاهراته في الادب والفن والدين والفلسفة الخ . . كما تجري على تطور الوجود الاجتماعي (المجتمع) نفسه .

على هذا الاساس الواقعي الموضوعي نقول مع ماركس ان الفلاسفة لا يخرجون من الارض كما تخرج النباتات الفطرية ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهي العصارة الارفع شأناً والاثمن والابعد عن ان ترى والمعبرة عن نفسها بالافكار الفلسفية . وان الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية

بايدي العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما ان الدماغ ـ وان لم يكن في المعدة ـ ليس خارجاً عن الانسان [١]

ثم بناء على هذا الاساس نفسه ايضاً يظهر لنا مدى الخطأ الفكري والمنهجي عند فريقين من الباحثين الذين تصدوا لتاريخ الفكر العربي وللفلسفة العربية بالذات او لدراستها : فريق نظر الى نتاج هذا الفكر بعامة او فلسفته بخاصة وكأنه نتاج عمل افراد وارادتهم الذاتية ، دون النظر الى علاقة هؤلاء الافراد المفكرين والفلاسفة ، بـ عصرهم وشعبهم ، ودون رؤية ان ذلك كان نتاج عملية تاريخية معقدة تطورت في تفاعل مع كثير من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والسياسية ، وان الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بعقل الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بايدي العمال وان الفلسفة ليست خارجة عن العالم وان الدماغ ليس خارجاً عن الانسان . من هنا نرى هذا الفريق من مؤرخي الفكر العربي او فلسفة هذا الفكر ، يكتفون بسرد سلسلة متتابعة زمنياً من اسماء المفكرين العرب او فلاسفتهم وعرض آرائهم ونظرياتهم مجردة من كل علاقة تفاعلية مع واقع مجتمعهم وعصرهم ، سوى علاقة بعضهم ببعض وتأثر

---

١ ـ من مقالة لكارل ماركس في ملحق العدد ١٩٥ لـ الجريدة الرينية بتاريخ ١٤ تموز (يوليو) ١٨٤٢ راجع لوسيان سيف : الفلسفة الفرنسية المعاصرة ونشوؤها من سنة ١٧٨٩ الى ايامنا هذا المنشورات الاجتماعية باريس ١٩٦٢ ص ٩ .

بعضهم بافكار بعض ، اي ان هذا الفريق من المؤرخين والباحثين يحصر العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية والتأثرات الذاتية ، وهذا ضرب من المنهج والتفكير المثاليين الذاتيين . غير انه لابد من ايضاح ان توكيدنا ، في هذا المجال ، للعلاقة التفاعلية بين المفكرين والفلاسفة وبين مجتمعهم وعصرهم ، لا يعني اننا ننكر دور العامل الذاتي لدى الافراد ، ولا سيما ذوي العقول والمواهب الكبيرة والمبدعة ، وانما الذي نعنيه اولا ان دور العامل الذاتي هذا ليس هوبالدور الحاسم في تشكيل الوعي الفكري او الفلسفي ولا في نوعية الافكار والفلسفات واتجاهاتها الاساسية ، بل الدور الحاسم للواقع الاجتماعي والتاريخي في ذلك له ، ولتفاعل هذا الواقع مع العامل الذاتي . ونعني ثانيا ان دور العامل الذاتي نفسه لا يظهر الا ضمن اطار الخصائص العامة لذلك الواقع ، وان كان من شأن الافكارالعظيمةوالواقعية ان تمارس تأثيرها العميق على الواقع ذاته الذي تأثرت به ، وهذا هو بعينه ما نقصد بالعلاقة التفاعلية بين الفكر والواقع الاجتماعي والتاريخي .

اما الفريق الاخرمن المؤرخينواو الدارسين للفكر العربي ، ولا سيما الفلسفة، العربية ،فهو الفريق الذي يتجه لا الى نفي كل ارتباط ، موضوعي او ذاتي ، بين هذا التراث وبين واقعه ذلك وحسب ، بل هو يبالغ في الخطأ الى مدى ابعد من ذلك ، اي انه يتجه كذلك الى ما يؤدي به اخر الامر الى نفي انتساب هذا التراث اساسا الى العرب او الى الاسلام ، فهو اذن تراث لا

اصالة له اطلاقاً وانما هو تراث يوناني منقول نقلا الى العربية ، فضلا عن كونه نقلا مشوهاً لاصله ولمادته الاساسية . . اما العمل الذي يعترف هذا الفريق به للفكر العربي الاسلامي فلا يزيد عن محاولات الشرح لتلك المادة المنقولة .

هذا النوع من الرأي اشاعه بالاصل بعض المستشرقين الاوروبيين ، ولا سيما مستشرقو القرن التاسع عشر وانكثيراً من الباحثين العرب والاسلاميين المعاصرين المعنيين بهذا الموضوع يعرفون اولئك المستشرقين باعيانهم وآثارهم معاً ، فلا حاجة بنا هنا الى تعداد اسمائهم ولا الى ايراد نصوص من اقوالهم . ومن المؤسف انكثيراً من هؤلاء الباحثين العرب والاسلاميين قد اخذوا بهذا الرأي ، اما متابعة وتقليداً للمستشرقين ، واما قصورا عن دراسة التراث العربي - الاسلامي دراسةعلمية سليمة ، واما انسياقاً مع ايديولوجية معينة تدفع اصحابها ، عن وعي اوغير وعي ، الى ربط الفكر العربي المعاصر ، او الثقافة العربية المعاصرة كلها ، باتجاهات خارجة عن اتجاهات مجتمعنا العربي في حاضره الثوري . ولا شك ان قطع صلته بتراثه ، عن طريق تشويه هذا التراث ، هو من وسائل ذلك، التوجيه الايديولوجي الفعالة .

ولكن ، ؛ ليس من مهمتي هنا الاتهام وكفى . . بل الاهم من ذلك مناقشة هذا الرأي منهجياً وعلمياً .

والواقع انني بدأت هذه المناقشة بالفعل منذ دخلت في هذا البحث نظريا، ثم منذ بدأت عملياً ، في عرض المدخل الذي نستطيع ان نشرف منه على مسار العملية التاريخية الداخلية لحركة تطور الفكر الفلسفي العربي وصيروروته ،منذ حركة الاجتهاد في الشريعة الاسلامية فحركة القدرية فحركة المعتزلة الى استقرار علم الكلام وانبثاق الفلسفة ذاتها من هذا المسار وذلك وفقاً لمسار حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي نفسه . غير انه لا بد لي من العودة هنا الى المقولة التي اشرت اليها في موضوع سابق من هذا البحث ، وهي القائلة بان ديالكتيك العلاقة بين الداخلي والخارجي ، والقصد هنا الثقافة الخارجية والثقافة الداخلية ، يقضي موضوعياً وباستقلال عن اية ارادة ذاتية ، بان الخارجي لا يستطيع ان يفعل في موضوع آخر الا من خلال العلاقات الداخلية لهذا الموضوع ، اي من خلال الخصائص التاريخية لحركته في الداخل . وقد شرحت معنى ذلك ومؤداه ، في مكانه من هذا البحث ، بتطبيقه على المسألة نفسها التي نعالجها الآن ، اي على العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية ، او بالتحديد بين الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية. اذ قلت هناك ـ ولا مؤاخذة على الاعادة ان الثقافة اليونانية ما كان لها ـ وفقا لهذه المقولة الديالكتيكية الموضوعية ـ ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل الثقافة العربية وفقاً لمنطق حركتها الداخلية . وقد عنيت بذلك : وفقاً لارتباط منطقها هذا بمنطق حركة واقعها الاجتماعي والتاريخي . وهو الواقع الذي يتحرك

حركته في ارض واحدة مع **الاسلام** على نحو ما قد سبق ايضاحه اكثر من مرة في البحث . على اننا اذا رجعنا ايضا في معالجة هذه المسألة الى مقولة العلاقة بين العام والخاص ، والى القوانين العامة للفكر والفن والفلسفة ، فسنرى في هذه وتلك ما يؤكد صحة هذه النتيجة التي وصلنا اليها بمقتضى مقولة العلاقة بين الداخلي والخارجي . ذلك بان العام لا يمكن ، موضوعياً كذلك ، ان يتجلى في الخاص الا وفق منطق حركة الخاص نفسه . وهكذا شأن القوانين العامة للفكر والفلسفة بالخصوص من حيث تحركها وتفاعلها مع الفكر والفلسفة في ظروف تطور مجتمع معين في عصر معين .

ثم بهذا المقياس العلمي ذاته نقيس خطأ **فريق ثالث** يقف من التراث ، ومن الثقافة الوطنية بوجه عام ، في الطرف الاخر من الموقف السابق . هو الفريق المتعصب الذي يضع التراث العربي والثقافة العربية في قمقم مسدود يخشى عليهما من كل علاقة بتراث الشعوب الاخرى وثقافاتها . فالتراث العربي عنده لم يتأثر باي تراث اخر والثقافة العربية لا يجوز ان تنفتح لاية **ثقافة** تقدمية اخرى ، واذا اتيح لها ان تنفتح فان كل ما يصلها من الخارج انما هو بضاعة مستوردة ، ومصدر الخطأ هنا هو نفسه مصدر الخطأ هناك ، وهو الجهل بفعل ديالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي ، وبين العام والخاص على نحو ما اوضحناه . وهو - الى ذلك - رجعية مقيتة تلتقي مع نقيضها العدمية والكوسموبوليتية التقاء مباشراً ، ثم هو يخنق التراث والثقافة حتى الموت . .

ذلك هو الخط العام لما نرى ان يكون عليه الموقف من التراث الفكري العربي في الفلسفة . اما الخطوط التفصيلية لهذا الموقف ، اي النظر في المقولات التي اعتمدتها الفلسفة العربية ، وفي الموضوعات التي احتوتها والنظريات التي اخرجتها وانطبعت بطابعها ، ثم نقدها وتحديد قيمها وتمييز ما يقوى منها على التفاعل مع قضايا الحاضر ومشكلاته مما لا يقوى على هذا التفاعل ـ نقول : اما الخطوط التفصيلية هذه فتحتاج الى معالجة متخصصة على انفراد * .

* لقد اضطلع كاتب، هذه السطور بتأليف كتاب ضخم في الموضوع استغرق اعداده اكثر من عشر سنوات ، وقد صدر منه الجزء الاول والجزء الثاني عن دار الفارابي بعنوان النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية .

محمود امين العالم

مفهوم الزمن في الفكر العربي ـ الاسلامي
قديمًا وحديثًا

لماذا الزمن ؟ ربما لأن الموقف من الزمن ـ إحساساً أو فهماً أو سلوكاً ـ يكاد يتركز فيه موقف الإنسان من الطبيعة ، من المجتمع ، من الإبداع ، من الحرية ، من الحياة عامة .

على أن الأمر في هذا البحث المتواضع(*) ابسط من هذا بكثير . انه محاولة لاختبار مفهوم للزمن في الفكر العربي الاسلامي ، يكاد يكون سائداً في كل الدراسات الاستشراقية . ولعل البداية كانت في بحث[1] صغير نشره لويس ماسينيون عام **١٩٥٢** حول هذا الموضوع ، يقرر فيه ان « الزمن عند علماء الإسلام ليس مدة مستمرة متصلة ، وانما هو كوكبة ، او « بجرّة » من الآنات (وكذلك الشأن بالنسبة للمكان ، فليس له وجود ، ولا توجد غير نقاط)[2] » منفصلة . ويسند ماسينيون رأيه باستشهادات واستنتاجات من القرآن والنحو وعلم الكلام والطقوس الدينية والموسيقى

---

* ترجمة مع بعض الاضافات لنص مداخلة بالفرنسية قدمها الكاتب في ندوة انعقدت في جامعة فانسن (باريس ٨) حول موضوع اشكاليات الدراسات العربية .

وغير ذلك من الانشطة والتعابير الاسلامية .

وفي دراستين أخيرتين للويس جارديه عن الموضوع نفسه[٣] ، يضيف المؤرخين العرب ومن بينهم ابن خلدون الى الشواهد المؤكدة لهذا الرأي ، ثم يمتد به ليشمل الفكر العربي الاسلامي كله والأدب المصري خاصة في عصرنا الراهن . ولم اجد في ما كتب عن هذا الموضوع - في حدود علمي - من اختلف مع هذا الرأي ، الا بضع فقرات في كتاب لجاك بيرك ظهر اخيراً[٤] ، ودراسة[٥] أخيرة كذلك لاحمد حسناوي ، وان اقتصرت على العصر الوسيط ، وتبنت مفهوماً خاصاً للتاريخ .

ونتيجة لاتساع الموضوع - عناصر وتاريخاً - فضلا عن ضيق المقام هنا ، لن أعرض بالتفصيل لحجج ماسينيون وجارديه ، وانما سأكتفي بعرض خطوط عريضة لوجهة نظر مخالفة ، مستشهداً كذلك باللغة والنحو والقرآن والسنة ثم بالفلاسفة وعلماء الكلام والفقه والمؤرخين في العصور الوسطى ، منتقلاً بعد ذلك الى العصر الحديث وتياراته الفكرية المختلفة . على ان البنية الخاصة للادب تفرض منهجاً آخر للدراسة مما لا يتيحه الوقت المحدد لهذا العرض ، ولذا قد اخصص لها دراسة اخرى .

- ١ -

يؤكد ماسينيون ان « النحو العربي لا يدرك أزمنة الفعل كحالات » ! وانه « لا يعرف غير هيئة الافعال . وهي الفعل التام (الماضي) . والفعل الناقص (المضارع) ، التي تحدد خارج زماننا درجات تحقق الفعل (الالهي) »[١] .

ودون أن ادخل في تفاصيل عديدة ، اكتفي بالتأكيد على أمرين :

أ ـ ان الفعل في النحو العربي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحالات الزمن . وما أكثر التعاريف التي قال بها النحاة العرب تأكيداً لهذا المعنى . ولعلي اكتفي منها بقول الجرجاني في « اعجاز القرآن » تعريفاً للفعل المضارع انه « يقتضي مزاولة وتجدد الصفة في الوقت » . وهكذا لا يقف أمر الفعل على التواجد في الزمن ، وانما يقتضي التجدد والتغير كذلك . وفضلاً عن ذلك فإن الزمن في الفعل لا يقف عند حدوده الثنائية : الماضي والحاضر ، او الثلاثية : الماضي والحاضر والمستقبل ، بل نجد فيه ـ بالاستعانة بالافعال المساعدة ـ كل الصيغ السبع للافعال التي نجدها في اللغات الهندية ـ الاوروبية القديمة والحديثة[٧] ، بالرغم من أن النحاة العرب القدامى لم يحددوا هذا تحديداً اصطلاحياً ، على اننا لا نجد الزمن المتصل المتنوع في الافعال فحسب ، بل كذلك في الاسماء والمصادر والحروف وأسماء الفاعل الى غير ذلك[٨] .

ب ـ الأمر الثاني ، وهو الأهم ، ان الزمن اللغوي غير الزمن الفلسفي ولا ينبغي الخلط بينهما . فللغة منطقها الخاص . وما اكثر الامثلة التي يستخدم فيها المضارع في الماضي (بلم النافية مثلاً) او يستخدم الماضي بمعنى المستقبل ، بل بمعنى الماضي والمستقبل معاً ، ويخضع هذا للفقه الخاص ولاساليب التعبير وجمالياته . حقاً ، هناك محاولات صوفية او

شعرية لاستخلاص دلالات خاصة من الافعال والاسماء والحروف كمحاولة محي الدين بن عربي قديماً او زكي الارسوزي حديثاً ، ولكنها محاولات واجتهادات تنتسب الى نسق فلسفي خاص اكثر مما تنتسب الى منطق اللغة نفسه . ولهذا فمن التعسف ان نوحد او نقيم تماثلاً ـ كما فعل ماسينيون ـ بين « الحال » في النحو العربي و « الحال » او « الآن » عند المتصوفة .

ـ ٢ ـ

واذا انتقلنا الى القرآن واخذنا بظاهر آياته دون محاولة لتأويل ديني او فلسفي ، فيمكننا ان نتبين الامور التالية :

أ ـ برغم ان كلمة « الزمن » او « الزمان » غير واردة في القرآن ، فما أكثر الكلمات الاخرى الدالة عليه مثل : الدهر ، الابد ، السرمد ، الميقات ، الساعة ، اليوم ، الشهر ، العام ، السنة ، الاجل ، الوقت ، المدة ، الحين ، الخلد الخ . . وهي أزمنة مختلفة التحديدات الطولية . وفضلاً عن ذلك فهناك اطوال زمنية اكثر تحديداً وتنوعاً مثل : « أيام ثلاثة » ، و « اربعة اشهر » و « خمسون سنة » ، و « الف عام » ، و « ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعاً » ، و « سنين عدداً » ، و و« عدة من ايام أخر » . . . الخ . .

ب ـ ان القرآن زاخر بالاحداث التاريخية المتصلة ، منذ آدم حتى محمد ، ومن محمد حتى اليوم الآخر ، الذي ليس يوماً

اخيراً ، بل سوف تستمر الحياة بعده في الجنة او النار . وقد لا نستشعر تطوراً ولكننا على الاقل نستشعر استمراراً واتصالاً .

جـ ـ ان حركة الزمن متصلة في كثير من الصور والاحكام والاوامر : « وهذه الايام نداولها بين الناس » ، « وتؤتى اكلها كل حين » ، « واصبروا وصابروا ورابطوا » ، « وقل اعملوا » ؛ هذا فضلاً عن الطقوس الدينية المختلفة المحددة زمناً ومدة كالصلاة والصوم والحج الخ . وهي ليست نقاطاً منفصلة ، لا زمن بينها كما يقول ماسينيون وجارديه[٩] بل هي علامات على استمرارية الزمن وتنوعه وتغيره .

د ـ ان فعل « كن » الالهي نفسه الذي يستند اليه في القول بذريّة الزمن وانفصاله ، لا يتضمن بالضرورة الارتباط الآني بين الارادة والتحقق ، وانما يتضمن ـ نصاً ـ فسحة زمنية ، « فكن » تحقق بها خلق العالم في ستة أيام[١٠] . . .

هـ ـ ان الطبيعة في القرآن منتظمة ، متزمّنة ، بحسب ناموس محدد لحركتها وصيرورتها ، برغم ان هذا الناموس قد وضعه الله فيها .

على أننا نضيف الى هذه الأبعاد المستمدة من ظاهر القرآن بعدين آخرين : **الأول** مستمد من الاحاديث والسنة المحمدية . وقد نكتفي بالاشارة الى بعض الاحاديث مثل : « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » و « انتم اعلم بأمور دنياكم » و « تزودوا فإن خير الزاد التقوى » و « سيأتي على امتي كل مائة عام رجل يجدد في

الدين » . . الخ . . اما البعد الثاني فهو الممارسة العملية للفكرة الاسلامية في بدايتها ، هذه الممارسة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية عامة ، التي تعبر عن جهود من اجل السيطرة على الواقع وتغييره .

وهكذا من ظاهر النص القرآني ومن الممارسات العملية لا نستطيع ان نتبين هذا المفهوم الذري المنفصل للزمن الذي سوف نجده بعد ذلك تأويلاً خاصاً عند مدرسة اسلامية بعينها هي الاشعرية ، ولا يجوز منهجياً ان نعممه تعمياً شاملاً على كل الفكر العربي الاسلامي .

- ٣ -

وإذا انتقلنا الى الفقه الإسلامي ، وجدناه في جوهره اجتهاداً للملاءمة بين الاحكام الواردة في النصوص الشرعية وتغير الزمان . ولعل ابن خلدون قد صاغ هذا صياغة بارعة في قوله في الفصل الخاص بالفقه في مقدمته : «فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص »[١١] . ومن هنا كان الخلاف الفقهي ، قياساً او استصحاباً او استحساناً او مصلحة[١٢] ، وكانت الاجتهادات والمواقف المختلفة التي هي جميعاً محاولات للملاءمة بين النص الثابت والوقائع والمصالح المتغيرة المتجددة بجريان الزمان . حقاً ، قد تتراوح الاجتهادات والمواقف بين تمسك بظاهر النص او تغليب للمصلحة على ظاهر النص كما قال بذلك الطوفي[١٣] تلميذ ابن تيمية . على ان مجرد القول بالقياس او بالمصلحة انما يعبر في ذاته عن مفهوم للاتصال

والتغير في الزمن ، لا عن التقطع او الانفصال الآني ، واذا كانت الممارسة الفقهية في اغلب فترات التاريخ الاسلامي كان يغلب عليها الجمود فإن ذلك امر آخر لا يعبر عن الفكر الاسلامي على اطلاقه ، وانما عن **فكر اسلامي معين** في ظروف سياسية واجتماعية معينة ، على انه على اية حال ، لا يصلح تفسيراً آنيا متقطعاً ذرياً للزمن .

- ٤ -

فإذا انتقلنا الى الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة ، واجهنا منذ البداية إشكالاً منهجياً . ذلك ان كثيراً من المستشرقين بل بعض الدارسين العرب ، يستبعدون الفلاسفة المسلمين من اطار الفكر العربي الاسلامي الحقيقي باعتبار انهم متأثرون بأفلاطون او بأرسطو او بالافلاطونية الجديدة . وهو موقف متعسف من ناحيتين : **الاولى** ان هذا التأثر لم يكن مجرد امر خارجي مفروض ، بل كان تعبيراً عن حاجات وملابسات داخلية اقتضت هذا التأثر وفرضته . **الثانية** : انه لم يكن تأثراً سلبياً ، بل كان تفاعلاً أدى الى اضافات وابداعات جادة في كثير من الاحيان نتيجة لطبيعة الهياكل التاريخية والاجتماعية والفكرية العربية الاسلامية التي تختلف عن الهياكل التاريخية والاجتماعية التي ظهر في اطارها الفكر الهللينى . ولهذا لا نستطيع ولا ينبغي لنا ان نستبعد الفلاسفة من الفكر العربي الاسلامي ، كما فعل ماسينيون وجارديه[١٤] ، عند تحديدنا لمفهوم الزمن في هذا الفكر .

والواقع ان هناك اربعة مفاهيم اساسية للزمن في الفكر العربي الاسلامي سواء في تعبيره الفلسفي او الكلامي او الصوفي :

المفهوم الأول : هو المفهوم الموضوعي[١٥] الذي تندرج داخله اختلافات تفصيلية . فهناك أولاً مفهوم الزمن بحسب تعريف ارسطو المشهور اي مقدار الحركة بحسب التقدم والتأخر . وفي داخل هذا المفهوم سنجد من الفلاسفة من يقول بقدم الزمن وأبديته بالمعنى الارسطي الخالص مثل ابن رشد ، او بالمعنى الافلاطوني الحديث مثل الفارابي وابن سينا . وسنجد من يتبنى هذا المفهوم ولكن يقول بحدوث الزمن مثل الكندي بين الفلاسفة والغزالي بين الفقهاء (رغم اشعريته ورغم تبنيه للمفهوم الاشعري للسببية) بل وابن تيمية الذي يقول بزمن خاص سابق على زماننا هذا المحدث ، ومختلف عنه . على اننا في داخل هذا المفهوم الموضوعي للزمن نفسه نجد من يقول بدوريته ، بمعنى قريب من المعنى الارسطي ، ثم بشكل أعمق عند اهل الشيعة بحسب نظريتهم في الامامة . وهي عند الشيعة ليست دورية متكررة (كالمفهوم النيتشوي) وانما هي دورية متغيرة متطورة وخاصة عند الشيرازي[١٦] (الملاصدرا) . وفي داخل هذا المفهوم الموضوعي للزمن نجد من يخرج على التعريف الارسطي الى التعريف الافلاطوني ويجعل من الزمن مقداراً للوجود كله ، لا مقداراً للحركة ، بل يميزه عن الحركة ، وذلك مثل ابي البركات البغدادي الذي يجعله

جوهراً ، بل مقياساً مطلقاً مما يكاد يقربه من المفهوم الاطلاقي لله . (ونكاد نلمح في هذا المفهوم الاطلاقي مفهوم الزمن عند نيوتن) . ونجد هذا المفهوم الجوهري للزمن كذلك عند الفخر الرازي وان تراوح الفخر الرازي بين هذا المفهوم الموضوعي والمفهوم الذري الآني للزمن .

على أننا سنجد هذا المفهوم الموضوعي للزمن بدلالته النسبية عند ابن سينا في ممارساته الطبية وعند ابن الهيثم في ممارساته الفيزيائية وعند جابر بن حيان في ممارساته الكيميائية ، فضلاً عن كتب الحيل الميكانيكية المختلفة وبعض المخترعات وخاصة الساعة المائية . بل سنجد هذا المفهوم الموضوعي للزمن عند العامة على حد تعبير ابي البركات البغدادي في تقسيمه الثلاثي لمفاهيم الزمن[١٧] .

اما المفهوم الثاني للزمن فهو المفهوم النفسي (او الزمن **الأنفسي** تفرقة عن الزمن الآفاقي اي الخارجي او الموضوعي) وهو زمن المتصوفة . وهو ليس **انكاراً** للزمن الخارجي وانما هو رفض اختياري ارادي له . وهو ليس زمن الله كما يفسر جارديه[١٨] القول المشهور بأن الصوفي ابن وقته بأنه ابن وقت الله ، بل انه زمن المنصوف نفسه ، زمنه الباطني في مواجهة الزمن الخارجي . وهو ليس زمناً **أفقيا** ، على انه ليس كذلك زمناً **آنياً متقطعاً** ، وانما هو زمن **عمودي صاعد** يتألف من مجاهدات ومراحل . وآناته ليست آنات منفصلة ، اللهم الا عن الزمن الخارجي ، وانما هي رحلة متصلة في سلم الترقي

والصعود نحو الحضرة الالهية او لاستقبالها والتجسد فيها . انها حالات لها زمنيتها غير المتشيئة . حقاً ، ان الاشراقات والالهامات تأتي « كلمح البصر » مما يمكن تصويرها بالمجرة التي يصف بها ماسينيون الزمن الاسلامي المتقطع الذري . ولكن هذا لا ينفي الاستمرارية الباطنية النفسية للزمن الصوفي . انها زمنية غير متشيئة ، غير مكانية ، مما يذكرنا بالتفرقة البرجسونية للزمن بين زمن وجداني وزمن آلي .

والمتصوفة كما ذكرت لا ينكرون الزمن الخارجي الموضوعي وانما يرفضونه او يتخلون عنه . واحياناً يقولون به في موازاة مع زمنهم الخاص . فابن عربي مثلاً[١٩] يميز بين جريان الزمن بمعناه الموضوعي وبين زمن النبوة الخاص الذي يسميه زمن الاستدارة . بل لعله في موضع آخر من « فتوحاته المكيّة » يشرط الحكم بالحسن والقبح بالزمان والاحوال ، فيقول بتغير المباح وغير المباح بحسب تغير الازمان والاحوال[٢٠] .

اما المفهوم الثالث للزمن فهو المفهوم الذهني وهو الذي يقول عنه ابو البركات البغدادي في تفرقته الثلاثية لمفاهيم الزمن بأنه « اسبق في الذهن من معرفة الحركة »[٢١] ويشير اليه الازرقي في كتابه « الازمنة والامكنة »[٢٢] بقوله بأنه « تصور في العقل عن شيء هو منه بمثابة الوعاء او القراب بعلم المتقدم والمتأخر » وهو تعريف يكاد يقترب من تعريف كانط للزمان والمكان ، كحدسين قبليين او قالبين للتجربة . بل نجد عند ابن رشد نفسه ـ وان يكن بشكل عارض ـ كلاماً عن الزمن بأنه

شيء تفعله النفس او يفعله الذهن في الحركة[٢٣] . والزمن في هذا المفهوم زمن متصل وليس زمناً ذرياً منفصلاً .

