القِسْمُ الثَّالِث

أين نحن اليوم ؟

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

المنزلة بين المنازل

١

انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصها

من السهل على الباحث إبراز المظاهر الإيجابية لثقافة ما والذروة التى بلغتها ، أكثر من كشف جوانبها السلبية . والأمر كان دائماً على هذا النحو فيما يخص الثقافة الإسلامية ، فالدراسات التى اهتمت بعلاقات تلك الثقافة بالحضارة الإنسانية ليس بالإمكان إحصاؤها ، غير أنه من المستحيل ، إلى حد ما ، العثور على تحليل موضوعى لتدهور تلك الثقافة[1] . حقاً يتحدث الكثير من الباحثين عن « انحطاط العالم الإسلامى » ، غير أنهم يغفلون الأسباب الحقيقية لذلك الانحطاط ، وكثيراً ما ينسبونها إلى الإسلام فى ذاته .

سنحاول ، فى هذا الفصل ، أن نبين الأسباب التى تبدو لنا ذات أهمية أساسية لفهم ذلك الانحطاط . فارتباطاً بالموضوع ، نضع هذه الأسئلة :

— أيجوز ، منطقياً ، أن نلقى مسئولية الانحطاط على « الإسلام » بوصفه ديناً ؟
— أم أن هذه المسئولية خارجية عنه ، وقد تحملها باعتباره واقعاً تاريخياً وثقافياً ؟
— إلى أى مدى يمكن تحديد ما يتصل بالإسلام (كدين وكأجهزة فكرولوجية وتاريخية) وما يتصل بالمسلمين باعتبارهم كائنات بشرية تحيا فى أطر تاريخية ، ومجتمعية وجغرافية ؟

---

(١) انظر كتابنا : *Du Clos à l'ouvert* ، الدار البيضاء ، ١٩٦١ ، الحديث السادس .

على مثل هذه المشكلات يجب تركيز جهد البحث لكى يتسنى لنا أن نفهم ، بكيفية أعمق وأشمل ، ليس انسلاخ الثقافية الإسلامية عن تشخصنها فحسب ، بل أيضاً ، انفتاحها وعالمها ، حالياً ، من إمكانيات .

* * *

سبق لنا أن تعرضنا لمسألة معارضة الإسلام القطعية لكل كنيسة ، كيفما كانت ، واستنتجنا من ذلك أن المعنى الأكثر دقة لـ « النزعة الإنسانية » فى الإسلام يتمثل فى تلك المعارضة للإكليريكية . بيد أننا نجد ، على العكس من ذلك ، بعض المؤرخين الغربيين يعزون سقوط الثقافة الإسلامية إلى انعدام « كهنوت تشريعى حى » أى كهنوت ينصب نفسه مشرعاً فى النطاق الزمنى ، وفى الميدان الروحى ، كذلك .

إن المسلمين ينظرون للمسألة على نحو مختلف : فلو أنهم تبنوا جهازاً يمسك باليد الواحدة السلطتين ، الزمنية والروحية ، لوقف حاجزاً بينهم وبين الإله ، ولما كان يمثل تقدماً بالنسبة للإسلام ، بل عقبة حقيقية أمامه . فعدم وجود الإكليريكية مصدر للحرية الشخصية ، ومنبع لإمكانية « الاجتهاد » فى الدين والدنيا . حقاً ، إنها حرية ، ولكنها حرية بالنسبة للذين يرغبون فى بذل جهد للتفكير ، وللذين ينفقون العمل الضرورى ليزدادوا معرفة بالقرآن والسنة . . . فالإسلام يرفض أى جهاز كنسى ، لأن الأمر ، فى نظره ، هو عدم إمكان أى إنسان أو أية جماعة ، مهما كانا ، تجسيد « سر المصير » و « التعالى » .

* * *

إن المؤلم ، بالنسبة للثقافة الإسلامية ، هو أن الاجتهاد ، لم يحترم بصفة دائمة ، وعلى الخصوص من طرف « فقهاء » نصبوا أنفسهم ، بطريقة ما ، أوصياء على « التشريع » ، فكافحوا من أجل « التقليد » أى من أجل الإخلاص الأعمى للنصوص ، وهذا يعنى أنهم نبذوا التفكير ورفضوا كل جهد شخصى يرمى إلى التأويل ، والشرح وتكييف المعطيات التشريعية مع مقتضيات التطورات المجتمعية .

لقد كان التقليد انتصاراً للروح القطيعية ، فانتهى تفشى الاتجاه الشكلى

والحرفى بالقضاء على روح المبادهة والإجهاز على فكر النقد : تجمد الاجتهاد ، فقتلت النصوصُ الفكرَ[١] .

• • •

نظمت جامعات (بوردو) و (شيكاغو) تجمعاً عالمياً عن « تاريخ الحضارة الإسلامية » ، تلبية لمبادرة طيبة من الأستاذين (فون غرانبوم) Von Grünburn (من جامعة لوس أنجلس) و (روبير براشفيك Robet Brunschvig من السربون). لقد كان الموضوع الأساسى الذى دار حوله الجدال فى تلك الندوة ، هو : « الكلاسيكية والانحطاط الثقافى فى تاريخ الإسلام » .

لا يتضمن الكتاب حلولاً وإنما يطرح المشاكل ، بشكل واسع ، مشتملاً على شتى وجهات النظر ، فجاء دراسة غنية بالمحتوى والإيحاءات ، دراسة لم تحل إشكالاً واحداً (وليس هذا ما أرادت التصدى له) ولكنها وضحت المعطيات وفسحت المجال لأبحاث أخرى مقبلة[٢] .

• • •

تبدو الثقافة الإسلامية لكثير من الغربيين المعاصرين وكأنها ترسم منحنى ، على الطريقة المعروفة لدى (اشبنجلر) و (توينبي) و (سوروكين) فى رؤاهم التشاؤمية والدائرية للتاريخ : تتقدم الإنسانية لتبدأ من جديد ، فكأنها تدور فى حلقة . هل هذه النظرية الخاملة التى تذكر بـ « العود الأبدى » عند (نيتشه) تكفى لتفسير صعود الثقافة الإسلامية وانحدارها ؟ لا نعتقد ذلك ، لأن هذه الثقافة تفتحت سيراً مع « تطور مؤنسن »[٣] .

تأسست الثقافة الإسلامية بالفعل تحت تأثير عوامل شتى ، منها ما هو نابع من العالم العربى منذ القرنين الأول والثانى للهجرة (ق٦ — ٧م) ومنها ما يرجع لتأثيرات

---

(١) إننا مستبشرون بالحركة الاجتهادية المعاصرة ، برغم ما ينقصها أحياناً من توتر فعّال .

(٢) صدر فى باريس كتاب يحتوى بحوث هذا التجمع ، سنة ١٩٥٧ تحت عنوان :

"Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam", Paris, 1957, Ed. Besson.

(٣) نستعير هذا التعبير من جوليان هكسلى فى كتابه :

Splendeur et Misère de l'Orient, Paris, Arthaud, 1955.

خارجية (الفرس، البيزنطيون ، واتصالات مع التقاليد اليهودية – المسيحية . .).

لقد كان هذا التفتح شديد السرعة لدرجة أنه ما زال يثير تساؤلات ، وأنه لمفاجأة حقيقية من التاريخ قل ما يجود بمثلها : صعود ثقافى لا يماثله فى السرعة إلا التدهور .

* * *

منذ القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) بدأ تدهور « الحضارة الإسلامية » . والأسباب هى : الانغماس فى الشكليات ، عبادة الماضى (العادة) مع رفض التجديد (فصار كل إبداع بدعة) . والمشكلة الآن هى معرفة إلى أى شىء يعزى هذا الركود والجمود الغربيان . ذاك كان هو الموضوع الأساسى لمناقشات تجمع (بوردو) الذى أشرنا إليه .

ذهب معظم المشاركين الفضلاء إلى أن أسباب هذا التدهور داخلية ، أى أنها أتت من المجتمع الإسلامى نفسه . يرى الأستاذ (لويس جاردى Louis Gardet)، وهو عالم ذو اطلاع واسع فى الإسلاميات ، أن أطر التفكير فى المجتمعات الدينية ، سرعان ما أصبحت متصلبة لدرجة أن أى نقد لم يمكنه بعدئذ أن يحطمها ، بله أن يصلحها ، ويرى كذلك أن انعدام وجود كهنوت تشريعى حى قد ساهم فى حركة التجمد تلك . فالخليفة لا يتوافر ، مطلقاً ، على السلطة الروحية : « إنه الحاكم الزمنى المكلف بأن يجعل القوانين السياسية – الدينية سائدة فى الجماعة » (ص٩٩).

أما الأستاذ (شارل بيلا Ch. Pellat) ، فبعد أن درس التدهور فى النطاق الأدبى ، ذهب إلى أن الانحطاط حدث فى القرن العاشر ، وكان مصدره الازدواج اللغوى : فمنذ القرن السابع عشر الهجرى (الثالث عشر) غدت اللغة العربية لغة ميتة ، إذ أصبحت مجرد كليشيهات ، وحشو ، وصيغ جامدة .

إن هذه « الأسباب الداخلية » تطفو فى الفراغ إذا لم ترتبط بـ « الأسباب الخارجية » ، نعنى إذا لم ترجع تدهور الثقافة الإسلامية إلى عوامل جغرافية ، وإلى وضع العالم الإسلامى فى السياق العالمى للعصر . فبدون التعرض إلى هذه العلاقات والتأثيرات ، لن نستطيع فهم التنظيم السياسى ، ولا بنيات الاقتصاد والمجتمع التى تمثل ، فى آن واحد ، أسباب ونتائج التدهور الثقافى فى تاريخ الإسلام .

