مبحث ثالث: العقلانية التاريخية .. سنن الاجتماع وديناميكية التغير

في التداول القرآني لمصطلح "السنة" نجد تفرقة بين السنن الإلهية – سنة الله – بمعنى القوانين الإلهية الشاملة في الطبيعة والكون من جهة وفي الإنسان والمجتمع من جهة أخرى، وبين سنة الذين خلوا من قبل وهي "التراث"، بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك والأعراف ... الخ. وبينما يناقض القرآن الكريم التمسك بالتقاليد والحرص على إتباع سنن السابقين، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة ويطرح نفسه نصاً شاملاً، فإنه يؤكد على السنن الإلهية فى الكون والتاريخ باعتبارها قوانين حاكمة للعالم والإنسان، قادرة على تجاوز عمل التاريخ، صانعة لحكمته، ولعقلانيته، إذ لا تبديل فيها ولا تحويل.

ويؤكد القرآن كذلك على ذلك التوازن الدقيق والعميق، بين طلاقة المشيئة الإلهية وثبات السنن الكونية .. فالمشيئة الإلهية طليقة، لا يرد عليها قيد مما يخطر على الفكر البشرى جملة وهى تبدع كل شئ بمجرد توجهها إلى إبداعه. وليست هنالك قاعدة ملزمة، ولا قالب مفروض تلتزمه المشيئة الإلهية، حين تريد أن تفعل ما تريد: "إنما قولنا لشئ – إذا أردناه – أن نقول له: كن، فيكون". وفي الوقت ذاته شاءت الإرادة الإلهية المدبرة أن تتبدى للناس – عادة – في صورة نواميس مطردة، وسنن جارية، يملكون أن يرقبوها، ويدركوها، ويكيفوا حياتهم وفقها، ويتعاملوا مع الكون على أساسها.. على أن يبقي في تصورهم ومشاعرهم أن مشيئة الله – مع هذا – طليقة تبدع ما تشاء، وأن الله يفعل ما يريد، ولو لم يكن جاريا على ما اعتادوا هم أن يروا المشيئة متجلية فيه من السنن المقررة والنواميس المطردة. فسنة كذلك –وراء السنن كلها– أن هذه المشيئة مطلقة، مهما تجلت في نواميس مطردة وسنن جارية – ومن ثم يوجه الله الأبصار والبصائر إلى تدبر سننه في

الكون، والتعامل معها، والنظر في مآلاتها – بقدر ما يملك الإدراك البشرى – والانتفاع بهذا النظر في الحياة الواقعية. وبين ثبات السنن وطلاقة المشيئة، يقف الضمير البشرى على أرض ثابتة مستقرة، يعمل فيها، وهو يعلم طبيعة الأرض، وطبيعة الطريق، وغاية السعى، وجزاء الحركة. ويتعرف إلى نواميس الكون، وينتفع بها وبتجاربه الثابتة فيها بمنهج علمي ثابت. وفي الوقت ذاته يعيش موصول الروح بالله، معلق القلب بمشيئته لا يستكثر عليها شيئا، ولا يستبعد عليها شيئا، ولا ييئس أمام ضغط الواقع أبداً[1]. وفى هذا المبحث ثمة وقفتان أساسيتان عند دور الدين عموما، والإسلام خصوصا فى البعث الحضارى للإنسان عبر مجموعة من السنن المجتمعية الحاكمة للوجود البشرى تحت عنوان "الدين كبعث حضارى للإنسان". وفى إنجاز أو مواجهة التغيرات التاريخية، عبر مجموعة من السنن الحاكمة للوجود الحضارى تحت عنوان "الإسلام كقطب موجب فى التاريخ".

أولاً: الدين كبعث حضارى للإنسان:

تشى وقائع التاريخ وشواهد الواقع بأن قوة الدين، تفوق ما سواها من بواعث وقوى، فلا تضارعها قوة العصبية ولا قوة العرف ولا قوة الأخلاق ولا قوة القوانين، فإذ كانت هذه القوى ترتبط بالعلاقة بين المرء ووطنه، أو العلاقة بينه وبين مجتمعه، أو العلاقة بينه وبين نوعه على تعدد الأوطان والأقوام. فإن الدين مرجعه إلى العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره. وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض أو مصير، إلي غير نهاية بين آزال لا تحصي في القدم وآباد لا تحصي فيما ينكشف عنه عالم الغيوب[2].

ولعله ليس من الغلو القول بأن الدين أحد أبرز المكونات المؤسسة للحضارة .. "فكأنما قُدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته، وتتفاعل معها[3]. كما يسهم الدين بفاعلية في تأسيس الدولة كقاعدة للحضارة وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على

المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: "لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم" (**الأنفال: ٦٣**). وسر ذلك أن القلوب إذا تباعدت عن أهواء الباطل والميل إلى الدنيا وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة[٤].

ولا يكتفى الدين بالإسهام في نشأة الحضارات، بل يمتد دوره إلى الحفاظ عليها أو على روحها حتى لو تفككت الدول الحاضنة لها، أو المؤسسة عليها، ومصداق ذلك ما يكشفه التاريخ من دور للأديان العالمية في إبقاء أنواع من المجتمع التي يطلق عليها اسم "الحضارات" حية، وذلك عبر "الاحتفاظ بجرثومة ثمينة من الحياة فى رحم "فترة الفراغ" الحرجة، وهى الفترة التي تقع بين انحلال ممثل فان للنوع وبداية نشوء ممثل آخر لنفس النوع. وعلى هذا النحو، تصبح العقيدة الدينية جزءاً من نظام الاستيلاد الحضاري، بقيامها – بين الفراشة والفراشة– بدور: البويضة والدويدة واليرقة[٥]. وحسب أرنولد توينبى، فإننا إذا ما ألقينا ببصرنا على الحضارات التى ما برحت قائمة فى القرن العشرين، نجد أن وراء كل منها، نوع من العقيدة الدينية العالمية، وعن طريقها تولدت الحضارة أصلاً عن حضارة أقدم منها[٦]:

١ــ فالحضارتان المسيحيتان الغربية والشرقية، تولدتا عن الحضارة الهيلينية عن طريق العقيدة المسيحية.

٢ــ وحضارة الشرق الأقصى، تولدت عن الحضارة الصينية، عن طريق بوذية المهايانا.

٣ ــ والحضارة الهندية تولدت عن الحضارة السندية، وعن طريق العقيدة الهندوكية.

٤ ــ والحضارة الإيرانية والعربية تولدتا عن الحضارة السريانية، عن طريق الإسلام.

وفضلا عن دور الدين في بناء الحضارات وحفظها، تقرر تجارب التاريخ كذلك، أصالة الدين في جميع حركات التغيير الكبرى، سواء عندما كان الدين نفسه هو قوة الدفع الحضارى فى الكثير من الأحيان ابتعادا عن حالة البداوة،

أو عندما كان الانتفاض ضده، وبالأحرى ضد انحرافاته بمثابة تعديل لمسارات الجماعة الإنسانية ابتعادا عن الجمود وباتجاه التقدم. بل أن كل ما عدا الدين من العوامل المؤثرة في بناء الأمم، ودفع حركة التاريخ، إنما ترتبط بقدرتها على تمثل ما فى الدين من قدرة على إلهام الضمير الفردى، وتكتيل الإرادة الجمعية لقطاعات واسعة من البشر، على النحو الذى يكفل لها أن تتحقق، ثوريا، فى التاريخ.

وثمة تفسير أثير وملهم لذلك يطرحه المفكر والسياسى المرموق على عزت بيجوفيتش ربما كان معبرا عن حالتى الإسلام والمسيحية معا، وهو "أن المجتمع الذى تسيطر عليه مشاعر التضامن والتضحية والمصير المشترك يعتبر في (حالة دينية). فهذا هو مناخ (الحرارة العاطفية العالية) الذي يظهر في حالات الطوارئ، وفي الاحتفالات الدينية عندما يجمع الناس شعور الأخوة والصداقة. كما إن المجتمع العاجز عن التدين، هو أيضاً عاجز عن الثورة، والبلاد التي تمارس الحماس الثوري تمارس نوعاً من المشاعر الدينية الحية. إن مشاعر الأخوة والتضامن والعدالة هي مشاعر دينية في صميم جوهرها، وإنما موجهة في ثورة لتحقيق العدالة والجنة على هذه الأرض"[٧]. ولعل المشابهة الكبرى التى تجمع الدين والثورة كذلك هى أنهما يولدان في مخاض من الألم والمعاناة ويحتضران في الرخاء والرفاهية والترف، فحياة الدين والثورة يدومان بدوام النضال والجهاد، حتى إذا تحققا، يبدأ الموت فى التسرب إليهما "ففي مرحلة التحقق في الواقع العملي ينتج الدين كما تنتج الثورة مؤسسات وأبنية، وهذه المؤسسات نفسها هي التي تقضي عليهما في نهاية الأمر، لأن المؤسسات الرسمية لا هي ثورية ولا هي دينية. فإذا وجد خصوم للثورة في نطاق الدين، فهم خصوم ينتمون إلى الدين الرسمي فقط، أي إلى الكنيسة ونظامها الإداري الهرمي، أو الدين المؤسسى الزائف. وعلى العكس، فإن الثورة الزائفة أى الثورة التى تحولت إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية، تجد دائماً حليفها في الدين الذي تحول هو أيضاً إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية. فما أن تبدأ الثورة تكذب وتخدع نفسها حتى تمضي مع الدين المزيف يداً بيد"[٨].

وفى الحقيقة تولد الحضارة مرتين، أما **الأولى:** فميلاد الفكرة الدينية. وأما **الثانية:** فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ. وبينما كان حظ المسيحية من الحضارة ضئيلا في نفوس أهلها، حيث نشأت في وسط تختلط به الديانات، والثقافات العبرية، والرومانية، واليونانية، فلم يتح لها أن تدخل إلى قلوب الناس وسط الزحام الفكري الثقافي، لتؤثر فيها تأثيراً فعالاً، ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا متأخرا عندما وصلت إلى نطاق البداوة الجرمانية في شمال أوربا، ووجدت النفوس الشاغرة، فتمكنت منها، وبعثت فيها الروح الفعالة، التي اندفعت بها لتكون حلقة جديدة في سلسلة التاريخ، فإن المدنية الإسلامية، على العكس، جمعت المولدين فى وقت واحد، وهو ما يرجع من ناحية إلى حال الفراغ الذى وجدته العقيدة الإسلامية في النفس العربية العذراء، التي لم تنشأ فيها ثقافة، ولا ديانة سابقة[٩]. ومن ناحية أخرى إلى وضوح غاية التحضر فى الإسلام، وهى الغاية المستمدة رأسا من وظيفة "الاستخلاف" التى يكشف عنها القرآن الكريم بجلاء. ذلك أن توجيهات القرآن إلي المشي في مناكب الأرض والأكل من رزق الله، وعمارة الأرض، والإفادة مما سخر الله للإنسان من طاقات السماوات والأرض، من شأنها أن تحفز الإنسان إلي بذل نشاطه الحيوي في ترقية الحياة وتحسينها وتجميلها: "ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون" **(سورة النحل: ٦)**. فضلاً عن السياحة في الأرض وكشف مجاهيلها. وأنها بالفعل قد أدت إلي حركة حضارية هائلة قام بها المسلمون وقت أن كانوا محتفظين بحيويتهم قبل أن تقعد بهم الأمراض التي حلت بهم فيما بعد.

وقد زاد من سرعة وتيرة التحضر العربى أن المعرفة القرآنية تقوم على مبدأ الازدواجية بين النظر والتطبيق، أو بين العلم والعمل فغرضها لا يتم بمجرد معرفة الإنسان وعلمه بحقائق نظرية مجردة. وإنما لابد أن تكون هذه الحقائق أساسا لموقف عملي في الحياة. والقرآن الكريم يجمع في صورة باهرة بين تفسير القانون العلمي والنتائج التي يؤدي إليها، فالكون في كليته وفي ظواهره العديدة يخضع، كما أثبت العلم لقانون كلي واحد، واستقراء الإنسان لهذا القانون الكلي يمكنه من تسخير الطبيعة لغاياته ومنافعه فالفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، والماء ينزل من السماء فيحيي الأرض

بعد موتها نتائج لقانون ثابت يحكم مسبباتها. وقد فهم المسلمون أن العلم أساس للعمل، وأن العمل لازم للإيمان حتى يكون هذا الإيمان مقبولاً عند الله، ومعترفاً به[١٠]. يقول الله سبحانه: "والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" **(سورة العصر ١ ـ٣)**. ويقول النبى الكريم: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عمل أن يتقنه"[♦].