اما المفهوم الرابع للزمن فهو الزمن الآني المنفصل الذي قالت به الاشاعرة خاصة ، تأسيساً على نظرياتهم في الجزء الذي لا يتجزأ او النظرية الذرية[٢٤] . والملاحظ اولاً ان هذا المفهوم للزمن لم يقل به جميع الاشاعرة بل قال به عدد محدود من المعتزلة ومن الاشاعرة ، وبتحديدات مختلفة ، وخاصة ابو هذيل العلاف والجويني والاشعري والباقلاني ، فكل شيء من اجسام وانفس وافكار ـ بحسب هذه النظرية ـ يتألف من اجزاء غير متجزئة ، ولهذا فالزمن نفسه يتألف من آنات منفصلة ، على ان هذه النظرية لم تكن تستهدف تقديم رؤية للوجود شأن النظرية الذرية اليونانية عند ديمقريطس ولوكريت وابيقور ، بل على العكس تماماً ، كانت تستهدف تفسير **الخلق الالهي المتصل** اساساً . ان الخلق الالهي لا يتحقق فحسب ـ بحسب هذه النظرية ـ في لحظة الخلق الاولى التي اوجد بها الوجود ، بل يتحقق في كل آن ، وبالنسبة الى كل شيء . ومن اجل هذا كان ينبغي ان يكون الوجود **منفصلاً** دائماً لكي يحقق الله بتدخله المباشر **اتصاله** الدائم ، ويخلق بهذا في كل آن تراكيب الاشياء والاحداث جميعاً ، على انه كما نرى تدخل الهي عمودي يحقق اتصالاً افقياً بين الاشياء وعناصر الوجود عامة ، مادية كانت او روحية ، انه خلق متصل يتحقق به الاتصال بين الاشياء المنفصلة . فلو كانت الاشياء متصلة بطبيعتها منذ البداية لما كانت هناك حاجة لهذا التدخل الالهي المتصل ، ولهذا من

الطبيعي ان يقول هؤلاء الاشاعرة بنفي السببية الموضوعية ، وان يقولوا بالتكوين الذرّي للاشياء جميعاً ، ليكون الله هو السبب المباشر والقوة الوحيدة الفاعلة للاتصال بين الاشياء بما في ذلك الزمن نفسه ، ولهذا قد افضّل ان اسمّي هذا المفهوم الاشعري للزمن ، **بالزمن الإلهي** . ذلك انه رغم **انفصالية** وذرية آناته فهو **متصل إلهيّاً** .

ـ ٥ ـ

أما في مجال التاريخ فسوف اقتصر على مثالين يقوم بينهما تعارض منهجي ، هما الطبري وابن خلدون . وقد يكون من السهل ان نقول بعدم اتصالية الزمن عند الطبري وذلك لعنايته بالاحداث المتفرقة وحرصه على الاسناد أساساً ، ثم لمنهجه الحوليّ في التأريخ . ولا شك أننا لن نجد عند الطبري تفهماً لقوانين الحركة التاريخية كما نجده عند ابن مسكويه وابن مسعود وابن حزم ، ثم عند ابن خلدون خاصة . على ان هذا لا يفضي بنا الى القول بانفصالية وذرّية الزمن عند الطبري . ان منهجه الحوليّ هو مجرد شكل من أشكال حصر وتنظيم الحوادث التاريخية المتصلة الحدوث طولياً ، وان كان يعبر بغير شك عن عدم استبصار بقانونية الحركة التاريخية . وكذلك الامر فيما يتعلق بالاسناد فهو ليس مجرد نسبة الاحداث الى مصدر ، وانما هو حرص على تحري الدقة والصدق ، فضلاً عن ان عملية الاسناد نفسها هي حركة اتصالية في رواية الخبر وان تراجعت الى الخلف . وهي تتضمن ادراكاً لما تعتري رواية الخبر من

ضعف نتيجة لتداولها واختلاف الزمان . على ان هذا الحشد البالغ الغنى من المعلومات والوقائع والاحداث السياسية والعسكرية والاقتصادية والادارية والاجتماعية والدينية ، بل والطبيعية التي نجدها في تاريخ الطبري ، والتي تتعلق بملوك وبعامة ، والتي تقسم التاريخ الى ما قبل **الدعوة** ،**فالدعوة** ، ثم ما **بعد الدعوة** ، تقدم بغير شك رؤية للحركة التاريخية خلال سردها طولياً وعرضياً وعمقياً . ان افتقاد التفسير واختلاط العموميات بالجزئيات ، لا يفقد المسار التاريخي عند الطبري اتصاليته ، ولا ينتهي بنا الى القول بانفصالية الزمن وعدم اتصاليته او انحصار دلالته الحقيقية في سرمد الهي ثابت كما يذهب جارديه[٢٥] . حقاً ان الله في منظور الطبري يسيطر على كل شيء ، ولكن هذا لا يمنع من اتصالية الاشياء وحركيتها بحسب الناموس الالهي نفسه . وليست تعنيناً هنا دلالة الاتصال ـ دينية او غير دينية ـ وانما الذي يعنينا هو تحقق الاتصال نفسه .

فإذا انتقلنا الى ابن خلدون رأينا جارديه يعتبر ابن خلدون ابا لعلم الاجتماع ومؤسساً لمنهج جديد في التحليل التاريخي ، ولكنه يرى في النظرية الدورية للتاريخ عند ابن خلدون « زمناً مجزءاً بسبب تماسه بالسرمد الأبدي » . بل يضيف ان الحركة المتصلة عند ابن خلدون تجري بحسب « خط شبه لولبي غير قادر على اذابة الآنات المنتظمة للمجرّة في مدة متجانسة ، وانما هو يدفعها ـ متلألئة بنيرانها المتجزئة ، وهي علامات على الأوامر الالهية ـ نحو اليوم المعلوم »[٢٦] .

واكتفي هنا ببعض الملاحظات :

١ ـ ان الدورية عند ابن خلدون تتعلق بالسلطة اساساً وليست بالعمران نفسه وان كان الارتباط بينهما وثيقاً . ولكن ما اكثر ما تسقط الدولة وتواصل العمران دولة اخرى .

٢ ـ ان الدورية ليست قانوناً شاملاً عند ابن خلدون . حقاً ، انه يقول بالاجيال الثلاثة او الاربعة للدولة ، ولكنه يشير كذلك الى دول تخرج عن هذه الدورية وتستمر آلاف السنين ، فضلاً عن ان الدورية عنده ليست قدرية بل نابعة من استقراء وتعميم خبرات موضوعية(٢٧) .

٣ ـ ان التدخل الالهي عند ابن خلدون ليس تدخلاً عمودياً على الطريقة الاشعرية ، رغم اشعرية كثير من افكاره ـ وانما بالناموس المنتظم الثابت ، سنة الله التي وضعها في الاشياء . ولهذا فحركة الاشياء عند ابن خلدون تصدر من داخلها اساساً وان كان مصدرها الاول الهياً .

٤ ـ ان مفهوم الزمن عند ابن خلدون ليس اطاراً خارجياً للاشياء ، وليس لحظات منفصلة كذلك بل هو مكوِّن من مكوناتها العضوية الداخلية .

ـ ٦ ـ

خلاصة هذا كله ، اننا لا نجد في الفكر العربي الأسلامي الوسيط ، مفهوماً انفصالياً للزمن ، اللهم الا عند بعض الاشاعرة ، وهو مع هذا ـ كما رأينا ـ يعني الخلق المتصل للزمن

اي الاتصال الزمني الالهي . والى جانب هذا المفهوم نجد مفاهيم اخرى مختلفة ينجم اختلافها عن اختلاف الملابسات السياسية والاجتماعية مكاناً وزماناً . ان المفاهيم المختلفة للزمن ليست مفاهيم مجردة معلقة في الهواء ، وانما هي تجسيد نظري للعلاقة بين الله والانسان والمجتمع ، التي هي بدورها تجسيد أشد تحديداً لمشكلات السلطة والتنظيم الاجتماعي والحرية الانسانية ، ولهذا فليس بتعميم مفهوم الاشاعرة او بالتعريفات والتعابير النظرية الخالصة للفلاسفة او المتصوفة او المتكلمين أو المؤرخين نستطيع ان نحدد مفهوم او مفاهيم الزمن في الفكر العربي الاسلامي ، وانما من خلال دراسة شاملة لنظرية المعرفة في هذا الفكر في تعبيراته واجتهاداته المختلفة ، في ملابساته وابنيته الاجتماعية المختلفة زماناً ومكاناً ، فضلاً عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والادارية ، والعلمية ، بل في الثورات والتمردات الشعبية وفي التعابير الادبية والحكايات الشعبية والمنجزات التكنولوجية .

على ان الذي لا شك فيه ، انه بالرغم من اننا لا نجد في الفكر العربي الاسلامي الوسيط مفهوماً وحيداً للزمن هو المفهوم الانفصالي او الذرّي ، فإننا لا نستطيع ان ننكر ان النظرة العربية الاسلامية في العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية ، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادي . فبالرغم من الأحلام المتعلقة بالمهدي المنتظر ، وبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية

والتكنولوجية المختلفة ، التي كانت تتطلع الى تغيير في الحاضر او المستقبل . فإن مرحلة **الدعوة** الاولى كانت تمثل نقطة اشارة الى ما هو الافضل والامثل ، مما يجعل من حركة الزمن المتصل ارتداداً ونكوصاً وتدهوراً من ناحية القيم ، وان لم يمنع هذا من وجود مفهوم لاستمرارية الزمن وجريانه نحو اليوم الآخر ، حتى ولو كان هذا المفهوم يمتلىء برؤية قدرية خالصة يعبر عنها القول الشائع « ان شاء الله » . ذلك ان هذه الرؤية القدرية لا تتضمن مفهوماً ذرياً انفصالياً للزمن ، بقدر ما تتضمن حتميته المقررة والمسبقة . على ان حركة الزمن كانت تشكل ارتداداً وتدهوراً عن مرحلة الدعوة الاولى كما أشرنا .

- ٧ -

في الكتابات العربية الاسلامية الوسيطة نجد لفظين متقابلين قد يعبران عن هذا المفهوم الارتدادي للزمن هما **المتقدمون والمتأخرون** . فالمتقدمون في هذه الكتابات هم اهل الماضي والمتأخرون هم اهل الحاضر والمستقبل . ودون ان اخوض في الدلالة الاشتقاقية لهذين اللفظين وانما اقتصر على دلالتهما الشائعة ، الاحظ ان هذين اللفظين قد انعكس معناهما الاستعمالي في عصرنا الراهن . فالمتقدمون هم رجال المستقبل والداعون والعاملون من اجل التقدم والتطور ، على حين ان المتأخرين هم المتخلفون المتمسكون بالماضي. وبهذا الأنعكاس التعبيري انعكس كذلك محور الاشارةالزمني. فلم يعد

الماضي هو المحور كما كان الشأن في العصر الوسيط بل اصبح المستقبل . لا . . لست اقصد من هذا ان الماضي كمحور اشارة قد تلاشى في بعض مفاهيمنا وتياراتنا الفكرية الحديثة ، وانما اقول فحسب ان المستقبل قد اصبح محور الاشارة السائدة في فكرنا الحديث . ونستطيع أن نقول بتعبير آخر ان الزمن لم يعد مفهوماً مجرداً ـ الا في حدود جزئية ـ في الفكر العربي الحديث ، وانما اصبح رؤية تاريخية عند مختلف التيارات الفكرية وان تنوع واختلف فيما بينها عمقاً ودلالة . ولا نستطيع ان نفصل هذا عن سيادة النظرة التاريخية في عصرنا كله ، نتيجة لنشأة القوميات ، واحتدام الصراعات الوطنية والاجتماعية بشكل عام ، وبروز الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية ، فضلاً عن نضج حركة التحرر الوطني العربية ، وصراعها التحرري والاجتماعي والفكري مع أوروبا الرأسمالية المتفوقة والمهيمنة معا . ان الفكر العربي في بحثه عن هويته وتجديده للامحه السياسية والاجتماعية والفكرية قد جعل من الزمن موقفاً من التاريخ او مواقف متعددة من التاريخ . على اننا لن نجد بينها موقفاً واحداً يعبر عن زمن آني منفصل ذرّي .

- ٨ -

في مستهل عصر النهضة ، نجد رفاعة رافع الطهطاوي يستخدم لفظتي المتقدمين والمتأخرين بنفس المعنى الوسيطي القديم . فهو يتحدث عن حركة الزمن نحو الماضي باعتبارها

صعوداً ، ونحو الحاضر باعتبارها نزولاً وهبوطاً . ولكنه رغم هذا وفي نفس الجملة يجد في النزول والهبوط تقدماً . « وكلما نزلت الى زمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم »[٢٨] يقصد الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية . وقد يكون من الطريف هنا ان نذكر ان الطهطاوي قد استخدم احياناً كلمة الزمن بمعنى المناخ متأثراً في هذا باللغة الفرنسية « والنظر الى زمن تلك المدينة (يقصد باريس) فإنه دائماً معتم في سائر أيام الشتاء وغالب ايام الحر »[٢٩] .

والطهطاوي أشعريّ النزعة بغير شك . بل لعلنا نجد في بعض اقواله ما يعبر عن نظرية التدخل الالهي المباشرة . « ان الفعل لله حقيقة ولغيره مجاز »[٣٠] . وبرغم هذا ، وبرغم محاولته التوفيقية بين الشرح ومنجزات الحضارة الاوروبية ، فإننا نجد في فهمه العام للزمن والتاريخ عامة فهما عقلانيا ، يعي اتصال التاريخ وتقدمه وان يكن داخل منظور تدّرجي ، توازنيّ . ونجد هذا الاتجاه نفسه عند مفكر آخر من مفكري عصر النهضة هو الأفغاني ، وان تميز فكره بعقلانية فعالة من اجل التغيير المستقبلي السياسي والاجتماعي ، اكثر راديكالية من عقلانية الطهطاوي .

وبرغم كتابه المبكر « الرد على الدهريين » ومن بينهم بالطبع اصحاب نظرية التطور ، فإننا نجد في كتاباته الاخيرة ما يشبه الموافقة على هذه النظرية ومحاولة تأصيلها في التراث العربي عند ابي العلاء المعري[٣١] . ومع أشعري آخر هو محمد عبده نجد

ذات الاتجاه التوفيقي بين الشرع والحضارة الحديثة وان غلب على اهتماماته جانب الاصلاح الديني على الجانب السياسي والاجتماعي وخاصة في المرحلة السابقة على الثورة العرابية والمرحلة اللاحقة للعروة الوثقى . بل كان موقفه في هاتين المرحلتين من القضايا السياسية والاجتماعية موقفاً توفيقياً بل تهادنياً . وكان يدعو الى ايقاع زمني يتسم بالتدرج الذي يتحقق بالنخبة المتعلمة اساساً[٣٢] ، رغم انه في مقاله المشهور عن **المستبد العادل** يقول بامكانية التعجيل بالتغيير بفضل المستبد العادل[٣٣] الذي يمكن ان يحقق في خمس عشرة سنة ما يتحقق في خمسين سنة ، مما قد يبرز دلالة ارادية فردية في مفهومه للحركة التاريخية . ولعلنا نجد في هذا الرأي الاخير تجسيداً انسانياً للمفهوم الاشعري للتدخل الالهي . على انه بالرغم من اشعريته فقد قال بقدم العالم في الطبعة الاولى لرسالة التوحيد وان حذف ذلك في الطبعة اللاحقة .

- ٩ -

على اننا نجد في الفكر الحديث بعض محاولات لتحديد مفهوم الزمن تحديداً فلسفياً . لعلنا نجد ذلك عند محمد كامل حسين في كتابه « التفسير البيولوجي للتاريخ » . فهو يتخذ من مطلق الزمن عاملاً محركاً للتأريخ[٣٤] ، وان أضاف اليه عاملاً سيكولوجياً اخر هو عامل الملل . واثر الزمن عنده أثر سلبي في الحياة الباطنية وهو أثر دوري في الحياة الخارجية ، وهو اثر شبه لولبيّ في الحياة الفكرية . وفي كتابه « الذكر الحكيم » يقول

بالتطور الحيوي البيولوجي الذي يتخذ طابعاً دورياً بل يكاد أن يكون تكرارياً[٣٥] . ولا ادري هل يلمح جارديه الى روايته « قرية ظالمة » وهو يشير الى مفهوم الزمن المنفصل المتقطع في الادب المصري الحديث ام لا ؟ على ان كون هذه الرواية تقع في يوم واحد هو يوم صلب المسيح لا يمكن أن تتخذ سنداً لهذا القول ، والا اعتبرنا رواية « يوليسز » لجيمس جويس تعبيراً كذلك عن مفهوم منفصل للزمن ؟!

ولعلنا نجد هذه الفكرة الدورية للتاريخ عند مالك بن نبي[٣٦] . ولكنه لا يفسر الحركة التاريخية بمطلق الزمن شأن محمد كامل حسين وانما بالطاقة الروحية ، ونكاد نحس في فكرته لقاء بين برجسون وشبنجلر وتوينبي .

وعند عبد الرحمن بدوي في كتابه « الزمان الوجودي » نجد فلسفة للآن النفسي المنفصل الذي يجعل منه اساساً لمقولاته الوجودية[٣٧] . على ان الآن عند بدوي يلتقي فيه الماضي والحاضر والمستقبل في حركة واحدة ذات طبيعة طافرة متجهة بالفعل المخاطر الذي يكاد ان يكون مجانياً نحو المستقبل . ونحس في تصوره كذلك لقاء بين شبنجلر وكير جارد وهيدجر .

- ١٠ -

لو تركنا جانباً هذه الفلسفات الخاصة بالزمن ، الا انها لا تمثل تياراً بارزاً في الفكر العربي الحديث ، فإننا نستطيع ان

نتبين في هذا الفكر اربعة تيارات او اتجاهات او مفاهيم للزمن التاريخي :

■ **التيار الاول هو التيار الديني** : ونستطيع ان نميز فيه ثلاثة مفاهيم :

١ ـ المفهوم الديني السلفي الذي نتابعه منذ بدايته الاولى في الحركة الوهابية حتى حركة الاخوان المسلمين وخاصة في كتابات سيد قطب[٣٨] وفي حركة « التكفير والهجرة » . ويعتبر هذا المفهوم الحضارة الحديثة شكلاً آخر من أشكال العصر الجاهلي الذي ينبغي رفضه وازالته على ان يستبدل به نسق آخر من الحياة ، هو نسق مرحلة **الدعوة** الاولى . والزمن عند اصحاب هذا المفهوم زمن هابط الا انه في المقدور السيطرة عليه وتعديل مساره . وبالرغم ان هذا المفهوم يتضمن مشروعاً في التاريخ وفي مواجهة التاريخ ، الا ان هذا المشروع مشروع غير تاريخي يقوم على التماثلية في حركة التاريخ ، اي الغاء هذه الحركة ، بفرض نسق تاريخي معين على التاريخ كله . والفعل التاريخي بحسب هذا المفهوم هو فعل ارادي انقلابي اساساً يهدف الى ازالة ما يراه شذوذاً في مرحلة تاريخية ليحقق تماثلاً مع مرحلة اخرى مثالية ونمطية .

٢ ـ المفهوم الديني التوفيقي او الثنائي ونتبينه عند الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده ورشيد رضا وبن باديس وعلال الفاسي والاخوان الجمهوريين بالسودان وغيرهم . وبالرغم مما بينهم من اختلافات تتسم بها انشطتهم

النظرية والعملية ، والتي تقود الى اختلافات في الملابسات المكانية والزمانية ، فإن بينهم جميعاً قاسماً مشتركاً هو محاولة ابراز الجانب العقلاني في الدين الاسلامي وفتح باب الاجتهاد في تفسير احكامه ، للتلاؤم مع احتياجات العصر وضروراته . انها محاولة للتوفيق بين النقل والعقل ، بين الدين والحضارة الحديثة . ويتميز أصحاب هذا المفهوم بالفكر التوازني التوفيقي الوسطي وبالدعوة الى التقدم التدريجي اي بالاصلاحية .

٣ ـ **المفهوم الديني الموضوعي** : ويقوم على ادراك موضوعي ـ بشكل او بآخر ـ لحركة التاريخ وطبيعتها الصراعية وما تتسم به من تطور وتجاوز . وهو يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في عصرنا الراهن ، ويجد مصادرها في الاصول الاسلامية الاولى وفي التراث العربي الاسلامي عامة . ولهذا يعتبر الاسلام قاعدة صلبة لمشروعه الثوري المنشود . ونتبين هذا المفهوم لدى مفكرين مختلفين ، بينهم بعض أصحاب النزعات الماركسية بل بعض الاخوان المسلمين او القريبين لهم مثل خالد محمد خالد وعبدالله القصيمي وحسن حنفي وأحمد عباس صالح ومحمد عمارة وحسن صعب وعمر اوزجان وبعض ممن يكتبون في مجلة « المسلم المعاصر »[٣٩] وغيرهم . وقد نتبين في « الكتاب الأخضر » لمعمر القذافي وفي بعض الممارسات الاجتماعية والفكرية للثورة الليبية تجسيداً لهذا المفهوم . والفعل التاريخي لدى اصحاب هذا المفهوم يتسم بروح التخطيط الاجتماعي والديمقراطية عامة ، برغم ان رؤيته للتاريخ تتضمن ـ كثيراً او قليلاً ـ أساساً تماثلياً كذلك .

■ **ب ـ التيار القومي** : ويتضمن مفهومين اساسيين في الرؤية التاريخية هما :

١ ـ المفهوم القومي المثالي : وهو يتسم بالفكرة المحركة ، او الفكرة ـ الرسالة ، او الدفعة الحيوية التي يعتبرها القوة الدافعة والمحققة للتاريخ . ولهذا فالتاريخ بحسب هذا المفهوم هو رسالة تتحقق بطريقة ارادية انقلابية وفق معايير وخصائص ثابتة مستمدة من التراث القومي او التراث الديني او منهما معا ، دون ان يتناقض هذا مع محاولة التلاؤم مع ملابسات الواقع في اطار النسق الخاص بالرسالة القومية ذات الخصوصية المطلقة . ويمكن ان نتبين هذا المفهوم في تعابيره المتنوعة لدى ساطع الحصري وزكي ارسوزي وميشيل عفلق ونديم البيطار وغيرهم[٤٠] .

٢ ـ المفهوم القومي الوضعي : وهو يتسم برؤية للتاريخ تضع جميع عوامله المختلفة على مستوى واحد وبطريقة توازنية او ازدواجية . وقد نتبين هذا المفهوم في اغلب الدراسات الاكاديمية ولدى كثير من المفكرين والمؤلفين بدرجات مختلفة مثل عبد الرحمن الرافعي وقسطنطين زريق وعبد العظيم رمضان وغيرهم . وقد نجد هذا المفهوم مع كثير من التحفظ في بعض كتابات عبد العزيز الدوري ومحمد أنيس . وقد نستطيع ان نضم الى هذا المفهوم الفكر السائد في المرحلة الناصرية في مصر . ففي ميثاق العمل الوطني الناصري[٤١] نجد رؤية عقلانية صراعية للتاريخ من ناحية ، ولكننا من ناحية اخرى

نجد اتجاهـا توازنياً ، ثنـائياً ، وسـطياً يبـرز بوجـه خاص في الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

■ **جـ ـ التيار الوضعي البرجماتي في الرؤية التاريخية** : ونستطيع ان نتبينه في الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لبعض السلطات العربية والقطاعـات الاجتماعية الـطفيلية ، برغم ما قد تعلنه من ايديولوجية دينية متعصبة ، او ايديولوجية قومية شوفينية ، اوايديولوجية انتقائية تجمع بين الايديولوجيتين السابقتين . ولعلنا نجد ابرز تعبير عن هذا التيار في الكتابات القديمة والحديثة للفيلسـوف المصري زكي نجيب محمـود . ان رؤيتـه للتـاريخ هي خليط من النفعية البنتـامية والعقـلانية التكنولوجية التجزيئية[٤٢] .

■ **د ـ التيار الجدلي في الرؤية التاريخية** : ويعبر عن نفسه في تعابير ومفاهيم مختلفة ولدى مفكرين مختلفين يمكن تصنيفهـا في مفهومين عامين :

١ ـ **المفهوم المادي** الذي نتبينه لدى مفـكرين من أمثـال حسين مروة ومهـدي عامـل وطيب تيزينـي ورفعـت السـعيد وشهدي عطية وفؤاد مرسي وهادي العلـوي وفـوزي جرجس وطـارق البشري وغيرهـم[٤٣] فضـلاً عن وثائـق وممارسـات الاحزاب الشيوعية والماركسية العربية .

٢ ـ **مفاهيم جدليه غير مادية** نتبينها في تعابير متنوعـة في أعمال كثير من المفكرين المحدثين والمعـاصرين مثـل الجـدل

التطوري عند شبلي شميل وسلامة موسى والجدل التاريخاني عند عبدالله العروي والجدل الواقعي عند نصيف نصار والجدل الاجتماعي عند انور عبد الملك والجدل الفينومنولوجي (او الظاهراتي) عند ادونيس الى غير ذلك[٤٤] .

وغني عن البيان أن هذا التصنيف للتيارات الفكرية العربية الحديثة في الرؤية التاريخية ليست جامعة او مانعة ، فما اكثر ما بين كثير منها من تداخلات وتفاعلات .

والواقع اننا نستطيع ان نرد هذه التيارات والمفاهيم المختلفة للزمن والتاريخ الى مقولات ثلاث :

١ ـ مفهوم تماثلي للزمن والتاريخ .
٢ ـ مفهوم وسطي ، ثنائي ، توازني .
٣ ـ مفهوم حركي تجاوزي .

على أن هذا التصنيف يتميز بالتجريد الذي يطمس كثيراً من الاختلافات بين مفاهيم الزمن والتاريخ في الفكر العربي الحديث او يخلط بينها .

ـ ١١ ـ

يختلف مفهوم الزمن ويتنوع بين المراتب الشعبية ، المدينية ، او الريفية او القبلية او الرعوية بحسب طبيعة العمل الذي يمارسونه واساليبه . ولا شك ان المفهوم القدري للزمن ما زال سائداً بين هذه المراتب ولكنه يختلط بمفاهيم موضوعية تنمو بنمو الممارسات العملية والانتاجية والتكنولوجية فضلاً عن تأثير

وسائل الاعلام الجماهيرية .

هناك اذن ـ كما رأينا ـ مفاهيم مختلفة للزمن في الفكر والممارسة العربية ـ الاسلامية قديما وحديثاً . وتختلف هذه المفاهيم باختلاف الهياكل او الهياكل المتداخلة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

ولكن ، بالرغم من هذا التنوع ، فإننا نستطيع القول بسيادة المفهوم الديني في الماضي ، والمفهوم القومي والديني في الحاضر ، وان اتخذ ذلك اشكالاً ومظاهر مختلفة كذلك .

على اننا نلاحظ كذلك ، في العصر الحاضر ، تفاوتا بل اختلافاً في الايقاع قد يصبح أحياناً فصامياً بين مفهوم الزمن في التعابير المكتوبة ، وفي الخطب ، والوثائق السياسية او الاجتماعية ، المعلنة ، والظواهر الخارجية للحياة وبين الزمن التطبيقي والحي ، زمن العمل والانتاج والفعل الاجتماعي عامة .

والخلاصة ان القضية ليست في ان نجد مفهوماً واحداً للزمن او مفاهيم مختلفة متنوعة في الفكر العربي الاسلامي ، وليست في القول بأن الزمن في هذا الفكر متصل او ذرّي منفصل ، وانما في ان ندرس هذه المفاهيم في دلالاتها ووظائفها وتطبيقاتها الاجتماعية ، في الملابسات التاريخية المختلفة لا أن نقف عند التناول النظري المجرّد لها .

والحق انني لم أقصد بهذا البحث دراسة مفهوم الزمن بقدر

ما حاولت أن أبين اشكالية دراسة المفاهيم في الفكر العربي الاسلامي متخذاً من مفهوم الزمن نموذجاً لذلك .

ان دراسة المفاهيم ينبغي الا تقتصر على التحليل المعنوي المفهومي المجرد للنصوص او الوثائق او التعابير النظرية ، وانما ينبغي ان تمتد الى تحليل الملابسات والممارسة الاجتماعية المشروطة زماناً ومكاناً ، مما يستلزم تضافر علوم مختلفة ، لا على نحو تكميلي وانما تركيبي ، بهدف التخلص من مأزق الدراسة الايديولوجية المجردة للايديولوجية ، التي حاولت جهدي ان اتخلص منها ـ واستشراف دراسة علمية حقيقية للايديولوجية ■

المراجع :

١) L. Massignon: Opera Minora, 1-2. دار المعارف ـ بيروت .