نعم ، لم يعط تجمع (بوردو) الأهمية الأولى « للأسباب الخارجية » ، ولكنه لم يهملها : لقد انتبه إليها (جاردى) خلال دراسته (ص ٩٣) ، كما أعطى الأستاذ

(أرمان أبيل A. Abel) تفسيراً جغرافيًّا (ص ٢١٠– ٢١٣)، وكذلك الأستاذ (كلود كاهن C. Cahen) الذى خصص كل عرضه لهذا الموضوع .

* * *

قلما تعرض الدارسون إلى هذه العوامل البالغة الأهمية والتى لا ينبغى غض الطرف عنها . إن تفسيراً ينبنى على إبراز الأسباب الخارجية يرضى المؤرخ الموضوعى الذى يلتزم بالبحث عن الحقيقة إلا أنه لا يحظى برضى ذلك « المؤرخ » المتحيز للاستعمار والذى ينصب نفسه مؤرخاً لكى يبرر استغلال العالم الإسلامى .

حقًّا ، إذا كان الإسلام يحمل فى ذاته جراثيم انهياره ، وإذا كان مصاباً بالعمى أمام الواقع ، وبالعجز عن التطور . فكيف تمكن ، منذ بدايته ، أن يساهم بكل سطوع وقوة ، فى تفتح ثقافة جديدة وفى تجديد الحضارة الإنسانية ؟ لقد كان عنوان تدخل الأستاذ (كلود كاهن) : « العوامل الاقتصادية والمجتمعية التى أدت إلى الشلل الثقافى فى الإسلام » (ص ١٩٥) ، وهذا العنوان يعطى مفتاح جواب على تساؤلنا .

* * *

لا يمكن أن يتجاهل مؤرخ الثقافة الإسلامية أن هذه الثقافة تميزت فى القرون الأولى للهجرة بـ :

– المرونة والسلاسة ، الأمر الذى جعل مباشرتها للحقائق التاريخية والمجتمعية أكثر ضمانة لحيويتها وانتشارها .

– الأساس المجتمعى الواسع .

بيد أن عوامل خارجية جديدة ، خصوصاً منها عوامل اقتصادية ، انبثقت تعبث التوازن . فإذا نظرنا للمسألة عن كثب ، بدا جليًّا أن فى تاريخ العالم الإسلامى ، كما يؤكد ذلك (الأستاذ كاهين) ، نوعاً من التوازن بين « المنحنى الاقتصادى والمنحنى الثقافى » (ص ١٩٧) . ومع الزمن ، انحصرت هذه الثقافة بعد تجزئة الإسلام السياسية ، وبالتالى بعد تجزئته اللغوية : لقد كان هذا بداية لا مركزية الإدارة واختلال البنيات المجتمعية . تبلورت إذ ذاك النزعات الإقليمية الشعوبية ، وتفككت

الثقافة الإسلامية ، وأخيراً : « إن تعدد اللغات ، فى العالم الإسلامى ، حيث لم تعد اللغة العربية الفصحى ، فى أغلب الأحوال ، سوى لغة مدرسية ؛ قد أضر بالاتصالات وتجلى فى تخلف ثقافى . فالفارسيون لم يتمثلوا بكل التراث العربى . كما أن الأتراك ، فيما بعد ، لم يهضموا لا التراث العربى ولا التراث الفارسى » (ص ٢٠٠) .

* * *

ذكرنا ، منذ حين ، أن معظم المشاركين فى ندوة (بوردو) يعزون التدهور الثقافى الإسلامى إلى أسباب نابعة من الإسلام ذاته . إن وجهة النظر هذه قابلة للمناقشة ، ولقد سبق لنا أن ناقشناها ، فى مكان آخر [١] ، فأبرزنا بعض الأسباب الخارجية التى أدت إلى ذلك التقهقر .

من بين تلك الأسباب الخارجية ، التصوف . فبما أن مصدر التصوف غير إسلامى [٢] ، فقد غير الروح الأصلية للإسلام وغزا سائر بنياته . مع المتصوفين « المحترفين » بدأ المسلمون يستسلمون لأنواع شتى من القدرية العمياء (تواكل ، وطرقية ، واعتقاد فى تفاهة الزمن وفى لا واقعية الكون . . .) ، فكانت النتيجة هى « الزهد » فى العالم .

إن انصراف الصوفية عن العالم إلى حياة أشبه ما تكون بالرهبانية . والانغمار فى حياة الطرق والزوايا سارا فى اتجاه معاد لكل تطور ثقافى ، أو تقدم . فاختلفا عن قصد أو غير قصد ، مع توجيهات القرآن والسنة . إذ ينبغى لنا أن لا ننسى ، كما يذكرنا بذلك الأستاذ (لويس جاردى) ، أنه ليس للتصوف فى الإسلام « سوى وضع هامشى بالنسبة للعلوم الدينية الرسمية » (ص ١٠٤) . وهل من غرابة فى ذلك ؟ إن معظم الأفعال الصوفية غير إسلامية ، إن لم تكن ، فى جل الأحيان ، ضد الإسلام . ولذلك قاومها كثير من المفكرين ، كالإمام ابن تيمية الذى يصف التصوف بأنه مجموعة من وساوس .

حقًّا ، « إن المؤمن لا يعيش منفصلاً عن الآخرة »[٣] ولكن ، من الثابت أن

---

(١) انظر : *Etudes Méditerraniennes*, 5, Paris, 1959

(٢) التصوف فى المعنى المذهبى ، لا باعتباره تجربة روحية فردية .

(٣) Louis Gardet : *Journal du Caire*

الفكر الإسلامى يولى كذلك كامل اهتمامه للحياة الدنيوية ، يعمل على تنظيمها لتحترم فيها قوانين الله وحقوقه ؛ غير أن حقوق الله تتجاوب مع حقوق الناس ، كما يؤكده فقهاء الإسلام ، والمقصود هنا بـ « حقوق » ، ليس مجرد قيم تشريعية ، بل التزام نحو الله لفائدة البشر . فالإيمان ، فى الإسلام ، ليس تأملاً صرفاً ، إنه شهادة ؛ أى إقرار بحقيقة الله وعمل ، بمعنى التزام ، نحو الوجود الكلى للإنسان . فالاقتراب من الخالق لا يتم إلا بالالتزام « من » أجل « ومع » المخلوقات .

٢

السلفية الإسلامية والنهضة الغربية

١ — بين التقديس والتجاوز

ادعت الحركة الثقافية ، فى عصر « النهضة » الأوربية ، أنها فرصة للحرية والتجديد إلا أنها لم تكن تحرراً حقيقياً، فهى لم تتحرر من النير الكليريكالى ، فى العصور الوسطى ، إلا لتخضع ، بطريقة ما ، لثقافة اليونان والرومان ، « خطوة إلى الأمام ، خطوتان إلى الوراء » . من ذلك الوقت لم تعد اليونان موطن الأساطير ، كما كانت تعتبر سابقاً ، بل غدت ، هى نفسها ، أسطورة رائعة بالنسبة لأجيال النهضة الأوربية ، وأمست ثقافتها تمثل عصر الحنين إلى السعادة الذى كان تحقيقه مستحيلاً ، فى العصر الذهبى ، إن الإغريق موطن النماذج الثقافية ؛ إلى حد أن رجالات النهضة الغربية ، برغم كونهم طلائعيين ، اضطروا إلى أن يدعموا مواقفهم ، وأن ينيروا مطامحهم الخاصة باعتمادهم على ما كان يتمتع به القدماء من كامل الاعتبار . هكذا التجأ مفكروا النهضة ، إلى « قداسة الكلاسيكيين » لكى يبرروا كل ما يبدعونه ويسبغوا عليه المشروعية .

منذ أن قرر الرومانيون أن يكون للثقافة والفكر الإغريقيين القول الفصل فى كل الشئون الفكرية ، ولدت « العادة » بالغرب ، وغدا تقليد تلك العادة أمراً لا مرد له . من ثم ، أصبح التراث الإغريقى ، فى نظرهم ، جديراً بأن يظل عرفاً مستمراً وخلاقاً . لقد انتشر هذا الاعتقاد ، مع « النهضة » وعاد يمثل حجر الزاوية للحضارة الأوربية . فبالنسبة للنهضة قد مثل اكتشاف التاريخ القديم (التراث الإغريقى وقد طعم بالتراث الرومانى) انبهاراً وحماساً ، وفى الوقت نفسه ، محاولة نزع القداسة عن العادة بفضل الرجوع إلى الماضى العتيد وقد تخلص من إضافات ومفاهيم العصر الوسيط . إلا أنه لم يمر إلا وقت قليل ، على تبجيل العصر القديم ، حتى بات قوة ضاغطة : إذ جعل رجال النهضة من الكلاسيكيين نماذج يستحيل بلوغها لشدة ما خصوها به من احترام كاد أن يكون تقديساً وعبادة .

بالإضافة إلى ما سبق ، نصطدم بمفارقة أخرى : يبحث رجال النهضة عن الاستمرار مع القدماء ، بقطع النظر عن العصور التى تفصلهم عنهم .

ورجال الإصلاح فى الإسلام ، هم كذلك ، يدعون إلى «السلفية» . أى إلى الاقتداء بـ « السلف الصالح » . فالسلفية تحاول ، بدورها ، بعث الإسلام بالرجوع إلى المنابع الأولى . هناك إذن تشابه ما بين اتجاه النهضة الأوربية والتيار السلفى : فى الحالتين يحدث انفصام فى الزمن ، ويحصل نوع من البتر فى التاريخ للعودة إلى الاستمرار .