وقد استطاع الإسلام أن يشيد أسس، ويقيم بنيان الحضارة العربية الإسلامية بامتلاكه لمجموعة القيم الكبرى الحافزة إلى التحضر والترقى، وهى قيم موضوعية لأنها منبثقة من قلب العمران البشرى، ومن روح التجربة التاريخية. فالقرآن يوجه الناس لأن يسلكوا مسلكاً موضوعياً وأن يبنوا أحكامهم علي أساس موضوعي يبعد كل البعد عن "الذاتية"، وهو أمر طبيعي لأن القرآن ينبثق عن أصل عام، وأعم ما يتصور هو موضوعية: "الله" تعالي. وليس شرطاً أن يتحدث القرآن عن الموضوعية بهذا اللفظ، لأن للأديان لغتها الخاصة ومسمياتها التي تعطي المضمون نفسه باسم مختلف. فالقرآن يعبر عن الموضوعية تعبيرا خاصا به هو "الحق" فيدعو المؤمنين للإيمان بالحق، كل الحق، ولاشيء غير الحق. وفى هذا السبيل يحرم القرآن كل صور الهوى والغرض والأنانية والذاتية كائنة ما كانت وفى كل المجالات[١١].

ويوجه القرآن الناس إلي أن هناك "سنناً" وضعها الله لقيام المجتمع وسيره وتطوره، وأن هذه السنن ثابتة لا تتغير، وأنها بمثابة "علامات" ومؤشرات وقوانين يمكن للفكر الإسلامي أن يهتدي بها، وأن يستفيد منها، ولكنه لا يستطيع تغييرها أو القضاء عليها لأن الكون لابد له من قوانين تمسكه وآلية تحدد سيره. والمجتمع لابد له من ضوابط تحكمه وتربط ما بين السبب والمسبب إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. والقرآن يدعو المؤمنين لاحترام هذه السنن وملاحظتها، والتعرف عليها والإفادة منها بطريقة لا تخل بها أو تسئ إليها. "وإن يعودوا .. فقد مضت سنة الأولين" **(الأنفال: ٣٨)**، "لا يؤمنون به، وقد خلت سنة الأولين. **(الحجر: ١٣)**، "سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلاً. **(الإسراء ٧٧)**. وبينما تؤكد السنن الإلهية فى الكون أن

♦ حديث شريف.

كل شيء من ناحية القدر والحجم والكم "بقدر" مضبوط موزون. ومن ناحية الزمان بأجل لا يمكن أن يتغير، وأي محاولة للإنسان للتغيير هي جهد ضائع، أو إخلال بالموازين التي وضعها الله يبوء الإنسان بوزرها، فإن السنن الإلهية فى التاريخ والمجتمع تبقى مطلبا متاحا، بل غايات إنسانية يتوجب على المسلم السعى إليها، وتجسيدها من أجل صلاح المجتمع الإنساني، وإنجاز مهمته الإستخلافية بجدارة واستحقاق.

ولعل أول هذه السنن يتجسد فى العدل الذى هو أصل القيم ومعيارها، فأينما قلّبت النظر في الإسلام وجدت معنى العدل غالبا على ما عداه، فهناك عدل بين الأديان بعضها بعضا، وهناك عدل ما بين الفرد والمجتمع، وعدل بين الدنيا والدين وعدل بين الرجال والنساء وعدل بين الأغنياء والفقراء والحاكمين والمحكومين، بل بالعدل قامت السماوات والأرض، والله تعالي يسمي نفسه العدل. وقد بلغ من أهمية العدل أن يستخدم القرآن كلمة "العدل" بديلا عن "الحق" فالعدل هو الحق مطبقا لأنه ليس إلا إعطاء كل ذي حق حقه ووضع كل شيء موضعه ومن ثم جاء الربط بين – الوزن والحق: "والوزن يومئذ الحق" **الأعراف:** ٨" و"يهتدون بالحق وبه يعدلون" (**الأعراف:**٨١). "ولو أتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن" (العنكبوت: ٧١). وهذه الآية قمة الموضوعية، فبالإضافة إلي تسمية الله تعالي بالحق، فإنها أوضحت أن إتباع الأهواء – وهي رمز الذاتية – سيفسد، ليس فحسب المجتمع الإنساني ولكن السماوات والأرض أيضاً[١٢].

وقد يقول قائل إن نظرية العدل قديمة، نجد أصولها في فلسفة أرسطو. فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين التبذير والبخل. الخ .. والعقل هو الذى يعين الوسط. ونقد هذا التصور يكمن فى أن أرسطو – كالعقليين من فلاسفة الإغريق – قد أرجع تحديده للوسط إلى العقل، ومع أن ذلك يعين ولا شك على التحديد، إلا أن العقل في مجال الأخلاق والفضائل ليس الأداة الوحيدة أو المحكمة، فعقول الأفراد تتفاوت، وحتى إذا أدركت المكان السليم فإنها تعجز عن حمل الإنسان على الوقوف عند هذا الموقف، لأن الإنسان مركب من غرائز وعواطف، وهو يعيش وسط مجتمع وظروف

وبيئات متباينة تؤثر إلى حد كبير على العقل الفردى الذى ليس هو بالطبيعة أو الضرورة أخلاقيا. وهذا هو النقص الأساسي في نظرية المعرفة لسقراط، الذى اعتقد أنه ما أن يعرف الإنسان الخير والشر ويميز بينهما حتى يفعل الخير ويتجنب الشر. ومن أجل هذا لا يدع الإسلام عملية "التعديل" أو الوصول إلى العدل للضمير الفردى وحده، ولا يتركها تائهة .. ضائعة، ولا هو يحدد نقطة الوسط الحسابية التى تلزمها استاتيكية جامدة، ولكنه يوجهها الوجهة التى تنتهي إلى العدل فعلا ويضع على طريقها معالم تؤدى بها إليه(١٣).

ولعل **القصاص** كمبدأ هو أحد المعالم الكبرى لقيمة العدل، لأنه أدعي إلي توقير الحياة البشرية، وصيانة روحها. فالقتل في شريعة الإسلام جريمة ضد المجتمع بأسره فمن قتل نفساً فكأنما قتل الأنفس جميعاً وأصبح علي الجماعة الإنسانية أن تقتص للقتيل وتوقع العقاب علي القاتل، ففي قوله تعالي: "من أجل ذلك كتبنا علي بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً". **(المائدة: ٣٢)**. فليس أردع للشر من القصاص، لأن النزعات الشريرة إذا انطلقت من عقالها دون رادع أصبحت دماراً علي المجتمع الذي تسوده وخطراً علي الحرية والعدالة بما ركب في الإنسان من أنانية وأثرة تدفعانه إلي الاغتصاب والعدوان، والعقوبات الزاجرة وحدها هي التي تقر موازين وتقمع نزعات الشر والعدوان من أن تنال الحياة بضر، أو حقوق الفرد بنقص، أو نظام المجتمع بخلل، وهي التي تكفل للحياة الاجتماعية الأمن والاستقرار والسلامة.

ولذا فقد أصر الإسلام على أن الدم لا يذهب هدراً أبداً، فإذا قتل قتيل ولم يعرف قاتله جيء إلي المكان الذي قتل في زمامه، واختير من أهله خمسون رجلاً ممن لهم بالمكان وأحواله خبرة ومعرفة ليدلوا علي القاتل أو يقسموا أنهم ما قتلوه ولا يعرفون له قاتلاً فإذا أقسموا وجبت الدية علي أصحاب المكان لأنهم مسئولون عما يقع في زمامهم من جرائم. والدية واجبة في القتل الخطأ علي القاتل، فإن عجز فعلي أسرته فإن عجزت فعلي بيت المال(١٤).

وأما إهدار مبدأ القصاص فى بعض التشريعات الحديثة، فلا يعدو كونه إهدارا لروح العدل يدفع إلى فكرة الثأر "العشوائية"، ويزيد من وتيرة الظلم والاستهتار بالروح الإنسانية التى يقدرها الإسلام. وهكذا فإن إلغاء عقوبة الإعدام، ليس سوى رأفة كاذبة بمجرم يستحق الموت من ناحية، وجناية على المجتمع من ناحية أخرى لأن الله لما شرَّع إعدام القاتل كان يحمى الجماعة من شر، ويصون حق الحياة لآخرين. وهذا معنى قوله تعالى: "ولكم في القصاص حياة"، فالقصاص وإن قسا على المجرم فهو يرق للمجتمع كله ويحنو على آحاده.

والسنة الثانية هى المساواة المطلقة بين الناس، وهى ممكنة فقط إذا كان الإنسان مخلوقاً لله لأنها خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية. إن وجودها قائم باعتبارها صفة أخلاقية للإنسان. أما إذا نظرنا إلى الناس من الناحية المادية أو الفكرية، أو ككائنات اجتماعية أو أعضاء فى مجموعة أو طبقة أو تجمع سياسي أو أممى، فسنجدهم دائماً غير متساوين. وإذا تجاهلنا القيمة الروحية – وهي حقيقة ذات صبغة دينية – فسوف يتلاشى الأساس الحقيقي الوحيد للمساواة الإنسانية، التي تبدو حينئذ، مجرد عبارة بدون أساس ولا مضمون، وسرعان ما تتراجع وهي تواجه الوقائع الدالة على اللامساواة بين الناس، أو الرغبة الطبيعية للإنسان فى أن يسيطر، وأن يطيع ومن ثم لا يكون مساوياً للآخر. فطالما حذفنا المدخل الديني من حسابنا، سرعان ما يمتلئ المكان بأشكال من اللامساواة: عرقياً وقومياً واجتماعياً وسياسياً[١٥].

ولعل المثال البارز على ذلك يتجسد تاريخيا في نظام الطوائف الذي حكم التاريخ الهندى، حيث سيطر الآريون على السكان الأصليين في هذا البلد العريق، ولم يمتزجوا فى سكانها الأصليين بسرعة كما توارى العرب فى مصر، مثلا، لأنهم لم يكونوا يتزوجون منهم، ولأن نظام الطوائف العجيب والقاهر قد حال دون هذا الإمتزاج لقرون طويلة جدا "إذ بالتقاء الآريين والتورانيين مع السكان الأصليين بدأ نظام الطبقات فى الهند، فمن الآريين كانت طبقة رجال الدين (البراهمة) وطبقة (المحاربين). ومن التورانيين

تكونت طبقة التجار والصناع، أما السكان الهنود الأصليين فقد انقسموا قسمين، فالذين اتصلوا منهم بالتورانيين شكلوا الطبقة الرابعة وهى طبقة الخدم والعبيد، وأما أولئك الذين انعزلوا عن الفاتحين الأريين فقد بقوا بعيدين عن التقسيم، وظلوا طريدى المجتمع أو منبوذين"[١٦].

على أن الفلسفة الهندية لم تقنع بالجنس والعنصر سببا لنشأة نظام الطبقات، بل رأت أن تربطه بنص مقدس، فورد فى قوانين "منو" سببا لهذه الطبقات، يقول منو وهو يعدد خلق برهما ــ الإله في الديانة الهندوسية ــ للكائنات: "..... ثم خلق البرهمى من فمه، والكاشيرات من ذراعه، والويشا من فخذه، والشودرا من رجله، فكان لكل من هذه الطبقات منزلة على هذا النحو". وبناء على هذا التفكير الذى يرى أن الطبقات من خلق الله على هذا الوضع يصبح هذا التقسيم أبدياً، فهو من صنع الله ولا طريق لإزالته، وعلى هذا لا يرتفع أى شخص من أى قسم إلى قسم أعلى. وبناء على الاعتقاد بأن الابن يأتى على نمط أبيه، لا يجوز لرجل أن يتزوج امرأة من طبقة أعلى من طبقته، لعدم الكفاءة. ولأن أولاده منها سيهبطون إلى مستواه، وهذه خسارة على التكوين الاجتماعى، ولكن يجوز للرجل أن يتزوج امرأة من طبقة أقل من طبقته على ألا تكون من الطبقة الرابعة (الشودرا) التى ليست إلا للخدمة، ولا تسمو لأن يتزوج منها أحد أفراد الطبقات العليا الثلاثة. وجاء فى قوانين "منو" أن الرجل من الطوائف الثلاث الشريفة إن غلبة الحب فتزوج بامرأة من غير هذه الطوائف فإنه سوف يرى هلاك أسرته. ويتبع نظام الطبقات كذلك أن تلاحظ أسماء الأطفال من كل طبقة، فيختار الاسم من الكلمات الدالة على البهجة والسرور إن كان برهمياً، وعلى الحول والقوة إن كان كشتريا، وعلى الغنى والثروة إن كان ويشيا، وعلى الذل والمهانة إن كان شودراً[١٧]. وهكذا ظل هذا النظام الطبقى صارما في تكريس التفاوت بين البشر لحقب طويلة، وحتى عندما تقلصت قبضته نسبيا وحدث نوع من الإمتزاج التدريجى البطىء جدا عبر العصور، فلم يكن امتزاجا كاملا أو حقيقيا.