٢) المرجع نفسه ، ص ٦٠٦ .

٣) L. Gardet: L «Vues Musulmanes sur le temps et l'histoire» in /les cultures et le temps: Payot- Unesco. 1978, 2, «Le prophète et le temps» in /les temps et les philosophies: Payot- Unesco. 1978).

٤) J. Berque: «Arabies», P. 130, etode. 1978.

٥) Hasnaoui: «De quelques Acceptation du temps dans la philosophie arabo-musulmane» in /le temps et les philosophies. Payot-Unesco. 1978.

٦) ماسينيون : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٦٠٨ .

٧) انيس (ابراهيم) : « من اسرار اللغة » ، صفحة ٦٧ . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة .

٨) العقاد (عباس محمود) : « الزمان في اللغة العربية » . مجلة مجمع اللغة العربية . صفحة ٣٧ ـ ٥٢ . الجزء الرابع عشر .

٩) ماسينيون : المرجع السابق ذكره صفحة ٦٠٦ .

ـ جارديه : المرجع السابق ذكره Vues Musulmanes . صفحة ٢٢٩ .

١٠) وهذا يعني كذلك ان هناك زماناً قبل خلق العالم وقد عالج هذا الموضوع تفصيلاً «الألوسي» في مقاله « الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم » مجلة « الفكر » . الكويت ـ مجلد ٨ . (اغسطس ـ سبتمبر ١٩٧٧) صفحة ٤٣٢ .

١١) ابن خلدون (عبد الرحمن) « المقدمة » ، نشر ومراجعة علي عبد الواحد وافي . الجزء الثالث صفحة ١١٤٦ . لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٦٧ .

١٢) الغزالي (ابو حامد) : « المستصفى » صفحة ٢٣٨ مكتبة الجندي ـ ١٩٧١ القاهرة .

١٣) الطوفي : « رسالة الامام الطوفي » ، جامعة الازهر . ١٩٦٦ .

١٤) ماسينيون : المرجع السابق ذكره صفحة ٦٠٨ ـ ٦٠٩ .

ـ جارديه : المرجع السابق ذكره(Vues...) صفحة ٢٣٢ .

١٥) سأكتفي بالاشارة الى بعض المراجع الاساسية التي ذكرت المفهوم الموضوعي للزمن :

١ ـ ابن سينا : « النجاة » : صفحة ٢٥٧ ـ ٢٥٨ . القاهرة ١٩٣٨ .

٢ ـ ابن رشد : « تهافت التهافت » . الجزء الاول . صفحة ١٣٥ ـ ١٣٦ . طبعة دار المعارف . ١٩٦٤ مصر .

٣ ـ الازرقي : « الازمنة والامكنة » : حيدر آباد .

٤ ـ الالوسي : المرجع السابق ذكره .
٥ ـ البغدادي (ابو البركات) : « المعتبر في الحكمة » حيدر آباد ، الجزء الثاني صفحات ٦٩ ـ ٧٣ .
٦ ـ التوحيدي (ابو حيان) : « المقابسات » . بغداد ١٩٧٠ . انظر المقابسة ١٣ ـ ٢٣ ـ ٧٠ ـ ٧٣ ـ ٩١ ـ ٩٧ .
٧ ـ جراي (حسن) : الزمان والوجود اللازماني في الفكر الاسلامي . في مجلة « الحكمة » . الجزء الاول . ليبيا .
٨ ـ الجرجاني : « التعريفات » .
٩ ـ الرازي (فخر الدين) : « المباحث الشرقية » . حيدر آباد . ١٩٦٦ .
١٠ ـ الايجي : « المواقف » . الجزء الخامس . صفحة ٩٤٩ .
١١ ـ الغزالي (ابو حامد) : « تهافت الفلاسفة » . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ١٩٦٢ ـ صفحة ٦٥ ـ ٦٧ ـ ٦٨ .
١٢ ـ عربي (ياسين) : « اشكالات اثبات الزمان في الفلسفة الاسلامية » . مجلة « الحكمة » . الجزء الاول . ليبيا .

١٦) العلوي (هادي) : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي » . صفحة ٩٤ بغداد . ١٩٧١ .
١٧) البغدادي (ابو البركات) المرجع السابق ذكره . الجزء الثاني صفحة ٧٠ .
١٨) جارديه : المرجع السابق ذكره(...Vues) . صفحة ٢٣١ .
١٩) ابن عربي (محي الدين) : « الفتوحات المكية » . صفحة ٣٣٠ ـ ٣٣١ (٥١٥) الهيئة المصرية للكتاب . القاهرة . ١٩٧٢ .
٢٠) المرجع السابق : صفحة ٢٩٧ ـ ٢٩٨ (٢٠٦) .
٢١) البغدادي (ابو البركات) : المرجع السابق . صفحة ٧٠ ـ ٧١ .
٢٢) الازرقي : المرجع السابق ذكره . عن « الالوسي » : المرجع السابق ذكره صفحة ١٤٧ .
٢٣) ابن رشد : المرجع السابق ذكره صفحة ١٥٠ .

٢٤) هناك مراجع متعددة نكتفي منها بالآتي :

١ - الاشعري : « مقالات الاسلاميين » . القاهرة ١٩٦٩ .
٢ - الخياط : « الانتصار » . القاهرة ١٩٢٥ .
٣ - تيزيني (طيب) : « مشروع رؤية جديدة . . . » ، دار دمشق ١٩٧١ .
٤ - مروة (حسين) « النزعات المادية في الفسفة العربية الاسلامية » ، دار الفارابي ، الجزء الأول ١٩٧٨ .

٢٥) جارديه : المرجع السابق ذكره صفحة ٢٣٩ .

٢٦) المرجع السابق ، ٢٤١ .

٢٧) العالم (محمود امين) : «مقدمة ابن خلدون : مدخل ابستمولوجي » صفحة ٣٨ - ٣٩ . في مجلة « الفكر العربي » . ديسمبر ٧٨ . بيروت .

٢٨) الطهطاوي (رفاعة رافع) : « تخليص الابريز . . . » ، صفحة ١٥ - ١٦ من المجلد الثاني من الاعمال الكاملة . نشر محمد عماره . بيروت ١٩٧١ .

٢٩) المرجع السابق : صفحة ٧٠ - ٧٢ .

٣٠) الطهطاوي (رفاعة رافع) : « مناهج الآداب . . . » ، (الجزء الاول . الفصل الثالث) من الاعمال الكاملة .

٣١) الافغاني (جمال الدين) : الاعمال الكاملة . صفحة ٢٥٠ - ٢٥٣ نشر محمد عمارة . القاهرة ١٩٦٨ .

٣٢) عبده (محمد) : الاعمال الكاملة . الجزء الاول . صفحة ٢٩٦ - ٢٩٩ نشر محمد عمارة : بيروت ١٩٧٢ .

٣٣) عبده (محمد) المرجع السابق . صفحة ٧١٦ - ٧١٧ .

٣٤) العالم (محمود امين) : «معارك فكرية» . صفحة ٢٩١ - ٢٩٢ من الطبعة الثانية . دار الهلال ١٩٧٠ القاهرة .

٣٥) حسين (محمد كامل) : « الذكر الحكيم » . صفحة ١٩١ - ١٩٢ . مكتبة النهضة . القاهرة .

٣٦) بن نبي (مالك) : وجهة العالم الاسلامي . ترجمة شاهين . صفحة ٢٣ ـ ٣٢ . دار الفكر . القاهرة ١٩٥٩ .

٣٧) بدوي (عبد الرحمن) : « الزمان الوجودي » صفحة ٢٢٨ ـ ٢٣٠ مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٤٥ .

٣٨) قطب (سيد) : « معالم على الطريق » ، صفحة ٢١ . مكتبة وهبه . القاهرة ١٩٦٤ .

٣٩) « المسلم المعاصر » مجلة تمثل تياراً للاخوان المسلمين ، تصدر في الكويت منذ نوفمبر ١٩٧٤ . رئيس التحرير د . جمال الدين عطية .

٤٠) اكتفي بذكر بعض المراجع :

١ ـ عفلق (ميشيل) : « معركة المصير الواحد » . الطبعة السادسة . ١٩٧٤ ـ « نقطة البداية » : الطبعة الرابعة ١٩٧٣ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

٢ ـ الارسوزي (زكي) : المؤلفات الكاملة ـ٤ مجلدات . دمشق . ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ .

٣ ـ البيطار (نديم) : « الايديولوجية الانقلابية » . بيروت ١٩٦٤ .

٤ ـ الحصري (ساطع) : « مختارات ساطع الحصري » . مجلدان . دار القدس . بيروت .

٤١) وعلى وجه الخصوص الفصول ٢ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٨ .

٤٢) محمود (زكي نجيب) : تجديد الفكر العربي » . ١٩٧١ ، و« المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » ـ دار الشروق بيروت .

٤٣ ـ أكتفي بذكر بعض المراجع :

١ ـ مروة (حسين) : المرجع السابق ذكره .

٢ ـ تيزيني (طيب) : المرجع السابق ذكره .

٣ ـ عامل (مهدي) : « مقدمات نظرية . . . » جزءان . دار الفارابي . بيروت و « أزمة الحضارة العربية ام أزمة البورجوازيات العربية » دار الفارابي ١٩٧٤ .
٤ ـ العلوي (هادي) : « في الدين والتراث » . القدس . ١٩٧٥ .
٥ ـ السعيد (رفعت) : « تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر » (١٩٠٠ـ١٩٢٥) القاهرة . دار الثقافة الجديدة .
٦ ـ الشافعي (شهدي عطية) : « تطور الحركة الوطنية المصرية » . ١٨٨٢ ـ ١٩٥٦ ، القاهرة ١٩٥٧ .

٤٤) اكتفي بذكر بعض المراجع :

١ ـ شميل (شبلي) « مجموعة شبلي شميل » . مجلدان . القاهرة ١٩٠٨ .
٢ ـ موسى (سلامة) . « مقدمة السوبرمان » . الطبعة الثالثة . القاهرة ١٩٦٢ .
٣ ـ العروي (عبدالله) « الايديولوجية العربية المعاصرة » . الترجمة العربية ، دار الحقيقة . بيروت ١٩٧٠ .
٤ ـ نصار (ناصيف) : « طريق الاستقلال الفلسفي » ، بيروت . ١٩٧٥ .
٥ ـ ادونيس : « الثابت والمتحول » ، ثلاثة مجلدات . بيروت . ١٩٧٤ـ١٩٧٧ـ ١٩٧٨ .

محمد دكروب

في المحتوى الديمقراطي لحركة الاصلاح الديني

"جمال الدين الافغاني - محمد عبده - عبد الرحمن الكواكبي"

قال بعض خطباء ثورة **١٩١٩** المصرية لسعد زغلول: «انك خالق هذه النهضة » فرد على هذا بقوله : « لست خالق هذه النهضة . لا اقول هذا ولا ادعيه ، بل لا اتصوره . انما نهضتكم قديمة ، من عهد محمد علي ، وعرابي ، وللسيد (**جمال الدين الافغاني**) واتباعه وتلاميذه اثر كبير فيها ، وهذا حق يجب ان لا نكتمه »[١] .

سعد زغلول نفسه (القائد السياسي البارز في ثورة **١٩١٩**) كان واحدا من الرجال الذين تحلّقوا حول جمال الدين الافغاني ، وكان بين هؤلاء كذلك اسماء اسهمت في ميادين مختلفة وبأشكال مختلفة في هذه النهضة ، منها اسماء : الشيخ محمد عبده ، وابراهيم المويلحي ، وعبد الله النديم ، ومحمود سامي البارودي ، واديب اسحق ، وفرح انطون ، وقاسم امين ، ورشيد رضا ، وآخرون .

---

١) محمود قاسم:« جمال الدين الافغاني ، حياته وفلسفته » ص **٧** (نقلا عن « الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني » تحقيق : محمد عمارة ـ منشورات : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة **١٩٦٨** ـ ص **١٤**) .

ولسنا هنا في معرض الاجابة عن هذا السؤال نفسه : **من هو « خالق هذه النهضة »** ؟فان هذه الاسماء ، وغيرها في سائر انحاء البلاد العربية ، انما كانت ، في تلك الفترة ، رموزاً معبرة عن « حركة النهضة » ـ ـ أو الأصح حركة التحرر ـ وفاعلة فيها ، مع بدايات انحلال الامبراطورية العثمانية وتوافق هذا مع بدايات الاصطدام بالقوى الامبريالية الزاحفة الى البلدان العربية ، والى سائر بقايا « الرجل التركي المريض » لتلحقها بعالمها .

وانما اوردنا هذا القول لنؤكد : ان حركة الاصلاح الديني ، التي برزت خصوصا في اعمال الافغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ، تشكل جزءا أساسيا وطليعيا في حركة سياسية تحررية واسعة ، فلا يمكننا ان نرى المضمون الديمقراطي والتقدمي لما قدمه هؤلاء المصلحون الثلاثة من تعاليم وافكار على صعيد الاصلاح الديني ، وصعيد التربية ، والعمل الثقافي ، والنشاط العملي ، الا إذا وضعنا هذا كله في أفقه السياسي العام ، وفي معناه السياسي ـ النضالي .

بل لعلنا نقول : ان الكثير من افكارهم وتجارب نشاطاتهم العملية تكتسب ، الآن،اهمية راهنة ليس على الصعيد المعرفي الثقافي فقط ، بل وخصوصا على الصعيد السياسي الكفاحي ضد الظلم الاجتماعي ، والاستبداد ، والتخلف والرجعية ، وضد الامبريالية ، ومن اجل التحرر والتطور الديمقراطي والتقدمي لشعوب هذه البلدان ، وسائر الشعوب الاسلامية والشعوب المظلومة .

ولسنا نريد تحميل الأشياء (من أقوال وأفعال ومواقف) أكثر مما تحتمل ، ولا نحن نريد تقويل افكار هؤلاء المصلحين غير ما قالته هي او استشرفته . بل كل ما نحاوله هنا هو إعادة قراءة هذه الافكار واستقراء تلك الاعمال ، في ضوء حاضرنا ، وكذلك في ضوء تلك الظروف نفسها التي برزت فيها هذه الافكار والاعمال ، وتطورت ، ومارست فعلها .

١ ـ مناهضة الاستعمار : هاجس اساسي

لا احد يستطيع المزايدة على اسلامية هؤلاء المصلحين الثلاثة ، ولا ان ينتقص من معارفهم في امور دينهم ولا في ايمانهم الاسلامي (رغم انه قد وجد في زمانهم ، ـ ولا يزال يوجد كذلك في زماننا ـ من يوجه الاتهام الى ايمانهم ، وهو يقصد ، افكارهم التحررية بالذات . من امثال : شيخ الاسلام في الاستانة الذي اتهم الافغاني بافساد الدين لانه دعا الى تعميم المعارف . . . او الخديوي توفيق الذي نفى الافغاني من مصر متهماً اياه بأنه « رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش ، مجتمعة على فساد الدين والدنيا » . . .) .

فلا بد ان ننطلق ، اذن ، من كون أفكار هؤلاء وأعمالهم ونضالاتهم ، وحتى آراءهم التي تبدو مدهشة في نضجها التقدمي ، كانت وظلت في اطار كونهم مفكرين مسلمين ، متحررين ، ومؤمنين ، بقدر ما هي استجابات جريئة وجسورة ونيرّة لما تطرحه الحركة التاريخية نفسها وضرورات المرحلة .

وهذا يعني بالطبع ، ان حركة الاصلاح الديني لا تنحصر في اصلاح امور الدين الاسلامي ، بل هي ارادت، من هذا الاصلاح اصلاح حال المسلمين ، وتطورت لتركّز نشاطها في اصلاح وتغيير حال الشعوب العربية ، ولتقدم اسهاما فعالا ، خلال تلك الفترة، في تكوين وتطوير الاتجاهات والاهداف الاساسية لحركة التحرر العربية بالذات ، وحركة تحرر الشعوب المظلومة .

ـ ١ ـ

جاء الافغاني الى مصر(*) عام ١٨٧١ ، حاملا في اعماقه كرها عنيفا للاستعمار بشكل عام ، وللاستعمار الانكليزي بشكل خاص . ووجد في مصر ، وما يدور حول مصر من تآمر

(*) ولد جمال الدين الافغاني عام ١٨٣٩ في « سعد آباد » من اعمال مدينة كابل في الافغان ، وسط عائلة امراء يشاركون في حكم تلك المنطقة. واستطاع الافغاني في صباه ان يتلقى العلم بعقل قادر على الاستيعاب الواسع والسريع والعميق ، فنما فكره الموسوعي ، واتقن العديد من علوم التاريخ ، والشريعة والطبيعة والرياضيات وحتى نظريات الطب ، ومبادىء علوم العربية ـ ومنذ بداية شبابه وجد نفسه الى جانب الامير محمد اعظم خان الذي يعارض النفوذ الانجليزي ، فسلط عليه الانجليز اميرا آخر كان عميلا لهم هو شير علي ، دعموه عسكريا ، فانهزمت امامه قوات محمد اعظم . . . وغادر الافغاني وطنه بسبب تآمر الاستعمار ، وذهب الى الهند ، حيث جابه الانكليز ايضا هناك ، فأبعدوه ، فقصد مصر .

استعماري ، ما يزيد في اضرام نار العداء عنده للاستعمار الانكليزي والاصرار على فضحه ومقاومته . واذ رأى الافغاني ان سيطرة الاستعمار البريطاني هي في الهند كما هي في الافغان وكما هي في عدن ، وان هذا الاستعمار يتآمر ويزحف لمدّ سيطرته الكاملة على ايران ومصر ومختلف البلدان العربية - رأى ان لا بد لشعوب هذه البلدان ان تتحد هي ايضا لمقاومة الاستعمار .

وهذه الفكرة بالذات : مقاومة الاستعمار والتحرر منه ، هي في أساس دعوة الافغاني الى « الجامعة الاسلامية » والعمل في سبيلها زمناً ، رغم كل الملابسات التي احاطت بهذا الشعار .

ولكن كيف فهم الافغاني ، ومحمد عبده ، والكواكبي ، **الاستعمار** ، وكيف فهم كل منهم اساليب الكفاح ضده ؟

قد نجد ان مفهوم الاستعمار عندهم شبه متقارب ، ولكن سنجد تمايزاً بينهم في أساليب الكفاح ضده .

- ٢ -

يقول الافغاني : « ان **الاستعمار** لغة ، واصطلاحاً ، مصدراً ، واشتقاقاً ، لا اراه الا من قبيل اسماء **الاضداد** وهو اقرب الى **الخراب والتخريب** والى **الاسترقاق والاستعباد** منه الى العمار والعمران والاستعمار » . . ثم يحدّد الافغاني اهداف الاستعمار تحديداً مستمداً من الوقائع نفسها التي كان يراها

بوضوح ، ويعيها ، ويفهمها فهما ناضجا ، ليس فقط بالنسبة لزمنه ، بل كذلك ، بالنسبة لكثيرين من « المفكرين » المعاصرين لنا الذين لا ينظرون الى الاستعمار الا من الوجهة الاخلاقية والنفسية فلا يعون حقيقته كعلاقة سياسية/ اقتصادية .

يقول الافغاني : « لا تسير دول الاستعمار الا الى البلاد **الغنية في ثروتها ومعادنها ،وخصب تربتها** ، ومن كان اهلها في الدرك الاسفل من الجهل ، قد خيم عليهم الخمول »[٢] قيل هذا القول حوالي عام ١٨٩٦ ، في بدايات زحف الدول الامبريالية لتقاسم العالم .

ويدقق الافغاني في كشفه اهداف الاستعمار واساليب السيطرة الاستعمارية اكثر ، خلال حديثه عن **الغربي** القادم الى **الشرق** ، وهو يحمل « **برنامجه** من بلاده في محنظته ، ثم ينقله الى ذاكرته وحافظته ، مسطور فيه : شعب خامل جاهل متعصب ، **أراض خصبة ،معادن كثيرة ،مشاريع كبيرة** ،هواء معتدل ، نحن اولى بالتمتع بكل هذا »[٣] . وحتى تتم سيطرة الاستعمار وتدوم على البلدان التي يضع يده عليها ، يعمد الى : « **اولاً** : إقصاء كل وطني حر يمكنه الجهر بمطالب

---

٢) « خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني » تدوين محمود باشا المخزومي ، بيروت ١٩٣٠ (نقلا عن : « الاعمال الكاملة للافغاني » ـ ص ٤٤٧) .

٣) المصدر السابق ، ص ٤٥٥ .

وطنية . **ثانيا** : تقريب الأسقط همّة ، والأبعد عن المناقشة والمطالبة بالحق . **ثالثا** : الدخول على البلاد بتفريقها طوائف وشيعاً . . حتى تستحكم النفرة من بعضهم فيضعون بأسهم بينهم »[٤] . . وهذا فهم للاستعمار ناضج ، وشمولي ، بل وعلمي في حدود زمنه . . . ذلك ان الافغاني لا يحصر المسألة في مجرد سيطرة « غربي » على « شرقي » ، فهو يفهم الاستعمار علاقة سيطرة سياسية/ اقتصادية يفرضها البلد المستعمر على مطلق بلد آخر ، ويذكر الافغاني هنا سيطرة الانكليز الاستعمارية على اميركا ، واضطهادها الشعب الاميركي ونهبها لثرواته « رغم ما بينها وبينهم من جامعات اللسان والدين والمذهب والاخلاق »[٥] . . فالاستعمار هو الاستعمار ، أينما كان وفي اي مكان حلّ . . والافغاني لم يحمل راية الكفاح ضد الانكليز لأنهم **انكليز** ، بل لأنهم **مستعمرون** . . . فهو يقول بوضوح : « انني ما تناولت الانكليز وحكومتهم الا من **وجهة استعمارهم** ، وتدخّلهم في الممالك الشرقية ، كالهند ومصر ، وسومهم اهلها منتهى السعف والجور »[٦] . . وما داموا مستعمرين « فلا يمكن ان يصدر عن أعمالهم إلا كلّ ظلم ولا يمكن ان تكون وسائلهم غير المكر والختل والخديعة . ومن سفه الرأي ، ان يطلب الشرقيون من الانكليز ، **عدلاً** فيهم ، او **إنصافاً** لهم ، اذ معنى المطالبة بهذا ، **تخلّي الانلكيز عن البلاد**

---

٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

٥) المصدر السابق ، ص ٤٤٩ .

٦) المصدر السابق ، ص ٤٦٤ .

وتركها لأهلها ،وما ابعده منالا ، وهيهات ان تفعله او تفكر به دون قوة واتحـاد »[٧] . . لا بد ، اذن ، ان تقـاوم الشعـوب المستعمرة مستعمِريها ، وهي لهذا لا بدّ أن تتحد .

وهذه الضرورة بالذات ، هي اساس مشاركة الافغانـي في الدعوة الى « الجامعة الاسلامية » التي اثـير حولهـا الكثـير من الملابسات والتفسيرات والمواقف المختلفة ، كما سيأتي في مكان لا حق من هذه الدراسة .

ولكن هذا الوضوح والنضج في فهم الافغاني للاستعمار ، هل نجد مثله عند رفيقه محمد عبده ، او عند الكواكبي الذي تابع وواصل تعاليم الافغاني وطورها في مجالات عديدة ؟

ـ ٣ ـ

قد يصحّ القول أن محمد عبده(*) في الفترة التي عمل فيها مع الأفغاني ،لم يصدر عنه ما يخالف فهم الافغاني للاستعمار ، بالاضافة الى مشاركته له في مواقفه وفي نشاطه العملي ، وانتقاد

٧) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(*) ولد محمد عبـده في قرية مصرية عام **١٨٤٩** ـ التقـى بالافغانـي عام **١٨٧١** في مصر ، وصار واحداً من تلامذته ومريديه ، وشاركه في قيادة الجمعيات السرية التي أسسهـا بمصر ـ عمـل رئيسـاً لتحـرير جريدة « الوقائــع المصرية » الرســمية عام **١٨٨٠** ايام الخـديوي توفيق ـ اسهم مع الافغاني في تأسيس « الحزب الوطني الحر » الذي انضم الى العرابيـن عام **١٨٨١** . وشـارك محمـد عبـده في الثـورة العرابية ، وسجن بعد هزيمة الثورة ، وغيّر موقفه من عرابي ، ولكنه

الاستعمار الانجليزي باسمهما معاً . ولكنه ، بعد هزيمة الثورة العرابية التي اشترك فيها ، واحتلال الانجليز لمصر عام ١٨٧١ ، وبعد نفيه الى بيروت اخذ موقفه يتبدل فلم يتعرّض صراحة للاستعمار الانكليزي ، وعندما دعاه الافغاني الى باريس للاسهام في تحرير جريدة « العروة الوثقى » ، عاد موقفه المعادي للاستعمار الى البروز عملاً وكتابة.وبعد اضطرار « العروة الوثقى » الى التوقف ، وافتراق عبده عن الافغاني ، عاد مسالما ، واخذ يبدي موقفا ايجابيا من مسألة التعامل مع الانكليز ، والانصراف الى حقل الاصلاح الديني والتربية والتعليم ، خاصة بعد ان اعيد الى مصر ، وتولى فيما بعد منصب مفتي الديار المصرية . . . وهذا لا يمنع من التأكيد على دوره الهام الديمقراطي والتقدمي في حقل الاصلاح الديني

نفي الى بيروت عام ١٨٨٢ ـ دعاه الافغاني الى باريس عام ١٨٨٣ حيث ادارا معاً ، من هناك ، جمعية « العروة الوثقى » واصدرا جريدة باسمها ـ عاد الى بيروت عام ١٨٨٥ حيث اسس جمعية للتقريب بين الأديان اشترك فيها عدد من المتنورين من مختلف الأديان ـ شارك في تحرير مجلة « ثمرات الفنون » البيروتية ، وقدم دروساً في تفسير القرآن تفسيراً جديداً ، وحقق ونشر عدداً من كتب التراث ـ اعيد الى مصر عام ١٨٨٩ بواسطة كرومر ، حيث اعتزل العمل السياسي وانصرف الى شؤون التربية والتعليم واصلاح شؤون الأزهر ، كما واصل تحقيق عدد من كتب التراث ـ عيّن عام ١٨٩٩ في منصب مفتي الديار المصرية ـ عام ١٩٠٥ استقال من مجلس ادارة الأزهر احتجاجاً على عرقلة الخديوي عباس لحركة إصلاح التعليم فيه ـ توفي في ١١ تموز ١٩٠٥ .

بالذات ، وحقول نشر الثقافة والتعليم بشكل عام [٨] ، (كما سيأتي حديثه) . كما ان هذا لا يعني انه لم يكن واعيا حقيقة السيطرة الاستعمارية الانكليزية على مصر :

- فقد روى الشيخ رشيد رضا ان الشيخ الامام محمد عبده قال له (وقد رأيا فلاحا مصريا يمتص عودا من قصب السكر فلا يتركه حتى يجف ماؤه تماما) : « . . . انظر الى هذا الرجل كيف يمتص هذا القصب . هكذا يفعل الانكليز في امتصاص ثروة البلاد واستخدام الرجال **المقتدرين على العمل فيها** ، هم يحافظون على الشيء او الشخص ما وجدوا فيه فائدة لهم ، حتى اذا ما رأوا انه لم يبق فيه ادنى فائدة لهم **القوه كما يلقي هذا الفلاح ما يمتصّه** من ألياف القصب اذا جف ولم يبق فيه شيء من الحلاوة »[٩]

في هذه الجملة ، التي قالها محمد عبده ،فهمٌ لعلاقة السيطرة الاقتصادية للاستعمار الانكليزي ، بقدر ما فيها من مرارة مصلح ديني واجتماعي كبير ، ومكبوت ، يضطر الى عدم التصريح برأيه الحقيقي في الاحتلال .

---

٨) راجع بهذا الصدد : الدراسة النيرّة التي قدم بها محمد عمارة المجلد الاول من « الاعمال الكاملة للامام محمد عبدة » وهي بعنوان « دراسة في الفكر السياسي والاجتماعي للاستاذ الامام » منشورات : « المؤسسة العربية للدراسات والنشر » بيروت ، **١٩٧٢** .