ومع ذلك ، هناك اختلاف . فالنهضة الأوربية أدانت العصر الوسيط فأوقفت بذلك نمو الحضارة . أما السلفية ، فهى على العكس من ذلك ، تدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام ، فى جوهره ، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة ، سواء كانت من منبع إسلامى أم لا : إنها الرجوع إلى الكتاب والسنة لتطهير العقيدة والشريعة من الخرافة والتصوف وما تفرع عنهما ، وكذلك من التقليد وروح القطيع . تبحث السلفية عن وثبة الإسلام الأصلية فى صفائها ، إنها رجوع مجدد ، فهى رد — فعل ككل إصلاح : كانت « النهضة الغربية » حركة ضد العصر الوسيط ، كما كانت البروتستانتية ضد الكنيسة . فكل تقدم لا يتحقق إلا بردود الفعل . تلك ظاهرة تثير الدهشة ، ولكنها واقعية : فالتاريخ لا يعيد نفسه ، مهما حاول المرء . إن كلمة «نهضة» (Renaissance) تشير إلى العودة ، أى إلى استعادة الماضى فى شكل جديد ، كأن ليس هناك من سير إلى الأمام بل رجوع أو « بعث » ما مضى ، إنها ليست إبداعاً بل تقليداً .

أما المسلمون فلم يتبنوا الكلاسيكية الهيلينية كهدف يصبون إليه ، ولكن كإحدى قواعد الانطلاق . فما صدر عن « دار الحكمة » ببغداد وشقيقاتها بقرطبة وفاس كان تجديداً أكثر منه « نهضة » .

يعتبر العصر الوسيط زمن إبداع ، بالنسبة للعالم الإسلامى ، وفترة شباب جديد بالنسبة للحضارة الإنسانية . فميل السلفية الملح نحو الرجوع إلى العصر الوسيط ، يعنى الرغبة فى بعث روح المبادهة ، وروح النقد وإذكاء الفضول الفكرى والجهد فى البحث ، أى إلى الشوق إلى ما كانت تمتاز به الذهنية الإسلامية الوسيطية . ، فالسلفية

على هذا لا تعنى فى الواقع ، إلا الاجتهاد . أى الرأى الشخصى . وحرية التأويل . التأمل فى سائر الميادين .

* * *

بناء على ما تقدم ، بوسعنا أن نؤكد أن الصورة التى يكوّنها الغربيون ، عن القرون الوسطى ، لا تطابق تلك التى لدى المسلمين . إذا كان الأوربيون يرون أن « النهضة » تجاوزت العصر الوسيط نحو العصر الكلاسيكى القديم . فإن مؤرخى الإسلام يرون أن العصر الوسيط قد استوعب أحسن ما فى القديم ، ثم تجاوزه ، وإن هذا التجاوز ، بالاستيعاب ، لم يكن له طابع أكاديمى : فبعد بزوغ الدعوة المحمدية ، وجد المسلمون أنفسهم مدفوعين ، بفعل التاريخ ، فمزجوا جهد المحاكاة والتبنى بالفكر الخلاق . إنه مزج ، كذلك ، بين المقدسات والدنيويات ، ولذا لم يتخذ المسلمون من النبوغ اليونانى (حتى فى الفلسفة والعلوم) نموذجاً مكتملا ، كما سيفعل رجال النهضة الغربيون ، بل مجرد شىء يجب أن يكيف ويتبنى ويصاغ من جديد . يجب إذن أن نتكلم عن ثورة ثقافية ، أما بالنسبة للنهضة الأوربية فإن الأمر يتعلق بانفصال عن العصر الوسيط ، لتحصر كل الجهود فى تقليد الآثار القديمة باعتبارها آثاراً ضرورية ويعجز الإنسان عن الإتيان بمثلها لأنها نماذج بلغت الكمال شكلاً ومضموناً .

* * *

يمكن النظر إلى السلفية من جانبين مختلفين : فهى ، أولاً ، حركة تطهير ترجع إلى المنابع عساها تنفى كل ما علق بالإسلام ، خلال تطوره ، من خرافات وبدع ضارة ؛ وهى ، ثانياً ، كفاح من أجل فتح باب الاجتهاد . واعتماداً على مبدأ الاجتهاد ، أخذت السلفية المعاصرة تحيّن[1] الإسلام بتأويلات جديدة ، بغية تكييفه مع الأوضاع التى نشأت عن الالتقاء بالغرب فى القرنين التاسع عشر والعشرين (جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا . . .) .

فى الحال الأولى ، كما فى الثانية ، تتجلى السلفية كحركة ثورية ، إلى حد ما . لقد كانت ثورية ، وليس ذلك منذ (القرن العشرين) بل منذ (القرن الثالث عشر) مع ابن القيم وأستاذه ابن تيمية .

---

(١) حين يحين = كيف مع مقتضيات العصر ؛ جدد طبقاً لمعطيات « الحين » (actualiser) .

ب ـ أسباب تعثّر السلفية

ألا يجوز أن نؤكد أنه ما دام فى الإسلام من يتجند للدفاع عن السلفية لابد من أن يوجد حل لتقهقر المسلمين ؟ لقد أخذ باب الاجتهاد ينفتح ، بفضل السلفية ، كما بدأت جهود المسلمين تتضافر بغية إنشاء إنسان جديد ، فى عالم جديد . حقاً ، إنه اتجاه ما زال متواضعاً ، ولكنه صادر عن عزم صارم .

بيد أنه يلزمنا ألا نتجاهل ما يعترض السلفية ، كما فهمت سابقاً ، من صعوبات وما يكمن فيها من نقصان . فتزعموها ، فى نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ، لم يكن لديهم كامل الوعى بدينامية المجتمع الصناعى ، ولا بقوة ودور المصرفيين والتقنيين ، ورجال الأعمال ، فى المجتمع المعاصر . ولم يدرك أولئك السلفيون الفروق الشاسعة الموجودة بين المنابع الاقتصادية وحاجيات البلاد الإسلامية : فالعالم الإسلامى لا يساهم إلا قليلاً ، وبطريق غير مباشر ، فى الإنتاج العالمى ، بله فى إنتاج الأقطار الإسلامية . لذا كان من المتحتم على المصلحين السلفيين أن يدرسوا الوسائل التى يجب أن يتوفر عليها اقتصاد العالم الإسلامى ليصل إلى نبض طبيعى فى الإنتاج .

فكرت السلفية المعاصرة فى المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع ، مع أن لعالم التصنيع مشاكل جديدة ، سيكولوجية ومجتمعية ، تتولد عن نمو بنيات مستحدثة فى الأوساط العمالية .

بما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الإصلاح الدينى ، من جهة ، والتطور المجتمعى والاقتصادى ، من جهة أخرى ، أتت آراؤهم كما لو أن العالم الإسلامى كان يتجه نحو حالة استقرار ، فى حين أنه كان يتخبط فى أزمة خانقة إثر الصدمة التى ترتبت عن مجابهة الاستعمار والتصنيع . وسواء أردنا أم لم نرد ، نلاحظ أن « فقهاء » الإسلام قد جردوا من سلطة التوجيه ، لفائدة الخبراء الاقتصاديين ، والتقنيين ، وقائدى الجماهير . إن هذا الوضع يستلزم عقلية جديدة ومعايير ملائمة .

نشاهد الأوساط العمالية تحيا فتوراً ملحوظاً فى ميدان المعتقدات والعبادات ، لأن « علماء » الإسلام عجزوا عن تكييف الإصلاح الدينى مع عالم الصناعة

الحديث . والأمر كذلك بالنسبة للنخبة ، فهى الأخرى سائرة فى الانفصال عن الدين ، لأن السلفيين ، بدل أن ينطلقوا من التيارات العظمى للفكر المعاصر ، اكتفوا بالتنويه والإشادة بالإسلام . وهذا إن كان محموداً فى حد ذاته ، فهو لا يفيد الإفادة المتوخاة منه فى المعارك التى تخوضها الديانات وفكر لوجيات اليوم . ونذكر ، على سبيل المثال ، الإمام السيد جمال الدين الأفغانى . فعندما تصدى « للمادية » ، قصد ، أولاً وبالذات ، لا دراستها موضوعياً ، أى علمياً ، بل العمل على رفضها ، بعد أن حصرها فى جانب واحد من جوانبها ، هو الداروينية[١] .

* * *

لقد وعى المسلمون تأخرهم منذ أن بدأ احتكاكهم بأوربا المعاصرة ، صاروا يعون ، بحدة ، تخلفهم إذ أدركوا أن الحياة فى انعزال عن عالم اليوم محفوفة بالاختناق . إن التاريخ ليفرض على الشعوب أن تختار بين التطور أو الاضمحلال . بيد أنه غالباً ما تبدى الغرب فى صورة الفاتح ، لا المساعد والمتعاون ، وفى هذا مفارقة لا ريب فيها . كان المصلحون الإسلاميون يتخذون من أوربا نموذجاً ، وفى الوقت نفسه ، مرمى لانتقاداتهم ، لذا اضطر كل مصلح إلى القيام بدور مرشد دينى ، وقائد وطنى مكافح ضد الاستعمار ، وأيضاً بدور المجدد فى الميدان الثقافى . فلا غرابة أن نلاحظ أنه كثيراً ما يلجأ إلى إثارة عواطف الجماهير ، أكثر من عقلها ، فتنفعل بدل أن تقتنع .

فالإمام رشيد رضا ، مثلاً ، اجتهد فى أن يعطى للمسلمين صورة زاهية عن دينهم يحق لهم أن يفتخروا بها . غير أنها ، وإن كانت لا تخالف الإسلام فى جوهره ، فإنه لا يوجد وراءها معطيات تأسيسية فى الميدان الاقتصادى — المجتمعى . أما بالنسبة للسياسة ، فيكتفى السيد رشيد رضا بالإشادة بدور الخلفاء ، والدعوة إلى تنظيم الخلافة .

لم يؤثر السلفيون ، إذن ، فى بنيات المجتمع الإسلامى المعاصر ، ولم يعيدوا النظر ، بشكل مذهبى ، فى أسس الدين ليبلوروا إشكاليته فى نطاق التاريخ الإنسانى المعاصر .

---

(١) انظر رسالته « الرد على الدهريين » (نقلها من الفارسية إلى العربية الأستاذ الإمام محمد عبده) .