وعلى النقيض من المثال الهندى البارز في تكريس التفاوت بين بنى الإنسان، يأتى الإسلام، مثالا بارزا في تكريس المساواة الإنسانية المطلقة،

حيث تطرح عقيدة التوحيد تأثيراتها الاجتماعية والسياسية، فتبقى عوامل التمايز ــ بدءاً من أصل انقسام الناس إلى طبقات، وأصل قبول السلطة وتأسيس الشرعية ــ في فلك الدوافع المتغيرة من قبيل الإرادة الحرة للبشر، والتي تتحرر، بفضل التوحيد المطلق، من فلك القيود الموروثة على منوال الأصول العرقية، أو التباينات اللونية أو الإختلافات اللغوية، أو حتى دعاوى الخيرية الدينية. ففي الإسلام لا تعدو هذه الاختلافات العرقية، واللغوية أن تكون دليلا على قدرة الله الذي: "من آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم..." **(الروم: ٢٢)**. ولا تعدو اللهجات، والألوان، والأعراف، أن تكون مجرد اختلافات شكلية، عرضية لغاية عملية: "يا أيها الناس! إنا خلقناكم من ذكر وأنثي، – وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا". بل وتعكس هذه الاختلافات نفسها الحكمة الإلهية من وراء خلق الناس جميعا كما يقول ــ جل شأنه ــ "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم" **(هود: ١١٨ ــ ١١٩)**. ففي الإسلام إذن لا فخر باللون أو بالانتساب لأية عشيرة، لأن جميع البشر من جوهر واحد. وكلما تحدث القرآن والسنة، عن الجنس البشرى، استعملا كلمتي "إنسان" أو "آدم" (أبو البشرية)، فلا يفضلان عصبية أو عرقاً ما: "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" **(التين: ٤)**، الإنسان بصفة مطلقة، كنوع، لا بوصفه منتسباً لأمة، أو قبيلة، أو أسرة معينة. وكما جاء في حديث يرويه البخارى: "كلكم من آدم، وآدم من تراب". بل إن النبيين أنفسهم من ذات الطينة التى تكّون منها سائر الناس، فهم أيضا أشخاص، وأشخاص لا أكثر: "أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم، على رجل منكم، لينذركم ولتتقوا لعلكم ترحمون ؟" **(الأعراف: ٦٣)** .. "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل" **(آل عمران: ١٤٤)** .. "لقد جاءكم رسول من أنفسكم، عزيز عليه ما عنتم ..." **(التوبة: ١٢٨)**.

ورغم الهيمنة غير المسبوقة للرسول على الجماعة المسلمة "كرئيس ديني/ نبى، ورئيس سياسى، إلا أنه قد أخضع رئاسته لقيمة المساواة، وكان يدين نفسه بما يدين به أصغر أتباعه، فهو القائل صلوات الله عليه: "لا فضل لعربي على عجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى".. وهو القائل صلوات الله عليه في خطبه الوداع: "أيها الناس. إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم

لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض فضل إلا التقوى". وعبر تجسيده الحي لفضيلة المساواة، نجح الرسول الكريم فى أن يجعلها قاعدة صلبة يقوم عليها تنظيم المجتمع، ويتمحور حولها مفهوم الأمة، فلو لم يجسد محمد المثال الملهم، لما تبعه أحد، وما خضع له أولئك العرب حماة الأنوف شديدى المراس، ولو ألقى على مسامعهم كل أحاديث الدنيا وعقائد السابقين.

وبهذه الروح المترعة بالمساواة ألغى الإسلام ما التقى به من طبقات فى الشعوب التى دخلت فيه على منوال الشعب الهندى، وأيضا الشعب الإيرانى الذي كان مكونا هو الآخر من أربع طبقات: طبقة رجال الدين، وطبقة المحاربين، وطبقة الكتاب والمثقفين، وطبقة الزراع والصناع، فضلا عن طبقة عليا منها الوزير، ورئيس الموابذة: رجال الدين، ورئيس الكتاب. فالناس جميعا فى أى مجتمع إسلامى متساوون اجتماعيا لا يتميز غنى على فقير ولا قوى على ضعيف من حيث القيمة الإنسانية العامة. والقاضى يقف أمامه الخليفة والحاكم كما يقف أمامه أى فرد عادى من الشعب، بينما كان للأشراف فى مجتمعات أوروبا الإقطاعية محاكم خاصة بهم حتى لا يقفوا مع أفراد الشعب ويتساووا بهم، وكان الأشراف والنبلاء فى تلك المجتمعات يؤلفون طبقة عليا حول الملوك ويتلقبون ألقابا خاصة بهم مثل كونت ودوق وبارون، أما الإسلام فلم يعرف شيئا من ذلك كله، واحترم آدمية جميع المسلمين بل والبشر فى مجتمعاته وجعلهم متساوين فى جميع الحقوق والواجبات الدينية والاجتماعية والخلقية[١٨].

وحتى عندما أصاب "التعديل" و"التخفيف" قيمة المساواة نفسها، بمرور العقود والقرون، فأنها احتفظت بقوتها فحافظت على بناء المجتمع الذي يكافئ أصحاب الجدارة والطموح: "وقد تبدى ذلك جليا فى ظاهرة العلم عند العرب منذ نشأته، فلم يكن مقصورا على طبقات خاصة أو محتكرا من فئة بعينها، بل كان عاما لطبقات الشعب، مطروحا باستمرار فى حلقات الشيوخ بالمساجد، وفيما نشأ بها من مكتبات. ومنذ أواخر القرن الثانى الهجرى تنشأ المكتبات العامة فى كل بلد إسلامى وتنشأ معها دكاكين الوراقين، ولا مصاريف تطلب

للتعليم، فالتعليم مجانا من حق الجميع، والطبقات الشعبية العامة تشارك فيه بحظ بل بحظوظ كثيرة، ويدل على ذلك أكبر الدلالة أن من يرجع إلى تراجم العلماء والأدباء شعراء وكتابا سيجد أكثرهم من أبناء الطبقة العامة. وتصور ذلك ألقابهم مثل الحدَّاد والخزَّاز والبزَّاز والقواريرى والقوَّاس والنبَّال والعطَّار والمطرز، ونجد بين علماء الكلام أبا أحمد التَّمار وشعيب الفلاَّل، ونشأ أبو نواس غلاما لعطَّار، ونشأ أبو العتاهية يبيع الخزف والجرار حاملا لهما على ظهره فى شوارع الكوفة، ونشأ الجاحظ يبيع الخبز والسمك بسيحان أحد نهيرات البصرة. فكان كثيراً من العامة ينالون حظوظا مختلفة من الثقافة. ولم يكن يحول بينهم وبينها أى حجاب إذ كانوا يروحون إليها ويغدون فى المساجد ومكتباتها ودكاكين الوراقين. ومما يدل على ذلك أن نرى الجاحظ فى القرن الثالث يقول: "وسألت بعض العطارين من أصحاب المعتزلة" وكأن العطارين حينئذ كانوا أقساما، منهم من يتبع المعتزلة ومنهم من يتبع غيرهم من أصحاب المذاهب، ولابد أن كان مثلهم بقية التجار وأصحاب الحرف. فهم يناصرون هذا المذهب أو ذاك وهم يناصرون هذا الأستاذ أو ذاك، ولكل أستاذ أتباعه لا من أوساط المثقفين فحسب، بل له أنصاره أيضا من العامة"[١٩].

وأما السنة الثالثة فهى "التعدد فى إطار التوحيد". ذلك أن الحضارة الإسلامية هى – من ناحية – حضارة الوحدة التى تنبثق عن قاسم مشترك أعظم من الأسس والثوابت والخطوط العريضة بغض النظر عن موقع الفعالية في الزمان والمكان، وعن نمطها وتخصصها. وهى – من ناحية أخرى – حضارة الوحدات المتنوعة بين بيئة ثقافية وأخرى في إطار عالم الإسلام نفسه، بحكم التراكمات التاريخية التى تمنح خصوصيات معينة لكل بيئة، تجعلها تتغاير وتتنوع فيما بينها في حشود من الممارسات والمفردات. إنها جدلية التوافق بين الخاص والعام التي يؤكدها القرآن الكريم، وهو يتحدث عما يمكن تسميته بالأممية الإسلامية التى تعترف بالتمايز بين الجماعات والشعوب والأمم، ولكنها تسعى لأن تجمعها في الوقت نفسه على صعيد الإنسانية وهى محاولة تختلف في أساسها عن الأممية الشيوعية التى سعت – ابتداء – وبحكم قوانين التنظير الصارمة إلى إلغاء التنوع ومصادرته وإلى تحقيق وحدة قسرية ما لبثت أن تأكد زيفها[٢٠].

لقد بنى المجتمع الإسلامى الأول فى المدينة على التعدد، فكون الإسلام دين الجماعة ورسالة الأمة لا يعنى التجاهل ولا الإلغاء لذاتية الفرد أو الأسرة أو القبيلة أو العشيرة أو الشعب، وإنكار ما لهذه الكيانات الجزئية والداخلية من خصوصيات وتمايزات، وإنما يعنى توظيف كل هذه الوحدات في إطار البناء الأعم والأشمل – بناء الأمة والجماعة – كلبنات متسقة تمثل فيه البنيان الواحد المرصوص. والدليل على ذلك هو "أن دستور دولة المدينة، وهو يتحدث عن رعيتها – الأمة الجديدة – عدَّد قبائلها، وتحدث عما لها من حقوق وواجبات. فهو لم يتجاهلها، وأيضا لم يتركها كما كانت مفردة وقائمة بذاتها. كما نستطيع أن نبصر – في ضوء هذه الحقيقة – دلالات عدد من الإنجازات التى مارستها الدولة الإسلامية – على عهد رسول الله ﷺ في ميدان "التنظيم الاجتماعي و"الدمج البشرى" و" التلاحم الإنساني" وهى تبلور رعية الدولة الجديدة وعصبيتها"[٢١].

كما تتجاوز سنة المساواة فى الإسلام المؤمنين به إلى جميع من يعيشون فى "مجتمع الإسلام" حتى لو كان بعضهم غير مسلم، وخصوصا فى مجال الحقوق الإنسانية وبالأخص حق الحياة، انطلاقا من قاعدة جوهرية هى "وحدة الوجود الإنساني". ولذا فهو يسعى إلى تكوين مجتمع إنساني واحد وإن ظل متعددا، تسوده المساواة والعدالة كما تسوده وحدة الضمير ووحدة الأخلاق، ولا يكتمل هذا المعني في الأديان السابقة كما يكتمل في الإسلام.

أما علاقة هذا المجتمع الأول بغيره من المجتمعات فقد خضعت لمشيئة الله التى أرادت أن يختلف الناس وأن تتنوع الحضارات وتتمايز الأمم وتتعدد المعتقدات، ولكن فى إطار من التعايش والتكامل والتدافع، أى التنافس من أجل التقدم، وليس الصراع المؤدى إلى الفناء .... ويتأسس هذا النزوع التكاملى لا القسرى فى الإسلام على حقائق كونية راسخة، فالكون وحدة مركبة من الظاهر المعلوم والمغيب المجهول، والحياة وحدة مركبة من طاقات مادية وطاقات روحية لا تنفصل أبداً إلا وقع الاختلال بينها والاضطراب، والإنسان وحدة مركبة من الأشواق المتطلعة إلى السماء والنزعات اللاصقة بالأرض، ولا انفصام بين هذه وتلك في طبيعة الإنسان، لأنه لا انفصام بين السماء

والأرض أو بين المعلوم والمجهول في بنية الكون..[٢٢]. ولأن الوجود الموحد صادر عن إرادة واحدة، ولأن الناس جزء من الكون متعاون متناسق مع سائر أجزائه، ولأن أفراد الإنسان خلايا متعاونة متناسقة مع الكون ومستخلفة علي الأرض، لم يكن بد إذن أن تكون متعاونة متناسقة فيما بينها. لذلك كان تصور الإسلام أن الإنسانية وحدة، تفترق أجزاؤها لتجتمع، وتختلف لتتسق، وتذهب شتى المذاهب لتتعاون في النهاية بعضها مع بعض، كي تصبح صالحة لتتعاون مع الوجود الموحد.