٩) المصدر السابق ، ص **٦٨٥** .

- ٤ -

وقد لا نجد عند الكواكبي(*) ما وجدناه عند الافغاني من وضوح ،وحسم ،في الموقف من الاستعمار الانكليزي بالذات .

(*) ولد عبد الرحمن الكواكبي في حلب بسوريا عام ١٨٥٤ ـ اصدر عام ١٨٧٨ جريدة « الشهباء » اول جريدة عربية صدرت في حلب ، ولكن الاتراك اغلقوها بعد ان صدر منها ١٥ عدداً فقط ـ عام ١٨٧٩ اصدر جريدة « الاعتدال » . . فاغلقها الاتراك أيضاً ـ تولى عدة مناصب حكومية منها : عضو في محكمة التجارة لولاية حلب ، فرئيساً لغرفة التجارة . فرئيساً لكتاب المحكمة الشرعية ـ عام ١٨٨٦ استقال من مختلف مناصبه الحكومية لينصرف الى « مهنة » كتابة ظلامات الناس وشكاواهم ضد الموظفين والولاة الاتراك ، متخذاً من هذه « العرضحالات » وسيلة للدفاع عن الحرية ـ في العام نفسه سجن الكواكبي بتهمة الاشتراك في محاولة اغتيال الوالي العثماني جميل باشا . . فانطلقت حملة جماهيرية لاطلاق سراحه ، فأفرج عنه بعد ايام . وعزلت السلطات العثمانية الوالي ، واضطر الوالي الجديد ان يعين الكواكبي رئيساً لبلدية حلب ـ على ان الكواكبي تابع نضاله ضد مظالم السلطات العثمانية ، فعهد الوالي التركي الى تزوير عدد من الوثائق تدين الكواكبي بالاتصال بدولة اجنبية ـ سجن الكواكبي من جديد . . حوكم وحكم عليه بالاعدام . . استأنف الحكم الى محكمة بيروت حيث اصدرت حكماً ببراءته ـ تابعت السلطات التركية التضييق عليه فقرر الهجرة الى مصر ليتابع نضاله من هناك ـ هاجر سراً الى مصر عام ١٨٩٩ ـ وفي القاهرة اخذ ينشر فصول كتابه « طبائع الاستبداد » عام ١٩٠٠ ـ واصدر في العام نفسه كتاب « ام القرى » ـ عام ١٩٠١ قام بجولة في انحاء الجزيرة العربية وبعض

على ان اسباب الكواكبي لا تشبه ـ قطعاً ـ أسباب محمد عبده ، بل هي اسباب مغايرة تماما ، تعود الى موقف عام لرجال النهضة ، ولحركة التحرر القومي ، في لبنان وسوريا ، حيث كانت السيطرة التركية تمارس ابشع واعنف ضروب الظلم والاضطهاد القومي والنهب الوحشي وملاحقة المفكرين وسحق أية محاولة للتعبير عن افكار الحرية والاستقلال . . . فكان المفكرون الاحرار ، وحركة التحرر القومي اجمالا ، يرون في السيطرة العثمانية العدو المباشر ، بل ان بعض اطراف حركة التحرر كان يسعى الى التحالف مع الانكليز او الفرنسيين ، ضد هذا العدو المباشر ، دون ان يرى ، او يعلن بوضوح وحسم ، ان الاستعمار الاوروبي ، يشكّل هو أيضاً ، وفي الوقت نفسه ، عدواً جديدا ، بدأ يصير مباشراً ، وان هذا الاستعمار بالذات ، صار فعلاً عدوا مباشرا ، مسيطراً في أقطار عربية اخرى (فرنسا في الجزائر والانكليز في مصر) في حين ان موقف المناضلين في مصر ، وكذلك موقف الافغاني ، ضد السيطرة الاستعمارية الانكليزية ، كان يدفعهم الى الظن بأن التحالف مع هذه الدولة العثمانية يشكّل عنصرا من عناصر الكفاح ضد الاستعمار الانكليزي ، رغم ان السيطرة التركية ـ الشكلية في مصر ـ كانت فعلا سيطرة اضطهاد قومي ضد

بلدان الشرق ، ووضع دراسة موسوعية عن هذه البلدان فقدت مع مخطوطاته الاخرى التي سطا عليها جواسيس عبد الحميد في يوم اغتيالهم الكواكبي ،اذ كانوا قد دسوا له السم في فنجان القهوة ، فمات شهيداً عام ١٩٠٢ .

العديد من البلاد العربية الاخرى .

من خلال هذا التمايز ، كان السلطان عبد الحميد ينفذ ليستظل بشعار « الجامعة الاسلامية » ويحاول استخدامه ، واستخدام الافغاني نفسه ، لمصلحته الشخصية ولوقف انحلال امبراطوريته وتفككها ومنعها من الانهيار .

الكواكبي ، المناضل الجسور ضد الاستبداد والاضطهاد القومي ، والطليعي في حركة التفكير التحرري القومي العربي ، كان يرى في السيطرة التركية والاستبداد العثماني العدو المباشر ، فيوجه نحوه النار بحسم ونضج ووضوح . ويرى ان نضاله للتحرر من السيطرة العثمانية هو جزء اساسي من تحرير الاسلام نفسه ، وانتزاعه من أيدي الظالمين الذين جعلوا منه وسيلة سيطرة واضطهاد . والعودة ، بالتالي ، الى الينابيع الاولى للاسلام .

ولكن موقف الكواكبي الحاسم هذا ، لم يحجب عن فكره الثاقب ، حقيقة الاستعمار كعلاقة سيطرة سياسية/ اقتصادية .

ـ ففي فصل « الاستبداد والمال » حيث يرى ان **التملّك الإفرادي للثروة** وكدس المال هو واحد من **اسس** الاستبداد والتفرقة بين الناس ، افراداً وطبقات وشعوبا ،وحيث يرفض الربا ويؤكد تحريم الاسلام له ، (وهو يفهم بالربا : تنمية المال بالمال) فيصل الى هذا التحديد المدهش لدور هذا النوع من الربا ، في استعباد الافراد والشعوب : « . . . اما

السياسيون(*) والاخلاقيون فينظرون الى ان ضرر ذلك (اي : الربا) في جمهور الامم اكثر من نفعها : **لأن هذه الثروات الافرادية تمكّن الاستبداد الداخلي** فتجعل الناس صنفين : **عبيداًواسياداً**، وتقوّي **الاستبداد الخارجي** فتسهّل **التعدي على حرية واستقلال الامم الضعيفة** ، مالاً وعدّة ، وهذه مقاصد فاسدة في نظر الحكمة والعدالة ، ولذلك حرّمت الديانات الربا تحريما مغلظا »(١٠) .

ثم يكشف الكواكبي ، في الفصل نفسه من كتابه العظيم « طبائع الاستبداد » ، مصادر تراكم الثروات (التراكم المالي) عند كبار الرأسماليين في الدول الاستعمارية حيث يقول : « . . . ولكن تحصيل الثروة في عهد الحكومة العادلة عسر جداً ، وقد لا يتأتى الا من طريق المراباة مع الامم المنحطّة ، او **التجارة الكبيرة التي فيها نوع من احتكار ، او الاستعمار في البلاد البعيدة مع المخاطرات** »(١١) .

(*) في الطبعة التي نشرها الدكتور عبد الرحمن الكواكبي (حفيد الكواكبي) من « طبائع الاستبداد » والصادرة عن المطبعة العصرية في حلب عام **١٩٥٧** ، جاءت هذه الجملة على النحو التالي : « . . اما السياسيون ، **الاشتراكيو المبادىء** ، والأخلاقيون . . الخ » . ويقول الدكتور الكواكبي في مقدمته لهذه الطبعة ، ان هذه النسخة وُجدت بين أوراق المؤلف **منقّحة** بقلمه .

١٠) « الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » تحقيق واعداد : محمد عمارة - منشورات : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، **١٩٧٠** - ص **٣٨٠** .

١١) المصدر السابق ، ص **٣٨١**

فالاستعمار ، كما يراه الكواكبي ، هو : السيطرة السياسية الاقتصادية ، ونهب ثروات الشعوب ، وهو الشكل الدولي الذي يظهر فيه الاستبداد .

ـ ٥ ـ

لعلّ هذا التمايز ، في فهم الاستعمار ، وفي تحديد العدو المباشر ، عند هؤلاء المصلحين الثلاثة ، افضى بالتالي الى تمايز واضح في تحديد ، وممارسة ، كل واحد منهم لأساليب الكفاح ضد هذا الاستعمار .

■ أ ـ فالفكرة الاساسية التي حكمت كتابات محمد عبده ـ وعلى الاخص بعد عودته من المنفى ـ هي فكرة : **التطور التدريجي البطيء** ، بواسطة التربية والتعليم والتثقيف وتنقية الاسلام من الخرافات التي لحقت به ، **وعدم الاشتغال بالسياسة** ، بل **والتعاون** مع سلطات الاحتلال نفسها لتسهّل امر اصلاح التعليم في الازهر ونشر المعارف.فقد كان على قناعة تامة ، في كل ما كتبه ، بأن « التربية هي كل شيء وعليها يبنى كل شيء »[١٢] . . لهذا فهو لم يعتبر ان معركته المباشرة هي ضد الانكليز بل ضد العقبات التي تحول دون اصلاح الازهر واصلاح شؤون التربية والتعليم[١٣] . وهذا لا يعني ان الامام لم

---

١٢) محمد عبده : « الاعمال الكاملة » . ص ٦٨٢ .

١٣) محمد عمارة:مقدمة « الاعمال الكاملة للامام محمد عبده » ص ٢٩ و ٣٠ .

يكن يتمنى خروج الانكليز من مصر ، ولكنه يفهم هذا في اطار مفهومه الطوباوي للتطور التدريجي البطيء والطويل المدى . وهو يعبّر عن فهمه بقوله ، عام **١٨٩٨** : « ان العمل لاخراج الانجليز من مصر عمل كبير جدا ، ولا بد في الوصول الى الغاية منه ، من السير في الجهادعلى منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل **ولو لعدة قرون** »[١٤] .

هذا الموقف الاصلاحي ، المسالم ، يختلف الى حد بعيد عن الموقف المتقدم الذي برز في كتابات الكواكبي ، ويفترق كليا عن الموقف الجذري الذي دعا اليه الافغاني في كتاباته وفي نشاطه العملي .

■ ب ـ ان دراسة الكواكبي لمختلف مظاهر الاستبداد واسبابه ، ودراسته لاسباب التخلف في العالم العربي والاسلامي ، وانحيازه الواضح والحاسم للجماهير ، وللدمقراطية ، وللتحرر القومي ، من الاتراك ، ومن الاستعمار ، تشكّل بذاتها أساساً للوصول الى الاستنتاج الطبيعي : **ان طريق التخلّص من الاستبداد ومن التخلّف ، ومن السيطرة الاجنبية هو طريق الثورة .**

ولكن الدقة العلمية الصارمة عند الكواكبي ، في دراساته هذه ، جعلته يخشى ان يؤدي « انفجار الفتنة » الى الانتقال بالبلاد من استبداد الى استبداد آخر . لهذا فهو يشدّد على انه « **يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يُستبدل به**

---

١٤) محمد عبده: « الاعمال الكاملة » ، ص ٦٨٧ .

الاستبداد » كما يرى ان « **معرفة الغاية** ، ولو اجمالا ، شرط طبيعي للاقدام على كل عمل ، وانه لا بد من تعيين **المطلب** تعييناً واضحا بحيث يأتي متوافقا مع رأي **اكثرية الشعب** » . . . فهو مع ضرورة توعية الشعب ، واعداد الشعب إعداداً تثقيفيا لمحاربة الاستبداد . . . « . . وهذا الاستعداد الفكري النظري لا يكفي ان يكون مقصورا على **الخواص** بل لا بد من **تعميمه** ويتبدّى ذلك بعد احساس الأمة بآلام الاستبداد ، ولا شك ان الفرد المتحمس في شأن **عمومي** مثل **محاربة الاستبداد** ، يعدي العشرات والمئات وربما الالوف حسب قوة براهينه » . . .[١٥] .

هذا الالحاح على ضرورة اعداد **البديل الثوري للاستبداد** ـ حسب تعبيرنا الحديث ـ لا يخفف من قيمته الثورية ابداً ذلك الوهم الذي عبّر عنه الكواكبي ، في نهاية كتابه العظيم ، من ان وصول الامة الى هذا المستوى من الاستعداد ، يجعل لها الخيار « ان شاءت ، ان تكلف المستبد ذاته لاستبدال اصول الاستبداد بالاصول المقررة التي تطلبها الامة »[١٦] . وقد نميل الى القول ان في هذا الوهم من الطوباوية بقدر ما فيه من الحذر الذي يمكن ان تكون ظروف الاستبداد نفسها قد فرضته على الكواكبي .

---

١٥) الكواكبي : « الاعمال الكاملة » « طبائع الاستبداد » ص ٤٣٤ و ٤٣٧ و ٤٣٨ .

١٦) المصدر السابق ، ص ٤٣٨ .

■ ج ـ اما الافغاني(*) الذي رأيناه حاسماً وواضحا في تحديد مواصفات السيطرة الاستعمارية ، ثم في تحديد الاستعمار ، بوصفه العدو المباشر والرئيسي لشعوب الشرق المظلومة ،

(*) عندما جاء الافغاني الى مصر عام **١٨٧١** ، لم يكن الانجليز قد احتلوها بعد ، وكان واضحاً انهم يتآمرون في سبيل هذا الهدف ـ اسس الافغاني عدداً من الجمعيات السرية ، واجتمع حوله العديد من المثقفين الوطنيين الذين صاروا فيما بعد ابرز قادة الحركة الوطنية في مصر ، كما اسس عام **١٨٧٩** « الحزب الوطني الحر » ، النواة الاولى للحزب الوطني الذي تزعمه فيما بعد الزعيم الوطني مصطفى كامل ـ وفي العام نفسه ـ **١٨٧٩** ، نفاه الخديوي توفيق من مصر بتحريض من القنصل الانجليزي بالقاهرة ـ ولكن تلامذة الافغاني شاركوا بفعالية في الثورة العرابية ـ عام **١٨٨٤** اصدر في باريس الجريدة الشهيرة « العروة الوثقى » وكانت لسان حال جمعية « العروة الوثقى » السرية التي اسسها الافغاني ونظم فروعاً لها في عدد من البلدان الشرقية خاصة الهند ومصر ، لمقاومة الاحتلال الانكليزي . لم يصدر من « العروة الوثقى » سوى **١٨** عدداً ، ولكنها مارست تأثيراً كبيراً في بلدان الشرق ـ عاش الافغاني في آخر سنوات حياته في الآستانة . . وقد احاطه السلطان عبد الحميد بالجواسيس وبما يشبه السجن . . ولكن الافغاني املى على مريده محمد المخزومي عام **١٨٩٧** ، كتابه العظيم الذي يضم خلاصة افكاره وتجاربه ، وقد صدر فيما بعد بعنوان « خاطرات جمال الدين الافغاني » ـ توفي بتأثير استفحال مرض الاسنان الذي « تحوّل » الى ما قيل عنه « سرطان في الفك » ، وتبيّن ان في « تطور » هذا المرض نوع من الاغتيال المدبّر .

والخطر الداهم الذي يهدد سائر البلاد العربية بعد احتلاله مصر عام **١٨٨٢** ، نراه واضحا ايضا وحاسما وجذريا في فهمه **اساليب الكفاح** ضد الاستعمار ، ودعوته المستمرة لممارسة هذه الاساليب عمليا ، ووصل في فهمه هذا الى وضع اليد على الحقيقة العلمية في كون الاستعمار **ظاهرة تاريخية** لا بد حتما ان تزول . إقرأ هذا الاستنتاج الذي ينمّ عن دقة بالغة ، ووعي شمولي ناضج ، قد لا يصدر - في حدود تلك الفترة وحدود ظروف الافغاني والشرق - الا عن عقل موسوعي - ومكافح :

« . . . ولما كانت لحياة الامم والدول **أدوار وآجال** ، ولحدوثها وتكوّنها وتعاليها ، ثم توقفها وانحطاطها ، **اسباب وعوامل** . هكذا **وجب ان يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية** بمعنى انه يصل الى **حدٍّ محدود وأجل معلوم** ، وانقضاء اجل الاستعمار انما يتم بزوال **الاسباب** التي مكنت اهله من التسلط ، واكرهت الشعوب على الخضوع لهم » . . . [١٧] . .

هذا الكلام ، الذي يلامس فيه الافغاني قانون الانهيار الحتمي للاستعمار ، بوصفه **ظاهرة تاريخية** « سيأتي أجلها » قاله خلال عام **١٨٩٧** ، حيث كانت الدول الاستعمارية الناهضة في ذروة عملية التحول الى امبريالية وذروة التحضير

---

١٧) الافغاني ، من حديث بعنوان « الاستعمار » في كتاب « خاطرات جمال الدين » (نقلا عن « المؤلفات الكاملة للافغاني » ، مرجع مذكور ، ص **٤٤٨**

المحموم لتقاسم العالم بين الضواري الاستعمارية هذه .

ولكن ، اذا كان انهيار الاستعمار **حتمية تاريخية** فهل هذه العملية تتم هكذا ، **بالحركة العفوية** ؟ . . . هنا نجد عند الافغاني الجواب الحاسم الباهر ، على صعيد القول وعلى صعيد النشاط العملي ، ونجد ان الافغاني يقترب عمليا من القول بأن حركة الشعوب في كفاحها التحرري الثوري - بوصف كون هذه الحركة هي ايضاً جزء مكون من العملية التاريخية - هي **العامل الحاسم** في عملية الانهيار الحتمي هذه للاستعمار .

ان مجمل مضمون كتابات الافغاني في هذه القضية ، وكذلك مجمل نشاطاته ، تؤدي الى هذا الاستنتاج : **لا بد من مجابهة عنف الاستعمار ، بعنف الحركة التحررية للشعوب المظلومة** . وهو يحاول ان يصور **مراحل** تصاعد المقاومة ضد هذه السيطرة الاستعمارية : فقد تستكين الشعوب الضعيفة للقوى الغازية ، في البدء ، وتستسلم ، ولكن خلال عملية قضاء الاستعمار على حريات الشعوب والحريات الشخصية ، والجامعة القومية ، والاستيلاء على **ماديات** سكان هذه البلدان وحرمانهم « من **خيرات بلادهم** ، **ومن كسب تجارتهم** ، **واستثمار مناجمهم** ، وبالاجمال الحرمان المطلق من كل خير ، وانزال كل شر وضير ، فيرزحون آخر الامر تحت اثقال الضرائب وتتحمل اجسامهم ، ما لا يطيق . . . فعند الوصول الى **هذا الحد** من أرهاف الحد ، تظهر على الامة عندئذ بعض آثار الحياة ، وهو ما

يشبه الاختلاج » . . ثم يفصّل الافغاني حركة تصاعد التململ الجماهيري ، فالهمس ، فالتداول بين الناس « . . الى ان يعلو الصوت ويرتفع السوط ، ويحكم السيف ، ويأتي من بعد حكم **العادل** ، وهو سبحانه ولي المظلومين »[١٨] . . ثم يضرب الافغاني المثل بمقاومة الشعب الاميركي للاستعمار البريطاني وطرده من اميركا « بحد السيف » . . وهنا يوضح الافغاني عقم اساليب الشكاوي واسترحام المستعمرين او مناقشتهم على اساس من القانون وافكار العدل . . فهذا كله لا يزعزع سيطرة الاستعمار « . . فلو ثابر الاميركانيون دهراً على بث الشكوى من ولاة الانجليز الى مجلس وزراء الانجليز ، واستنفذوا المداد ، وسودوا ما في الارض من قرطاس تظلّماً ، واستغاثة ، هل كان يفيدهم في استقلالهم شيئا ، او يكشف عنهم بلاء استعمار البريطانيين ؟؟ . . لا ، **والذي جعل الجنّة تحت ظلال السيوف** »[١٩] .

والافغاني لا يكتفي بانه يدعو الى طرد المستعمرين الانجليز ، بل ان نشاطه العملي كله ، السياسي والتثقيفي ، وحركته لتجديد امر الدين الاسلامي ، ومختلف الجمعيات العلنية والسرية التي كوّنها او شارك فيها ، وقناعته النظرية والعملية بضرورة العمل الجماعي لمحاربة الاستعمار والرجعية ، والخرافة ـ هذه المواقف والاعمال كلها كان يحكمها

---

١٨) المصدر السابق ، ص ٤٤٨ و ٤٤٩

١٩) المصدر السابق ، ص ٤٥٠ .

هدف محدد : **طرد الاستعمار** ، وكانت تنطلق فكرياً ، من فهمه المعاصر للاسلام ، الذي كان يراه دين العدل **والاشتراك العمومي** بالثروات (كما سيأتي الحديث) . فلا بد للمسلمين ، وللعرب جميعا **ان يتحدوا لمحاربة الاستعمار** :

- « فقوة كل امة كامنة في افرادها ، لا يظهرها الا **الاتحاد** ، ولا يخفيها الا التفرّق ، فمن رام من الامم استعادة مجدها ، والتخلص ممن أذلّها ، فليس غير طريق **الاتحاد** ما يوصل الى الغاية ، وينقذ من البلاء ، ولا غير حب الموت ما ينجي من الموت ، وينيل المرء احدى الراحتين **فاما ان يعيش بحريته واستقلاله سعيدا ، واما ان يموت دونها بطلا شهيدا** »[٢٠] . .

فما هي اساليب **الاتحاد** واشكاله التي دعى اليها وعمل لها الافغاني ، وكذلك محمد عبده عندما كان برفقته ، وعبد الرحمن الكواكبي ؟

هنا يفضي بنا الحديث الى شعار « **الجامعة الاسلامية** »ودور « **العروة الوثقي** » ، واشكال التجمعات الأخرى ، والى الحديث كذلك عن حقيقة جمعية « ام القرى » التي تخيل الكواكبي انها عقدت اجتماعا ناقش فيه مندوبوا الشعوب الاسلامية والعربية ، كيفية الانتقال من حال « الفتور » الى حال النهضة ، ومن واقع التخلف الى عالم التقدم . كما يفضي بنا الحديث الى محاولة تلمّس المضمون الدمقراطي لافكار هؤلاء المفكرين الثلاثة على صعيد التجديد والاصلاح الديني .

---

٢٠) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

٢ ـ « الجامعة الاسلامية » والهاجس الاساسي

هل شعار « الجامعة الاسلامية » كما فهمه الافغاني ونشط في اطاره فترة من الزمن ، كان يهدف الى خدمة السلطان عبد الحميد ، وتوطيد خلافته ومدّها على العالم الاسلامي كله . . . ؟ ام ان الافغاني كان يعمل في اطار هذا الشعار لحشد مختلف القوى في العالم الاسلامي ، واستخدامها ، بما فيها قوة الدولة العثمانية ـ في فترة محددة ـ وتوجيهها كلها ضد السيطرة الاستعمارية ؟

يمكن لمن يريد ان يماحك في استخدام الالفاظ والعبارات المجزوأة والمسلوخة عن توقيتها واطارها التاريخي ، ان يجد عند الافغاني شواهد من العبارات التي تدعم الطرح الاول للسؤال ، ويستريح الى الاستنتاج السهل ، وهو : ان الافغاني دعى الى « الجامعة الاسلامية » لمصلحة توطيد وتوسيع خلافة عبد الحميد . . .

ولكن ، إذا اردنا للجواب ان يكون مسؤولا ، وعلميا ، ويعبّر فعلا عن الواقع الحقيقي ، والمضمون الحقيقي لهذه المسألة ، فلا بد له ان يرى الى **مجمل فكر الافغاني** ، **ومجمل** نشاطه العملي ، **في حركة تطور هذا الفكر** ، **وحركة تطور موقف هذا الفكر من هذا الشعار** ، والى اي مدى ظل متمسكا به كما ظهر في حالته الاولى . . . فنصل الى المضمون الاساسي ، والهدف الاساسي ، لما اراده الافغاني من هذا الشعار ، ولما أراده غيره ايضا .

- ١ -

■ أ - وفي الواقع، فان الهم الاساسي للافغاني، منذ بدايات نضاله، وقبل أن يتصل بعبدالحميد بزمن طويل، كان: **توحيد كفاح الشعوب الاسلامية والشرقية عموما، ضد الاستعمار الاوروبي والانكليزي بالتحديد**. وحتى تلك الجملة الشهيرة التي يستشهد البعض بها على ان الافغاني كان يدعو الى الجامعة الاسلامية وتوحيد بلدان المسلمين **تحت راية الخليفة العثماني** - حتى هذه الجملة نفسها، فان مضمونها الاساسي هو العداء للاستعمار الاوروبي الزاحف، والوقوف بوجه خطره الداهم، وهذه الجملة واردة في حديثه الى محمد المخزومي عن علاقته بالسلطان عبد الحميد، وتبدّلات هذه العلاقة، وقد جاء فيها ما يلي: «... اما ما رأيته من يقظة السلطان وشدّة حذره واعداده العدة اللازمة لابطال مكايد **اوروبا**، وحسن نواياه واستعداده للنهوض بالدولة (الذي فيه نهضة المسلمين عموما) فقد دفعني الى مد يدي له، فبايعته بالخلافة والملك، عالما علم اليقين ان الممالك الاسلامية **لا تسلم من شراك اوروبا**، ولا من السعي وراء اضعافها وتجزئتها، وفي الاخير **ازدرادها واحدة بعد اخرى**، الا بيقظة وانتباه **عمومي**، وانضواء تحت **راية الخليفة الأعظم**»[٢١].

فالمسألة **الاساسية** هنا **ليست** توسيع مدى سلطة الخليفة الاعظم، بل **انقاذ الممالك الاسلامية من مكايد اوروبا**

---

٢١) الافغاني «الاعمال الكاملة..»، ص ٢٤٦

والوقوف بوجه الزحف الامبريالي . ولا شك ان تعليق بعض الامال التوحيدية على السلطان عبد الحميد ـ وهو نفسه الذي كان يفتح ابواب امبراطوريته امام التغلغل الاقتصادي السياسي لمختلف الدول الاستعمارية ـ فيه الكثير من « الوهم الايديولوجي » لدى الافغاني، فهو في الفترة الاولى من نشاطه النضالي، كان يعلق الكثير من اماله على هذا الحاكم او ذاك من حكام الدول الاسلامية . متوهماً ان مجرد واقع كون هؤلاء مسلمين لا بد ان ينتج عنه : وقوف هؤلاء الحكام، من شاهات وملوك وامراء ، بوجه الاستعمار ، وبالتالي اجراء الاصلاحات الداخلية التي يدعو لها الافغاني . . وكثيرا ما تعثر في كتاباته على مثل هذه « الاوهام الايديولوجية » كأن يتخيل امكان الوصول الى توحيد الدول الاسلامية من خلال التقاء الاف المسلمين في موسم الحج بمكة « . . . فما هي الا كلمة تقال بينهم **من ذي مكانة في نفوسهم** تهتز لها ارجاء الارض وتضطرب لها سواكن القلوب ، هذا ما أعدتهم له العقائد الدينية »[٢٢] . . . فهو كان يؤمن « ان الميل للوحدة والتطلع للسيادة ، وصدق الرغبة في حفظ حوزة الاسلام ، كل هذه صفات كامنة في نفوس المسلمين **قاطبة** »[٢٣] ولكن التجارب المريرة ، والخيبات ، واصطداماته المتعددة بهؤلاء الحكام بالذات ، واضطهادهم له ولانصاره ونفيه من مكان الى مكان ،

---

٢٢) الافغاني : من مقال « الوحدة والسيادة » نشر في « العروة الوثقى » ـ « الاعمال الكاملة » ص **٣٥٧** .