تلك هى المهمة الكبرى التى يتحتم الاضطلاع بها ، وبدونها لن يستعيد العالم الإسلامى تحرره الفعلى .

* * *

لن تتحقق ، فعلياً ، أية حرية إلا إذا وعاها الإنسان كتحرر : التحرر واقع حى يستمر فى الفكرة التى نكونها عنه ، أى فى وعينا له . فى هذا الجهد وحده ، تكمن قيمة التحرر وانفتاحه على ما هو أفضل منه . فما إن تتصدى الفلسفة للمعركة من أجل إعادة تقييم علاقات البشر بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالطبيعة ، حتى تؤول إلى معرفة نضالية مكافحة ، مثل فلسفة المعتزلة ، فى عصر المأمون ، مثلاً .

فمن غير الممكن تصور معرفة ليست تحرراً ، أو تصور تحرر ليس معرفة . ونؤكد ، أيضاً ، أن هناك فلسفات تبقى تأملات مجردة ، صارفة اهتمامها عن كل نضال من أجل التحرر ، وعن كل جهد من أجل المعرفة .

الفصل الثانى

المسيرة الروحية ومشكل الشر

١

رؤية العالم لدى المسلم

لقد التزمنا ، فى هذا البحث ، بأن نقتصر على القرآن والسنة المصدرين الأساسيين فى الإسلام ، بيد أننا ملزمون بأن نتأمل مشكلا يتصل اتصالاً وثيقاً بموضوعنا ، هو مشكل تضعضع الثقافة العربية الإسلامية ، على اعتبار أن الثقافة هى الميدان الذى تتحقق فيه مكونات الشخصانية .

* * *

رأينا أنه من الضرورى أن نخصص جزءاً من هذه الدراسة للصعوبات التى يلاقيها كل باحث عندما يتصدى للمفاهيم التى ترتكز عليها الشخصانية ، ويحاول أن يخضعها لمحك التفكير والتأمل ؛ وبالرغم عن كوننا لم نخف تلك الصعوبات ، فإننا لن ندعى أننا قد وصلنا إلى إيجاد حلول لها .

قد يوجد من سيأخذ علينا وصف الشخصانية : بـ « الإسلامية » . فلنؤكد له أن الإسلام ، فى عهده الأول ، قد رسم خطوطاً سارت عليها باستمرار حركة للنمو ؛ وكانت مصدر تقدم معنوى وترقية إنسانية . فمن العبث ، إذن أن نحصر مقاييس الحكم على المسائل التى ندرسها هنا ، فى معايير القرن العشرين وحدها ؛ وهل جميع معاييرنا الحديثة صالحة ، وقابلة ، بكليتها ، للتطبيق ؟ إن الإسلام قد أقر مبادئ وطبقها ، فإذا كان البعض من تلك المبادئ لم يعد يساهم فى تطور الإنسانية ، فالإسلام بفضل الاجتهاد (أى الجهود الشخصية ، حتى بالنسبة لتأويل النصوص المقدسة) ليستطيع أن يتكيف ويتجدد : مثلاً ، بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادئ (كالاسترقاق ، وتعدد الزوجات . . .) ، وأن يبعث الحياة فى مبادئ

أخرى أصيلة . ألا يؤكد القرآن أن « لكل أجل كتاب »[١] . يعنى أن لكل جيل رؤية للعالم تتناسب مع درجته من التطور ؟

* * *

إذا كان جوهر الشخصانية يكمن فى المعنى الدقيق . الحاد الذى يكونه الكائن البشرى عن كرامته وعن كرامة الآخرين ؛ وإذا كانت الكرامة تتمثل فى وعى كل منا لأناه كقيمة — فى — ذاتها ضمن عالم من المغامرات عليه أن يعانيها . كمغامرة التحرر . مع احترام الآخرين ؛ وأخيراً ، إذا كانت الحريات تستلزم مسئولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين . ومساواته لكل الأشخاص : فإن الإسلام الصادق لن يكون إلا شخصانياً[٢] . فبدلاً عن القدر الأعمى (الفاطوم) Fatum أقام الإسلام مفهوم « شخص» على استقلال الذات والمسئولية الفردية . فلم تعد الكائنات لعبة فى يد القدر ، بل أصبحت ذوات أمام الكائن الأعظم . بإمكانها أن تلتزم ، وأن تحترم التزاماتها . وأن تتيقن من أن الله ، هو أيضاً يلتزم ويحترم التزاماته .

* * *

المشكل الذى يواجهنا الآن هو أن نعرف هل يجد المسلم المعاصر ، فى الفكر الإسلامى . قدراً كافياً من المرونة لروح البحث والنقد ، وطاقة وفيرة من التسامح تضمن له حرية الالتحام مع عالم اليوم ؟

وبعبارة أخرى : المشكل هو أن نعرف هل « النزعة الإنسانية » L'Humanisme فى الإسلام ، فى مستوى التكيف مع القرن العشرين . وتعى ذاتها وتتفتح « مع » أو « ضد » روح القرآن والسنة ؟

إن الجواب جد بسيط : للإسلام إمكانيات قوية ومرنة على التكيف . كما تجلى ذلك منذ انطلاقته الأولى ، على عهد النبى وصحبه .

صادمت مشاكل مماثلة الفلاسفة المسلمين . بيد أنهم وضعوها على نحو

---

(١) الرعد ١٣ آية ٣٨ .

(٢) للتفريق بين تحرر ، وحرية ، وحريات ، انظر كتابنا : حرية أم تحرر ؟ (تحت الطبع) ويمكن الرجوع إلى كتابنا *Liberté ou Libération*. Paris, Aubier, 1956.

مختلف . لقد كانت المهمة الأساسية ، بالنسبة لهم ، هى التوفيق بين الشريعة ومتطلبات العقلانية .

فبالرغم عن إيمان الفلاسفة المسلمين بالمعتقدات والقوانين الشرعية ، وبأنها صدرت عن الوحى لا عن العقل ، لا ينكرون وجود قاسم مشترك بين الدين والعقلانية كما يعترفون بأن الإنسان غاية فى ذاته، وأن العقل واسطة للوصول إلى معرفة الحقيقة .

يؤكد ابن رشد ، فى كتيبه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال »: « أن الفلسفة مباحة بالشرع بل مأمور بها على جهة الوجوب، لأن الفلسفة أخت للدين : إنهما مظهران مختلفان لحقيقة واحدة . فلا تناقض بينهما مطلقاً إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع . أعنى من جهة ما هى مصنوعات . فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وأنه ، كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم . كانت المعرفة بالصانع أتم . وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك . فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم ، (الفلسفة) إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه »[1].

ثم يثبت ابن رشد أن المسلم مطالب بالعقلانية والنظر الفلسفى ، وجوباً ، لا على جهة الندب ، ويستدل على ذلك بمجموعة من الآيات القرآنية ، قبل أن ينتقل ، فى بحثه ، إلى الحديث عن البرهان وأنواعه وشروطه : « فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به ، فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى . مثل قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٥٩ آية ٢) . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى . أو العقلى والشرعى معاً ، ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شىء» : (الأعراف ٧ آية ١٨٥) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات [. . .] إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة » .

وينتقل ابن رشد ، بعد هذا ، إلى تقرير أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات . وأن اعتبار الموجودات هو استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه بواسطة الأقيسة المنطقية . « إن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث

(١) نشرة كاربونيل ، الجزائر ، ١٩٤٣ ، ط ٣ ، ص ١ .

عليه هو أتم أنواع النظر بأتم القياس وهو المسمى برهاناً »[١]

* * *

نهج جل الفلاسفة المسلمين على هذا النحو الذى يستهدف التوفيق بين الدين والفلسفة ، مع اعترافهم بخاصية ما هو دينى وما هو فلسفى .

وعلى أى ، يمكن أن ينظر للإيمان فى معنى دينى (اعتقاد ، تصديق) أو فى معنى أعم (عاطفة ، اقتناع مذهبى أو فنى) لا يخضع للتأملات العقلانية لأن مجاله ليس مجال العقل ، فللملحد والعالم ، والمحب ، والفنان . عواطف جياشة ، كما للمؤمن : إن اهتماماتهم لا تتحقق إلا بقدر ما « يؤمنون » بما يفعلون ويحبون . هناك ، بالنسبة للمؤمن ، معتقدات ، وفهمه لاعتقاده ، وهناك أيضاً تفسيره لاعتقاده ومعتقداته .

فإذا كانت « النزعة الإنسانية » عند المسلم هى أن يحقق مصيره كعبد لله ، فإن من صفات الله الخير ، والرحمة ، والطيبوبة ، ويريد أن يكون عباده خيرين . رحماء ، طيبين .

كل حب يستلزم معرفة المحبوب ، إلى حد ما ، سواء كان الحب حبًّا لله ، أو للبشر ، أو للطبيعة . إلا أن معرفة الله تتحقق انطلاقاً من معرفة البشر ومعرفة الكون : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولوا الألباب » (الزمر ٣٩ آية ٩) . فالمؤمن ينطلق ويرتفع من المخلوقات إلى الخالق ، ذلك أن الله قد « علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ آية ٤ و ٥) .

ألسنا فى عالم المزاحمة والاستلابات والحرمان ؟ إن الله وحده يمتاز بأنه وعى خال من كل صراع ، وأنه القدرة على التأمل الذاتى بأكمل اطمئنان . فآثاره آيات على رحمته وعلى قوته الخلاقة اللامتناهية فى التنوع . وإن أروع الآثار لهى الإنسان ، تلك الآية الحية التى كرمها الله على العالمين :

« ولقد كرمنا بنى آدم ،
وحملناهم فى البر والبحر .
ورزقناهم من الطيبات ،

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢ .

وفضلناهم على كثير ممن خلقنا ـ تفضيلاً » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

تبدأ ـ إذن ـ محبة الله بمحبة كل إخواننا فى الإنسانية ـ لأن الله قد فضلنا وكرمنا ـ جميعاً ـ وبالتساوى ـ على العالمين . فإذا أراد المجتمع الإسلامى أن يصير « كما يجب أن يكون » فى تطابق منسجم مع صدق أصوله ـ فعليه أن يذكى بالجانب الإلهى كل ما يتصل بالإنسان ـ أى أن ينظر إلى الإنسان بمنظار القداسة .

ذكرنا ـ منذ حين ـ أن المعرفة تسبق كل حب : إن معرفة الله تحصل ، أولاً وضرورياً ـ عن طريق معرفة الكائنات والأشياء التى أبدعها . فالتعاطف معها ، وعبرها نرتفع إلى محبة خالقها . من هنا كان الاهتمام المتجذر فى عمق الفكر الدينى الإسلامى هو عدم الفصل ـ أبداً ـ بين العبادات والمعاملات ـ إلى حد أن الفقه يصب الكثير من عنايته على العلاقات المجتمعية ـ أكثر مما يفعل مع المعتقدات والشعائر[1] ، فالمسلم « فى » هذا العالم ـ و « من » هذا العالم ـ لكن ـ يتحتم عليه أن يتصرف بمقتضى وجود الآخرة حيث سيحاسب « عما قدمت يداه » . ولذا ـ فالنظرة الإسلامية للكون نظرة تمتزج فيها المقدسات بالدنيويات .

(١) تختص كتب الفقه جل فصولها للبيوع ، والزواج ، والإرث أى للمعاملات .

٢

دين الأمل

بالإضافة إلى علاقة الحب بالمعرفة ، توجد علاقة أخرى : اتصال الحب بالتضحية . فالمحب الحق هو الذى يتقبل التضحيات من أجل حبه ، لأن التضحية تضفى على الحب قداسة .

تعرف الشعوب البدائية ، هى أيضاً ، معنى التضحية . لكنها تضحية لا تمارس كتجربة حب الله ، هذا الحب الذى يقتضى التضحية بالذات والامتناع عن الشهوات ، وتحمل الألم من أجل الآخرين . بل ، على العكس من ذلك ، يجعل البدائيون التضحية مبدأ أخلاقيًّا للإصلاح والتعويض . فالشقاء لا ينتج إلا عن أفعال الشر ، وبالتضحية يتقون غضب الآلهة . أما فى الإسلام ، فالأمر غير ذلك: إن القرآن لا يطلب من الإنسان إلا أفعالاً فى مستواه ، فإذا قام بها ، كما يجب ، كفرت عن سيئاته واستوجبت عفو الله . إنى حر ، وممارستى لحريتى تجرنى إلى اقتراف أخطاء ، لكنى ، مع ذلك ، أجد أمامى إمكانية التقرب من الله بالأعمال الصالحة ، وبالنية الطيبة ، وبالتوبة الصادقة . إن الشقاء بالنسبة للبدائى يتأتى من السيئات المرتكبة ، ولا أحد بقادر على أن ينقذه من شقائه ، وكل محاولة من هذا النوع تعد خطراً عليه : لا منقذ لعالم السيئات إذن؛ إن الشقاء والخطأ قدر غاشم ، كالخطيئة الأصلية . أما الإسلام ، فيعترف بحرية كل واحد منا ، وبالتالى يعتبره مسئولاً شخصيًّا ، عن أفعاله « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الأنعام ٦ آية ١٦٤) .

فليس هناك إلا حرية واحدة تهيمن على حرياتنا ، هى حرية الله المطلقة ، بيد أن الله قد نظم العالم طبقاً لقوانين قارة أى للحتمية[١] .

لقد كان البدائيون يلقون الحمى فى النار لاعتقادهم أن هؤلاء ، قد أصيبوا

---

(١) انظر ، قرآن : الأنفال ٨ آية ٣٨ – الأحزاب ٣٣ آية ٦٢ .

بالجنون من جراء ذنوبهم . بيد أنه إذا كان البدائى ينسب كل الشرور والمصائب إلى السيئات التى نقترفها نحن ، أو اقترفها غيرنا ، فذلك لأنه يجهل مفهومى حرية الإنسان ومسئولياته . وبالتالى يجهل مفهوم « الأمل » .

إن المسلم ، على العكس من ذلك ، لا يسأل إلا عن نتائج أفعاله الشخصية ، فلا يتحمل أية مسئولية شمولية هوجاء ، أو خطيئة موروثة عن أى جد ، ولو كان هذا الجد هو آدم .

فالمسلم ، إذن ، حر .

وأخيراً للمسلم سبب آخر يدفعه إلى الأمل : إنه يحب الله ، وإن الله لعادل : « إن الله لا يظلم الناس شيئا ،

ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (يونس ١٠ آية ٤٤) ؛ (انظر كذلك : الآية ٥٤ من نفس السورة ؛ والقصص ٢٨ آية ٤٩ — الأنبياء ٢١ آية ٤٧) .

* * *

هناك ، على هذا ، عالمان ، عالم الخطيئة وعالم الأمل .

فى الأول ، لا يوجد غير القلق : إننا مسئولون عما لا سبب له ، عن خطايا لم نقترفها . فالإنسانية تحمل ، منذ بداية تكوينها ، أثقال الخطيئة الأصلية ، ويشعر مجموع الأفراد ، بدون استثناء ، أنهم آثمون لأن واحداً منهم عصى ربه ، فى غابر الأزمنة ! هكذا نجد أنفسنا مذنبين ، مسبقاً ، قبل ممارستنا للحياة . إنها محاكمة تقام من أجلنا ، لكن فى غيابنا ، ودون علم منا ! يا لها من مفارقة ! إننا متهمون بجريمة ميتافيزيقية . نحن المذنبين — الأبرياء .

أما القرآن فيؤكد أن : « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (الجاثية ٤٥ آية ١٥) . وتضيف آية أخرى أن : « من اهتدى ، فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها » (الإسراء ١٧ آية ١٥) . استنتاجاً من موقف القرآن هذا ، فلا يُسأل أحد إلا عما أتاه ، هو ذاته ، من أعمال ؛ فليس من مسئولية هوجاء ، ولا من كبش فداء ، إذ لا يتصور أن يعد الأبرياء متضامنين ، بالرغم عنهم مع المذنبين . لقد كان آدم وحواء ساذجين لأنهما اغترا بالشيطان الذى

استطاع أن يثير كبرياءهما ، وأن يتلاعب بضعفهما ، فوسوس لهما :

« قال يا آدم !

هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ؟ » (طه ٢٠ آية ١٢٠) . فأجاب آدم وزوجه أن نعم ، وأكلا من الشجرة :

« فبدت لهما سوآتهما .

وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة .

وعصى آدم ربه ، فغوى » (طه ٢٠ آية ١٢١) .

هكذا انخدع آدم وحواء لإبليس ، فأذنبا . فكان ، طبيعياً ، أن يتحملا مسئولية خطيئتهما .

فلماذا ، نحن الأبرياء ، نرغم على أن نقتسم معهما ذنباً لم نقترفه ؟

إن آدم وحواء لم يستشيرانا ، ولسنا مطالبين بـ « النهى عن المنكر » لأننا لم نحضر ساعة « الأكل من الشجرة » . فلم إذن نعد « مدنسين » بخطيئتهما ؟

وكيف يمكن تبرير تلك المحاكمة التى مرت فى خفاء الجلسات السرية ، وعبر ليل الأزمنة ، خارج كل علية ذات صلة بى أو بغيرى (باستثناء آدم وحواء) ؟

فهل وجودنا فى هذا العالم كاف لإدانتنا ؟

* * *

إن عالم الخطيئة عالم رعب : قلق ، واهتمامات مزعجة ، دون ما سبب . . إنه عالم الإبهام حيث يحيا الإنسان فى خوف من الخوف . فإذا كانت بعض الأخطاء تؤدى إلى مصائب ، فإن هذا لا يسمح لنا بأن نعمم ، مثلما يفعل البدائى ، فندعى أن سائر المصائب تنتج عن أخطائنا . كذلك ، لن نستطيع أبداً أن نفسر « بالخطيئة الأصلية » كل ما يتناقض فى عالمنا ، مع المنطق ، ويصدم فينا حاسة العدل . يلتجئ الكثير من الناس ، أمام شرور الحياة ، إلى تفسير « وظيفى » واحد ثابت : خطيئة آدم وحواء !

لكن ، هل لهذا التفسير أن يزيل قلقنا المزمن وتشنج الفكر الإنسانى إزاء المخاطر الغامضة أو ما فى الحياة من مجهول ؟ إنه تفسير كسول يترك النفس فى حسرة ، والفكر فى ظمإ . فلا صدى لـ « الخطيئة الأصلية » ، لدى المسلمين ، لأنها

لا تشفى غليل المنطق، ولا تحرر من أسر المجهول . إن المسلم يجد اطمئناناً فى ما يؤكد القرآن من أن كل فرد لا يسأل إلا عما يفعل ، ومسئوليته نتيجة لحريته : إنه يصنع مصيره « بما كسبت يداه » :

« تلك أمة قد خلت ،

لها ما كسبت ،

ولكم ما كسبتم ،

ولا تسألون عما كانوا يعملون » . (البقرة ٢ آية ١٤١) .

وفى الآخرة ، كذلك سيكون الجزاء على ما قدمه كل واحد من أعمال ، فالله « يجزى الذين أساءوا، بما عملوا ، ويجزى الذين أحسنوا ، بالحسنى ». (النجم ٥٣ آية ٣١) .

هذه النظرة الإسلامية إلى سلوك المرء فى العالم تعارض ذهنية « كبش الفداء » إذ يتحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيره بأعماله دون أن ينتظر أى « مخلص » ، أو فدية خارجية ، فـ « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ، يوم القيامة . لذا يحق على المؤمنين أن ينفقوا مما رزقوا « من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ، ولا خلة ، ولا شفاعة » (البقرة ٢ آية ٢٥٤) .