وبينما تفسر التوراة أصل الانقسام بين البشر، فتدعى أن الناس بنوا برج بابل لمقاتله الله ... وخاف رب التوراة من وحدة أبناء آدم فبلبل ألسنتهم ليختلفوا وتنفرط وحدتهم ويذهب ريحهم: وكانت الأرض كلها لسانا واحدا ولغة واحدة. وحدث في ارتحالهم شرقا أنهم وجدوا بقعة في أرض شنعار وسكنوا هناك. وقال بعضهم لبعض: هلم نصنع لبنا ونشويه شيا. فكان لهم اللبن مكان الحجر، وكان لهم الحمر مكان الطين. وقالوا: هلم نبن لأنفسنا مدينة وبرجا رأسه بالسماء. ونصنع لأنفسنا اسما لئلا نتبدد على وجه الأرض. فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما. وقال الرب: هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم، وهذا ابتداؤهم بالعمل. والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه. هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم حتى لا يستمع بعضهم لسان بعض. فبددهم الرب من هناك على وجه كل الأرض، فكفوا عن بنيان المدينة، لذلك دعى اسمها بابل لأن الرب هناك بلبل لسان كل الأرض. ومن هناك بددهم الرب على وجه كل الأرض" **(تكوين، ١١: ١ – ٩)**، فإن القرآن الكريم يضفى على هذا الانقسام معنى إيجابيا فيقول: "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا .." فهي ظاهرة خير يتم بها التعارف. كما يكسبه معنى تحررى يتحمل الإنسان بمقتضاه مسئولية اختياره، لأن وحدة الجنس البشري في فكر واحد وانتفاء أي معارضة أو خلاف، ينهي حرية الاختيار، ومن ثم تسقط المسؤولية، فحرية الاختيار التي تترتب عليها المسؤولية أي الثواب والعقاب، تتطلب توافر ثلاثة عناصر[٢٣]:

١- التعدد والتمايز حتى يمكن الوصول إلي قرار عقلي قائم علي التجربة والمقارنة.

٢- إمكانية المعرفة الحرة من كل تأثير يفرض بالعسف والقسر.

٣- حق الانتماء من دون التعرض للتنكيل.

وهكذا تصبح الحياة في نظر الإسلام تراحم وتواد وتعاون وتكافل محدد الأسس مقرر النظم، بين المسلمين على وجه خاص، وبين جميع أفراد الإنسانية على وجه عام، حيث جبّ الإسلام دعوى اليهود بالخيرية حين قضي علي كل أثر للتميز والاستعلاء وقال بعموم الرسالة، رافضا أن تبقى بركة الرسالة في ذرية إبراهيم عليه السلام وحدها، وأن يبقى ما عداها في مرتبة أدني "الجوييم" أو "الأمميين"، حيث كانت تلك العنصرية الجانحة التي مزّقت الفكر اليهودي علي مدي التاريخ. ومؤكدا، في الوقت نفسه، على ما جاءت به المسيحية عندما أنكرت دعوى الإسرائيليين، وبشرت بملكوت السماء الذى يسع كل من دخل فيه: "أدعو الذي ليس شعبي شعبي والتي ليست محبوبة محبوبة" **(الرسالة إلى أهل روما، ٩: ٢١)**. "فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس" **(متى، ٢٨: ١٩)**. وطارحا منطقه الذاتى في نصه المركزى "القرآن الكريم" وبلسان العلى القدير: "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" **(الأنبياء: ٩٢)**. وهكذا تصبح الحياة في نظر الإسلام تراحم وتواد وتعاون وتكافل محدد الأسس مقرر النظم، بين المسلمين على وجه خاص، وبين جميع أفراد الإنسانية على وجه عام.

وأما السنة الاجتماعية الرابعة كضرورة للعمران البشرى فهى "**الشمول**" وما يرتبط به من "**توازن**". فالرؤية الإسلامية ترفض، في موقفها من الحضارة صيغ التجزئة والفصل وإقامة الجدران بين مساحات التجربة البشرية، وترى فيها وحدة حيوية تسرى فيها روح واحدة وتغذيها دماء واحدة، وإن تجزئتها وعزل بعض جوانبها، خلال العمل، عن بعضها، ليس خطأ فحسب، لكنه مسألة تكاد تكون مستحيلة، إذا أردنا – مسبقا – أن نصل إلى نتائج صحيحة. ويرجع ذلك إلى حقيقة أن الإصلاح والإعمار المنوطين بوظيفة الاستخلاف مسائل تتداخل فيها كل الفاعليات الحضارية، مادية وأخلاقية وروحية، وأن أى ضرر أو إفساد يلحق بأحدها ينعكس – بشكل أو بآخر – على الجوانب الأخرى[٢٤]. وهذا واضح بين في أكثر من آية: "أفمن

أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدى القوم الظلمين * لا يزال بنيانهم الذى بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم" **(التوبة: ١٠٩-١١٠)** .. "ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها .. **(الأعراف: ٥٦)** .. "وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين" **(الأعراف: ١٤٢)**.

وقد صاغت الرؤية الحضارية هذه، بشمولها، وتوازنها خصوصية العقلانية الإسلامية التى أسميناها "العقلانية الشاملة"، والتى يميزها عن العقلانية الأوربية الحديثة، كونها توازن بين "الفعالية" و"الخيرية"، أى أنها تربط ما بين التوصل إلى المعرفة، وحسن استخدام هذه المعرفة، ولذا تعني بالنية التي لا تحفل بها العقلانية الأوربية، وبوحدة الوسيلة والغاية، وهي ترفض تماماً المبدأ الذي يبدو عقلانياً، أو علي الأقل يقوم على تبرير منطقي، وهو الغاية تبرر الوسيلة. وهذا طبيعي ليس فحسب بالنسبة للإسلام، ولكن أيضا بالنسبة لكل الأديان والكتب السماوية في صورتها النقية، لأن الأديان كلها رسالات هداية وإنقاذ للبشرية من الضلال الذي يؤدي إليه إتباع الهوى والخضوع للإغراء .. إغراء الثروة وإغراء الشهوة وإغراء السلطة فلا يتصور أن تتضمن مسالكها للتوصل إلى الحقيقة سبلاً تؤدي إلى نقيض ما جاءت من أجلة"[٢٥].

ولا شك في أن هذا الفصل بين الخيرية، والفعالية، أو بين الأخلاق والمعرفة، يرجع إلى الفصل الأساسى الذى تقيمه العقلانية الغربية أساسا بين عالمى الشهادة والغيب، إذ تركز بكل وعيها فى الشاهد، إنكارا للغيب أحيانا، وتجاهلا له غالبا، حيث تقيم أساسها ابتداء على مركزية الإنسان فى الكون، كبديل للمركزية الإلهية، ما يصيبها بالمادية وقصر النظر ويخضعها للسقوف الإنسانية المنخفضة على صعيد المثل العليا، ويحرمها من الغايات اللامتناهية، التى لا يكفل وجودها سوى الحضور الإلهي فى الكون.

وقد نتج عن سنة "الشمول" هذه عدة خصائص نلحظها فى التشريع الإسلامي يتميز بها عن سواه من القوانين الحديثة خاصة، وقد أبرز عبد الرحمن البزاز شيئا من هذه الخصائص:[٢٦].

الخاصة الأولي: المزج بين فكرتي "الدين" و"القانون"، إذ لما كانت مهمة الإسلام لا تقتصر على تنظيم علاقة الفرد بربه، بل تشمل أيضا علاقة الفرد بالفرد والفرد بالجماعة والجماعة بالجماعة، فإن الشريعة حرصت على أن تكون أحكامها شاملة كل جوانب الحياة، "ولذا نراها تقرر الحقوق وتوضح الأحكام التى تتعلق بالفرد في ذاته من حيث يصبح مضغة في رحم أمة إلى أن يوضع التراب على قبره، كما أنها وضعت القواعد اللازمة لتحديد حقوق الفرد تجاه الجماعة". وعلى هذا الأساس كان "الفقه" الذى هو العلم بالمسائل الشرعية العملية قسماً من الدراسة الدينية في الإسلام.

والخاصة الثانية: هى امتزاج مفهوم القانون بالأخلاق امتزاجاً لا يبقي معه لأحد منهما استقلال عن الآخر. وهذا بطبيعة الحال لا يعنى أن كل قواعد الأخلاق تعد قواعد قانونية إيجابية ملزمة، وإنما المراد به أن ليس هناك أحكام قانونية إسلامية قائمة بذاتها مجردة عن صفتها الأخلاقية. وهكذا أصبحت القاعدة الأخلاقية القائلة: "إنما الأعمال بالنيات" واحدة من أمهات القواعد التشريعية الإسلامية. وهذا الربط بين القانون والأخلاق يخلص الشريعة من قسوة الأحكام القانونية المجردة وينجيها من صرامة الشكليات والمراسيم التى تضيق بها الشرائع الوضعية القديمة والحديثة، كما كان الحال مثلا في القانون الروماني، فلزم لذلك إيجاد قواعد تخفف من وطأة القانون وصرامة أحكامه وتقربه من قواعد العدل والإنصاف: وهكذا وضع الرومان أحكام (البريتور)، والإنكليز "محاكم الضمير". أما القانون الإسلامي أو الشريعة الإسلامية فهي تستند أصلاً إلى فكرة العدل، والحكم القانوني غير العادل لا يعتبر حكماً قانونياً أصلاً لأنه ينافي الشريعة أساساً.

والخاصة الثالثة: هى الطابع "الجماعي" للشريعة، بالرغم من عنايتها بالفرد واعترافها بكيانه المستقل – ولكن ضمن حدود. فالهدف الذى ترمي إليه الشريعة الإسلامية هو دائما وأبداً خير الجماعة وصالح المجموع قبل صالح الفرد، فهي تقرر لزوم "تحمل الضرر الخاص في سبيل الضرر العام"، وتسلم بمبدأ "جواز الحجر على السفيه" لمصلحة عائلته والهيئة الاجتماعية، وتحدد الوصية حفظاً لمصالح الورثة، وتقول بالمصالح المرسلة. وهذا الطابع

"الجماعي" للشريعة يقربها بشكل ملموس من بعض المذاهب الاشتراكية" التى لا يصل بها الغلو إلى درجة إنكار وجود الفرد أصلاً.

أما الخاصة الرابعة: فهى المزج إلى حد كبير بين فكرة "الحق والواجب"، فليس من حق الإنسان أن يطالب بماله المغصوب فحسب، وإنما واجبه أن يفعل ذلك لكي لا يتمادى المغتصب في الباطل ويتعدى على حقوق الفرد والجماعة. وعلى هذا الأساس وضعت الشريعة نظرية "إساءة استعمال الحق".. وأنه لمن الممكن القول أن الشريعة الإسلامية تفرض وجود واجب ضمني في كل حق ظاهر.. وليست نظرية "التضامن الاجتماعي" التى قال بها الفقيه الفرنسي "دوكي" Duguit، ولا مفهوم "الحق" لدى الفيلسوف الألماني "كانت" إلا نظائر للمفهوم الإسلامي.

ثانياً: الإسلام كقطب موجب فى التاريخ

لكل دين عبقريته الخاصة، أو بصيرته المميزة فى بحثه عن معنى أو عن قيمة كلية تحقق وجوده فى التاريخ. قد تنبع هذه العبقرية من التحديات التى يواجهها، أو الغايات التى يستهدفها، وبلا شك من الدور التاريخى المنوط به. من البديهي أن يكون ثمة فروق موضعية بين الأديان السماوية الثلاث تنبع من السياق التاريخى الذى ينتظم كل منها، ومن المسار الجدلى الذى يجمع بينها، بمعنى أن كل دين مطالب بالتوافق مع بيئته التاريخية من ناحية، وإكمال عمل الدين السابق، وربما التمهيد للاحق من ناحية أخرى، وهو الفهم الذى يبرر كون الأديان الثلاثة "توحيدية" أو حتى كونها شرائع ثلاث للدين التوحيدى نفسه، من دون أن يطمس هذا الفهم تلك الفروق الموضعية بينها، والتى قد تلهم كل دين أو تفسر قدرته على التدخل الإيجابي في حركة التاريخ، خصوصا بين المسيحية والإسلام.

فالمسيحية نشأت في بيئة يهودية خاصة، وتلبية لحاجة بنى إسرائيل الذين افتقدوا بشدة لروحانية الإيمان البسيط التلقائى تحت ضغط ركام تشريعات التلمود، ومظاهر التدين الشكلى الكاذب خصوصا لدى الفرقة الفريسية. ومن ثم كان طبيعيا أن تبلغ مستوى عالياً في التسامح الوجدانى، والتجرد المادى، وقد نجحت بالفعل في أداء واجبها في هذا الجانب من حياة الإنسان الروحية

خصوصا في فترة المهد سواء في حياة المسيح، أو فى القرون الأولى التي أعقبت رحيله. غير أنها، لافتقادها إلى شريعة متكاملة، لم تكن ملائمة لتنظيم مدينة أرضية مسيحية.