٢٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

بالاضافة الى ما يملكه من عقل ثاقب يحاكم الاشياء والاحداث والعلاقات برؤية شمولية فيتطور تفكيره في حركة متصاعدة - هذا كله جعل الافغاني يرى ، في السنوات الاخيرة من حياته ، ان الاسلام اسلامان : اسلام الجماهير الكادحة المتطلعة الى الحرية والتقدم ، و« اسلام » الحكام والطبقات العليا المسيطرة على ثروات المجتمع ، والتي تستمثر الجماهير وتضطهدها . واذا كان الافغاني منحازا ، منذ البداية ، الى صف الجماهير - وهذا واضح في مجمل كتاباته ومواقفه وتعاليمه - فانه ، في بدايات كفاحه ، لم يكن يرى ان هذه الجماهير هي القوة الاساسية للتغيير ، وهي القوة الاساسية لتحرير البلاد من الاستعمار والظلم ، الامر الذي وعاه جيداً فيما بعد ، كما وعى ايضا ان الحكام والملوك وكانزي الذهب، والسلطان عبد الحميد نفسه ، هم في الواقع اعوان للاستعمار على الشعب ، وهم العقبات الكبيرة بوجه التقدم والحرية :

- « . . . فما اقعد الهمم عن النهوض الا اولئك المترفون يحرصون على طيب في المطعم ولين في المضجع وتطاول في البنيان وتفاخر بالخدم والخول ، ولا يراعون في حرصهم ما بعد يومهم ، ويحافظون على لقب موضوع ورسم متبوع ، يقنعون منه بالاحتفال لهم في المواسم والأعياد، وهزّ الرؤوس وثني الاعطاف تعظيما وتبجيلا . . هؤلاء الساقطون ، يقبلون من تصرّف اعدائهم ما لا يقبله واحد من آحاد الناس دون موته . اولئك صاروا في اعناق المسلمين سلاسل واغلالا . يحبسون

هذه الاسود عن فريستها ، بل يجعلونها طعما للثعالب »[٢٤] .

ـ ويخاطب الافغاني الشاه الايراني ناصر الدين بقوله : « . . **الفلاح والعامل والصانع** في المملكة ، يا حضرة الشاه انفع من عظمتك . ومن امرائك . . لا شك يا عظمة الشاه انك رأيت وقرأت عن امة استطاعت أن تعيش بدون ان يكون على رأسها ملك ، ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية ؟ »[٢٥] .

. . . فعندما نتتبع حركة **تطور فكر الافغاني** ، وحركة مواقفه العملية ، نجد أن حقيقة نشاطه خلال فترة من الزمن ، في اطار شعار « الجامعة الاسلامية » تحمل مضمونا محددا واضحا : توحيد حركة كفاح شعوب البلدان الاسلامية المظلومة ضد الاستعمار ، والتحرر من سيطرته . ومما له اكبر الدلالة هنا ، ان تعبير « الجامعة الاسلامية » بالذات لم يرد في مختلف كتابات الافغاني حول موضوع توحيد المسلمين . في حين ان هذا التعبير طُرح في التداول كشعار من قبل السلطان عبد الحميد ودعاته . كما ان الافغاني لم يقل صراحة بقيام **دولة اسلامية واحدة** ـ رغم ان هذا يمكن ان يكون احد امنياته كمسلم لم يتضح له ، بعد ، ان مظالم الاتراك ضد العرب هي **اضطهاد قومي** ـ بل ان تطور رؤيته الواقعية للاشياء جعلته يؤكد ، في مقالته حول الوحدة الاسلامية ، انه لا يقصد

---

٢٤) الافغاني : من مقال « الوحدة الاسلامية » نشر في « العروة الوثقى » ـ « الاعمال الكاملة » ص **٣٤٥** .

٢٥) الافغاني : « الاعمال الكاملة » ، ص **٤٧٥** .

بدعوتــه هذه « ان يكون مالك الأمــر في الجميع **شخصــا واحداً** »[٢٦] . . وان دعوته في « العروة الوثقـى » الى الوحـدة الاسلامية ـ كما يقول الباحث المصري عبد العظيم رمضـان ـ « لم تكن تستهدف ـ بعكس ما اشتهر عن الافغاني ـ ان يكون للمسلمين كلهم دولة واحدة وان تجمـع كلمتهـم على خليفـة واحد يسيطر على العالم الاسلامي . وانمـا كان مقصـد جمـال الدين من هذه الدعوة ـ كما تمثل في مقالات الجريدة ـ تقـوية عناصر كل دولة من الـدول الاسـلامية حتـى تلحـق بالـدول الاوروبية في العزة والمنعة (. . .) ولانقاذ مصر والشرق من الاسـتعمار الاوروبــي »[٢٧] . بل ان محمــد رشيد رضـــا ، المعروف بميوله العثمانية ،يؤكد هذا الرأي « فيذكر ان ما اشتهر عن جمال الدين من ان غرضه كان توحيد كلمة الاسلام وجمع شتات المسلمين ، في سائر الاقطار ، في صورة دولة واحـدة اسلامية تحـت ظل الخلافـة العظمـى ، لا دليل عليه ، لا في « العروة الوثقى » ولا في غيرها »[٢٨]

لماذا نلح على تبيان هذه القضية ؟

---

٢٦) المصدر السابق ، ص **٣٤٥** .

٢٧) عبد العظيم محمد رمضيان : « تطور الحركة الوطنية في مصر ـ من سنة **١٩١٨** الى سنـة **١٩٣٦** » ـ منشـورات : المؤسسـة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة **١٩٦٨** ـ ص **٣٠** .

٢٨) المصدر السابق ، ص **٣١** – مأخوذ عن : محمد رشيد رضا : « تـاريخ الاستـاذ الامـام الشيخ محمـد عبـده » ج **١** ، ص **٣٠٦** .

ـ لأن بعض الباحثين في التاريخ ، الذين وجدوا ان « خصوصيتهم » (هم يقولون: الخصوصية الشرقية) ليست في التراث الكفاحي لحركة التحرر العربية ضد الاضطهاد القومي والسيطرة التركية والغزو الاستعماري ، بل هي في تراث السلطان العثماني الخليفة الاعظم عبد الحميد بالذات . . هؤلاءالباحثون ، اذ يتحدثون عن الافغاني وشعار « الجامعة الاسلامية » يركزون الضوء على مركز « الخليفة » عبد الحميد من هذا الشعار ـ اي على الجانب السلبي من الشعار ، ويعتبرونه ايجابيا ـ على حساب الجانب الكفاحي الاساسي ، والحقيقي ، لمضمونه كما فهمه الافغاني وعمل له : مقاومة السيطرة الاستعمارية .

ان هذا الطرح المعكوس لمضمون هذا الشعار ، لا يؤدي فقط ـ في زمننا ـ الى المساواة بين « اسلامية حكام السعودية » واسلامية الخميني والثورة الايرانية . . بل هو يعني بمضمونه ، وبشكله ، إبراز « اسلامية » حكام السعودية ، أهم حلفاء الامبريالية عندنا ، على حساب اسلامية الثورة الايرانية التحررية المعادية للامبريالية .

ان تناقضات الحركة التاريخية ، وتمايزات القوى الطبقية ، جعلت من الاسلام اسلامين : اسلام الجماهير الكادحة والمناضلين المتحيّزين الى هذه الجماهير ، و« اسلام » الفئات والطبقات المسيطرة التي تستثمر هذه الجماهير وتضطهدها . اسلام ابي ذر الغفاري و« اسلام » عثمان بن عفان . . اسلام

الافغاني والكواكبي ، و« اسلام » السلطان عبد الحميد ، اسلام الخميني وجماهير الثورة الايرانية ، و« اسلام » الامراء السعوديين . وقد تحدث الافغاني نفسه عن هذا التمايز بوضوح مدهش عندما عرض لظهور التمايز الطبقي الصارخ بين المسلمين ايام خلافة عثمان (كما سيأتي حديثه في صفحات لاحقة) .

ومن المفيد هنا الاشارة الى تأكيد الباحث محمد عمارة على « المحتوى التحرري والمضمون المعادي للاستعمار والامبريالية الذي أعطاه الافغاني لشعار الجامعة الاسلامية . . . خاصة اذا علمنا ان العديد من المفكرين والحركات السياسية والدينية قد استغلها الاستعمار وركبت موجة نشاطها المصالح الامبريالية ، فجعلت من شعارات الجامعة الاسلامية والوحدة الاسلامية ، والرابطة الملّية ، سبيلاً لضرب الحركات السياسية والفكرية والثورات المعادية للاستعمار . ومن هنا فإن ابراز المضمون التحرري الذي أراده الافغاني لشعار الجامعة الاسلامية ، انما يعني ما هو أكثر من انصاف الرجل وتمجيده ، لأنه يضيف موقفاً ناضجاً من تراثنا الحديث يفضح العملاء والمتاجرين بالدين » . . .[٢٩] وسوف نرى ، لاحقاً ، كيف تبلور شعار وحدة الشعوب الاسلامية وتركّز عند الافغاني ، وربما متأخراً ، في تأكيده على « رابطة اللسان » العربي ،

---

٢٩) محمد عمارة : في دراسته النيرّة عن « الافغاني الحقيقة الكلية » التي نشرها في مقدمة « الاعمال الكاملة للافغاني » مصدر مذكور ـ ص ٣٤ ـ ٣٥ .

والعروبة ، وحركة التحرر العربية . بل لقد سبق له ان ادلى بآراء ، بهذا الصدد ، فيها الكثير من الطوباوية خلاصتها : ان الخليفة العثماني ، لكي يضمن استمرار الامبراطورية العثمانية ، عليه ان يستعرب ، هو والاتراك جميعاً ، ويصير جميع سكان الامبراطورية عرباً ![٣٠] . . .

في ضوء حركة تطور فكر الافغاني ، بالنسبة لشعار « الجامعة الاسلامية » وبالنسبة لمسألة دمقراطية الحكم ، والموقف من الاستعمار ، ومن المتاجرين بالدين من رجال الدين ، نفهم رده على الذي نبهه الى عدم جواز اللعب بالسبحة في حضرة السلطان : « يا سبحان الله . . . ان جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه ، وليس من يعترض منهم . . افلا يكون لجمال الدين حق ان يلعب في سبحته كيف يشاء »[٣١] . . . ونفهم كذلك ، قوله للسلطان نفسه ذات يوم : « اتيت لأستميح جلالتك ان تقيلني من بيعتي لك ، لأني رجعت عنها . . . نعم . . . بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصلح ان يكون غير صادق الوعد»[٣٢] . قال هذا ايام فرض

---

٣٠) راجع : مقالة « بين العرب والاتراك » ومقالة « المسألة الشرقية » في « الاعمال الكاملة للافغاني » الصفحات ٢٢٢ الى ٢٤٢ .

٣١) الافغاني : « الاعمال الكاملة » مقالة : « السلطان عبد الحميد » ، ص ٢٤٨ ـ نقلا عن « الخاطرات . . » آخر ما املاه الافغاني من احاديث .

٣٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

عليه السلطان ان يعيش في الاستانة بما يشبه السجن ، محاطا بالعسس والمخبرين والبصّاصين . . وفي ضوء هذا كله نفهم : ان موت الافغاني ، في الاستانة ، بما قيل انه « سرطان في الفك » هو فعلاً - كما جاء في العديد من المصادر - اغتيال سلطاني مدبّر شأن الوف الاغتيالات التي أمر بها الخليفة الاعظم . . . .

***

■ ب - لعلّ موقف محمد عبده من شعار « الجامعة الاسلامية » لم يكن ليختلف عن موقف الافغاني ، ايام ملازمته للافغاني ، سواء في مصر ، ام خصوصا في باريس ايام اصدار « العروة الوثقى » عام **١٨٨٤** . على ان كتاباته التي اشار فيها الى هذه المسألة لا يبرز فيها المضمون المعادي للاستعمار كما رأينا في كتابات الافغاني . وما هو واضح في كتابات عبده ، هو مدحه للسلطان عبد الحميد وتأكيد سلطته ، وضرورتها على سائر المسلمين . . عندما كان يعيش في بيروت تحت السيطرة العثمانية المباشرة . . ثم هجومه الواضح الصريح على الاتراك ، وانتقاده سياسة السلطان ، عندما كان في مصر بعيدا عن القبضة المباشرة للسلطان العثماني [٣٣] . وان تأكيد

---

٣٣) راجع بهذا الصدد : الدراسة الواسعة التي كتبها محمد عمارة مقدمة للمجلد الاول من « الاعمال الكاملة للامام محمد عبده » وخاصة الفصل الخاص بـ « الجامعة الاسلامية » مصدر مذكور ، ص **١٠٣** حتى **١١٧** .

هذا الواقع قد لا يسيء الى محمد عبده نفسه بقدر ما يكشف عن حقيقة الارهاب التركي وتأثيره الرهيب في زعزعة مواقف رجال ثقافة كبار مثل محمد عبده ، الذي قدم اسهاما كبيرا ، وجسورا ، على صعيد تنظيم العمل السري لجميعة « العروة الوثقى » وعلى صعيد اصدار جريدتها ، والاسهام في تحريرها . . .

■ ج ـ عند الكواكبي ، نجد الموقف الحاسم القاطع في رفض السيطرة التركية ، وهو يرفض هذه السيطرة من وجهة نظر الاصلاح الديني وضرورة عودة الخلافة الى اهلها : ـ العرب ـ على ان لا تهتم الخلافة الا بالشؤون الدينية المحض . وبهذا تنفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية .

وهو يرفض السيطرة التركية من وجهة نظر الحكم الديمقراطي ، والرفض المطلق للاستبداد .

ويرفض السيطرة التركية من وجهة نظر التحرر الوطني ، بوصف كون السيطرة التركية ، رغم ستار العثمانية ، والاسلام ، انما هي في الواقع سيطرة دولة على شعوب بلدان اخرى ، وهذه الدولة تمارس اعنف اشكال الاضطهاد القومي ضد مختلف الشعوب الملحقة بالامبراطورية العثمانية ، وخاصة شعوب البلدان العربية . (الامر الذي لم يعه الافغاني الا متأخراً ، ولم يكن حاسما وقاطعا فيه شأن الكواكبي) .

وكان الكواكبي ، من اهم رجال الثقافة المسلمين ، ان لم

يكن اهمهم ، الذين رفعوا ببسالة راية الاستقلال عن الدولة «الاسلامية» العثمانية ، وكان طليعة المبشرين بالفكر القومي العربي التحرري ، والمعبرين عن طموح العرب الى التحرر وبناء دولتهم الوطنية الديمقراطية المستقلة .

وتحول شعار « الجامعة الاسلامية » عند الكواكبي الى شعار « النهضة الاسلامية » الذي بنى عليه كتابه الرائد « ام القرى » ، وهو يبحث في اسباب تخلف البلدان الاسلامية ، والعوامل المؤدية الى نهوض هذه البلدان وسيرها في طريق التطور الدمقراطي لتصل الى المستوى المتقدم للبلدان المتطورة ، وكان مثالها في ذلك الزمان : اوروبا ، وخاصة الثورة الفرنسية .

ولعلها اول مرة ، في الفكر السياسي العربي ، تناقش فيها كلمات مثل « الشعب » ، « الامة » ، « الوطن » ، « القومية » حسب المفاهيم السياسية والحقوقية الحديثة ، وكان كتاب « ام القرى » الميدان الفكري الخصب لمناقشة هذه المفاهيم باسلوب جدالي يحرص ان يكون دقيقا ، وان لا يلقي الكلام عفو الخاطر الحماسي . وفي هذا الكتاب يطرح الكواكبي هذه المفاهيم على شكل تساؤلات تحمل بذاتها اجوبتها : « **ما هي الامة ؟ اي الشعب ؟ هل هي ركام مخلوقات نامية ؟ او جمعية عبيد لمالك متغلب ؟ ام هي جمعٌ بينهم روابط جنس ، ووطن وحقوق مشتركة ؟** »[٣٤] .

---

٣٤) الكواكبي : « الاعمال الكاملة . . » مصدر مذكور ، ص ٤٢٩ .

فكان الكواكبي بهذا الرائد لحركة التحرر العربية التي تنامت فيما بعد ، ووصلت ، مع ظروف الحرب العالمية الاولى ، الى الانفصال عن الامبراطورية العثمانية ، التي انهارت مع نهاية الحرب العالمية .

على ان الكواكبي ، في دعوته التحررية القومية هذه ، وتمييز العرب (المسلمين) عن الاتراك (المسلمين) انما كان يطوّر ويركّز ، ويطرح على الصعيد السياسي الصريح ، ما بدأ يتلمسه ويقول به جمال الدين الافغاني ، حول **الشعب العربي ، والامة العربية ، والجنسية العربية** .

فان افكار الافغاني حول **رابطة الدين** بين الناس والتي ترتبط بها الدعوة الى الجامعة الاسلامية ، أخذت تتحول الى القول **برابطة اللسان** . وهذا القول كان يعني عنده **الرابطة بين العرب** ، واخذ يطور مفهومه حول معنى **الامة** ، ففي حين كانت كلمة « الامة » تشمل جميع المسلمين ، تبلورت هذه الكلمة كمفهوم ، وتحددت اكثر ، فصارت تعني شعباً محددا له خصائص معينة تميّزه عن غيره من الشعوب ، في الوقت نفسه يرتبط بهذه الشعوب برابطة **الانسانية** . فهو يتحدث عن « خواص خمس تميزت بها الشعوب والقبائل التي خلقها الله من نفس واحدة » وهذه الخصائص هي : اللسان ، الاخلاق ، العوائد ، الاقليم ، وخاصية طارئة تؤثر في هذه الخصائص وهي الدين[٣٥] . وانطلاقا من هذا المفهوم يصوغ الافغاني هذا

---

٣٥) الافغاني : « الاعمال الكاملة . . » ، ص ٦٣ .

الاستنتاج الهام جدا في ظروف النهوض التحرري العربي وطموح الشعوب العربية الى تكوين دولتها الوطنية المستقلة : «إن الامة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب ، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه الى دليل او برهان »[٣٦] .

هذا الموقف يتخذه الافغاني ، المناضل المسلم ، العميق الشعور بانتمائه الى الشعوب الاسلامية كلها وليس الى شعب محدد – له دلالته الكبرى ، سواء بالنسبة لفكر الافغاني نفسه الذي يؤكد هنا – وهو الافغانيّ المولد – ان حركة تكوّن الأمم ، وحركة التحرر القومي ، ليست هي حركة عرقية ولا هي مسألة أصول في الانساب والاعراق ، بل هي حركة تحررية لجماعة من الناس ترتبط ، حسب مفهومه ، بربـاط اللسان والاخلاق والعادات والاقليم والدين ، وان وصول الافغاني الى هذه الصيغة يعبر بذاته عن تلك الرابطة الهامة التي لم يذكرها الافغاني ، وقد لا يكون وعاها تماما ، وهي رابطة الحركة التاريخية التي جعلت فكر الافغاني نفسه يتكون في اطارها ، وجعلت من هذا الفكر ، ومن ممارسة الافغاني الكفاحية ، جزأ هاماً وعزيزاً من التراث الثقافي والكفاحي لشعوبنا العربية ، بقدر ما هو جزء من التراث الثقافي والكفاحي لحركة تحرر شعوب الشرق ولحركة التقدم على الصعيد الانساني العام .

---

٣٦) المصدر السابق ، ص : ٧٠ .

- ٢ -

ليس من مهمة هذه الدراسة ، ولا بامكانها ، البحث في قضايا الاصلاح والتجديد داخل الفكر الديني نفسه ، ورؤية الجديد الذي جاءت به هذه الحركة بالنسبة لما كانت عليه حالة العلوم الدينية في تلك الفترة . ولكن لا بد لنا ، في اطار الحديث عن المحتوى الديمقراطي لهذه الحركة ، ان نشير الى بعض المواقف والافكار والقضايا :

■ ينطلق هؤلاء المصلحون الثلاثة من فكرة اساسية ، عبروا عنها باشكال مختلفة ، **العودة الى ينابيع الاسلام الاولى ، ورفض كل ما يرون انه ألصق بالاسلام وليس من طبيعة تعاليمه في شيء** . . . وهذه الفكرة ذات حدّين ، إذ يمكن للفكر السلفي الرجعي ان يستند اليها لرفض كل جديد من الاجتهادات الهادفة الى جعل الشرائع الدينية تتمشي مع حركة تطور المجتمع . كما يمكن للفكر المتحرر في اطار الدين نفسه ، ان يستند الى هذه الفكرة لرفض كل ما راكمته الطبقات الحاكمة والفئات الرجعية من أعراف وممارسات تنشر الخرافات وتدعم الاستبداد وتشيع روح الخضوع وتبرر الظلم وتعمل على تأبيد الاستثمار وتغذّي التعصب الطائفي .

■ فالكواكبي يعبّر عن الحاجة « الى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الغفل الاغبياء والرؤساء القساة الجهلاء ، يجدّدون النظر في الدين ، فيعيدون النواقص المعطلة ويهذبونه من

الزوائد الباطلة ، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده ، فيحتاج الى مجددين يرجعون به الى اصله المبين »[٣٧] ، وهو يضع رجال الدين الرجعيين بين القوى التي تمكّن للاستبداد ، عندما يقول ان « الاستبداد محفوف بأنواع القوات التي منها : قوة الارهاب ، وقوة الجند ، لا سيما اذا كان الجند غريب الجنس ، وقوة المال ، وقوة الالفه على القسوة ، وقوة رجال الدين ، وقوة اهل الثروات ، قوة أنصار الاجانب »[٣٨] .

■ ويرى محمد عبده ان على الذين يريدون تفسير القرآن تفسيراً حديثاً مستنيراً « ان يطرحوا جانباً رؤية السابقين من المفسرين » . . وهو يعتبر ـ كما جاء في دراسة محمد عمارة عنه (مقدمة«الاعمال الكاملة» ص ١٨٣) ـ « ان رؤية المفسرين السابقين قد ارتبطت بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها وتحصلت لمجتمعاتهم وبيئاتهم الثقافية . وليس بالضرورة ان يكون عقلنا واقفاً عند ما بلغوه فقط، ولا ان تكون حصيلتنا الفكرية هي فقط ما حصلوه » .

اما الوسيلة الاساسية والعظمى لتجديد النظر في الدين ، وكذلك في مختلف شؤون الحياة ، فهي تحكيم العقل وحده ، الايمان بالقدرة الهائلة للعقل ، والايمان بحركة التطور ، وبالمستقبل . وفي ضوء العقل ينفتح باب الاجتهاد ، واذا بدا تعارض بين ظاهر احكام القرآن وبين العلم الصحيح

---

٣٧) الكواكبي : « الاعمال الكاملة » ، ص ٧٨ .

٣٨) المصدر السابق ، ص ٦١ .

وجب التأويل . ويقول الافغاني « ان القرآن يجب ان يجل عن مخالفته العلم الحقيقي ، وخصوصا في الكليات ، فاذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم ، والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة ، ورجعنا الى التأويل »[٣٩] . ويرى محمد عبده ان العقل هو : « قوة القوى الانسانية وعمادها ، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه »[٤٠] . وينقل الافغاني هذا الايمان بقدرة العقل البشري، الى صعيد العلم وكشف اسرار الطبيعة ، عندما يرى ان الانسان « سوف يستجلي بعقله ما خفي من اسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم وباطلاق سراح العقل الى تصديق تصوراته ، فيرى ما كان من التصورات مستحيلا قد صار ممكنا ، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه « خيالا » قد اصبح حقيقة »[٤١] .

وليس من مهمة هذه الدراسة ان ترى ان مدى ما وصل اليه هؤلاء المصلحون في استخدام هذا الايمان بالعقل في معالجة امور الدين نفسها . ولكن هذا التأكيد على العقل ، ولو في اطار الفكر الديني ، سمح لهؤلاء المصلحين الثلاثة ان يستخدموا النظر العقلي في امور استقراء التاريخ ، وقضايا

---

٣٩) « خاطرات جمال الدين . . » ـ نقلا عن « الاعمال الكاملة » ، ص ١٠٣ .

٤٠) محمد عبده : « الاعمال الكاملة » مصدر مذكور ، ص ١٨٥ .

٤١) « خاطرات جمال الدين . . » ، نقلا عن « الاعمال الكاملة . . » ، ص ١٠٣ .

الاجتماع ، ومحاولة استقراء مستقبل البشرية ، انطلاقا من مفاهيم معاصرة في علم الاجتماع ، واستنادا الى رؤيتهم المنفتحة للاسلام ، في ينابيعه الاولى ، فوصلوا ، وخاصة الافغاني ، والكواكبي ، الى آراء جد متقدمة في : حركة التمايز الطبقي في التاريخ الاسلامي ، وفي اسباب الاستبداد ، وضرورات الكفاح ضده ، وفي معنى الديمقراطية وفي الاشتراكية .

في هذا المجال يتجاوز الافغاني والكواكبي المضمون الديمقراطي التحرري لافكارهم نفسها ، ويكتسب حديثهم عن **اشتراكية الاسلام** ،**ومستقبل الاشتراكية** ، مضمونا تقدميا لا يمكن التقليل من اهميته بالنسبة لحركة تطور التفكير الاشتراكي ، ما قبل الماركسي ، في العالم العربي .

٣ ـ حديث عن اشتراكية الاسلام

نصل الى صفحة مشرقة ناصعة في فكر هؤلاء المصلحين الثلاثة يصح القول بأنها من أكثر الصفحات إشراقاً ونصوعاً في حركة تطور الفكر العربي الحديث . هي حديث هؤلاء عن **اشتراكية الاسلام** ، وكيف يفهمونها ، ومعنى حديثهم هذا في ذلك الزمن .

والدخول الى الحديث عن الاشتراكية عند هؤلاء يمرّ عبر الحديث عن فهمهم للديمقراطية وللحكم المدني .

-١-

يتخذ محمد عبده موقفاً قاطعاً من مسألة السلطة الدينية في الاسلام ، فهو يرى في السلطة الدينية نفياً للديمقراطية ، وتكريساً لما يقال له الحق الالهي ، يستأثر به فرد واحد ، فلا يحق لأحد ولا لسلطة اخرى حق الاعتراض عليه مهما كان جائراً ، فطالما انك مؤمن فعليك ان تؤمن بأن كل ما يصدر عن هذا الفرد فهو حق ، وعليك ان تقبله وترضخ له . . . وهذا يناقض الحق الطبيعي للانسان في الحرية ، وينـاقض الديمقراطية .

محمد عبده يقطع في هذه المسألة بحزم ووضوح : « ليس في الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر» . . . ليس هذا فقط ، بل هو يقول ان الاسلام جاء ليقلب السلطة الدينية وليؤكد مدنية السلطة : « . . . أصل من أصول الاسلام : قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . هدم الاسلام بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على ايمانه . على ان الرسول عليه السلام كان مبلّغاً ومذكّراً ، لا مهيمناً ولا مسيطراً » . . . فالحاكم في المجتمع الاسلامي هو « حاكم مدني من كل الوجوه . . وان اختياره وعزله انما هما امـ ان خاضعان لرأي

البشر لا لحق الهي يتمتع به هذا الحاكم بحكم الايمان(٤٢) .

هذا الرأي كان يعني ، في ذلك الزمن ، نزع صفة السلطة الدينية عن الخليفة ، والدعوة الى الحكم الدمقراطي ، النيابي ، الذي يجمع المصلحون الثلاثة على الدعوة له ، وتقييده بالدستور ، حتى لا ينقلب الى استبداد فردي . ويؤكد الافغاني هذه الدعوة الى حياة نيابية تمثل الشعب ، بقوله : « ان القوة النيابية لأي أمة لا يكون لها قيمة حقيقية الا إذا نبعت من نفس الامة ، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك او أمير ، أو قوة اجنبية محركة له ، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه(٤٣) .

وينقلنا الكواكبي الى صعيد آخر من موضوع الحكم ، ووظيفته ، وكيف يمكن ان يكون هذا الحكم ممثلا للشعب ، ووكيلا على مصالحه المادية : « فما هي الحكومة ؟ هل هي انسان واعوانه يتسلّطون على الرقاب والدماء والشرف والمال ، يفعلون ما يشاؤون ؟ ام هي وكالة سياسية تقام من قبل الأمة لأجل إدارة شئونها المشتركة العامة ؟ » . . ثم . . « ما هي الحقوق العمومية ؟ هل للحكومة صفة المالكية ؟ ام صفة الامانة والنظارة على **الاملاك العمومية** ،مثل الاراضي والمعادن والانهر والسواحل والقلاع والمعابد والاساطيل ، والمعدّات

---

٤٢) محمد عبده : « الاعمال الكاملة . . » ، المجلد الاول ، ص ١٠٤ و ١٠٥ .