* * *

كان « كبش الفداء » ، من أجل محو المسئولية ، عادة عند البدائيين ، ولكننا ما زلنا نلاحظها ، حتى فى مجتمعات القرن العشرين ، على أشكال مختلفة ، مثل الرهائن البشرية ، والغارات على المدنيين ، تعسفاً وانتقاماً، ومعسكرات الاعتقال الجماعى ، ومخابر التعذيب للاستنطاق . . . فعالم الخطيئة قد عرف ، أيضاً ، تضحيات من أجل درع الشرور : كان القدماء يعدمون ، كل سنة ، كائنات بشرية لإنقاذ مدنهم ، إنها تضحيات تقدم فدية على ذنوب لم ترتكب ، ولا تفهم ، على أخطاء احتمالية . وهكذا يعوض ، بأبرياء ، عن شر مجهول . ولكن ، أليست هذه « التضحية » فى حد ذاتها شراً وعبثاً ، شر هو أكبر الشرور؟ وحتى فى مجتمعاتنا الحديثة ما نزال نثأر وننتقم من أقارب المجرم ، حيث الروح القبلية ما زالت

تستبد بذهنيتنا وتجعلنا نعتقد أن لكل فرد ، بالرغم عنه ، نصيبه من أية خطيئة تصدر عن أى عضو من أسرته أو قبيلته .

هذه الذهنية ، إذ تعارض المسئولية الشخصية التى يتحدث عنها القرآن ، ترفض الاعتراف بالشخصية الفردية . ومعنى هذا أن التضحية ، عند البدائيين ، كانت تقديساً ، وكان من الممكن للقربان ، وهو يضحى به من أجل الآخرين تكفيراً عن أخطائهم ، أن يصبح « إنساناً — إلاها » .

هناك تفسير آخر ، هو أميل ما يكون إلى التفاسير الشعرية الرومانتيكية : فالمرء بعد أن يعانى الشر يتغنى به . إن البطل يشعر ، عند معاناته للألم ، بفرحة سابقة على دوافعها ، لأنه يعرف أنه بعد موته ، سيتغنى باسمه . ففى « إلياذة » (هوميروس) (نشيد ٦ : ٣٥٧ — ٨) تقول (هلين) لـ (فيكتور) .

« فالإلاه (زيوس) قد حملنا مصيراً مريعاً لكى تتغنى بنا الأجيال المقبلة » .

لكن هذا الحل « الرومانتيكى » ليس إلا منفذاً للتهرب من المشكل ، ما دام لا يتولد عن الشر إلا الشقاء ، بالرغم من الغناء والتغنى . فالمشكل يتصل مباشرة بالميتافزيقا لا بالسيكولوجيا أو الآداب . فالمغنى لا يداوى وأكثر ما يمكن أن يفعله هو أن يسلى سامعيه . وقرص (الأسبرين) لا تقوم أبداً مقام مبضع الجراح .

* * *

عالم الخطيئة ملىء بجبروت الشر . فالمصير الذى قضى بأن يلد (زيوس) ابناً أقوى منه وابنة تساويه ليس إلا « الشر — القدر » الذى يفرض أحكاماً لا تقهر . فبالرغم عن (زيوس) انتزع (بروميثيوس) النار السماوية وأنبتها فى الأرض[1] . كذلك الشأن بالنسبة لإبليس الذى حرّض آدم وحواء على عصيان أمر الله . إذا كان الإنسان قد خلق « على صورة الله » ، كما جاء فى « سفر التكوين » (٩ : ٦) من العهد القديم ، فإن هذه الصورة تربكنا لأنها مشوهة ، ومشوهة لأنها تجسد الخطيئة ، وإن أكبر شر لهو شر التناقض . لماذا لم ينتزع الكمالُ الإلهى من « صورة الله » عنصرَ التدمير ، والقبح ، والبشاعة ، والشر ؟

---

(١) انظر ، هنا : ص ٨٠ .

فبين المثال الإلهى الأسمى والنسخة الإنسانية المأخوذة عنه هوة فظيعة .

كيف نتجاوز هذه الهوة ؟

لن يتم ذلك إلا بالاندماج فى عالم الأمل ، ذلك العالم الذى يحقق فيه كل واحد خلاصه بما يفعله ، هو نفسه ، من أعمال سيكون مسئولاً عنها يوم القيامة حيث لا قربان ولا شفاعة ، أو كما جاء فى القرآن : « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ، ولا يقبل منها عدل ، ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون » (البقرة ٢ آية ١٢٣)[١] .

* * *

لقد أشرنا ، سابقاً ، إلى معارضة الإسلام الصارمة لكل روح قطيعية (التقليد) . والواقع أن « الاجتهاد » و « التوحيد » يمثلان التوتر الأساسى فى الفكر الإسلامى . وهذا يفسر لماذا لا يوجد كهنوت أو أية وساطة بين المؤمنين والله . فما أكثر الآيات القرآنية التى تدين الشفاعة .

والسؤال الآن هو هل تعد فكرة الإسلام عن علاقة الإنسان بالله مباشرة (أى رفض كل كهنوت روحى) عائقاً أم منبعاً لاندفاعات نحو التقدم ؟ ليس فى إمكاننا الجواب عن مثل هذا السؤال لأننا هنا لا نسعى إلى أكثر من العرض والتفسير والتوضيح .

ولكننا برغم ذلك ، نؤكد أن تلك النظرة للأشياء خاصة بالإسلام ، وتميزه عن الديانتين الإبراهيميتين الأخريين ، وبالخصوص عن المسيحية ، المسيحية التى أتت بعد انقراض الثقافة الإغريقية — الرومانية . والواقع ، أنه بعد أن انقرضت تلك الثقافة (وهو مجرد حدث تاريخى) انقاد رجال الكنيسة إلى الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية .

لقد أخضعت هذه التيوقراطية سائر القيم الدنيوية للقيم الدينية . غير أن المتفحص للتاريخ المجتمعى يلاحظ أنه كثيراً ما انقلب الوضع فانتصرت الماديات على المعنويات . فى البدء ، كانت السلطة الروحية منفصلة ، مطلقاً ، عن السلطة الزمنية (مملكة الله من جهة ، ومملكة قيصر من جهة أخرى) بيد أنه ، عندما اجتمعتا فى يد الكهنوت ،

---

(١) انظر كذلك : (الإسراء ١٧ آية ١٥ والقصص ٢٨ آية ٨٨) .

شكل ذلك عقبة فى وجه الدين المسيحى « فأصبحت المسيحية تمثل تأويلاً خارجاً عن تاريخ الإنسان ، مما يمنعها ، فى جوهرها ، من التجاوز [. . .] لقد دخل العالم المسيحى مرحلة تنذر بالخطر عندما أصبح مرتبطاً بالليبرالية الرأسمالية البورجوازية .

إن القيم المسيحية الأكثر سموًّا قد تلقت ، من الناحية المجتمعية ، تأثيرات تدفعها إلى الانزلاق ، مع هذا العالم ، نحو الهاوية . وهكذا تزداد الشقة استفحالاً بين العالم المسيحى والقوى الفتية بالعالم الجديد »[١] .

أما فى الإسلام ، فإن القيم الدينية تندمج وتتلاحم مع القيم الدنيوية ، والفضل فى ذلك يرجع للقرآن والسنة ، لا لأى كهنوت .

يمكن أن تختلف ، كامل الاختلاف ، آراؤنا عن هذا التداخل بين السلطتين ، غير أن المسلم يرجع ذلك لشريعة الله دون تدخل تعسفى ، من أية جماعة أو أى فرد . هكذا يستبعد الإسلام استغلال بعض الناس الدين أو « الله » للدفاع عن بعض المصالح الخاصة . ومن هذا المنظار ، نستطيع أن نؤول جهود بعض « رجال الدين » فى العصر الوسيط ، رجال ناضلوا بكل صلابة ، ليغلق باب الاجتهاد ، انتصاراً للتقليد الأعمى . وهذا أيضاً ما دفع ببعض المفكرين المسيحيين المعاصرين إلى القيام بـ « فصل ما هو روحى عما هو رجعى »[٢] كما دفع بالحركة السلفية المعاصرة إلى أن تخوض معارك لا هوادة فيها ضد الطرقية والتقليد .

* * *

لقد بذلنا جهوداً فى هذا البحث لوضع بعض المشاكل المتصلة بتقهقر الثقافة الإسلامية ، أو بالأحرى ، عملنا على إعادة وضعها من جديد ، بيد أننا نظرنا إلى هذه المشاكل من الداخل ، كما فهمها المصلحون الإسلاميون وعانوها ، وما زالوا يحيونها ويفكرون فى إيجاد حلول لها .

ترى هل سينجحون ؟

لقد بدأت المعركة ، وبلغ نداء للتجند والكفاح آذان المسلمين . ولعل هذه الأبيات ، لمحمد إقبال ، المفكر الإسلامى ، تمثل صدى هذا النداء :

---

(١) مونييه ، ما هى الشخصانية ؟ (النص الفرنسى ، ص ٧٧) .
(٢) عنوان لمقال نشره عمانويل مونييه سنة ١٩٣٢ .

« انهض أيها الساقى !
واسكب خمرة فى كاسيه
اسكب أشعة القمر ،
فى ليلة فكرى الكابيه
عساى أقود المسافر التائه ،
إلى داره النائيه
عساى أملأ لهفاً وقلقاً ،
المتفرج اللاهيه
عساى أتقدم بحماس ،
بحثاً عن أراض جديدة زاهيه
فأصبح رائد فكر جديد ،
وداعيه »[1] .