ورغم أن بعض المسيحيين يرون في عظة الجبل بالذات نقلة تشريعية فى المسيحية تجاوزت بها اليهودية إلى طور جديد. ويعقدون لذلك مقارنة بين الشريعة القديمة (اليهودية) والشريعة الجديدة (المسيحية)، إلا أن ما ورد في هذه العظة أو ما يماثلها على لسان عيسى لا يمثل فى الحقيقة تشريعاً جديداً، ولا معارضة لشريعة موسى، بل ألوان من التسامح، اللهم سوى في الطلاق الذى حرمه المسيح إلا لعلة الزنا"[٢٧]، ومن ثم ظلت التوراة مصدر الشريعة المسيحية، إذ جاء على لسان المسيح قوله إنه جاء ليتم التوراة لا ليبدأ ديناً جديدا: "لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل. فإنى الحق أقول لكم: إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل" **(متى ٥: ١٧)**.

وهنا يعترف الكاتب المسيحى .Alffred E : إن تعاليم المسيح تجمعها أسس ثلاثة:

١- قيام مملكة الله حيث المساواة والعدالة.

٢- الله هو أبو البشر وهو الأمل الذى تهفو نحوه أرواح البشر جميعاً.

٣- الكمال التام والحب الشامل.

ويضيف: "تلك هى الديانة المسيحية لا أكثر ولا أقل، أما سوى تلك الأسس الدينية فقد اعتمدت المسيحية فيها على التوراة[٢٨].

بل ويذهب "كوشود" إلى أن يسوع المسيح قد استبدل "يهوه" – إله العدالة ومنقذ العالم المادى– بإله الحب، ومن ثم يؤسس لمفهوم (الدين المجرد). فالمسيحية منذ البداية تنبذ أي توجه لتغيير العالم الخارجي أو محاولة جعله عالماً كاملاً، لأن الدين المجرد – كالمسيحية – ينظر إلى كل اعتقاد إنساني، فى أن تنظيم العالم الخارجي أو تغييره يؤدي إلي زيادة في الخير الحقيقي على أنه خطيئة، أو نوع من أنواع خداع النفس. فالدين المجرد إجابة على

سؤال كيف تحيا في ذاتك وتواجه هذه الذات، وليس إجابة علي سؤال كيف تعيش في العالم مع الآخرين، إنه معبد "علي قمة جبل .. ملاذ" علي الإنسان أن يرتقي إليه، تاركاً خلفه خواء عالم لا سبيل إلي إصلاحه، عالم يهيمن عليه الشيطان وحده"[٢٩]. وهكذا لم تعط المسيحية لملكوت الأرض قيمة تذكر، إذ ظلت مشدودة إلى ملكوت السماء، حيث يروى عن المسيح مثلا:

- قوله ردا على القديس بطرس حينما تقدم إليه وقال: "يارب، كم مرة يخطىء إلى أخى وأنا أغفر له؟ هل إلى سبع مرات؟". قال له يسوع: "لا أقول لك إلى سبع مرات بل إلى سبعين مرة" **(متى، ١٨: ٢١ ــ ٢٢)**.
- وقوله للشاب الذى أراد التعلم منه: لا تقتل، لا تسرق، لا تزن، لا تشهد الزور. أكرم أباك وأمك، وأحب قريبك كنفسك .. فقال له الشاب: هذه كلها حفظتها منذ حداثتى فماذا يعوزنى بعد ذلك. فقال له يسوع: بع أملاكك وأعط ثمنها للفقراء وتعالى أتبعني. فلم يقبل الشاب، فقال عيسى: يعسر أن يدخل غنى ملكوت الله ... "ولدخول الجمل فى ثقب إبرة أيسر من دخول الأغنياء ملكوت الله" **(متى، ١٩: ١٨ – ٢٣)**. وهكذا يرى نقاد كثر أن تعاليم المسيحية كما صورها "العهد الجديد" تحارب العمران لأنها تكره المال وتحاربه، ولو ترك الناس أموالهم وأوقفوا استثمارها فماذا تكون النتيجة غير خراب العالم وانتهاء العمران.

وترتب باقى الأناجيل على هذا المنوال سيكولوجية رافضة عمليا للانشغال بالعالم الدنيوى، وغير مهمومة بتغيير التاريخ: "مملكتي ليست من هذا العالم. لو كانت مملكتى من هذا العالم لكان خدامى يجاهدون لكى لا أسلم إلى اليهود ولكن الآن ليست مملكتى من هنا". **(يوحنا، ١٨: ٣٦)** ... "كل من من ترك بيوتاً أو إخوة أو أخوات أو أبا أو أما أو امرأة أو أولادا أو حقولا من أجل إسمى، يأخذ منه ضعف ويرث الحياة الأبدية" **(متى، ١٩: ٢٩)**. "لا تقلق علي حياتك فتقول ماذا ستأكل وماذا ستشرب". "إذا أوقعتك عينك اليمني في الزلل فاقتلعها، وإذا أوقعتك يدك اليمني في الزلل فاقطعها" **(متى،٦:٣١)** .. "كل من ينظر إلي امرأة بشهوة فكأنه قد زني بها فى قلبه" **(متى، ٥: ٢٨ ــ ٢٩)** .. "إنه مكتوب أني سأدمر حكمة الحكيم وسأحيل عقل الحصيف إلي عدم، أين

الحكيم؟ وأين الكاتب؟ وأين المجادل عن هذه الدنيا؟" (**بولس، رسالة إلى أهل كورونثيا، ١: ١٩**). "وسأله الناس قائلين: وماذا نفعل إذن؟ "فأجاب قائلاً لهم: "من كان له ثوبان فليعط واحداً لمن لا ثوب له، ومن كان عنده لحم فليفعل بالمثل" (**لوقا، ٣: ١٠**).

وتسمى الأناجيل المسيحية "بشارة" .. بشارة لأعمق ما في الوجود الإنساني من حقائق. "حب جارك كما تحب نفسك"، "حب أعداءك وبارك لاعنيك"، "لا تقاوم الشر". غير أن هذه المطالب تسير ضد فطرة المنطق العملي في حياة الإنسان، مما يوجهنا نحو البحث عن معناها الحقيقي، إنها توحي بالبشارة لعالم آخر. ومن ثم فإن المسيحية والدين المجرد بصفة عامة، لا يمكن لهما التأثير في أي شيء من شأنه أن يحسّن من وضع الإنسان من الناحية الاجتماعية. فالتغييرات الاجتماعية لا تأتي بواسطة الصلوات أو الأخلاقيات، وإنما عن طريق قوة مدعمة بالأفكار أو المصلحة[٣٠].

ويعترض هيجل على تصور السيد المسيح "الخلاص" بصورة فردية خالصة، فلم يستطع أن يجعل من مبادئ الدين المسيحي مبادئ عامة تصلح للجماعات كما تصلح للأفراد. ولعل هذا التصور هو ما حول الديانة المسيحية إلى "وضعية سيئة"، وهو الأمر الذى يفسره هيجل بحقيقة أن تلاميذ المسيح أحالوا دعوته إلى ممارسة الفضيلة إلى أوامر إيجابية صارمة، وكأن ما قاله يسوع لعدد محدود من التلاميذ يصلح لأن يكون قاعدة عامة للجميع. لقد دعى المسيح تلاميذه إلى اعتزال العالم، والتزام بعض المبادئ الخاصة، ولكن هذه المبادئ – خصوصاً بعد انتشار المسيحية بين شعوب بأسرها – لم تعد تصلح كقواعد عامة لتوجيه سلوك الجماعات. ومن هنا فقد ظهرت استحالة تطبيق تلك المبادئ، التي لم تكن مجعولة في الأصل إلا لبعض الأفراد. وهكذا ظهر التناقض واضحاً بين إنكار العالم على نحو ما يقضي به الموقف المسيحي وضرورة التمسك به على نحو ما تقتضيه الحياة الجماعية في كنف الوطن[٣١].

وفى اعتقادنا أن الديانة التي بشر بها السيد المسيح ركزت على الفرد لأنها استهدفت الروح بالأساس، فيما كان مفترضا أن تنظيم المجتمع كمهمة

للدين الشامل كانت قد تركت للديانة اليهودية التي فهم المسيح نفسه في سياقها، وأدرك دوره في إطار تاريخها وعبر مسار أنبيائها.. لقد كان عليه أن يفتح الرسالة إلى كل البشر وقد حاول .. وأن يستعيد للدين اليهودى روحانيته التي فقدها وقد حاول .. ولكنه لم يسع إلى إعادة تنظيم المجتمع اليهودى ولذا فلم يحاول أصلا. وكان ممكنا أن لا تكون هناك مشكلة لولا الخط الذى سارت فيه المسيحية البولسية بعد رحيل المسيح، لقد حاول بولس ثم الكنيسة من بعده تمييز مذهبهم الجديد عن الدين الذى ولد في سياقه، واعتباره دينا جديدا. ولأن الحقيقة مهما كانت مقدسة لا يمكن أن تبقى دائما محبوسة في أعماق الضمير الفردي، ولابد لها من الخروج إلى عالم الواقع الخارجي ومحاولة استيعابه، فإن كل دين لا ينجح في استيعاب المظهر الجماعي للوجود البشري بملكاته الذاتية وخصائصه الأصيلة، سيكون من شأنه **أولا** أن يولد ضربا من الانقسام في صميم الضمير الفردي وهو ما حدث في المسيحية حتى العصور الوسطى. والأغلب أن يجد **ثانيا** من معتنقيه من يدفعه إلى تحقيق هذا الاستيعاب بخصائص قد لا تكون من جوهره، بل ربما كانت غريبة عليه كما حدث للمسيحية في العصر الحديث. ولعل هذا بالضبط هو سر التحول في موقف الإنسان الغربى من الكون ورؤيته للوجود عبر العصرين، من نعيم المسيحية الغيبى في السماء بعد الموت والذى ساد العصور الوسطى، إلى النعيم العقلانى الطبيعى / المادى / الوضعى، هنا على هذه الأرض، والان داخل تاريخنا البشرى، والذى ساد الحقبة الحديثة، على الأقل بعد عصر التنوير.

لقد نمى لدى المسيحى إدراك جديد بمطلع العصر الحديث، وهو إدراك ربما ولد بفعل النقد الذى مارسته الفلسفة المدرسية، ولكن المؤكد أنه ترسخ بإلهام فلسفة التنوير، حتى استخلصه بوضوح ماكس فيبر فى بداية القرن العشرين. جوهر هذا الإدراك هو: "أن على المسيحي المخلص أن يتبع النداء الداخلي بالاستفادة من الفرصة التي منحها له الله: "إذا أراك الله طريقا تستطيع أن تحصل منه قانونيا على أكثر مما تحصل عليه من طريق آخر من دون أن تظلم روحك أو أي روح أخري، ورفضت ذلك واخترت الطريق الأقل ربحا، فأنت تعارض واحدا من أهداف عملك وترفض أن تكون خليفة الله، وترفض

أن تقبل عطاياه وتستخدمها من أجله عندما يطلب ذلك. فقد تكدح لتكون غنيا من أجل الله، علي رغم أن ذلك ليس من أجل متعة الجسد أو الإثم". الثـروة إذن سيئة أخلاقيا ما دامت إغراء بالكسل والتمتع بالحياة الآثمـة، واكتـسابها سيئ عندما يكون بهدف العيش فيما بعد في اللهو وبلا مبالاة، ولكنها ليست – فحسب – مقبولة أخلاقيا عندما تكون أداء لواجب في العمل، بل هي مفروضة فعليا[٣٢].

وبينما استغرق نمو هذا الإدراك الوجودى المتوازن حقبـة طويلـة مـن تاريخ المسيحية، واستهلك جهدا كبيرا من روحها وطاقاتها، فإنه أو مثله كان متوافرا للإسلام منذ الوهلة الأولى، لأن الإسلام كدين إنسانى شـامل، أدرك لتوه أن وظيفته الأولى هى إنشاء صورة جديدة وكاملة للحياة الإنسانية علـى الأرض، باستلهام قيم السماء. ومن ثم لم يكن للإسلام أن ينغرس فى الأرض، أو أن ينعزل في الوجدان البشرى، بعيداً عن الحياة الواقعة، بل نهض بمهمته التاريخية فى الجمع بينهما، والتوفيق بين متطلباتهما. وقد ساعد على ذلك "أن الإسلام لم يكن مضطراً من ناحية نشأته التاريخية أن يضيق دائرة عمله على الأرض لحظة واحدة خشية إمبراطورية أو سلطان، فهو سـيد نفـسه حتـى والجاهلية العربية تعارضه. فهي تعارضه بغير أوضاع اجتماعية ذات جذور راسخة وبغير نظام اجتماعي وطيد الأركان كالمجتمع الذى صادفته المسيحية في أول عهدها. فقد نشأ في أنسب بيئة ليزاول طبيعته كاملة، ويبلور حقيقتـه في صورة واقعية منذ اللحظة الأولى. ومن ثم كانت فكرة المجتمع واضـحة بارزة في شعائره ونظمه على السواء، وأنها الفكرة الأولى القوية الشائعة في كيانه كله"[٣٣].