٤٣) الافغاني : « الاعمال الكاملة . . » ، ص ٩٦ .

الخ » . . . « . . وهل للحكومة التصرف في الحقوق العامة ، المادية والادبية ، كما تشاء بذلاً وحرماناً ؟ أم تكون الحقوق محفوظة **للجميع على التساوي والشيوع** ؟ أو موزعة على الفصائل والبلدان والصنوف والاديان بنسبة عادلة ؟ »[٤٤] .

هذه الاسئلة التي يطرحها الكواكبي ، بصيغة تجعل من طرح السؤال نفسه هو الجواب ، تكشف لنا ان الكواكبي ، وكذلك الافغاني ، وعبده الى حدّ ما ، كانوا يربطون مسألة الديمقراطية بالمسألة الاجتماعية ، وبالتالي مسألة **من هو الذي يجب أن يملك ثروات البلاد ؟ الأفراد ، ام الأمة ؟**

يقول محمد عبده : « ان النقدين (الذهب والفضة) إنما وضعا ليكونا ميزاناً لتقدير قيم الاشياء التي ينتفع بها الناس في معاشهم ، فاذا تحوّل هذا ، وصار النقد مقصوداً بالاستغلال ، فان هذا يؤدي الى **انتزاع الثروة من ايدي اكثر الناس ، وحصرها في ايدي الذين يجعلون اعمالهم قاصرة على استغلال المال بالمال** ، فينمو المال ويربو عندهم ، ويُخزن في الصناديق **والبيوت المالية المعروفة بالبنوك** ، ويبخس العاملون **قيم أعمالهم** ، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، **وبذلك يهلك الفقراء** . . »[٤٥] .

واذا كان محمد عبده يلامس هنا مسألة حركة استقطاب الثروات ، واستغلال المال بالمال ، الذي يفضي بدوره الى تنامي مخزون البنوك ، فإلى تكوّن الرأسمال المالي - وهذا بحد

---

٤٤) الكواكبي : « الاعمال الكاملة . . » ، ص ٤٣٠ .

٤٥) محمد عبده : « الاعمال الكاملة . . » ، ص ١٣٩ .

ذاته انجاز فكري بارز ـ فليس لنا ان نطلب منه السير أبعد في رؤية حركة التطور هذه ، وتناقضها . . . فهذه مهمات مفكرين لاحقين سوف نراهم يتصدّون الى هذه المسألة ، انطلاقاً من مواقع وفلسفات مختلفة . فنحن لن نجد عند محمد عبده اكثر من التأكيد على الحقوق العامة التي جاء بها الاسلام ، كالزكاة وغيرها ، والتي تقضي باعطاء الفقراء حقاً معلوماً من أموال الاغنياء ، ثم يقول محمد عبده : « وقد أغفل أكثر الناس هذه الحقوق العامة ، التي حثّ عليها الكتاب العزيز ، لما فيها من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة . فلا يكادون يبذلون شيئاً لهؤلاء المحتاجين ، الا القليل النادر لبعض السائلين »[٤٦] .

على ان الكواكبي ، يطرح هذه المسألة بشكل يبدو فيه المال من فيض الطبيعة ، فهو للناس جميعاً ، لا يتناول منه الفرد إلا حسب عمله : « . . المال يُستمد من الفيض الذي أودعه الله تعالى في الطبيعة ونواميسها ، ولا يملك ، أي لا يتخصص بانسان الا بعمل فيه او في مقابله »[٤٧] .

ـ٢ـ

هنا نصل الى الصفحة المجيدة في فكر الافغاني والكواكبي

---

٤٦) المصدر السابق ، ص ١٤٣ .

٤٧) الكواكبي : « الاعمال الكاملة . . » ، ص ٣٧٧ .

حول ما دعياه : **اشتـــراكية الاســـلام** . وكذلك حول رؤية الافغاني لمستقبل الاشتراكية في العالم . وتستمد هذه الصفحة المجيدة اهميتها التاريخية ، والاخلاقية ايضاً ، من مضمونها بالذات كما هي ، ومن كونها كتبت في زمن تاريخي محدد ، وبالتحديد خلال العام الاخير للقرن التاسع عشر ، وكأنها تستقبل القرن العشرين حاملة اسم القضية التي ستصير هي المضمون الجديد للعصر كله : الاشتراكية .

في ذلك الزمن ، لم تكن الحركات الاشتراكية قد ظهرت في بلادنا ، كانت هناك أقوال واحاديث هي اصداء لظهور هذه الحركات في اوروبا . فلم تكن كلمة « الاشتراكية » عندنا قد وصلت الى ان تصير ميدان صراع وتنافس وتنازع وموضوع ادعاء من هذا الفريق او ذاك بحق « ملكيته الخاصة » ، هو ، للاشتراكية ! بمعنى انه لم تكن قد ظهرت تلك الفئات التي اخذت تعبّر عن معارضتها للاشتراكية العلمية ، باضافة نعوت اخرى لها ، في محاولة لافراغها من مضمونها ، مثل : « الاشتراكية العربية » . . او « المعتدلة » او « الشرقية » او « الاسلامية » او حتى « الاشتراكية اللبنانية » . . .

على ان احاديث الافغاني والكواكبي عن الاشتراكية ، ووصفها لإشتراكية الاسلام ، كما يرياه في سنواته الاولى ، لم تظهر أبداً بوصفها رد فعل معارض على الاشتراكية العلمية ، لان الاشتراكية العلمية لم تكن قد ظهرت بعد في حركات وتنظيمات ، لا في مصر ولا في سائر البلاد العربية .

من هنا تكتسب هذه الصفحة صفتها المجيدة ، صفتها التاريخية ، الطليعية ، من حيث هي من اولى بوادر التفكير الاشتراكي في الفكر العربي الحديث ، فهي بهذا تشكل جزأ عزيزا ومشرقاً من تراثنا الفكري التقدمي ، ويشكّل القائلون بها طلائع اولية للتفكير الاشتراكي في بلادنا . كما انها ، من هنا ، تكتسب صفائها الاخلاقي . فعندما يتحدث الافغاني والكواكبي عن اشتراكية الاسلام الاولى ، وعن مستقبل الاشتراكية ، يتحدثان بايمان حقيقي بان الحياة الاشتراكية فيها سعادة البشرية ، بالرغم من ان هذه الاشتراكية التي يصفونها كما يرون انها كانت عليه في الاسلام الاول ، هي اشتراكية البساطة البدوية ، غير المعقدة ، حسب تعابيرهما .

* * *

وقبل ان نبدأ قراءة هذه الصفحة ، لا بد ان نشير الى حركة التطور ، المجيدة فعلاً وقولاً وعملاً ، في فكرة الافغاني وفي موقفه ما بين رسالته الأولى في « **الرد على الدهريين** » التي كتبها عام ١٨٨٠ ، وبين « **خاطرات جمال الدين الافغاني** » التي املاها خلال عام **١٨٩٧** .

فالمعروف والمشهور أن الافغاني يهاجم في رسالته هذه جماعة معينة في الهند اطلق عليها اسم « النيتشريين » اي « الطبيعيين » ، وهي مجموعة من المثقفين المتأثرين بالثقافة الاوروبية ، وكانوا يرون ان وجود الانكليز في الهند هو عامل تحضيري ينقل « المدنية الاوروبية » الى الشعب المتخلّف ،

فكان موقفهم هذا يخدم الانكليز موضوعياً وعمليا ، بالاضافة الى ما تحمله حركتهم من طابع التحدي لعقائد بسطاء الناس الذين يقاومون المستعمرين الانجليز بشكل او بآخر . في هذا الجو طلب احد الهنود الى الافغاني يرجوه ان يوضح له شأن هؤلاء الذين اسماهم الدهريين ، وكان الافغاني في بدايات حياته الفكرية ، وفي غمرة النضال ضد المستعمرين الانكليز ، فكتب هذه الرسالة الحماسية التي تشكل بوجه من وجوهها تعبيراً عن مقاومته للانكليز ، لأنه اعتبر ان الانكليز يستخدمون هؤلاء « الطبيعيين » لمصلحتهم . تشكل الرسالة من الناحية الاخرى ، هجوماً نارياً على مختلف المذاهب المطروحة في ذلك الوقت على صعيد الفكر الاوروبي ابتداء من « النيتشرية » الى « الداروينية » الى افكار الثورة الفرنسية ثم « الفوضوية » و « العدمية » و « الاشتراكية » و « الشيوعية » . . . والرسالة تحمل حماسة الافغاني في تلك الفترة ، كما تحمل سذاجة فكرية وضيق افق ايديولوجي والكثير من الأوهام .

هذه الرسالة بالذات هي التي يستخدمها ، دائماً ، أعداء الاشتراكية ، وأعداء التقدم ، ويروّجون ، دائماً ، بأنها هي التي تمثّل فكر الافغاني الفلسفي . في حين ان حركة فكر الافغاني منذ هذه الرسالة ، مرّت بتطورات كانت تُنضجها التجارب والمعارف والنشاط العملي السياسي نفسه ، حتى وصل في « خاطراته » التي أملاها في أواخر ايامه ، الى ان يعيد النظر في الكثير من مواقفه ، التي عبّر عنها في تلك الرسالة ،

وخاصة بالنسبة للداروينية ، ولرجال الثورة الفرنسية ، وللاشتراكية .

وحركة التطور والتحول هذه تحتاج بذاتها الى دراسة طويلة خاصة تؤكد ليس فقط على الافكار بل خصوصاً على البسالة الفكرية التي جابه بها الافغاني فكره هو بالذات ، ومن هنا ايضاً تكتسب اراؤه الاخيرة حول الاشتراكية صفة كونها صفحة مجيدة من تاريخ الفكر العربي التقدمي الحديث .

والمدهش اننا نرى كلمات الافغاني والكواكبي حول اشتراكية الاسلام الاول متقاربة في الروحية واحياناً بالتعبير .

يقول الافغاني : « اما الاشتراكية في الاسلام ، فهي ملتحمة مع الدين الاسلامي ملتصقة في خلق اهله ، منذ كانوا اهل بداوة وجاهلية . أول من عمل بالاشتراكية بعد التديّن بالاسلام هم اكابر الخلفاء من الصحابة ، واكبر المحرضين على العمل بالاشتراكية كذلك من اكابر الصحابة»[٤٨] وبعد هذا يأتي الافغاني بشواهد من القرآن والحديث ومن حياة الصحابة تدعيماً لقوله هذا . وهذه الشواهد تصور الاشتراكية بصورة التعاون الاخوي بين المسلمين وايتاء الزكاة ، والعمل بنوع من الاشتراك في عطايا الطبيعة وفي الغنائم .

ويقدم الكواكبي وصفاً مقارباً لماقدمه الافغاني : « فان

---

٤٨) الافغاني : « الاعمال الكاملة . . » ، مقالة « الاشتراكية » ، ص ٤١٦ .

هؤلاء الخلفاء الراشدين فهموا معنى القران وعملوا به واتخذوه إماماً ، فانشأوا حكومة قضت **بالتساوي** حتى بينهم انفسهم وبين فقراء الامة في نعيم الحياة وشظفها ، واحدثوا في المسلمين عواطف اخوة وروابط هيئة اجتماعية وحالات **معيشة اشتراكية** لا تكاد توجد بين اشقاء يعيشون باعالة اب واحد في حضانة ام واحدة »[٤٩] .

وانطلاقاً من هذا الفهم نفسه ، وفي اطار نضاله ضد الاتراك ، والقول بان العرب هم اكثر الناس استيعاباً للاسلام وحرصاً عليه ، خاصة وان القرآن نزل بلغة العرب ، يقول الكواكبي : «ان العرب اهدى الامم لأصول المعيشة الاشتراكية» [٥٠]

على ان كلا من الافغاني والكواكبي يلاحظان ان هذه «المعيشة الاشتراكية» التي كانت في الاسلام الاول ، لم يعد لها وجود في الاعصر اللاحقة . ولكن لماذا؟ هنا نجد في التحليل الذي يقدمانه صفحة اخرى من صفحات الفكر الثاقب الذي ينفذ الى عمق الاشياء ، فيلامس اطراف الصراع ، كما يلامس اسبابه . فيرى الكواكبي : « ان سبب الفتور (في الشعوب الاسلامية) هو تحوّل نوع السياسة الاسلامية ، حيث كانت **نيابية ، اشتراكية ، اي ديمقراطية تماماً** ، فصارت بعد الراشدين ، بسبب تمادي المحاربات الداخلية ، ملكية مقيدة

---

٤٩) الكواكبي : « الاعمال الكاملة . . » ، ص ٣٤٧ .

٥٠) المصدر السابق ، ص ٣٠٤ .

بقواعد الشرع الاساسية ، ثم صارت اشبه بالمطلقة»[٥١] ويعدّد الكواكبي اسباباً اخرى لهذا التخلف : « السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية ـ حرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدان الامن والامل ـ فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الامة ـ قلب موضوع أخذ الاموال من الاغنياء واعطائها للفقراء ـ فقد قوة الرأي العام بالحجر والتفريق ـ فقد قوة الجمعيات وثمرة دوامها وقيامها ـ فقد القوة المالية الاشتراكية بسبب التهاون في الزكاة »[٥٢] .

اما الافغاني فيطرح السؤال نفسه : « . . . وهكذا نرى قانون الاشتركية المعقول في آيات القرآن تترى . فلننظر هل عُمل بهذا القانون ؟؟ [٥٣]

في الجواب ، يقدم الافغاني تفاصيل لبعض ما يراه صورة معيشة اشتراكية في الاسلام ، ثم يمشي مع تطورات الحياة السياسية والاجتماعية ايام الصحابة ، حتى يصل الى هذا العرض المدهش لما يراه بداية التمايز الطبقي في المجتمع ، وهو التمايز المسؤول عن تبدد تلك المعيشة الاشتراكية ، فيقول : « . . . وفي زمن قصير من خلافة عثمان بن عفان ، تغيرت الحالة الروحية في الامة تغيراً محسوساً ، واشد ما كان منها

---

٥١) المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

٥٢) المصدر السابق ، الصفحات ٢٥٠ ـ ٢٥٢ .

٥٣) الافغاني : « الاعمال الكاملة . . » ، مقالة « الاشتراكية » ص ٤١٧ .

ظهوراً في سيرة ، وسير العمال (اي : الولاة) والأمراء وذوي القربى من الخليفة ، وارباب الثروة ، بصورة صار يمكن معها الحس بوجود **طبقة** تدعى « امراء » **وطبقة** اشراف واخرى اهل ثروة وثراء وبذخ . . **وانفصل** عن تلك **الطبقات** طبقة العمال ، وابناء المجاهدين ، ومن كان على شاكلتهم من ارباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الاسلامي وفتوحاته ، ونشر الدعوة، وصار يعوزهم **المال** الذي **يتطلبه طراز الحياة**، والذي احدثته الحضارة الاسلامية . اذ كانوا مع كل جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم **لا يستطيعون اللحاق** بالمنتمين الى العمال (اي : الولاة) ورجال الدولة . وقد فشت العزة والاثرة والاستطالة . وتوفرت مهيئات **الترف** في حاشية الامراء واهل عصبتهم ، وفي العمال (الولاة) وبمن استعملوه وولوه من اعمال . . . فنتج عن **مجموع** تلك المظاهر التي أحدثها وجود **الطبقات المتميزة** عن **طبقة** العاملين والمستضعفين في المسلمين **تكوّن** طبقة اخذت تتحسس بشيء من الظلم ، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص . وكان اول من تنبه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الاسلامية ، الصحابي الجليل ابو ذر الغفاري »[٥٤] .

اذن ، فالذي ذهب بالاشتراكية الاولى ، اشتراكية البداوة والصفاء والتعاون والاشتراك العمومي بخيرات المجتمع هو : تمايز المجتمع ، خلال عملية التطور ، الى طبقات متصارعة . . .

---

٥٤) المصدر السابق ، ص ٤٢١ .

والاستنتاج من هذا : ان الاشتراكية لن تأتي ، طالما ان الأمر هكذا ، طبقات متمايزة ، منها من تملك الثروات كلها ، ومنها من لاتملك شيئاً ، والصراع يدور .

اما طريق تغير الحال ، طريق تغيير هذا النظام الطبقي ، فلا يصح ان نلتمسها عند الافغاني ، يكفيه هذا الانجاز الرائع ، في ملامسة واقع الامر .

ويكفيه انه ، مع هذا ، يؤمن ايماناً عميقاً بان الاشتراكية سوف تنتصر ، بتنامي انصارها ، وبانتشار العلم الصحيح . . وانها آتية لا ريب فيها .

فهو يقول بكل ثقة المؤمن العارف (٥٥)

«ودعوى الاشتراكية ، وان قلّ نصراؤها اليوم فلا بد ان تسود العالم ، يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الانسان انه واخاه من طين واحد ، او نسمة واحدة . وان التفاضل انما يكون بالانفع من المسعى للمجموع ، وليس بتاج او نتاج ، او مال يدخره او كثرة خدم يستعبدها ، او جيوش يحشدها او غير ذلك من عمل باطل ومجد زائل ، وسيرة تبقى معرة لاخر الدهر ؟ .

---

٥٥) المصدر السابق ، ص ٤٢٣ .

مراجع للبحث (غير واردة في الهوامش) :

رئيف خوري : « الفكر العربي الحديث ـ أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي » . منشورات دار المكشوف ، بيروت ، **١٩٤٣** .

رفعت السعيد : « تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر » . منشورات : دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، **١٩٦٩** .

ثابت المدلجي : « الرجل الاعصار : جمال الدين الافغاني » . منشورات : دار المعجم العربي ، بيروت ، **١٩٥٤** .

جورج انطونيوس : « يقظة العرب ـ تاريخ حركة العرب القومية » ـ ترجمة : الدكتور ناصر الدين

الاسد ، والدكتور احسان عباس .
منشورات : دار العلم للملايين ،
بيروت ، **١٩٦٦** .

د . اميل توما : « تاريخ مسيرة الشعوب العربية
الحديث » ـ (الجزء الاول) .
منشورات : دار الفارابي ودار الادب
والثقافة ، بيروت ، **١٩٧٩** .

لوتسكي : « تاريخ الاقطار العربية الحديث »
ترجمة : د. عفيفة البستاني .
منشورات : دار التقدم ، موسكو ،
١٩٧١ .

ز . ل . ليفين : « الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث ،
في لبنان وسوريا ومصر » ـ ترجمة عن
الروسية : بشير السباعي . منشورات :
دار ابن خلدون ، بيروت ، **١٩٧٨** .

نوربير تابييرو : « الكواكبي ، المفكر الثائر » ترجمة : علي
سلامة . منشورات : دار الآداب ،
بيروت ، **١٩٦٨** .

سمير سعد

الاسلام في حركة التحرر الوطني للشعوب العربية وشعوب الشرق

جوانب من تناول المسألة

تشهد بلدان حركات التحرر الوطني ، راهنا ، بما في ذلك البلدان التي تعتنق شعوبها الدين الاسلامي ، جملة من التغيرات الثورية والديمقراطية العاصفة تسهم ، بخطها العام ومن موقعها ، بتشديد الحصار السياسي ، والعسكري احيانا ، حول قوى وعلاقات السيطرة الامبريالية المتأزمة . وفي ظروف هذه التغيرات التي تفاقم كذلك الازمة الايديولوجية للامبريالية ، تستعيد الاجهزة الايديولوجية البورجوازية في بلدان الغرب الامبريالي « اكتشافها » للاسلام و« للمسألة الاسلامية » ، وتقرع طبول الحملة المحذّرة من يقظة القرون الوسطى ، على حد تعبيرها[1] ، في نهاية هذا القرن العشرين الذي تكاد ان تغرب شمسه . ثم تسارع « للاحتفال » ،

---

١) اندريه فونتان ، جريدة الموند الفرنسية . ٢٢ تشرين الثاني ١٩٧٩ .

بطريقتها ومن زاوية نظرها ، بدخول العالم الاسلامي في القرن الخامس عشر الهجري ، مصوّرة الامر على انه غزو « التخلف » الذي يقتحم « المدنية » . انه المضمون الاساسي الواحد ، الخط الايديولوجي الواحد ، وان تجلّ ظاهريا بحركة تراجعية عكسية . ففي مرحلة الهجوم الاقتصادي السياسي العسكري الذي شنه رأس المال المالي الفتي على بلدان الشرق ، ارفقت هذه الحملة الاستعمارية بحملة ايديولوجية كانت لافتتها الكبرى : تمدين التخلف وتهذيب الاسلام ، سبب هذا التخلف وعنوانه . اما في مرحلة الضيق والضنك اللذين يعاني منهما رأس المال المالي ، الهرم اليوم ، فتبذل الجهود المسعورة لاعلاء اللافتة الجديدة : هجوم الاسلام لافتراس المدنية . في مرحلة فرض سيطرة العلاقات الامبريالية وتثبيتها ، كان الهاجس الاساسي توفير غطاء ايديولوجي يخفي حقيقة نهب الشعوب واضطهادها واستعبادها والحاقها التبعي الناجز بالغرب الامبريالي ، ويمكّن البورجوازيات الامبريالية في المتروبول من تعطيل المعارضة الفاعلة للقوى الاجتماعية المناهضة لها ، أو يضعف من شأن معارضتها ، على الأقل .

ولا بأس هنا ، من اعادة التذكير بالخدمات الجلّ التي قدمتها الانتهازية الاشتراكية ـ الديمقراطية الاوروبية لبورجوازياتها الامبريالية بهذا الصدد . وعلى سبيل المثال ، نعيد تسجيل العبارات التالية التي توقف عندها لينين بسيل من علاقات التعجب في عمله الضخم « دفاتر الامبريالية » ، والعائدة

للكاتب الالماني جيرهارد هايدلبراند[٢] :

!! | امكانية « حركة اسلامية كبيرة » في افريقيا ستكون « ثورية ورجعية في الوقت نفسه »

!!!! | « احتواء » هذه الحركة هو « المصلحة الحيوية » لاوروبا الغربية .

كذا !! | « ولذلك » « ان عملا مشتركا » « من جانب كل دول اوروبا الغربية في افريقيا » هو لازم لا يستغني عنه »[*] .

وبعبارات اخرى ، فلقد تمثّلت وظيفة ذلك الغطاء الايديولوجي في هذه المرحلة المذكورة ، بسعيها لأن تطمس أولا ، الطبيعة المادية الواقعية لحقيقة التناقضات الاساسية الموضوعية ولحركتها الموضوعية في العلاقات التي قامت بين شعوب البلدان المستعمرة وبين النظام الامبريالي وقواه الاجتماعية . وبسعيها لأن تطمس ، ثانيا ، وعلى قاعدة هذه التناقضات ، المضمون الثوري والديمقراطي لمختلف اشكال

---

٢) لينين ـ الاعمال الكاملة . المجلد ٣٩ الطبعة الفرنسية . ص ١٠٩ ، ١١٠

* ـ ثم يلخص لينين رأيه بهذا الكتاب : « كتاب مفيد من اجل فهم ميول الانتهازية والامبريالية في **قلب** الاشتراكية ـ الديمقراطية ! » (التشديد من لينين)

الانتفاضات والثورات التي واجهت بها هذه الشعوب هذا الغازي الامبريالي الجبار الجديد . وهذا ، بصرف النظر مؤقتا ، عن الخواتم التي آلت اليها ، والاشكال التي اتخذتها ، هذه المواجهة .

بعد انتصار ثورة اكتوبر العظمى وقيام اول نظام اشتراكي في العالم أدخل الرأسمالية في أزمتها العامة ، تحدد طابع عصرنا الراهن بكونه عصر الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ، وتحددت حركة التحرر الوطني للشعوب المضطهدة ، ومنها شعوبنا العربية والشعوب الاسلامية الاخرى ، بكونها ، موضوعيا ، جزءً من حركة الثورة الاشتراكية.في هذه الظروف النوعية الجديدة ، حافظت الايديولوجية الامبريالية في النظر الى الاسلام وفي التعامل معه على وظيفتها الاساسية : الدفاع عن علاقات السيطرة الامبريالية بأشكال معدلة اخرى ، تتوافق **والاستعمار الجديد** ، النهج السياسي الذي كيّف به النظام الامبريالي علاقاته مع هذه البلدان والشعوب في الظروف الجديدة . في هذه المرحلة ، تراجعت الامبريالية عن استخدام صراحة نظرتها العنصرية المعادية للاسلام ، دون ان تتخلى عن مضمونها الرجعي . فالقمع المباشر الذي واجهت به الاسلام في اواخر القرن الماضي وبدايات القرن الحالي بغاية الاجهاز ، في المهد ، على كل امكانية للمقاومة قد يجسدها الاسلام ، بات يؤدي الآن ، فيما لو حوفظ على اعتماده ، الى عكس النتائج المرجوة . ثم ان المهمة المطروحة امام الامبريالية لم تعد مهمة الفتح وقد انجز ، وأنجزت معه عملية تقاسم هذه

البلدان بل وتجزئتها . كما أنجزت كذلك عملية تثبيت القاعدة الاجتماعية المحلية للعلاقات الامبريالية . لقد باتت مهمتها الآن ، هي المحافظة على مواقعها في الصراع الاساسي الذي عليها ان تخوضه في بلدها ، وعالميا . ضد الاشتراكية . وفي هذا السياق ، كان عليها ، وهي التي اصبحت قوة طبقية ملموسة في بلدان حركة التحرر الوطني على قاعدة العلاقات الرأسمالية المرتبطة عضويا بها ، كنمط الانتاج المحدد (بكسر الدال المضاعفة) في تطور هذهالبلدان ـكان عليها ان تخوض الصراع الطبقي بقمعه ، وعبر الدفاع عن قاعدتها الاجتماعية المحلية المتقلصة باستمرار بوجه القوى الاجتماعية المناهضة لها المتزايدة الاتساع باستمرار . وربما كان هنا اساس لجوء الايدولوجية الامبريالية الى « مصالحة » الاسلام كايديولوجية دينية وتعزيز ميل القوى الطبقية الرجعية الحاكمة الى استخدامه الرجعي وعلى مستوى الايديولوجية السياسية السائدة ، وتوظيفه ، بالتالي ، عقبة كؤودا لتشويه طبيعة الصراع الجاري من جهة ، ولارباك العملية الثورية في هذه المجتمعات من جهة اخرى ثانية ، وللتأثير في إبعاد من تستطيع إبعاده من الفئات الاجتماعية المتضررة عن حلبة الصراع الاساسية وتأخير وصوله اليها اطول وقت ممكن ، من جهة ثالثة . ولقد تمكنت الامبريالية من اظهار نفسها « متعايشة » مع الاسلام بذلك المعنى ، طالما كان بمقدور الاقطاعية والبورجوازية الرجعية المحلية القيام بتلك المهمة . وبعبارات اخرى ، لم يكن هذا « التعايش » او السعي الى التجلبب برداء الدينوالعمامة سوى

عملية اقحام لوجهة نظرها الطبقية على الدين تقمع بها عملية الصراع الطبقي الاجتماعي نفسه . ان الاحتواء العسكري الذي كان يلح بطلبه الاشتراكي ـ الديمقراطي الالماني هايد لبراند زمن الاستعمار ، يسعى لان يتخذ شكل الاحتواء السياسي والايديولوجي ، زمن الاستعمار الجديد . وانعكس هذا الاحتواء ذو الجوهر الواحد في شعارات تصطنع التعارض التناحري المطلق بين التقدم والاسلام ، بين التحرر والاسلام ، بين القومية والاسلام ، بين الاشتراكية والاسلام ، بين الشيوعية والاسلام . بل ذهبت محاولات الرجعية العربية بهذا الصدد الى حد تعميم مقولة ان الرجعية هي الدين والايمان وان التقدمية هي الكفر والالحاد . ولم يقف الامر عند حدود الشعارات بل تجسّد بمشاريع سياسية ملموسة : حلف بغداد ، وحلف المعاهدة المركزية ، والحلف الاسلامي ، في مواجهة المد التحرري التقدمي الذي شهدته المنطقة العربية والمناطق الاخرى المجاورة لها في فترة قيادة عبد الناصر التقدمية .