* * *

هكذا ، لم يفقد المسلم الأمل ، بالرغم من مشكل الشر ، وخذلان البشر ، وبالرغم من التقهقر المعاصر للثقافة الإسلامية والأزمات والهزائم التى عاناها الإسلام، عبر التاريخ؛ فهو ما زال يحتفظ برؤية متفائلة عن الكون : رؤية تمثل منبعاً لرجائه وحماسه . إن المسلم ملتزم، دوماً ، ضمنيًّا وعمليًّا ، فى مغامرة الإنسان من أجل التقدم : فلا إيمان « بالخطيئة الأصيلة » ولا شعور « مأساتى » يقفلان الأفق أمامه . إن الاعتقاد بـ « المكتوب » ليس مرادفاً للجبرية المطلقة Fatalisme ولكنه استسلام مؤقت لأنه متفائل . هنا تكمن الأسس الحقيقية للروح الإسلامية وجذور الشخصانية فى الإسلام .

---

(١) نقلنا هذه الأبيات إلى العربية ، بتصرف عن « الترجمة الفرنسية » لـ « أسرار خودى » .

الفصل الثالث

نافذة على المستقبل

علينا أن نستخلص ، من تطور الفكر الإسلامى ، عناصر جديدة تتناسب ومواقف جديدة . إن العقائد الموجودة فى عالم يتغير باستمرار لا يمكن تصورها إلا فى صيرورة .

فإذا كان من اللازم علينا أن نتكيف فى كل يوم مع ثقافات وفلسفات أخرى، من أجل كل ما يتصل بحياتنا المادية ، وإذا كان مصير كل منا يوجد مرتبطاً بمصير شعب بكامله تتساكن فيه مختلف العقائد والجنسيات ، بله مصير قارة أو قارات ، فكيف يتأتى الاستمرار على إيقاع بطىء فى نطاق الفكر والفكر ولوجيات ؟

إن لكل عصر واقعه وحقائقه ، كما يقول القرآن : « لكل أجل كتاب » (الرعد ١٣ آية ٣٨) ، ولن يحقق الإنسان ذاته ، بأصالة وصدق ، إلا عندما ينجح فى اتخاذ أحسن المواقف إزاء هذه الأوضاع مع ما فيها من واقعية وشمول . فالإسلام مطالب بأن يواجه الحضارة الصناعية بفكر واقعى وبنظرات جديدة متعمقة حتى النهاية ، فى المشاكل الأرضية . ولن يؤخذ إصلاح المجددين المسلمين ، بكامل الاعتبار ، ولن يقتدى بهم إلا بمقدار ما ينجحون فى توفيق المطلق والخلود مع نسبية الأرض وتغيرها ، وتوفيق الإيمان مع الأعمال اليومية العلمانية . فعليهم ، إذن ، أن يعيدوا النظر من أجل وعى جديد . إنها عملية تطهير روحى وسلوكى تفرض نفسها إزاء الواقع المعاش .

كان المفكرون ينطلقون من الله لمعرفة العالم، وقد آن الوقت لننطلق من العالم نحو الله ، مع الآخرين . عوضاً من مشاهدة الله والزهد، يجب أن نكون شهداء على آثار خلقه تعالى : فلنخرج من انطواء الذات لنعمل ، ولنصير أفراداً ذوى فعالية ، أى ليكون كل واحد منا إنساناً بكل أبعاد الإنسانية ، وأن نقيّم العمل من

جديد . فبالعمل ، وفى العمل ، يلتقى الإنسان بالإنسان ، وتنشأ علاقات مع الله ، إذ العمل واسطة بين الناس ، وواسطة بين الإنسانية والله .

* * *

فما الحقيقة ؟

هل الحقيقة فى عالم المثل ، أم فى عالم العرف والعادة ؟

إذا اعتبرها المسلم كهدف يجب أن يحقق ويكتسب ، صار حاملاً لحقيقة غير

مجردة . فالعمل، كقيمة محسوسة ، يرد الإنسان إلى نفسه ، ويدخله فى التاريخ ، هكذا يصير المسلم شاهداً على وجود الحقيقة الإنسانية والصدق والأصالة ، مما يستلزم حسن التدبير ، ومعرفة أفضل السبل لاستعمال تعاليم القرآن والسنة . إنها عملية مزدوجة : تشذيب وتطهير .

الحقيقة فى أساسها ليست واحدة ، فهى عند المسلمين غيرها عند سواهم (على اختلاف صور الإلحاد والحلولية . . .) وإن لم تكن الحقيقة سوى فترة من فترات صيرورة ديالكتيكية ، فهى ، مع ذلك ، ليست ذاتية محضاً، أو موضوع مشاهدة، وليست توكلاً أو تعالياً مطلقاً . إن حقيقة مجردة تجريداً صرفاً ، وغير مستندة على أى نطاق محسوس ، ودون صلة بالواقع الحى المعاصر ، لا تستحق أن يطلق عليها اسم حقيقة ، لأنها بعيدة عن المعاملات ، (أى كل الفعاليات التى تكون القسط الأوفر من الفقه) . فحقيقة الوحى شىء ، أما تبرير كل شىء بالوحى فشىء آخر .

باستطاعتنا أن نعيد النظر فى شرح كل آية أو كل حديث ، دون أن نشك فى الحقيقة الإلهية والقيمة الجوهرية للقرآن ، أو بعض ما جاء فى السنة . فعلى من يريد شرح نص دينى أن يكون مفسراً ، وفى نفس الوقت فيلسوفاً، لأن دور الفقيه اليوم، كدور المحدث ، لم يعد منحصراً فى الشرح فحسب ، فهو مطالب أيضاً بالبحث عن التكييف المناسب . فبدلاً من البحث الحرفى الجامد ، يجب أن يحصل تأمل واع للنصوص ، وفحص دقيق للتاريخ الواقعى ، كما يعانيه الإسلام اليوم ، وكما تعانيه الاتجاهات الموازية له[1] . هناك خاصية للوحى ، كما أن هناك خاصية

---

(١) طبعاً ، الأمر لا يتعلق هنا بموضات وأذواق عابرة ، لحقبة معينة .

للتامل فى الوحى واتصال الخاصيتين وتفاعلهما هما اللذان أخصبا الفكر الإسلامى ، فى عصوره المجيدة (مثل عصر المعتزلة ، وعصر ابن رشد) .

* * *

لا يكون الوحى كشفاً وهداية إلا بقدر ما ينسجم ومستوانا حيث يتأنسن بالحوار مع تأملنا وبحثنا على أن نتقدم ونتفتح ، وهذا لا يتأتى إذا أنزلت التعاليم جاهزة ومكتملة ، بكيفية نهائية . فالشرط الضرورى لتحقيق فعالية تستهدف إصلاحاً حقًّا هو قابلية الدين للتأنسن والتكيف المستديم . وكذلك الجهود التى لا تبذل إلا لمواجهة حقائق الساعة ، من أجل الفاعلية فحسب ، لا يتمخض عنها إلا تطور مصطنع . فتضافر التوق إلى الحقيقة مع التجند من أجل الفعالية هو الطريق المعبد الذى يؤدى إلى تجديد أصيل . هذا الطريق يقود إلى معرفة دينية ، ولكنها معرفة تكافح من أجل سعادة مادية ، فى هاته الدنيا : إنه يحفز الاهتمام بالتكيف المستمر مع الواقع الحالى الذى يستنير ، بدوره ، من نور الحقيقة وسيبقى التراث الإسلامى الأصلى السماد الذى يسمح للتقاليد المكتسبة بالازدهار والتفتح نحو المستقبل ، كلما انطلقنا من تعريف المسلم بأنه « من سلم الناس من لسانه ويده» (حديث) .

بهذا ، سيسترجع الإسلام قدرة التوتر نحو شموليته البدئية ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، سيروى غليل ظمأ المسلمين إلى المثل الأعلى المزدوج : أى الحصول على خيرات الدنيا وجزاء الآخرة معاً [1] . إنه بحث واقعى عن الحقيقة ، بغبطة وحماس . هكذا سينقذ عالم الغيبيات دون أن يكون عائقاً عن تحقيق حاجيات الفكر ، والعلم ، والعمل .

إذا لم يحصل توافق تام بين العلم والمعتقدات الدينية ، فذلك لا ينتج عن اكتشافات علمية خاصة ، ما دام الإسلام لا يتناقض معها ، بل يتبناها ويستسيغها .

* * *

« اقرأ باسم ربك الذى خلق :
خلق الإنسان من علق ،

(١) هذا المثل الأعلى هو ما يلخصه الحديث : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ،

علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ الآيات من ١ إلى ٥) .

هذه أولى الآيات التى أنزلت على محمد وهو بغار حراء ، وفى « العلق » إشارة إلى النشأة الأولى للكائن البشرى ، ولفت نظر إلى علم الأحياء (البيولوجيا والفيزولوجيا) . حقًّا، قبل معرفة « فرائض الطهارة »،و « مناسك الحج »، مثلاً ، يجب أن نتعرف على الإنسان ، هذا الكائن الذى خلق « من علق » ثم أصبح أحسن المخلوقات وأعزها على الخالق . فالمسلم مدعو إلى تعلم العلوم « الشرعية » والعلوم « الحكمية » ، لأن الإسلام يتبنى كل المعارف ، ألم يخلقه الله « الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » ؟

فإذا قاومت الدين بعض الاكتشافات ، جاز الاعتراض بعدم اختصاص العلم للإجابة عن الأسئلة التى يطرحها الدين . العلم مبنى على الملاحظة ، والتحليل ، والاستنتاج ، فى حين أن الدين يعانى، باطنيًّا ، تجربة يحياها المؤمن مباشرة . فالخلاف يظهر عندما نحاول مقابلة ما نلاحظه بما نعانيه . وفى الواقع ، يوجد العلم لأن ظواهر الأشياء والكائنات لا تختلط بماهياتها . فاستحالة هذا المزج بين الظواهر والماهيات ، لتتيح لنا العلم ، كما تتيح لنا الميتافيزيقا والديانة. تلك ثلاثة ميادين للنشاط الفكرى الإنسانى تتواجد ، من غير أن تتداخل .