ولقد أشار المستشرق الكندي المعاصر ولفرد كانتول سميث فـي كتابـه "الإسلام في التاريخ الحديث" إلي هذه الخاصية "الإيجابية" في مقارنة يعقـدها بين الإسلام والنصرانية، قائلا: "أن النصرانية أرجأت تحقيق ملكوت الرب ــ أى نظامه المثالي ــ إلي الآخرة، علي اعتبار أنه مستحيل التحقيق في الحياة الدنيا، لأن الإنسان خاطئ بطبعه، قاصر بطبعه، معوج بطبعه، فلا يمكـن أن يستقيم. أما الإسلام فقد اعتبر تحقيق ملكوت الله هو مهمة الإنسان في الحيـاة

الدنيا لا في الآخرة. ولذلك يسعى المسلمون دائماً إلي محاولة تطبيقه، وإلي تقويم عجلة التاريخ كلما انحرفت عن الطريق، ولو ضحوا بأنفسهم في سبيل ذلك، ومن ثم فإن التضحية في الإسلام ــ يقصد الجهاد وإن لم يسمه باسمه! ــ له حصيلة إيجابية في واقع الأرض هي محاولة تقويم هذا الواقع وإصلاح ما اعوج منه، بينما التضحية في النصرانية ذات مفهوم سلبي، مؤداه أن يقف النصراني أمام عجلة التاريخ المنحرفة لا ليقومها ولكن لتدوسه وهو واقف مكانه، فهو يفضل أن تدوسه العجلة وتقتله علي أن يسمح لها أن تتجاوزه وهى منحرفة، ولكنه لا يبذل جهداً لتصحيح مسارها وردها إلي الصراط المستقيم[٣٤].

وهنا تبزغ المفارقة الكبرى بين "الإسلام الأول"، و"المسيحية الأولى"، فقد تجنب المسيح دخول القدس لأنها مدينة "الفرّيسيّين"• والمجادلين والكتاب والكفار وأصحاب الإيمان السطحي. أما محمد، فكان يذهب إلي "غار حراء" ليتعبد ولكنه كان يعود في كل مرة إلي المدينة الكافرة "مكة" لكي يؤدي رسالته[٣٥]. وتزداد المفارقة جلاءً عند المقارنة بين وضع المسلمين الأولين والنصارى الأولين: "ففي دعاء الشهيد النصراني الأول القديس "إتيان" لجلاديه ما يثير العجب لفرط تسامحه أكثر مما يثيره الشهيد المسلم الأول "خبيب بن عدى" الذى دعا غاضبا وثائرا على قاتليه بقوله: "اللهم أحصهم عدداً واقتلهم بدداً، ولا تغادر منهم أحداً"، وإن كان الرجلين قد ماتا في سبيل إيمانهما راجيين نيل الشهادة"[٣٦].

ويرجع البعض عنصر "الإيجابية" فى الإسلام إلى التراث اليهودى، وربما ينظر إليه باعتباره استعادة لمسار الدين اليهودى المنشغل بالعالم الأرضى، بل ويصفه بعض المستشرقين بـ "الحسية" حتى فى تصوره للنعيم الأخروى، "ففي تصنيف "هيجل" للأديان اعتبر الإسلام استمراراً لليهودية، وهذه الفكرة عن الإسلام لا تنبع إلا من وجهة نظر المسيحية النقية المبالغة فى مسالمتها. وقد ذهب "شبنجلر" إلي رأي يشبه هذا، عندما قال: إن "كتاب أيوب" ليس إلا كتابة إسلامية"[٣٧]. غير أن الإسلام يشتمل فى الحقيقة علي عناصر كثيرة

• "الفريسيون" طائفة من اليهود علي عهد المسيح، عليه السلام، عرفت بتمسكها بالطقوس الشكلية وبالتقوي الكاذبة.

غير يهودية، تجعله متجاوزا للدينيين التوحيديين السابقين عليه، ما يجعل منه تركيبا جدليا من اليهودية والمسيحية، يجسد بامتياز رؤية وجودية توفيقية أو لنقل تكاملية بين عالمي الشاهد والغيب. ومن ثم فهو من دون تخلي عن روحانيته الخاصة، قد دعا إلى تغيير العالم، وتجديد التاريخ، بل وشغل نفسه بهذه المهمة فعلا، باعتبارها الوظيفة الأساسية للحضور الإنساني على الأرض.

ومن ثم كانت الحضارة الإسلامية، انطلاقا من تلك الرؤية التوازنية، هي القادرة وحدها على أن تجمع في كل متناسق واحد: "الوحي والوجود، والإيمان والعقل، والظاهر والباطن، والحضور والغياب، والمادة والروح، والقدر والاختيار، والضرورة والجمال، والطبيعة وما وراءها، والتراب والحركة، والمنفعة والقيمة، والفردية والجماعية، والعدل والحرية. واليقين والتجريب، والوحدة والتنوع، والإشباع والزهد، والمتعة والانضباط، والثبات والتطور، والدنيا والآخرة، والأرض والسماء، والفناء والخلود"[٣٨]. فإذا ما شاهدنا في بعض العصور محاولة لتضخيم الجانب "التعبدى" في هذا الدين وعزله عن الجانب الاجتماعي، أو عزل الجانب الاجتماعي عنه، فتلك آفة العصر لا آفة الدين. جاء في القرآن الكريم: "يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع. ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض، وابتغوا من فضل الله **(سورة الجمعة: ٩ - ١٠)**. والمؤكد هو أن ما تستغرقه الصلاة المفروضة من وقت في اليوم الواحد لا يعدو نسبة قليلة منه ربما كانت ٥%، وأما ما بقى منه ٩٥% فهو للسعى والعمل طوال النهار، والراحة والنوم طوال الليل.

ويعترف "مرسيا إلياذة" في كتابه "أنماط من الأديان المقارنة" بهذه النزعة التوفيقية للإسلام إذ يضع النبي محمد علي مفترق طريق التحول من المرحلة الثانية إلي المرحلة الثالثة "الأخيرة" من مراحل التحول الروحي للجنس البشري. حيث يذهب "إلياذة" إلي القول بأن تاريخ العقل الإنساني هو عملية "علمنة" عامة، وبهذه الرؤية، يقف محمد علي حافة سيادة المسيحية وبداية العصر العلماني الحديث[٣٩]. ومعني ذلك ــ حسب فهمنا ــ هو أن الإسلام

يقف في النقطة البؤرية للتوازن التاريخي بين العقل والإيمان. فالإسلام هنا يبدو متوجها نحو العالم الخارجي، حائزا واقعيته الخاصة في فهمه للطبيعة الإنسانية، ومؤكدا للإنسان على أنه ليس في حاجة إلي رفض الدين من أجل العلم، أو التخلى عن الكدح في سبيل حياة أفضل من أجل الدين. فالأهمية البالغة للإسلام تكمن في نزعته التوفيقية بين الطرفين، وفى إدراكه لوجود المعاناة الإنسانية، وضرورة النضال ضد المعاناة باعتباره المحك الحاسم في التاريخ الإنساني.

ولقد كانت الحياة العربية عشية الإسلام حياة مريضة، فمن الناحية الاعتقادية كان حرص المجتمع على الآباء وتمسكهم بأديان متفرقة وآلهة لا تهدى ولا تضل مظهرا للركود والاستكانة. ومن الناحية الثقافية مثل حرصهم على مراعاة العادات والتقاليد والأعراف التى أنتجتها حياتهم على مر القرون، وخلو تلك الحياة من كل صنوف التنظيم والقانون، وتعويلهم فقط على فضيلة المروءة مظهرا آخر لهذا الركود وتلك الاستكانة. وعلى الرغم من وجود بعض المحاولات للانقلاب على هذا الواقع الجامد سواء سياسيا عبر عهد "الإيلاف" بين مكة وبقية العرب، أو دينيا من خلال ظاهرة الحنفاء التي جسدها بعض الأفراد المكيين ربما بتأثير الأديان المحيطة بهم خصوصا اليهودية والمسيحية، إلا أنها ظلت محاولات قاصرة لأنها لم تلامس جذور الاعتقاد، كما أنها لم تلامس الجذور الثقافية المتمثلة فى العادات والتقاليد والأعراف واللغة وكل مظاهر السلوك الاجتماعى، ولم تكن شاملة الواقع العربى برمته، وبالتالى الواقع الإنسانى بعامة.

واستنادا إلى ما قالته قريش فى كلامها مع محمد (ص) مع بداية الدعوة: "يا محمد، إنا قد بعثنا إليك لنكلمك، وإنا والله ما نعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت على قومك، لقد شتمت الآباء، وعبت الدين وشتمت الآلهة، وسفهت الأحلام، وفرقت الجماعة ..."[*]. يلاحظ أن إسناد فعل التفريق إلى محمد (ص) وقد وقع على الجماعة يحتل موقعاً بين العناصر التى شكلت الرؤية القرشية للدعوة الجديدة. ويشير ذلك إلى أن حرص قريش

* ابن هشام: السيرة النبوية؛ المتحدث؛ ق.م؛ دار الحديث بدمشق.

على الوحدة الاجتماعية لا يقل أهمية عن حرصها على إتباع آبائها، وعن الحرص على الدين السائد وآلهة الشرك. ناهيك عما تعنيه الوحدة الاجتماعية من قوة للجماعة فى واقع لا يبقى فيه إلا القوى. كما يشير إلى حرص قريش على ثبات هيكل الوئام المتماسك والذى يشكل بدوره الهوية المميزة للجماعة. وإذا كانت المعتقدات الدينية، والرؤية التاريخية هى العناصر الأساسية فى تشكيل هيكل الوئام هذا، فإن مظهره فى الواقع الاجتماعى من خلال العادات والتقاليد، والقيم، والرموز، واللغة، والتعبيرات، والإبداعات .. هو العنصر الأهم شأناً فى التحولات الحضارية لما تتعرض له وإليه من مباشرة فى مواجهة مع الجديد[٤٠]. إن هذه العناصر الأساسية التى شكلت بنية الوعى الوجودى عند الإنسان العربى تتعرض مع الإسلام لإعادة صياغة كاملة تبدو معها للوهلة الأولى هدفا للقرآن الكريم الذى يقوم بنسفها، قبل أن يحل محلها عناصر جديدة إيجابية، وقيم حديثة إنسانية، وعقيدة توحيدية خلابة وتقدمية، يفك من خلالها وبإلهامها الإنسان العربى من قيوده، ويمنحه الطاقة القادرة واللازمة لتحرير إرادته وتمكينه من الاختيار.

لقد جاء الإسلام أولا ضد الركود والجمود ... ولذلك " فقد أنحى على التقليد وحمل عليه حملة بددت فيالقه المتغلبة على النفوس واقتلعت أصوله الراسخة فى المدارك ونسفت ما كان له من دعائم وأركان فى عقائد الأمم. كما صرف الإسلام القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عنهم الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ونبه إلى أن السبق فى الزمان، ليس آية من آيات العرفان، ولا مسمياً لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان، وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه، وقد يكون من تلك الآثار التى ينتفع بها أهل الجيل الحاضر ظهور العواقب السيئة لأعمال من سبقهم وطغيان الشر الذى وصل إليهم بما اقترفه سلفهم "قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين" وإن أبواب فضل الله لم تغلق دون طالب ورحمته التى وسعت كل شئ لن تضيق عن دائب"[٤١].

بل أنه يوبخ كل إمعة: "..... ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون" **(الزخرف: ٢٣)**. ويضيف القرآن، ساخراً من التقليد والمقلدين: "قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا". **(المائدة: ١٠٤)**. "..... بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون !" **(الشعراء:٧٣)**. فالإسلام، إذا يمقت التقليد، و"الإيمان" الذي يسربله العماء الفكرى. فوظيفة الوحي أن يبلور تجاربنا، ويذكي الحدسيات والذوقيات، ويصقل ما هو من طبيعة البرهنة العقلية[٤٢]، "ليهلك من هلك عن بينة، ويحي من حي عن بينة" **(الأنفال:٤٢)**.