لكن هذا التعايش ، الكاذب بالمضمون الذي أريد له ، والذي كان تعبيرا عن الصراع المادي المحتدم ، كان يتعرّض بدوره ، في عملية الصراع الاساسية الواحدة ، محليا وعالميا ، الى التأزم والتفكك . لمْ يكن قادرا بطبيعته على ان يكون زواجا مارونيا محصناً ضد الطلاق . فالتحالف ، اصلا ، لا يمكن ان يكون مع الدين ، بل مع قوى اجتماعية معينة تستخدم الدين وفق وجهة مصالحها المادية ، وتمنحه المضمون الذي تمليه هذه المصالح . ثم ان الامبريالية نفسها مضطرة ،

من جهة ثانية ، وفي مجرى الصراع ، الى التمييز بين اسلام واسلام ، الى التحالف مع قوى اسلامية بمواجهة قوى اسلامية اخرى . ولقد أقدمت على ذلك : وتحالفت مع اسلامية الاسرة السعودية المالكة ، مثلا ، ضد اسلامية عبد الناصر . كما ان علاقاتها الاسلامية كانت تتعرض من جهة ثالثة ، وحتى بالمعنى الاسلامي الصرف ، الى الانفضاح والتأزم : فالنموذج السوفياتي الجديد الذي قدّمته ورسخته الاشتراكية في جمهوريات الاتحاد السوفياتي بهذا الصدد ، من حيث احترام الاسلام ايمانا وشعائر ، ومؤمنين وممارسة ، وتراثا وثقافة ، وتطويرا اجتماعيا وحضاريا ، بدأ يشكل ، وعلى الدوام ، عامل تأزيم مستمر الفعل لتلك العلاقة الامبريالية التلفيقية بالاسلام ، وعامل تأزيم مستمر الفعل ، في الوقت نفسه ، للمفهوم وللممارسة اللتين تزعم الرجعية العربية وسواها من الرجعيات الاخرى الحاكمة في العالم الاسلامي انهما السلوك الاسلامي الخالص لا يأتيه الباطل ولا من جهة .

وهكذا ، نتلمس مرة اخرى ، واحدة من حقائق الرأسمالية الاساسية : انها لم تتعاط بشيء ، بقيمة ، بمثال ، بايمان ، بدين ، الا وجعلته سلعة : نبوغها الاول والاخير . غير انها ليست الهية ولا منزلة ، ليست الكعبة ولا المحج ، مهما ثابرت القوى الرجعية السوداء على الدفاع عنها والدعاء لهاوالتطواف حولها . فسيأتي ، في النهاية ، من يدفعه الصراع المتقدم للاجهاز عليها الى الوقوع في الهذيان : « ان اسلام القرن العشرين هو الايديولوجية الكونية للشيوعية ، المستندة مع ذلك

الى امبراطورية شاسعة من احتياطات خيالية للمواد الاولية ومن جيوش فائقة التجهيز »[٣] . وعلى كل حال ، فان سلوك اشراك بعض القوى الرجعية المحلية بالشركات المتعددة الجنسيات (أي ذات الجنسية الاميركية ، بالنهاية) لمزيد من دمجها و« تأصيل » نظام السلعة ، لم ينقذ رأس المال المالي من أزمة افتقاره المتزايد للطاقة ، ولم يحم احتكار هؤلاء الشركاء صفة تمثيل الاسلام . لعنة « التخلف » تطاردهم جميعهم وتكسر احتكارهم للحرم الشريف : انها مسؤولية علاقات الانتاج الرأسمالية ، علاقات السيطرة الامبريالية ، لا مسؤولية الدين الحنيف . فتهرع اجهزة الاعلام البورجوازية الامبريالية الى تنشيط الحملة الايديولوجية التي تمارسها عملية تنظيم لاشاعة الهذيان الجماعي وبغاية تغييب المغزى الاساسي للتطورات الثورية التي تشهدها ايران ، وللغليان المتصاعد في بلدان اسلامية اخرى . فتُضخَّم وتُبرز بعض المظاهر الثانوية جدا[*] ويختفي مضمون المواجهة الاساسي للامبريالية

---

٣) ج . مونيرو ، في كتابة « اسلام القرن العشرين » باريس .

* - قبل اكثر من نصف قرن وجهت ناديا خانم،امرأة مناضلة تركية مسلمة في المؤتمر الاول للشعوب الشرق الاسلامية في باكو (ايلولو ١٩٢١) الصفعة الهازئة الموجعة لهذا الحرص المزعوم على المدنية والذي تبديه اليوم ابواق الاعلام البوجوازي :«ان نضال نساء الشرق لا يتلخص في المطالبة بحقهن في السفور (نزع الحجاب) كما يسود الاعتقاد ، فالمرأة الشرقية ذات المثل الخلقية العالية تعتبر ان مسألة الحجاب تأتي في آخر المراتب » - الجلسة السابعة من جلسات المؤتمر .

الاميركية . وتقدم « آخر المراتب »،على حد تعبير المناضلة ناديا خانم ، الى المرتبة الاولى ، لتُجعل المرتبة الوحيدة .

فيسهل عندها ، القول الكبير : « الاسلام بمواجهة الغرب » . وتطرح مسألةِ هذه التطورات بكونها ، محددا ، المسألة الاسلامية بعبارات ايديولوجية نفسانية اثنية صرف .

لماذا تطرح المسألة ، الان ، مع تفاقم مظاهر احتضار الامبريالية ، بالتوقف عند الحدود الايديولوجية وحسب ؟ لماذا تطرح بكونها مسألة ديانات وحضارات متقابلة متصارعة ؟ بكونها مسألة ديانات متخلفة ضد ديانات متقدمة ، او حضارات متخلفة ضد حضارات راقية ؟ لاخفاء مضمون التحرر الوطني والاجتماعي لهذه الحركات الثورية في البلدان الاسلامية من شبكة علاقات السيطرة الامبريالية من جهة ؛ ولاخراج هذه الحركات من (وعزلها عن) الصراع الاساسي في عصرنا بين قوى الاشتراكية والتقدم وبين قوى الرأسمالية والتراجع ، من جهة ثانية ؛ وبهدف ممارسة مختلف اشكال الضغوط عليها لاعادة ربطها بالماضي ، لفك ارتباطها بالمستقبل وبقواه ، من جهة ثالثة اخرى .

لقد كانت الغاية من هذه اللمحة العامة التأكيد على استنتاجين مترابطين ، من وجهة نظر هذا المقال في محاولة طرحه لبعض الجوانب ذات العلاقة بالاسلام وبحركة التحرر الوطني

للشعوب العربية ولشعوب الشرق . اولهما : ان هذه المسألة ، هي من حيث الجوهر ، مسألة شعوب تتحرر من الامبريالية التي اضطهدتها اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وقوميا وثقافيا ودينيا . فلا يمكن اعتبارها ، بالتالي ، امتدادا طبيعيا للعلاقة ذاتها التي ربطت الشرق بالغرب في عصور سابقة . كما لا يمكن اعتبارها ، في السياق ذاته ، امتدادا ، ولا استئنافا ، للحروب الصليبية في القرون الوسطى . هي ليست حروبا دينية ولم يعد بوسعها ان تكون كذلك ، حتى رغم الجهود التي قد تبذلها الامبريالية لاصطناع هذا الطابع ومحاولات فرضه على الحروب الوطنية والاهلية التي تفرضها على الشعوب . ان عدم التساهل بالنظر الى طبيعة هذه المسألة ، هنا ، قضية نظرية وسياسية بالغة الاهمية على صعيد تحديد ساحة المعركة الرئيسية واطرافها الاساسية واهدافها الاساسية . وثانيهما : ان الايديولوجية الامبريالية ، في تعاملها المتعدد الاشكال مع هذه المسألة ، حافظت عبر تطور علاقاتها مع الاسلام والشعوب الاسلامية على المضمون الواحد : الدفاع عن الامبريالية الظافرة المتقدمة ، وعنها ذاتها عندما باتت منهزمة متراجعة . وكانت ، اي هذه الايديولوجية ، تنجح على الدوام في كل مرة تتمكن فيها من جر النقاش الى الصعيد الديني المجرد ، و« بعبارات العقل الصافي » (لينين) وابعاده عن مناقشة معمل الاشباح ذاته : علاقات الانتاج المادية .

كما ندرك ابعاد الاضطهاد الشرس الذي تعرضت له الشعوب العربية الاسلامية في المشرق وفي المغرب ، وشعوب

الشرق الاسلامية الاخرى في الهند وايران وتركستان وغيرها ، من قبل الاستعمار الانكليزي والفرنسي والايطالي والروسي القيصري ، لا يكفي فقط استرجاع صور المذابح الرهيبة وارقام الضحايا بعشرات بل بمئات الالوف الى الذاكرة ، ولا اعداد السنين الطويلة التى رزحت فيها شعوب هذه البلدان تحت ابشع اشكال القهر المادية والروحية . بل لا بدّ من رؤية الاضطهاد الديني الذي جاء يفاقم اضطهادها الطبقي والقومي . ان الحملة الايديولوجية النظامية للغزاة حملت هذه الشعوب،في ظل علاقات انتاج متخلّفة وتفشي الجهل ، على ما يقارب حصر تفسير أسباب تعرضها للاضطهاد بالسبب الديني ، بكونها مسلمة . ففي هذه الحملة كان الاسلام نفسه مستهدفا كدين وكايديولوجية سائدة ، الى درجة ان جمال الدين الافغاني ، ذلك المناضل الديمقراطي الكبير ، استخدم في جريدته « العروة الوثقى » « تعبير « تصفية الدين » كاحد ابرز اهداف الاحتلال الاجنبي . وليس هذا التقرير مجرد استثارة تحريضية للمقاومة ، بل تقريرا يجد اساسه في سيل من التصاريح والكتابات الاستعمارية . فغبريال **هنوتو** يكتب في أواخر القرن الماضي : « لقد اصبحنا اليوم ازاء الاسلام والمسألة الاسلامية . . . وضرورة تمدينهم »[٤] . وزميله **كيمون** يضع كتابا مشبعا بالحقد العنصري على الاسلام بدءً بعنوانه : **باتولوجيا** الاسلام » يعلن فيه صراحة عن«ضرورة ابادة المسلمين خمسهم ، والحكم على الباقين بالاشغال الشاقة وتدمير الكعبة ونقل ضريح محمد الى متحف اللوفر . . وهو حل بسيط

وفيه مصلحة للجنس البشري »[٥] . وسكوت المؤلف والمدرّس الانكليزي ، يضع كتابا يطعن بالاسلام ويفرض الاحتلال الانكليزي تدريسه في معاهد مصر . فينبري له **علي احمد الجرجاوي** ، رئيس جمعية الأزهر العلمية (**١٣٢٨** هجرية) معتبرا ان « اساءة سكوت اعظم من اساءة سلفيه هنوتو واللورد كرومر اذ جعل الطعن على الدين الاسلامي درسا يتلقاه ، الطلبة في معاهد العلم »[٦] ، ساخرا بالمرارة الشديدة من هذه النزعة الاستعمارية ، ومن واقع الحال : « ألم يبلغك ما فعله غلادستون في البرلمان الانكليزي حينما أمسك بالقرآن وضرب به الطاولة ، وقال (ما دام هذا في الوجود فاوروبا لا

---

٤) غابريل هنوتو (**١٨٥٣ ـ ١٩٤٤**) عضو الاكاديمية ووزير خارجية فرنسا في حكومة MELINE وصاحب العديد من المؤلفات في هندسة السياسة الاستعمارية الفرنسية ، منها « تقاسم افريقيا ».نشر هذا الكاتب والرجل السياسي مقالا في جريدة « الجورنال » الباريسية يحاول فيه التخفيف من غلواء زميل له **كيمون** ،ويبتغي « وضع قاعدة لمعاملة المسلمين في المستعمرات الفرنسية وتمدينها » . ولقد استثار هذا المقال المدافع عمليا عن عنصرية كيمون تجاه الاسلام حفيظة احد مثقفي مصر من رجال الدين فوضع كراسا بعنوان : « ما قاله هنوتو ورد احد ائمة الدين عليه» ـ مصر **١٣١٨** هجرية ـ **١٨٩٨** م ، ص **٣** .

٥) المصدر السابق : ص **١٧**

٦) كراس : « الاسلام والمستر سكوت » ، علي احمد الجرجاوي ـ مصر **١٣٢٨** هـ **١٩٠٨** م (ص **٣**) .

تأمن من غائلة المسلمين) ماذا فعل المسلمون عند ذلك ؟ هل سارت جيوشهم قاصدة لوندرة ؟ » ثم يستدرك الجرجاوي مستوعبا مغازي المستر سكوت : « يريد المستر سكوت ان يفهم اوروبا ان الدين الاسلامي غير مسوغ للمسيحيين بالضمانات الكاملة لحقوقهم التجارية والمالية »[٧] . اما اللورد كرومر فانهال بسوطه اللاّذع المتعالي على الدين الاسلامي بالحقد والصفاقة الاستعماريين المسعورين في كتابه « مصر الحديثة » ، يطبّق على الطبيعة ، السياسة التي يرسمها غلادستون ، غير مكترث بما استثاره موقفه هذا من اصداء مستنكرة ـ بل ربما سعى اليها ليدبّ الرعب ـ ومن ردود فعل مصرية وفي خارج مصر . ونكتفي هنا ، على سبيل المثال ، بالاشارة الى الكتاب الذي وضعه الكاتب واللغوي الوطني البيروتي الشيخ **مصطفى الغلاييني**، وحاول فيه ان يفنّد افتراءات كرومر ومطاعنه في الدين الاسلامي وتحميله هذا الدين وكتابه الاول ، القرآن الكريم ، مسؤولية التخلف والانحطاط . يقول الشيخ الغلاييني في خاتمة كتابه : « تظن جماعة المبشرين والقسوس ان تنصير الناس أمر هين . . . ولما علموا انهم اخفقوا سعيا في تنصير المسلمين صاروا يقصدون من تأليف الكتب والقاء الخطب طمعا بما يتقاضونه من اغنياء اقوامهم في امريكة وانكلترا وغيرهما . . . واللورد كرومر اليوم يضرب على الوتر ذاته الذي يضرب عليه اولئك المبشرون (لانه في الحقيقة

---

٧) المصدر السابق : ص ١٧

قسيس بزي سياسي) غير انه عدل عن أساليبهم من حيث الظاهر فجعل مؤلفه « مصر الحديثة » في قالب تاريخي ثم دسّ فيه من سمومه وطعنه في الاسلام والمسلمين والقرآن »[٨] .

تقدم هذه الظاهرة نموذجا حيا للايديولوجية الاستعمارية في التعامل مع الاسلام ، اقتفى فيها هؤلاء الكتاب الاستعماريون خطوات استاذهم الاكبر رينان . كما انها تشكل ، مع الحركة الفكرية المقابلة التي استثارتها ، واحدا من ابرز الاتجاهات السائدة والذي كاد ان يطغى على الصراع الايديولوجي المحتدم في تلك الحقبة : اضطهاد فكري للدين عنى،في آن معا ، قمعاً لتراث هذه الشعوب وثقافتها وتاريخها ، ووجه بالدفاع عن هذا الدين الذي ارتدى ، الى ذلك ، طابع الدفاع الوطني عن الهوية والتاريخ ، رغم ما اجبر عليه هذا الدفاع من الدخول احيانا في عقد المقارنات التفاضلية بين الاديان ، ورغم ما شابه ، احيانا ، من انكفاء الى السجال الديني عطّل امكانية النقاش في طبيعة هذا المحتل السياسية الاجتماعية ، او دفع بها الى مرتبة متأخرة . لقد كان هذا الاستنفار الاسلامي بمثابة الوعاء او الاطار الذي كان لا بد من ان يخلق نوعا من الترابط بين الاسلام واليقظة القومية العربية . لكن هذا الترابط لم يكن خصوصية محلية عربية . ففي الهند الهولندية لاحظ لينين : « يستوقف النظر ان الحركة الديمقراطية الثورية قد شملت الان

---

٨) الاسلام وروح المدنية او الاسلام وكرومر » ـ تأليف الشيخ مصطفى الغلاييني ، ص ٢٢١ ـ بيروت طبعة ثانية ١٩٢٦ .

جزيرة جاوه والمستعمرات الهولندية الاخرى التي قطنها حوالي ٤٠ مليون نسمة . . . وحملة هذه الحركة الديمقراطية هم اولا الجماهير الشعبية في جاوه التي نشأت في اوساطها حركة قومية تحت لواء الاسلام »[٩] .

يجري التوقف ، هنا ، عند مسألة الترابط هذه بين الاسلام والحركة القومية العربية كي لا ننزلق الى مواقع الرجعية الاسلامية التي قالت بمجافاة الاسلام للحركة القومية واستعدته عليها ، رغم تجسد هذا الترابط فعلا ثوريا وديمقراطيا في حركة سعد زغلول وفي الثورة السورية في مرحلتيها ١٩٢٠و١٩٢٥ ، ولا سيما في ثورة الجزائر ، والانتفاضة الليبية بقيادة عمر المختار . الى جانب هذا الموقف السياسي الرجعي الواضح ، وليس بمعارضته ، يستوي موقف بعض المثقفين المعاصرين الذين يعدمون بدورهم ، الدور الثوري الديمقراطي للحركة القومية ، من موقع اتهامهم للقومية بانها من مستوردات الغرب ، في حين ان الاسلام هو الاصالة . فتعطى له من دون سواه فضيلة المحرّك الثوري . وعلى قاعدة هذه النظرة ، يدين المعبرون عن هذا الموقف النضال القومي التحرري للانفصال عن الامبراطورية العثمانية ، أي عن تركيا ، من جهة ، ويتهمون العلمانيين الديمقراطيين القائلين بهذا النضال ، وممن انخرطوا فيه ، بالعداء للاسلام من جهة ثانية ، ليخرجوا تيارا من الديمقراطيين والمستنيرين المسيحيي المذهب ، ولا سيما في

---

٩) لينين ، في مقالة « استيقاظ آسيا » ـ الاعمال الكاملة المجلد ٢٣ .

لبنان ، كانوا من روّاد الحركة القومية العربية الاوائل ، من دائرة العمل الوطني الديمقراطي ، من جهة ثالثة . وهم بذلك ، هنا ، يعارضون موقفا اكثر تقدما ، اكثر ديمقراطية ، بموقف أقل ديمقراطية ، فيمارسون الرجعية ، ربما من حيث لا يدرون . انهم ، اليوم ، يطلبون من حركة التاريخ ان تعود قرناً الى الوراء لتلعب دورا ابي الكواكبي ، مثلاً ، ان يلعبه وهو الثائر المسلم ، وكثائر مسلم ، ورفض ابقاء شعبه العربي خاضعاً لاستبداد الاحتلال التركي والاضطهاد القومي ، باسم الاسلام ووحدة الدين . كما ان الاسلام ذاته لا يطالب لنفسه بهذا الدور . ومع ذلك ، كما ان الاسلام ذاته لا يطالب لنفسه بهذا الدور . ومع ذلك ، تراهم يصرون على « العثمانية » رغم بعد الشقة ، وفي عزّ هذه التطورات الراهنة ، ويعتبرون انفسهم امتداداً لقامة ذلك المناضل الراديكالي الكبير ، جمال الدين الافغاني .

فلنناقش قليلا . هذا الادعاء ، لان المسألة ، في النهاية ، تطال الاساس : الموقف الثوري في مواجهة العلاقات الامبريالية والتناقضات التي تولدها ، والقوى المحركة الاساسية ، راهنا ، في هذه المواجهة ، والقادرة على حل هذه التناقضات حلا ثوريا .

اذا كان القصد الكامن خلف هذا الموقف هو عدم التفريط بالقوى ، بل تكتيلها لمواجهة الامبريالية التي راحت دولها تنقض على الامبراطورية العثمانية وتتقاسم ممتلكاتها من البلدان والشعوب ، فان الانفصال الوطني القومي التحرري

عن الاتراك لا يعيق هذه المواجهة ، بل يحرر قوى جديدة من اغلالها لتصبح اكثر قدرة على الحركة في مواجهة الغزو الامبريالي الذي يستهدفها هي الاخرى . والمضطهد (يفتح الطاء المضاعفة) لا يدافع عن من يضطهده الا في الرؤوس الحالمة التي لم تدرك ، حتى الآن ، ضرورة ومغزى حق تقرير المصير . هذا أولا . اما ، ثانيا ، فليست الحركة القومية العربية هي المسؤولة عن وقوع تركيا فريسة للامبريالية ، ولا تتحمل هي وزر هزيمة الاتراك . ان لذلك عوامل اخرى ، وفي رأسها نظام الحكم وطبيعة القوى الاجتماعية الحاكمة وخطها السياسي قبل السلطان عبد الحميد واثناء حكم « الاتحاد والترقي » وبعده . اما ثالثا ، فيجدر بنا ان نتذكر تفاقم الشوفينية التركية الطورانية من جهة ، والتقاء الاتراك مع دول رأسمالية اوروبية كانت تتفتح شهيتها الامبريالية هي الاخرى ، على قضم بلداننا وشعوبنا ، وتقديم التسهيلات لها . ولنقل ، هنا ، تقديم التنازلات وعدم الحسم الثوري الديمقراطي وانعدامه التركي في المواجهة ، لدى « تركيا الفتاة » .

لنعد الى مسألة التشبه بالافغاني . ما هو الاساسي في موقف الافغاني الذي يجدر بنا ان نتذكر جيدا ان غيابه المؤسف كان في العام ١٨٩٧ ، اي قبل توصل لينين الى صياغة مفهوم الامبريالية بحوالي الخمس عشرة سنة ، ان جاز هذا الحساب ، بالسنوات ، وقبل الثورة البولشفية بعشرين سنة ؟ ومع ذلك ،

وانطلاقا من تعامل الافغاني مع الوقائع ، والوقائع المتحركة،ممّا أمدّه بنظرة شمولية لما يدور ويغلي في مراجل الدول الأوروبية الرأسمالية وعلى ارض الشرق التي وطئتها اقدام الأحتلال الانكليزي ، حدّد الافغاني العدو الاساسي لهذه الشعوب بالاستعمار الغربي ، ولم يقض الوقت الطويل في العثور على عنصر القوة المحركة في التصدي لهذا العدو : انه الاسلام . « وقد نخص المسلمين بالخطاب لانهم العنصر الغالب في الاقطار التي غدر بها الاجنبيون وأذلّوا اهلها اجمعين «(جريدة العروة الوثقى ـ عدد ١٥ مايو ١٨٨٤) و« أقوى رابطة بين المسلمين هي الرابطة الدينية » (العروة الوثقى ـ عدد ٢٤ افريل ١٨٨٤)[١٠] . ولنتابع ، قليلا ، الفكر الثاقب لهذا الرجل الديمقراطي الكبير الذي توقف ، مليا ، في جريدته التحريضية عند أحداث الثورة السودانية التي قادها محمد احمد ضد الغزاة الانكليز وانزل بهم الهزائم العسكرية في اكثر من موقعة ومكان . هو لم يقل « بمهدية » الثائر محمد احمد لكنه أسماه باعتزاز « حر السودان » . ومع ذلك لم يتوان ، اولا ، عن

---

١٠) جمال الدين الافغاني ـ جريدة « العروة الوثقى » ـ اعتمدنا المجموعة الكاملة للجريدة التي طبعت في بيروت على نفقة حسين محي الدين الحبّال ـ مطبعة التوفيق في بيروت ـ ١٣٢٨هـ ـ ١٩٠٨ م . الاستشهاد الاول العائد لعدد ١٥ مايو مأخوذ من الصفحة ١٩٠ ، اما الاستشهاد الثاني العائد لعدد ٢٤ ابريل فمأخوذ من الصفحة ١٤٦ - ١٤٧

الكتابة في « العروة الوثقى » : « الاعتقاد بمحمد احمد اخذ سبيلا في قلوب الهنديين حتى كتب الينا احد اصدقائنا في لاهور **ان محمد احمد لو كان دجالا لا وجبت علينا الضرورة ان نعتقده مهديا** وان لا نفرط في شيء مما يؤيده » (عدد ١٠ افريل ١٨٨٤)[١١] . كما ألحّ ، ثانيا ، على علماء الازهر بتأييد محمد احمد ، نظرا لمكانة هؤلاء النافذة في اوساط الجماهير المسلمة : « **فمجرد** اشارة خفيفة وايماء الى موافقة محمد احمد ، سرا كان او جهرا ، كاف لايقاد نار الفتنة في جميع ارجاء البلاد الاسلامية وتسابق القلوب الى الاعتقاد بالمدعي والتفاني تحت رايته »[١٢] .

نصل اخيرا الى موقف الافغاني في القومية ، او ما سمّاه هو « بالجنسية » . كتب يقول في العدد ٢٤ افريل ١٨٨٤ : « تبعهم (الضمير عائد للافرنج) بعض الغفل من المسلمين جهلا وتقليدا فساعدوهم على التنفير من العصبة الدينية بعدما فقدوها ولم يستبدلوها برابطة الجنس التي يبالغون في تعظيمها واحترامها حمقا منهم وسفاهة . كمثل من هدم بينه قبل ان يهيء لنفسه مسكنا سواه . فاضطر للاقامة بالعراء معرضا لفواعل

---

١١) المصدر السابق : ص ٨٥ (التشديد من الكاتب : س . س)

١٢) المصدر السابق ص ١١٠ - ١١١

الجو وما توصل به على حياته».[١٣] ان الاساسي في هذا الموقف الواضح الصلب هو مضمونه السياسي الديمقراطي بل الثوري المنسجم بالدرجة الاولى ، والذي نظر الى الدين من زاوية مواجهة الاحتلال (الامبريالية) ولم ينظر الى مواجهة الاحتلال من زاوية الدين . نظر الى الذات والخصوصية من زاوية الموضوع ، ولم ينظر الى الموضوع من زاوية الذات والخصوصية ، كما يفعل اليوم « عثمانيونا » الجدد . والا لكان عليه ان يصرف الوقت الضروري لاثبات او نفي صحة « مهدية » محمد احمد ، بالمعنى الديني المجرد الصافي . ولو كان الامر كذلك ، ولو كان المعنى الديني المجرد هو الاساس لدى الافغاني ، لكان عليه ان يسكت عن هذه « الضرورة » التي توجب الاعتقاد ، بمهدية محمد احمد ولو كان دجالا . وواضح ان ليس هناك من تفسيرين اثنين للضرورة ، بل تفسير واحد : ضرورة تأجيج الثورة ضد الاستعمار ودفع نارها للانتشار والتوسع . لكن علماء الازهر لم يفتوا بالموافقة على ثورة حر السودان . فقد التحقوا بحاشية الخديوي الذي بات من توابع السلطان الامبريالي وانصرفوا عن شواغل الدنيا الى التحقق من صفاء الدين (!) وتنقيته من شوائب ذلك المهدي الذي انكسر ، في النهاية ، وان ظل منتظرا . انكسر بعدما لم يؤخذ بتحذير الافغاني عن استعداد الانكليز لشن حرب « صليبية » بين الحبش والمسلمين على نفقة الحكومة المصرية . وشنت فعلا

---

١٣) المصدر السابق ص . ١٤٧

هذه الحرب . وانكسر بعدما لم يلب العثمانيون نداءات الافغاني بضرورة تدخلهم العسكري ضد الانكليز . فذكرهم بمسؤوليتهم في تسهيل احتلال الانكليز لمصر عندما أصدرت الدولة العثمانية فرمانها بتكفير عرابي واخراجه من الاسلام ومطالبة الجند والاهالي باعلان العصيان عليه . انكسر ذلك المهدي ، في النهاية ، وان ظل منتظرا ! فاستبصر الافغاني النتيجة المحتومة ثم توجه للمرة الاولى بندائه الى « المصريين عامة **والفلاحين** خاصة[١٤] . لكن شيئا ما او امرا ما ظل غائبا ومنتظرا : القوى الثورية التي لا يتصرف برابطتها الوحيدة اكثر من مصدر أو مرجع او مجتهد . تلك كانت مأساة ذلك الديمقراطي الكبير الذي جال وارتحل ، وحرّض على الدوام ، من اجل تعميم الثورة ودفع كل الشرق الاسلامي الى الانخراط في لهبها . وفقط ضمن هذا المضمون يفهم غضبه على من رفض العصبة الدينية (الرابطة) حتى قبل ان تستوي « الجنسية » ، « قبل ان يهيء المسكن » ، قبل ان تتشكل وتنطلق رابطة اخرى ، قبل ان تتشكل وتقوى الحركة القومية .

ولكن ما بال عثماني اليوم ، مدّعي الافغانية اليوم ، وقد قامت واستوت ونضجت حركة قومية ناضلت وحققت انجازات قائمة مادية في حركة تحررنا الوطني والقومي والاجتماعي ضد الامبريالية ؟ ما بالهم يصرّون بعد ، على نفي

---

١٤) المصدر السابق ص ١٠٨ عدد اغسطس ١٨٨٤ ـ القسم الثاني من المجموعة . (خط التشديد من كاتب المقال) .

القومية ؟ ان الافغاني كان على صواب لا في نفي القومية بل في الموقف السياسي المصرّ على توفير الرابطة الوطيدة ولما تنهض القومية . وهم الذين على خطأ . ان الافغاني كان ثوريا ديمقراطيا منسجما وهم الحرفيون الذين لا يرون الى حركة التناقضات والتطور. ان الافغاني وليسوا هم ، من وعى حقيقة المسألة في مسألة الاسلام التي طرحت منذ أواخر القرن الماضي ، مع بداية ارتقاء الرأسمالية الى امبريالية ، بكونها مضمونا تحرريا وطنيا من الامبريالية تنتزعه الجماهير الديمقراطية العريضة الصاحية على الحياة ، المشاركة في صنعها ، المنخرطة في العمل السياسي . هوذا التوجه العام السليم الذي يستهدف ايقاظ النشاط الثوري لدى الجماهير . وعلى هذه القاعدة تطرح جدارة الاسلام كطاقة تحريضية كبرى .

بهذا المعنى اللينيني هذه المرة ، وقد انتصرت ثورة اكتوبر ، نفهم خطوتين رائعتي الدلالة ، قام بهما لينين بعلاقة سياسية مباشرة مع الشعوب العربية والشعوب الاسلامية الاخرى . تمثلت الاولى باقامة صلة عملية بثورة البطل السوري **ابراهيم هنانو** على الانتداب الفرنسي في حلب « اذ جرت مكاتبة بينهما بطريق الاناضول » كما يذكر المؤرخ اللبناني يوسف ابراهيم يزبك (*) في كتابه « حكاية اول نوار ـ ذكريات

---

* ـ يوسف ابراهيم يزبك هو احد مؤسسي الحزب الشيوعي اللبناني ، واول امين عام له . وهو يروي كذلك ، في كتابه « حكاية اول

وتاريخ نصوص » . ونظرا لاهمية المسألة من الوجهة التاريخية والنظرية والسياسية نعيد ، هنا ، حرفيا ، تسجيل بعض ما يورده يوسف ابراهيم يزبك بضمير المتكلم ، باعتبار انه حديث تبادله مع البطل ابراهيم هنانو نفسه :

« اخبرني الزعيم ابراهيم هنانو في احدى ليالي اصطيافه ببحمدون ان لينين اوفد اليه ضابطا من القفقاس عرف هنانو قبل بضع سنوات وعمل معه في خدمة الحكومة العثمانية في ولاية حلب . وكان الضابط يحمل رسالة مكتوبة بالتركية يعرض فيها مساعدة الثورة السورية التي حمل سلاحها ابراهيم هنانو واخوانه فلاحو جبل سمعان على الاحتلال الفرنسي بعد نكبة ميسلون .

وسألت الزعيم هنانو عن مصير الرسالة ، فأجاب ابو طارق رحمه الله : « انها عدة رسائل وليست واحدة ، تبودلت بيني وبين بطل البولشفيك (كذا) **لاجل اشعال نيران الثورات على الفرنسيين والانكليز في تركية وسورية والعراق وفلسطين ومصر** . وكان لينين مخلصا في ما عرضه عليّ ولكنه **اراد ان تكون الثورات من الشعوب الاسلامية** »[١٥] .

اما الخطوة الهامة الثانية فكانت الدعوة الى انعقاد « **المؤتمر**

نوار » ـ تفاصيل تأسيس الحزب وكيف انتخب امينا عاما . وهو الى ذلك من ابرز المؤرخين العرب .

١٥) يوسف ابراهيم يزبك ـ « حكاية اول نوار » ـ دار الفارابي بيروت نيسان ١٩٧٤ ص . ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ـ التشديد لكاتب المقال (س . س)

الاول لشعوب الشرق» في باكو (ايلول **١٩٢١**) ، كان من بين الذين شاركوا باعماله ثلاثة مندوبين من العرب قيل ان الامير شكيب ارسلان كان أحدهم . وفي رسالته الى « مجلس شعوب الشرق للدعاية والعمل »المنبثق عن مؤتمر باكو ، اكد لينين ، مرة اخرى ، على المضمون العام في النظر الى حركة شعوب الشرق ، وعلى الاهمية البالغة التي تعود لهذه الحركة على صعيد تقرير الوضع العالمي : « مصير المدنية الغربية كلها يتوقف اليوم الى حد كبير على انجرار جماهير الكادحين في الشرق الى الحياة السياسية »[١٦] . بهذا الاتجاه ، ومن موقع مسؤولية الطليعة الطبقية الثورية ، حيال مصائر الثورة العالمية ، كان لينين يلح باستمرار على اتخاذ كافة المواقف والتدابير التي تلغي او تذلّل العقبات المعرقلة لانخراط هذه الجماهير في الفعل السياسي ، وتلك التي تجذبها اليه . في هذا السياق ، جرى التوجه النوعي الجديد الى جماهير الشرق ذاتها بخلاف التوجه الاستعماري الى الملوك والحكام والرجعيات الحاكمة . وجوبهت بحزم القيود والقوى الاجتماعية القروسطية التي تكبل هذه الجماهير وتغرقها بالظلامية والرجعية الدينية . لقد شدّد لينين ، هنا ، على ضرورة التمييز بين الحركات القوهية الفتية الحديثة ، الديمقراطية ، وبين « الحركات » ذات الطابع الاستبدادي القروسطي . وفي مشروع المبادىء في المسألة القومية ومسألة المستعمرات المقدم الى المؤتمر الثاني للاممية الشيوعية ،

---

١٦) لينين ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد **٤٤** ص **٢٨٢**

طرح لينين « ضرورة النضال ضد الجامعة الاسلامية والتيارات المشابهة الاخرى التي تحاول ان تقرن حركة التحرر المناهضة للامبريالية الاوروبية والاميركية بتوطيد مواقع الخانات والاقطاعيين والملاّ ، الخ »[١٧] . (١٤ تموز ١٩٢٠) . اي ، بالطبع ذلك النوع من الروابط التي تحاصر الجماهير في ولاءات اقطاعية ظلامية فتخرجها من حلبة الصراع ، لتقودها خلفها الى التخاذل والاستسلام امام الامبريالية . وليست بعيدة عنا ، بهذا الصدد ، تجربة المجلس الاسلامي الرجعية بزعامة الحاج امين الحسيني في فلسطين والتي انتهت الى التحالف مع الامبريالية الانكليزية والى التآمر على انتفاضات الشعب الفلسطيني ضد الصهيونية .

ولا يخفى بالطبع ما كان لهذه المسألة من مغزى مباشر ، كذلك ، يتمثل في النشاط الرجعي المعادي للثورة الاشتراكية الفتية الذي راح يمارسه الملا وعصاباته السوداء في تركستان .

لعل ابرز التدابير الموحية بصدد الموقف اللينيني المبدئي الثابت حيال الجماهير الاسلامية هو ذاك النداء الذي وجهه في نوفمبر ١٩١٧ مجلس مفوضي الشعب الى الجماهير الاسلامية المسلمة الكادحة في روسيا وعموم الشرق ، وحمل توقيع لينين نفسه : « ... ان معتقداتكم وتقاليدكم ومؤسساتكم

---

١٧) لينين ـ الاعمال الكاملة المجلد ٣١ ! ص ١٤٥ (الطبعة الفرنسية) .

وثقافتكم الوطنية هي من الآن فصاعدا حرّة ومقدسة . نظموا بحرية حياتكم القومية فذلك حق من حقوقكم . ينبغي ان تصبحوا اسيادا في دياركم وان تنظموا حياتكم وفق تطلعاتكم ».
وفي العديد من الملاحظات والرسائل التي غالبا ما كان لينين يوجهها الى الرفاق المسؤولين في الجمهوريات الاسلامية ، يتجلى ذلك الحرص السياسي الدائم على تنظيم الفلاحين المسلمين الفقراء واتخاذ الموقف الذي يحترم اعتباراتهم والمطالبة بتقديم التنازلات لهم من اجل كسبهم الى صفوف القوى المنخرطة في عملية التغيير الثورية الجديدة . ما هي دوافع هذا الموقف المتعدد المظاهر ؟ « ينبغي ان توجه (الى سافاروف) بصورة دائمة اقصى العناية بالفقراء المسلمين وبتنظيمهم وتثقيفهم .

ويمكن ويجب وضع هذه السياسة **وتثبيتها** (في جملة من التعليمات الدقيقة **منتهى الدقة**) .

ومن الواجب ان تكون نموذجا للشرق كله »[١٨] . (خط التشديد للينين) والشرق كله ، هنا ، لا يقتصر على الشرق السوفياتي ، بل على الشرق الاسلامي عموما . لقد اعتبر لينين ان احراز التحالف وتمتينه بين الثورة الاشتراكية المنتصرة في روسيا وبين الحركة الوطنية الثورية ليس مجرد نجاح في تحقيق

---

١٨) منها على سبيل المثال ، رسالته الى تومسكي في **٧** آب **١٩٢١** ورسالته الى سافاروف في التاريخ ذاته ، الى طشقند ـ الاعمال الكاملة ، المجلد **٣١** ـ الطبعة الفرنسية .

الشعار : « يا عمال العالم ويا ايتها الشعوب المضطهدة اتحدوا » ، بل هو ، الى ذلك ، مسألة حيوية جدا لتمكين هذه الحركة الوطنية الثورية من مواجهة ناجحة للامبريالية . قبل ثورة اوكتوبر ، كان لينين يتطلع الى الدور الملقى ، موضوعيا ، على عاتق هذه الشعوب . ومنذ ان باشر دراسة العلاقات الرأسمالية المتطورة الى احتكارات امبريالية بدأ يلاحظ الموقع الخاص لهذه الشعوب ، والاضطهاد العنيف الذي تتعرض له ، مع بداية تحرك رأس المال المالي الى خارج القارة الاوروبية . وفي « دفاتر الامبريالية » نعثر على العديد من الملاحظات والاشارات والتفاصيل العائدة الى حركة تطور هذه الشعوب واستيقاظها على قاعدة تاريخية جديدة : العلاقات الامبريالية . من هنا تحدد الطابع العام لمجرى تطور هذه الحركة ومضمون انتفاضاتها وثوراتها .

ان الجهد الهائل الذي بذله لينين في دراسة كل هذه المراجع التي تزخر بها « دفاتر الامبريالية » ، وفي ملاحقة حركة التطور الاقتصادية السياسية الاجتماعية للعلاقات الامبريالية وللتناقضات وردود الفعل التي تولدها وتستدعيها،يشكل تخطيطا اساسيا لمجرى التاريخ العالمي الحديث ، ومن ضمنه تاريخ الشعوب الاسلامية ، ويقدم الوثائق الاساسية ، لدراسة هذا التاريخ .

ففي متابعته للتطورات السياسية والاجتماعية في مصر ، يسجل ، مثلا ، في الصفحة ٥٦١ من « الدفاتر » رأيه باطروحة

لجوزيف ف . نحاس عن « الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفلاح المصري » بانها : « عمل مدرسي . استشهادات . . . . وصف (مختصر جدا) للبؤس المرعب للفلاحين . . . ظلامية . كما في روسيا ، وجهة نظر نموذجية تماما لليبرالية ـ الشعبية . تماما كما في روسيا في سنوات ١٨٨٠ ـ ١٩٠٠ !! »

ثم يدون هذه الملاحظة ذات الدلالة الكبرى : « ص ٣٨ (من الاطروحة) **ملاحظة انكلترا تخنق الصناعة !!! »**
(خط التشديد هنا ، من كاتب المقال س . س .)

وفي مكان آخر ، (ص ٨٠٧) يلخص تحت عنوان « عدم نسيان » صفحة من تاريخ الانكليز بمصر ، حادثة دنشواي الشهيرة . بالاضافة الى تسجيل العديد من المراجع عن مصر .

اما عن اهتماماته الاسلامية في « الدفاتر » فهو ، يتوقف ، مثلا ، عند ملاحظة وجود تحركات للجامعة الاسلامية لدى تتار الشمال المسلمين ، مشيرا الى تعرضهم للاضطهاد القيصري في السياسة التعليمية ، ملاحظا ميلهم الى التقارب مع مسلمي الهند والصين (ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨) ، ولا ينسى ان يسجل العديد من المراجع في دراسة الاسلام ، منها مثلاً :

اوسترموف : « عالم الاسلام » طشقند ١٩١٢
اوسترموف : « السارتيون » طشقند ١٩٠٨
اوسترموف : (القرآن والتقدم » طشقند ١٩٠٣ .

تقدم هذه الاشارات المقتطفة من « الدفاتر » والعديد غيرها

التي لم نشر اليها ، هنا ، نموذجا موحيا عن الاهتمام الجدي الذي أقبل فيه لينين على دراسة الشرق الاسلامي اقتصادياً واجتماعياً ودينياً . وربما كا يبدأ بنفسه في تنفيذ المهمة التي سيطرحها لاحقاً على الشيوعيين ، ممثلي منظمات الشرق الاسلامية ، في مؤتمرهم الثاني (٢٢ نوفمبر ١٩١٩) : « مهمة استمرار الدعاية الشيوعية في داخل كل بلد من البلدان باللغة التي يفهمها الشعب . . . المهمة هي ان نوقظ في جماهير الكادحين النشاط الثوري الذي يحفزها للعمل والتنظيم بصرف النظر عن مستوى هذه الجماهير ، وان ننقل الى لغة كل شعب التعاليم الشيوعية الحقيقية المعدّة للشيوعيين في البلدان المتقدمة . . . »[١٩]

تطرح هنا مسألتان ، او وجهان للمسألة الواحدة بالاصح : الى اللغة التي يفهمها كل شعب ، يجب ان ننقل التعاليم الشيوعية الحقيقية الى اللغة الخاصة . . . يجب ان ننقل القوانين العامة للشيوعية . ان عامل التثبت من توحّد هذين الوجهين هو مجرى النضال الملموس ، هو العمل السياسي . فعلى السؤال الذي يطرح : كيف يكون ذلك ؟ ربما كان الجواب الاول : بتمكن الطبقة العاملة من صياغة برنامجها السياسي لقضايا الصراع المحورية الملموسة في المرحلة المعينة . ولماذا هذا التوحد؟لان حركة التحرر الوطني التي كانت تشكل جزءً من الحركات الديمقراطية العامة قبل انتصار ثورة اكتوبر

---

١٩) لينين ـ الاعمال الكاملة المجلد ٣٩ ـ ص ٣١٨ ، ٣٣١

الاشتراكية ، باتت تشكل ، بعد انتصار الثورة ، جزء من الثورة الاشتراكية . واذا لم تستند القوى الثورية الديمقراطية ، والقوى الديمقراطية ، في هذه الحركة ، الى تحالف ثابت تشارك الطبقة العاملة في قيادته،تضعف وتتلاشى مقدرتها على مجابهة مهام التحرر من علاقات السيطرة الامبريالية . بل قد تتعرض هي نفسها الى مخاطر الوقوع في شراك القوى المحافظة والرجعية ، وقد تفقد طابعها الديمقراطي .

لنستعد هنا ، مثال الامام **محمد رشيد رضا** الذي اعتبر نفسه ، بشكل او بآخر ، وعبر الشيخ الامام محمد عبده امتدادا للافغاني ، ومدافعا مثابرا عن العثمانية ، محتفظا لتركيا فيها بموقع قيادي أساسي محدد . لقد انتهى الامر في ظل تطور الصراع السياسي الاجتماعي في مصر ، الى ان تُستوعب جهود هذا الامام المثقف من قبل القوى المسيطرة اقتصاديا وسياسيا ، وادخلت في تركيب الرأس الايديولوجي للعلاقات الرأسمالية والامبريالية ، بقصد منه ام بغير قصد . فقد راح الامام يدعو الى «**حزب الاصلاح الاسلامي المعتدل** الجامع بين الاستقلال في فقه الدين وحكم الشرع الاسلامي وكنه الحضارة الاوروبية . . . فان موقفه (هذا الحزب) في الوسط يمكنه من جذب المستعدين لتجديد الامة من الطرفين »[٢٠]. وسارع

٢٠) محمد رشيد رضا ـ « الخلافة او الامامة العظمى » ، مصر ١٣٤١هـ ـ ١٩٢١ م ـ ص ٦١ ـ ٦٢

اللورد كرومر المشرف على سياسة « تجديد » الأمة امبرياليا ، الى الترحيب بهذا الموقف ـ التوفيقي ـ بين « الاسلام » و« الحضارة » الاوروبية (وبالطبع فليست الحضارة ، هنا ، الافتاء بلبس القبعة بدل الطربوش !) . واعلن الامام محمد رشيد رضا في كتابه عن « الخلافة » عن اغتباطه بكون « اللورد كرومر يؤيد وجوب مساعدة حزب الاصلاح الاسلامي »[٢١] . تلك هي الخاتمة لمسيرة واحد من المثقفين .

ان الصراع الطبقي الذي كان يحتدم لم يكن محلي المحتوى وحسب ، بل كان محتواه الاساسي على الصعيد العالمي كصراع بين الاشتراكية والرأسمالية يتغلغل الى البلدان بل حتى الى النقاش في الاجتهاد والتأويل . وفي مصر ذاتها ، تحوّل هذا الصراع بطرفيه الى موضوع اساسي ـ ان لم نقل الموضوع الاساسي ـ للاجتهاد والتأويل .

واما الافغاني في تطوره المتتابع ، فاجتهد ، قبيل وفاته ، بحتمية توسع الاشتراكية مع انتشار العلم الصحيح .

بينما أفتى الامام الشيخ رشيد رضا بالانحياز ، عمليا ، الى العلاقات الرأسمالية ، بمجرد ان قال بتعارض الاسلام مع الاشتراكية العلمية والبولشفية . وانسحب هذا الموقف الرجعي من المسألة الاساسية الاجتماعية على موقفه من المسألة الوطنية والقومية . فعارض قومية الأمة العربية التقدمية بوحدة الامة الاسلامية الرجعية ، نابذا الاولى داعيا الى الثانية . وعلى كل

---

٢١) المصدر السابق ص . ١٢١ .

حال ، كانت « المنار » تتحول ، بالترافق مع هذه الطروحات ، الى مدرسة تخرجت من على صفحاتها كوادر « الاخوان المسلمين » الاساسية . . لقد ابتدى هذا الفكر « معتدلا » وانتهى متطرفا ، منذ ان تخلى عن مواجهة الامبريالية . ولم يترك « للعثمانيين » المعاصرين الذين وصلوا متأخرين سوى العبارة المسكينة التالية التي باتت معزولة ، وهذا الفهم للاسلام ، عن الجماهير في فترة الخمسينات : «العربي جرثومةالاسلام والتركي سيفه الصمصام » . فبدون المناعة السياسية الطبقية في النظر الى الدين الذي لم يعد ، بهمة الرجعية ، مجرد منظومة من الافكار والايديولوجية ، تسقط المناعة الدينية المطلوبة لرفض تسخير الدين للقوى الرجعية التي تغتصب مُثُلَهُ كل يوم .

ما هو شرط هذه المناعة للحفاظ على الموقف الديمقراطي ، وبخطه الصاعد ؟

في آب ١٩١٩ ، كتب الامام محد رشيد رضا ، في « المنار » مقالا بعنوان « الاشتراكية والبولشفية والدين » ، من موقع الرد الضمني على حملة ايديولوجية واسعة من الافتراءات شنتها الدوائر الاستعمارية الانكليزية في مصر وفي العالم الاسلامي ، عبر اطنان من المناشير ، على ثورة اكتوبر والاشتراكية . ويقول الامام محمد رشيد رضا في هذا المقال ان انكلترا عهدت بهذه المعركة للشيخ بخيت ، مفتي مصر الذي سارع لاصدار فتوى تحرّم البولشفية . ثم يدلي الامام رضا برأيه : «أن الذي فهمناه من مجموع ما اطلعنا عليه في البلشفية انها عين الاشتراكية المقصود منها ازالة سلطان ارباب الاموال

الطامعين واعوانهم من الحكام المناصرين لهم الذين وضعوا قوانينهم المادية على قواعد هضم حقوق العمال في بلادهم واستعمار بلاد المستضعفين من غيرهم ، وان معناها الحرفي « الاكثرية » فالمراد منها ان يكون الحكم الحقيقي في كل شعب للاكثرية من اهله وهم العمال في الصناعة والزراعة وغيرها . . . وقد فعلوا ذلك في روسيا » . وفي ضوء التدابير السوفياتية الجديدة بعلاقاتها الجديدة مع الدول الاسلامية (الترك وايران والافغان) يكتب مقالا آخر في « المنار » (تشرين الاول ١٩٢١) بعنوان (البلاشفة والعالم الاسلامي) يعلن فيه عن « رضى العالم الاسلامي مع الشعوب الشرقية كلها ، عن حكومة الروس الجديدة ، شاكرا لها ، مثنيا عليها ، وان كان المسلمون ابعد الناس عن البلشفية ومذاهبها » . ثم التفت ، فيما بعد ، الى الدعوة للحزب « المعتدل » .

هذا التراجع التدريجي ، وصولا الى اعتبار المسألة الاساسية في هذه المجتمعات قائمة في حل مسألة الخلافة من وجهة نظر الدين والاجتهاد الديني فيه ، وليست قائمة في مواصلة المعركة الاساسية ضد الامبريالية ونظام العلاقات الاقتصادية الاجتماعية ، الاقطاعية والرأسمالية ، يجد تعبيره الآخر في اعتبار البلاد غير معنية ولا مستهدفة بالحملة الاستعمارية على الاشتراكية . ان استقالة الامام محمد رشيد رضا من مواجهة فتوى الشيخ بحيت كانت بداية الانخراط ـ وان بشكل غير مباشر في البداية ـ باستبدال ساحة المعركة ، بل بنقل المعركة

الاساسية ضد الامبريالية الانكليزية الى معركة مفتعلة بين الاسلام والاشتراكية . وقد تمثل هذه الظاهرة ، واحدا من اشكال قدرة القوى الامبريالية والرجعية على كيفية البدء ـ في عصرنا ـ باحتواء الدين ، منذ ان نعتبر انفسنا منفصلين عن العالم ، رغم حضوره المادي الملموس حتى في الاجتهاد الديني والفتوى .

ان القاعدة الايديولوجية الواحدة التي استند اليها كل من الافغاني والامام رضا لم توصلهما الى نتائج واحدة ومواقف واحدة . فالاول انتصر ، في النهاية ، للعلم وللاشتراكية. بينما تراجع الثاني الى تربية كادرات « الاخوان المسلمين » . الاول توصل الى الديمقراطية المنسجمة ، بينما اسهم الاخر ، وان دون ان يدري ، بتغذية النهج الفاشي العام لرأس المال المالي بخصوصيته وتعبيراته المحلية ولعل سبب هذا الافتراق كامن في الاختلاف بالنظر الى الاسلام نفسه : من زاوية الجماهير وطاقاتها وفعلها ، وهي حال الافغاني ، ام من زاوية المثقف ، وهي حال الامام محمد رشيد رضا .

ان الالتزام في النظر الى الاسلام بمنأى عن شروط حياة المسلمين انفسهم ادى ببعض « العلماء » ، كالشيخ بخيت مثلا ، الى الاكتفاء من امور الدنيا بخدمة السلطان او « الاستبداد » على حد تعبير المفكر الكواكبي الثائر . ففارق هؤلاء الاثنين : الدين والدنيا ، وسلموهما الى القوى الرجعية . لكن المسافة ما بين الفهم البورجوازي الرجعي

للاسلام والفهم البورجوازي الصغير له تبقى قصيرة بل قد تضمحل وتزول ، في بعض الاحيان . ولا عاصم الا الاخلاص لحركة الجماهير .

ليست هذه الزاوية في طرح المسألة سوى التأكيد على اعتبارها مظهرا آخر من مظاهر الصراع الاساسي في المجتمع حول الدين نفسه كذلك ، بين القوى الطبقية الاجتماعية المتصارعة سياسيا واقتصاديا وايديولوجياً. ومع احتدام هذا الصراع الاساسي والذي انتهى ، في مرحلة معينة من مراحل تطور حركة التحرر الوطني العربية ، الى ازاحة التحالف الطبقي بين الاقطاع والبورجوازية الكبرى ، ووصول قوى سياسية جديدة من الديمقراطيين الثوريين الى المواقع القيادية لحركة التحرر الوطني ، عبَّر هذا الانتصار عن شعاراته الاساسية حتى في المعركة ، على مستوى الدين ، ضد التحالف الطبقي الرجعي السابق . وكان لا بد من حسم معين لصالح الجماهير على هذا المستوى ، يترافق والحسم الديمقراطي على صعيد العلاقات المادية في التحرر . وهو ما قامت به قيادة عبد الناصر التقدمية . فانتصرت على الرجعية لصالح القومية ، التحررية المضمون . وهو الانتصار الذي عنى ، كذلك ، انتصارا في الدين نفسه على الرجعية ذاتها التي كانت تصادره وتستخدمه في معارضة القومية التحررية الديمقراطية . لكن هذه القيادة انجزت الخطوة الاكبر والأهم ، المعبرة اصلا ، عن واقع جماهيري موضوعي : انتزاع الانتصار لعدم تعارض الاشتراكية مع الاسلام . ولقد تكرّس هذا التفاهم ، هذا

التعـايش الحقيقـي ، رسـميا ، وللمـرة الاولى ، في البلـدان العربية ، في وثيقة سياسية رسمية توجه العمل السياسي للقيادة السياسية في الجمهورية العربية المتحدة . ودوفـع في « ميثـاق العمل » عن هذا الواقع الموضوعي ، القائم اصلا ، في الحياة والمعبر عن تطلعات الجماهير ، وكرست الاشتراكية العلمية غير مجافية للاسلام ، بل ومحافظة عليه من اغتصاب الرجعية له . ان الاســاسي هنـا ، يتمثـل بثـورية هذه الخطـوة ، بالاقـدام عليها ، قبل ان يكون في النقاش حول الطبيعة الطبقية لتلك القناعات بالاشتـراكية . فالمسألـة تتجـاوز بأهميتهـا قناعـات الافراد لتتحرك في الجماهير .

غير ان عدم القطع مع علاقات السيطرة الامبريالية وغياب وتغييب الشروط السياسية الذاتية ، وعرقلة قيامها واستوائها ، مكّن القوى السياسية الممثلة لهذه العلاقات والمتحالفة معها من استئنـاف تحركهـا وفعلهـا ، وكقـوة طبقية محلية كذلك . كما مكنّهـا مـن استغـلال قابلية الارتـداد عن ذلك الحسـم ، وتنفيذ الارتداد حتى اقصى التراجع المؤتلف مع الخيانة ، المعيد استخدام الدين لتبريرها والدفاع عنها .

ان ظاهرة الثورة المضـادة في مصر السـادات لم تعـدل من المهمة التي رسمها لينين لشيوعيي منظمات الشرق الاسلامية بل تؤكدها : نقل القوانين الشيوعية العامـة باللغـة الخاصـة لكل شعب .

المحتويات

د . حسين مروة

ـ مقدمات اساسية لدراسة الاسلام ٥

محمود امين العالم

ـ مفهوم الزمن في الفكر العربي ـ الاسلامي قديماً وحديثاً ١٠٣

محمد دكروب

ـ في المحتوى الدمقراطي لحركة الاصلاح الديني « جمال الدين الافغاني ـ محمد عبده ـ عبد الرحمن الكواكبي » . ١٣٧

سمير سعد

ـ الاسلام في حركة التحرر الوطني للشعوب العربية وشعوب الشرق ـ جوانب من تناول المسألة ١٩٣