كما جاء ضد الأسطورة .. ولذا أحكم غلق الباب أمام ما كان يعتقده العرب من الخرافات وخاصة فى آلهتهم الوثنية، ومن السحر قائلا عن اليهود فى سورة البقرة "واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر" فالساحر كافر بشهادة هذه الآية، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "حد الساحر ضربه بالسيف". والمراد بالساحر من يوهم الناس بإضراره لهم زاعما أن له صلة بأرواح النجوم أو أرواح الجن. وأعلمنا رسول الله أن الطيرة أى التشاؤم باتجاه الطير يسارا لا يمينا شرك. ومثلها الضرب بالحصى مع كلام غامض يوهم السامع تحقيق أمانيه كما تصنع الغجريات بضربهن الودع. ومثلهما صنيع العرّاف، وهو المنجِّم الذى يدعى أنه يستطيع النظر فى النجوم، فيعرف أحوال الناس مما يتصل بالغيب الذى لا يعلمه إلا الله. ومثلها الكاهن الذى يزعم أن له تابعا من الجن يعلمه بالحوادث المستقبلة والأسرار المختبئة فى الصدور، فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من أتى عرافا أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد"[٤٣]. ولم يكن هذا الذي أنزل عليه (ص) سوى القرآن الكريم القائم على العقل والاستدلالات العقلية الصائبة.

وجاء الإسلام كذلك ضد العبثية والعدمية .. فلم تسمح حضارته لأى رؤية سوداوية متشائمة للوجود والمصير وللمسعى البشرى في هذا العالم أن تأخذ بخناقها، ولم تثمر نزعات هدامة كالحة كالفوضوية، أو السريالية الموغلة في سراديب الجنس والكبت والظلام والجنون، والتى أفرزتها الحضارة

الغربية.. وإذا كان ثمة مساحات تشاؤمية أو هدمية في نسيج الحضارة الإسلامية (من مثل بعض أشعار المعرى أو الخيام، وبعض النزعات الصوفية المتطرفة في تدمير الذات ورفض الحياة) فهي لا تعدو أن تكون بقعا محدودة، هى بمثابة الاستثناءات التى تؤكد القاعدة ولا تنفيها[٤٤].

والقرآن الكريم لا يكتفي بالكشف عن هذه الأمور ذات الطابع السلبي، والمؤدية إلى الإفساد الروحي والمادى، وعما يؤول إليه من دمار لحضارة الإنسان، ولرقيه وسعادته وتقدمه، ولكنه يطلب من الجماعة المؤمنة أن "تتحرك" لوقف الدمار بأسرع ما تستطيع وبأقصي ما تطيق، لئلا يتحول "الفساد" إلى فتنة عمياء لا ترحم أحداً ولا تبقي، وهى تدوم فوق رؤوس الجماعة كلها، ظالما أو مظلوما: "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب" (**الأنفال: ٢٥**).

ولا يسير المسلم فى سعيه إلى إصلاح مسار عجلة التاريخ المنحرفة، عشوائيا، بل عبر "منهج" جديد يطرحه القرآن الكريم، يؤكد على أن "التاريخ" لا يكتسب أهميته الإيجابية إلا بأن يتخذ ميداناً للدراسة والاختبار، نستخلص منه القيم والقوانين والسنن التى لا تستقيم أية برمجة للحاضر والمستقبل إلا على هداها. ومن أجل أن نطمئن يبين لنا القرآن في أكثر من موضع ثبات هذه السنن ونفاذها وعدم تبدلها أو تحولها. إنها موجودة أساساً في صميم التركيب الكوني، وفي قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم. ولم يفعل القرآن سوى أن كشف عنها النقاب وأكد وجودها وثقلها في حركة التاريخ، وأنها لا تأسر نفسها في تفاصيل وجزئيات موقوتة، بل تمتد وتمتد، مرنة منفتحة شاملة، لكي تضم أكبر قدر من الوقائع، وتلامس أكبر عدد من التفاصيل والجزئيات، وتبقي دائما الحصيلة النهائية، والرموز المكثفة، والدلالات الكبرى لحركة التاريخ"[٤٥]. ففي سورة آل عمران التى تتحدث عن هزيمة المسلمين في معركة أحد "٣ هـ" ترد الآيات التالية: "قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عقبة المكذبين* هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين* ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين* إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين

الناس وليعلم الله الذين أمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين* وليمحص الله الذين أمنوا ويمحق الكفرين" (آل عمران، ١٣٧-١٤١).

ولا شك فى أن أى تأخر أو اهتزاز في ممارسة هذه السنن والقوانين، إنما يؤدى إلى تمييع الحركة التاريخية، وعدم انضباطها، وبالتالي يؤول إلى موقف نقيض لمفاهيم الحق والعدل. وهنا تصبح الحضارات كافة، بما فيها الإسلامية، عرضة لتحديات التدهور والانهيار بمجرد غياب شروط الفعل الحضارى المضمنة فى تلك السنن والقوانين، أو فقدانها الحد الأدنى من الحضور المطلوب: "فليس ثمة حصانة إلهية مسبقة لهذه الحضارة أو تلك بسبب نزوعها الديني أو الإيماني، فإن استمرارية الحضارة رهن بما يصنعه أبناؤها أنفسهم في ضوء جملة من الضوابط والمعايير والعوامل التى إذا أسئ التعامل معها سيقت الحضارة إلى مصيرها المحتوم، فليس ثمة في سنن الله في الخلق، ونواميسه في العالم محاباة أو مداجاه، وإنما هى الأسباب التى تقود إلى نتائجها المنطقية العادلة. هذا التدهور، أو السقوط، لا يجيئ إلا بعد أن تكون الجماعة قد استنفدت مبررات استمرارها، ومن ثم فإن أية ضربة توجه إليها تكون كافية لإزاحتها من مواقعها وفسح الطريق أمام الجماعات الأكثر فاعلية وفق مفهوم المداولة القرآني[٤٦]. وقد تجئ هذه الضربة على شكل غزو خارجي، أو عصيان داخلي، أو اصطراع طبقي، كما أنها قد تجئ بصيغة كارثة طبيعية قاسية تفوق في تحديها قدرة الجماعة المفككة على الرد والصمود: "قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون" (**الأنعام ٦٥**) "أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بيتا وهم نائمون * أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحي وهم يلعبون" (**الأعراف ٩٧-٩٨**).

ومهما بدا لفترة من الوقت أن حضارة ما قد حققت تفوقاً ساحقا علي سائر الحضارات المعاصرة لها، فإن إرادة الله حالت دائما دون استمرار خضوع الجنس البشري لسيطرة قوة منفردة. وهذه واحدة من دلائل الأعجاز في القرآن. إذ قرر هذا القانون الحضاري الأزلي، قانون استمرار انقسام الجنس

البشري إلي عقائد مختلفة وإلي شعوب متعددة. وهذا القانون الذي أشار إليه القرآن واعترف به المفهوم الإسلامي، أكدته تجربة التاريخ الإنساني قبل نزول القرآن وخلال القرون التي تلت نزوله، وتؤكد كل الدلائل استمراره إلي أن يرث الله الأرض.

والقرآن الكريم يعرض لمبدأ "المداولة" كفعل ديناميكي يستهدف تمحيص الجماعات البشرية، وإثارة التنافس الدائم بينها، الأمر الذى يتمخض عنه تحريك الفعل التاريخي، وإيجاد التحديات المستمرة أمام المنتمين إلى هذا المذهب أو ذاك. وتبقي علاقة الاستبدال هذه ماضية إلى أهدافها، تداول الأيام بين الناس، بإرادة الله، تضع أقواماً وترفع آخرين: "كم تركوا من جنات وعيون* وزروع ومقام كريم * ونعمة كانوا فيها فاكهين * كذلك وأورثنها قوما ءَاخرين* فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين" (**الدخان ٢٥-٢٩**). وهذا الاستبدال التاريخي أو الحضارى الذى يحدثنا عنه القرآن في أكثر من موضع لا يجئ وفق أساليب متعسفة ومباشرة وبمقتضي حدود زمنية صارمة كالأرقام، إنما هى سنن الله في التاريخ وإرادته النافذة من خلال النواميس ذاتها التى تؤول إلى تحقق هذا الهدف الخطير[٤٧]: "فأوحي إليهم ربهم لنهلكن الظلمين* ولنسكننكم الأرض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد" (**إبراهيم ١٣-١٤**). وفى سورة العنكبوت يأتى استخدام العقل بمعنى الاعتبار من أحداث التاريخ "إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون * ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون" (**العنكبوت، ٣٤ ــ ٣٥**). تعرض هذه الآية مشهداً طللياً لقرية سلمها الفسق إلى الخراب. ولأن القرآن الكريم هدى ورحمة للعالمين، فإنه يعرض هذا المشهد على متلقيه ليقدم لهم نموذجاً عن المصير الذى ينتظر من يفسق عن أمر ربه ولا يسلك طريقاً آمنه بالابتعاد عن الفسق. والذى يعى وظيفة عرض القرآن الكريم لهذا المشهد هو من لديه تلك الملكة التى يتمكن بها من الاعتبار، وهى العقل الذى يعنى هنا الإجراء الذهنى الواجب أثناء السعى نحو بناء المستقبل البعيد عن أسباب الانهدام[٤٨].

وحتى لا يغلق الإسلام الباب أم روعة الجدل التاريخى، على أهميته الكبرى، فهو لا يتصور العقاب أو السقوط كإبادة نهائية للجماعة أو تصفية

جسدية لا تبقي لها أثراً، كما كان الحال مع عدد من الأقوام البائدة، إنما هو التمزيق والتفكيك والتشتت الذى يتسبب في إرغام هذه الجماعة أو تلك على التنازل عن مركزها القيادى، والتراجع إلى الخطوط الخلفية لكي تمارس التبعية للجماعات الأقوى، بعد أن كانت متبوعة مطاعة: "وربك الغنى ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم ءَاخرين" (**الأنعام ١٣٨**). كما أنه يبقى على دوافع الأمل فى عودة النهوض مرة أخرى، وفى حركة متجددة مرة ومرات، طالما استهدت بالسنن التاريخية الراسخة. فالمداولة بين الأمم لا تجئ في كتاب الله بصيغة حتمية مقفلة ونزوع مترع بالتشاؤم كما هو الحال في العديد من المذاهب الوضعية. لكنها – على العكس – توحي بالحركة الدائمة، والتجدد، والأمل، وتقرر أن التاريخ ليس حكراً على أحد، ومن ثم فلا مبرر لليأس والهزيمة، فمن هم في القمة الآن، ستنزل بهم حركة الزمن إلى الحضيض، ومن هم في القاع ستصعد بهم الحركة نفسها، ومن خلال فعلهم وحركتهم واختيارهم، إلى القمة"[٤٩].

إن المداولة القرآنية تحمل شروط إيجابيتها التاريخية كافة: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفعال، وديمومة الأمل البشرى الذى يبقى التاريخ مفتوحا على مصراعيه أمام كل حركة تجديدية تستهدى بسننه، وتزيد من رقيه، ومن سيطرة إنسانه على الأرض، فى معية الله، تحقيقا لوظيفة الإستخلاف، حيث لا يبقى الإسلام مجرد مجموعة مقفلة من القواعد والتشريعات، بل يصير هو دوما أفضل وأبدع القواعد والتشريعات والرؤى والسلوكيات التى تصنع التحضر، وترتقى بالإنسان، فى كل مرحلة من مراحل التاريخ، طالما أنها لا تصطدم "بوضوح" بعقيدة التوحيد، ولاتنحرف عن المعنى النهائى الكامن خلف مسيرة الإنسان على الأرض، ولا تعادى نزوعه الأبدى، وتوقه الدائم الى العودة النهائية الى أحضان الله، عندما تنتهى رسالته، بنهاية الزمان ويحدث العناق المؤجل بين الأزل والأبد.

الهوامش

١ ــ سيد قطب، كتاب خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، ٢٠٠٧م، ص١٢٤ ــ ١٢٥.

٢ــ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م، ص١٣.

٣- مالك بن نبى، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوى، ود. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩، ص٥٠ــ ٥١.

٤ ــ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٥١٩.

٥ ــ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ"، ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، طبعة جامعة الدول العربية، ١٩٦١م، الجزء الثالث، ص ١٥٢.

٦ ــ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ"، المرجع نفسه، ص ١٥٢ ــ ١٥٣.

٧ - على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص١١٥.

٨ - على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص١١٥

٩- مالك بن نبى، شروط النهضة ، مرجع سابق، ص ٥٥.

١٠- د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٨٠.

١١ - جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص٨٤، ٨٧.

١٢ - جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص٨٧.

١٣ ــ جمال البنا، روح الإسلام، دار الفكر الإسلامى، مرجع سابق، ص٥٣ ــ ٥٤.

١٤ - د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ١٩٨٥م، ص ٩٨.

١٥ ــ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٨٦.

١٦ــ د. أحمد شلبى، موسوعة مقارنة الأديان، الجزء الرابع: أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٨٤م، ص٢٥.

١٧ــ د. أحمد شلبى، موسوعة مقارنة الأديان، الجزء الرابع: أديان الهند الكبرى، المرجع نفسه، ص ٥٦ - ٥٧.

١٨ ــ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٩٢ ــ ٩٣.

١٩ ــ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، المرجع السابق، ص٦٦.

٢٠ – د. عماد الدين خليل، مدخل الى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص٧٢.

٢١ ــ د. محمد عمارة، معالم المنهاج الإسلامى، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م، ص١٧٧.

٢٢ــ سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، دار الشروق، القاهرة، طبعة ١٩٧٥، ص ٢٦.

٢٣ ــ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد ..الأقليات.. الأناجيل، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ٢١.

٢٤– د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٣، ٤٤.

٢٥– جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص ١٠٠، ١٠٥.

٢٦– عبد الرحمن البزاز : بعض خصائص التشريع الإسلامي (من روح الإسلام) ، ص١١٤ – ١٢٠، نقلا عن : د. فهمى جدعان، كتاب أسس التقدم عند مفكرى الإسلام ، مرجع سابق، ص٣٦٥-٣٦٦.

٢٧ ــ د. أحمد شلبى، موسوعة مقارنة الأديان، الجزء الثانى: المسيحية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤م، ص٢٣١ ــ ٢٣٣.

٢٨ ــ د. أحمد شلبى، موسوعة مقارنة الأديان: المسيحية، المرجع نفسه، ص٢٦٥.

٢٩ ــ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٥.

٣٠ – على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، المرجع نفسه، ص ٢٧٦ ــ ٢٧٧.

٣١ ــ د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٤٥.

٣٢ ــ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فى:ج. تيمونز روبيرتس، من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر فى قضية التطور والتغيير الإجتماعى، الجزء الأول، ترجمة سمر الشيشكلى، مراجعة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٠٩، نوفمبر ٢٠٠٤. ص١١١.

٣٣ــ سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مرجع سابق، ص٩–١٠.

٣٤ - ولفرد كانتول سميث، "الإسلام في التاريخ الحديث" نقلا عن محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٨٠م، ص ١٠٢.

٣٥- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٩.

٣٦ - إميل درمنغم، الشخصية المحمدية.. السيرة والمسيرة ، مرجع سابق، ص١٨٤.

37 - George W. F. Hegel : Eegel : Early Theological Writings, trans. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), " Oswald Spengler: The Decline Of the West, trans .. (New York: A.A. Knopf, 1926).

نقلا عن على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٨.

٣٨ - د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المرجع نفسه ص ٧١.

39 - Mercea Eliade : Patterns in Comparative Religion, trans ... (New York: Sheed & Ward, 1958).

نقلا عن: على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٨.

٤٠ ــ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ٢٢٢ ــ ٢٢٣.

٤١ - الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص١٤٧.

٤٢ ــ د.محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ٧٠ ــ ٧١.

٤٣ - د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٥٢،٥١.

٤٤ - د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق ، ص ٧٥.

٤٥ - د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٨ــ ٢٩.

٤٦ - عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المرجع نفسه، ص١٥١.

٤٧- عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المرجع نفسه، ص١٥٣.

٤٨ ــ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ١١٦ ــ ١١٧.

٤٩- عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المرجع نفسه، ص١٥١، ١٥٢.

قائمة المراجع

١ــ الإمام أبو حامد الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، الطبعة السادسة،١٩٨٠م.

٢ - أبو الحسن الماوردى: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفي السقا، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٥٥.

٣ - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.

٤ - د.احمد محمود صبحي، الزيدية، الزهراء للأعلام، القاهرة.

٥ ــ د. أحمد شلبى، موسوعة مقارنة الأديان، الجزء الرابع: أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٨٤م.

٦ ــ د. أحمد شلبى، موسوعة مقارنة الأديان، الجزء الثانى: المسيحية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤م.

٧ ــ جمال البنا، روح الإسلام، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

٨ ــ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٩ ــ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

١٠- د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ومكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١١ ــ د . زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣.

١٢ - د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥.

١٣- د. زكى نجيب محمود، أفكار ومواقف، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.

١٤ ــ د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، طبعة ١٩٧٠م.

١٥ــ د. سيد حسين نصر مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص٩٤.

١٦ــ سعد كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٧ ــ سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، طبعة ١٩٧٥.

١٨ــ سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ٢٠٠٧م.

١٩ ــ د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م.

٢٠ــ د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢١ - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، حققها وشرحها وعلق عليها د. علي عبد الواحد وافي، طبعة مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع، سلسلة التراث، عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٢٢ - عباس محمود العقاد، الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٨م.

٢٣ ــ عباس محمود العقاد، الإسلام دعوة عالمية، الهيئة العامة للكتاب، مشروع مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الدينية، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢٤ــ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م.

٢٥ ــ د. عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥.

٢٦ــ د. عماد الدين خليل، مدخل الى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، والدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٧ ــ د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٢٨ – الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو ريـــة، دار المعـــارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦.

٢٩ ــ د.محمد عمارة، معالم المنهاج الإسلامى، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

٣٠ ــ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولـــى، ١٩٩٧م.

٣١ ــ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد ..الأقليـــات.. الأناجيـــل، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.

٣٢ ــ محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامى، دار الشروق، القاهرة، الطبعـــة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٣ – محمد الغزالى، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الواحـــدة والعـــشرين، ٢٠٠٤.

٣٤– د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٣٥ ــ د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون .. وأثرهـــا فـــى الفلـــسفة الإسلامية والغربية، مكتبة الأنجلو المـــصرية، القـــاهرة، الطبعـــة الثالثـــة، ١٩٩٧م.

٣٦ ــ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة .. إرادة المعرفـــة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافى العربى، بيروت والدار البيضاء، الطبعـــة الخامـــسة، ٢٠٠٦م.

٣٧ – د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القـــاهرة، الطبعـــة الأولى، ١٩٦٦.

٣٨ ــ د. يمنى طريف الخولى، فلسفة كارل بوبر : منهج العلم .. منطـــق العلـــم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

الترجمات

١ــ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، أربعة أجزاء، ترجمة فؤاد محمد شبل، ومراجعة د. محمد شفيق غربال، وأحمد عزت عبد الكريم، طبعة جامعة الدول العربية الأولى والثانية، ١٩٦١ ــ ١٩٦٦م.

٢ – د. ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول ترجمة عادل شفيق الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

٣ ــ إميل درمنغم، الشخصية المحمدية .. السيرة والمسيرة ، ترجمة عادل زعيتر، دار الشعاع للنشر، القاهرة ، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

٣ ــ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د. هلال محمد الجهاد،المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٤ ــ جان لا كروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية، ترجمة د. يحى هويدى، د. أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة، طبعة ١٩٧٥م.

٥ ــ جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة أحمد الأنصارى، مراجعة د. حسن حنفى، عدد ١٠٢٣، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧.

٦ ــ جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٧ ــ ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٨ – على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر ، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٩ ــ فريدريك نيتشة، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مكتبة صادر، بيروت، عام ١٩٤٩.

١٠ ــ فرانكلين. ل. باومر، الفكر الأوربى الحديث: الاتصال والتغير فى الأفكار .. من ١٦٠٠ ــ ١٩٥٠، أربعة أجزاء، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثانى، ١٩٨٥ــ ١٩٨٩م.

١١ ــ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، ترجمة د.محمد عنانى ود. فاطمة نصر، دار سطور القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٢ – مالك بن نبى، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوى، ود. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩.

١٣ ــ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فى:ج. تيمونز روبيرتس، من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر فى قضية التطور والتغيير الإجتماعى، الجزء الأول، ترجمة سمر الشيشكلى، مراجعة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٠٩، نوفمبر ٢٠٠٤، ص١١١.

١٤ــ همايون كبير، العلم والديمقراطية، والإسلام، تأليف همايون كبير، ترجمة عثمان نوية، وزارة الإرشاد القومى، القاهرة.

المؤلف فى سطور

الاسم : صلاح محمود محمد سالم

اسم الشهرة (صلاح سالم)

تخرج فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ــ جامعة القاهرة.

يعمل نائبا لمدير تحرير الأهرام ومشرفا على صفحة "فكر" بعدد الجمعة.

الجوائز

١ــ حصل على "**جائزة العلوم السياسية**" من المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية، عام ١٩٩٩م كصاحب أفضل بحث على مستوى الجمهورية فى موضوع "الثقافة السياسية والنهضة الوطنية فى مصر".

٢ ــ كما حصل على "**جائزة الصحافة السياسية العربية**" من الاتحاد العام للصحافيين العرب، ونادى دبى للصحافة ، عام ٢٠٠١م. عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٠ والتى كتبها دفاعا عن المؤرخ البريطانى "دافيد إيرفنج" الذى كان معرضا آنذاك للمحاكمة أمام المحكمة العسكرية البريطانية بتهمة معاداة السامية، بداعى تقليله من حجم جريمة الهولوكوست فى حق اليهود، والتى تم استثنائها من الروح النقدية للعقل الأوروبى الذى صاغته شكية ديكارت، وتجريبية بيكون.

٣ ــ وأيضا على "**جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم الاقتصادية والقانونية**"، فرع العلاقات الدولية، عام ٢٠٠٣م . وقد نالها الكاتب عن كتابه "تحولات الهوية والعلاقات العربية التركية" الصادر عام ١٩٩٩م، عن معهد البحوث والدراسات العربية، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. والذى رصد فيه تحولات العلاقة بين العرب وتركيا من منظور الجدل حول الهوية الحضارية ــ والذى لم يتوقف منذ ثلاثة أرباع القرن ــ حول رؤية تركيا لموقعها الحضارى بين الشرق والغرب.

٤ ــ كما حصل ــ مرة أخرى ــ على "**جائزة الصحافة السياسية العربية**" من إتحاد الصحافيين العرب، ونادى دبى للصحافة، فى عام ٢٠٠٥ م. وذلك عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٤ والتى دعا فيها العالم العربى إلى ضرورة تجاوز صدمة احتلال العراق، واستعادة توازنه عبر ابتعاث كل بؤر الفعل التاريخى والإستراتيجي لديه، وكذلك عبر الحوار مع إيران، والتفاهم مع تركيا لإقامة تحالف جيوسياسى / حضارى لاستعادة العراق، وإيقاف عملية التفتيت العرقى والمذهبى المتنامية فى الجسد العربى.

٥ ــ وحصل أخيرا على "**جائزة مبارك للدراسات الإسلامية**" للعام الحالى ٢٠٠٩م، والتي أقيمت بإشراف من المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية، تحت عنوان (العطاء الإنسانى للحضارة الإسلامية)، وقد نالها عن كتابه (كونية الإسلام رؤية للوجود والمعرفة والآخر).

المؤلفات

صدر له ١٥ مؤلفا تمتد فضاءاتها المعرفية بين العلاقات الدولية، والفكر السياسى / العربى، والفكر الدينى / الإسلامى وذلك على النحو التالى:

١ ــ " **تجليات العقل السياسى ومستقبل النظام العربى**" عن دار قباء، بالقاهرة، ١٩٩٨م.

٢ ــ "**تحولات الهوية والعلاقات العربية ــ التركية**" عن معهد البحوث العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٠م. وهو الكتاب الذى حاز جائزة الدولة التشجيعية.

٣ ــ "**وعى الإنسانية العربية بالذات والآخر**" أيضا عن معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٢م.

٤ ــ "**المستقبلات البديلة للنظام العالمى: آليات التحول التاريخى، وخطاب تغيير العالم**" عن المكتبة الأكاديمية ضمن سلسلة المستقبليات، القاهرة عام٢٠٠٣م.

٥ ــ "**الإسلام والغرب .. بين عقد الحضارة ونزعات الهيمنة**"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٦ ــ "**عن العولمة .. التاريخ، والبنية، والمستقبل**"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٥م.

٧ ــ "**الصراع بين الصهيونية والقومية العربية**"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٦.

٨ ــ "**العرب .. والصراع الدولى**"، معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، عام ٢٠٠٦م

٩ ــ "**التفكير السياسى العربى**"، المجلس الأعلى للثقافة ، بجمهورية مصر العربية، ٢٠٠٦م.

١٠ــ "**تجليات الإسلام المعاصر**"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٧م.

١١ ــ "**الجهاد فى الإسلام**"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٨م .

١٢ ــ "**محمد نبى الإنسانية**"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٣ ــ "**كونية الإسلام .. رؤية للوجود والمعرفة والآخر**" الصادر عن مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ٢٠٠٨م.

١٤ ــ "**حوار الأديان .. رؤية إسلامية**" الصادر عن المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبليات، ٢٠٠٩م.

١٥ ــ "**دين الإنسانية**" الصادر عن دار العين، القاهرة، ٢٠٠٩م.

ت: ٣٧٤٢٥٥٦٩ ــ م:٠١٠٥٢٤٢٨٨٥

E.mail: salahmsalem@hotmail.com