* * *

لقد أحل الإسلام « فكرة الأمة » محل العصبية القبلية : فالأمة معشر شمولى حيث إكرام الضيف ، وقول الحق ، وحماية الضعفاء واللاجئين ، كلها مبادئ أساسية . هذا هو اتجاه الشخصانية الإسلامية كما تحدده،أو على الأقل تلخصه ، الآية القرآنية الآتية :

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه :

من قتل نفساً بغير نفس ، أو فساد فى الأرض ،

فكأنما قتل الناس جميعاً ،

ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » (المائدة ٥ آية ٣٢) .

ونجد صدى هذه الآية يتردد فى حديثين ، من جملة أحاديث كثيرة ، يستخلصان مبادئ الأخلاقية الإسلامية ومفهوم الإنسانية والإنسان فى الإسلام :

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »[١] .

« من فرّج على مؤمن كربة من كرب الدنيا ، فرّج الله عليه كربة من كرب الآخرة .

« ومن ستر مسلماً فى الدنيا ، ستره الله فى الدنيا والآخرة .

[و . . .] الله فى عون العبد ، ما دام العبد فى عون أخيه » .

ذاك شعار السلوك الأمثل للمسلم فى الحياة، يفترض الحكمة الشهيرة : « أعن نفسك ، يعنك الله » .

* * *

يقول المثل : « لو أنصف القاضى لاستراح الناس » ، ونظن أنه من الممكن أن يقال : « لو أنصف الناس لاستراح القاضى » . ومعنى « إنصاف الناس » هو احترامهم للحقيقة وللواقع . وسينصف المسلمون عندما يتناولون القرن العشرين ، فلا يحكمون على منجزاته الحضارية وعلى تياراته الفكرية إلا بعد دراستها بجدية وإتقان ، لتبقى استنتاجاتهم ملاصقة للواقع مقدسة للحقيقة . إذ ذاك يستطيعون بناء مستقبل على أسس أخلاقية الإسلام ويتبنّون مكتسبات الحضارة المعاصرة .

---

(١) كلمة « الأخ » تعنى الأخ فى الإنسانية ، كما شرح ذلك محدثون ، مثل ابن مرزوق ، قديماً ، وكما تلقيناها عن محمد بن العربى العلوى رحمه الله .

جدول الأعلام

(ا)

أبيل أرمان (A) Abel ١١٩
أرسطو ١٠
أفلاطون ١٢ — ٥٨
أفاوطين ٥٨
الأفغانى (جمال الدين) ١٢٤ — ١٢٦
الأفغانى (سعيد) ٩٠ — ٩٩ — ١٠٢
إقبال ٨٣
الأشعرى ١١

(ب)

برانشفيك (R) Brunschvig ١١٠—١١٧
إبراهيم الخليل ٣٠ — ٤٥
البخارى ١١— ١٦ — ١٧—٢٠—٢٧ — ٤٧ — ٥١ — ٥٥ — ٧٧ — ٩٧ — ١٠٣ — ١٠٩
برجسون (هانرى) ٢٧
بوسكى (J. H) Bausquet ١٠٧
البلاذرى ١١١
بلال (الصحابى) ١١٠
بلاشير (رجيش) Blachère ٢٨
پيلا (Ch) Pellat ١١٨
ابن أبى طالب (على) ١٠٣
ابن تاويت (محمد) ٢٢
ابن تيمية ١٢٠ — ١٢٤
ابن الجوزى ١٠٠
ابن حزم ١١ — ٢٠ — ٩٥ — ١٠٣
ابن حنبل ٦١
ابن الخطاب (عمر) ١٠٠ — ١١٢
ابن رشد ١٣٠
ابن مرزوق ١٤٥
ابن نعيم ٤٤ — ٩٧
ابن عفان (عثمان) ١٠٠
ابن فارس (أحمد) ٩٨
ابن القيم ١٢٤
ابن سينا ١٧ — ٨٢
ابن هشام ١٣ — ٤٥ — ٥٤ — ٥٧ — ٩٤ ١٠٢
أبو بكر (الصديق) ٥٦ — ٥٧ — ٥٨ — ١١١
أبو بكرة ١٠٣
أبو داود ٤٥
أبو عبيدة ١١٢
أبو هريرة ٢٠ — ١٠٣

(ت)

الترميذى ٤٧ — ٥٧ — ٨٨ — ١٠٢
تيبى Thllet (Pièrre) ٥٨
توينبى Tayenbey ١١٧

(ج)

جاردى (لويس) (L.) gardet ٤٣—١١٨ ١٢٠
جرونبوم Van Grünbum ١١٧
جعفر بن أبى طالب ٤٤
جهم بن صفوان ١١
الجيلانى عبد القادر ٩١

(ح)

الحجوى (محمد المهدى) ٩٠

(خ)

خديجة (زوج النبى) ٩٧

(د)

الدارمى ٦١
دريد بن الصمت ١٧
دو بوفوار De Weauvair ٤٧
ديكارت ٤٣

(ر)

الراغب الأصبهانى ٢٨
رضا (رشيد) ٩٠ — ٩٩ — ١٢٤ — ١٢٦

(ز)

الزبير (الصحابى) ١٠٣

(ط)

الطبرى ١١١
طلحة (الصحابى) ١٠٣

(ك)

كامكامب Kem-Kamp ١٠٧
كانط Kant ٤٢ — ٥٤
كاهن (كلود) Cahen ١١٩
كمال الحاج ٤٧

(ل)

لايبنتز ٥٤
لوفى Lauvie (R) ١٩

(م)

المأمون (ابن الرشيد) ١٢٧
محيى الدين عبد الحميد ٩٤
مريم (العذراء) ٩٥
المقدسى ٢٢
مسلم (المحدث) ٤١ — ٤٣ — ٤٦ — ٤٧ ٥١ — ٥٦ — ٦١ — ٩٧
مونيى Mounic ١٣٩
موس Mauss ١٩
موسى (النبى) ١٨ — ٣٠ — ٤٥
ميرسن (ا) Meyerson ١٥

(ن)

النظام (إبراهيم) ٢٠
السنائى ٤٧
نيتشه ١١٧
نيكولسن Nicholson (R. A) ٢١

(ص)

صعب (حسن) ١١

(ع)

العلاف (أبو الهذيل) ٢٠
عائشة (ابنة أبى بكر) ١٠٣ — ١٠٤
عبده (محمد) ٢٧ — ٨٨ — ٩٩ — ١٠٥ ١٢٤ — ١٢٦
العلوى (محمد بن العربى) ١٤٥
عيسى (المسيح) ١٨ — ٣٠ — ٤٥ — ٥٩ ٩٥

(ف)

الفارابى ٨٢

(ق)

القرافى ٢٧

obeikandl.com

(س)

سارتر ٤٧
سقراط ١٢
سوروكين ١١٧
السيوطى ٤٤ – ٥٤ – ٥٥ – ٩٧ – ١١٢

(ش)

شبنجلر Spengler ١١٧
شلحود (يوسف) ١٩
الشملى (المنجى) ٩٩
شيشرون ١٥

(ه)

هوميروس ١٣٧
هيكسلى (جوليان) ١١٧

(و)

وابصة بن معبد ٦١

(ى)

ياقوت الحموى ٢٦

obeikandl.com

فهرس

صفحة

مدخل ٦

القسم الأول

معطيات أولية

الفصل الأول

١ ــ مفهوم « شخصانية » ٩
ــ الاستقلال الذاتي للشخص ١١
ــ من المدلول إلى الكلمة ١٤
ــ مفاهيم تتمحور حول «شخص» ١٩
ــ « ذاتية » أم « شخصانية » ؟ ٢١
ــ الشخص كائن يحيا ويعرف أنه يحيا ٢٤
٢ ــ الوعي ٢٧
ــ الأنا والآخر ٢٨
ــ توتر التوازن ٣١
ــ جسد لا جسم ٣٥
ــ حضور قريب ومتعال ٣٧
٣ ــ تفتح الأنا ٤١
ــ دينامية ثرية أوكوجيطو معكوس ٤٢
٤ ــ الشعور ــ الفعال ٤٦
ــ المسئولية والشمول ٤٧

الفصل الثاني

المعطيات النشوئية

١ ــ من الجانب الأونطولوجي ٤٩
٢ ــ من الجانب الأخلاقي ٥٤
ــ الفرد والدولة ٥٥
٣ ــ البيئة الأخلاقية المجتمعية ٥٩

obeikandl.com

صفحة

القسم الثانى ٦٤

تحفظات وتساؤلات

الفصل الأول ٦٥

التعالى

١ — هل للزمن وجود ؟ ٦٦
٢ — الوحى ٦٧
٣ — فكرة الإلحاد ٧٠
٤ — موقف الشخص إزاء قدرة الله المطلقة ٧٩

الفصل الثانى ٨٥

وضع المرأة

(ا) تعدد الزوجات ٨٦
(ب) المساواة بين الرجل والمرأة ٩٠
(ج) ثورة من الجذور ٩٣
(د) الرجال قوامون على النساء ٩٧
(ه) بين الأموسية والأبيسية ١٠٥
(و) المسلمة والحياة الجنسية ١٠٧

الفصل الثالث

الرق والذمة فى الإسلام

(ا) الاسترقاق ١٠٨
(ب) الذمة ١١١

obeikandl.com

صفحة

القسم الثالث ١١٤

أين نحن اليوم ؟

الفصل الأول

المنزلة بين المنازل

١ ــ انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصها ١١٥
٢ ــ السلفية الإسلامية والنهضة الغربية . . . . . .
(ا) بين التقديس والتجاوز ١٢٢
(ب) أسباب تعثر السلفية ١٢٥

الفصل الثانى

المسيرة الروحية ومشكل الشر

١ ــ رؤية العالم لدى المسلم ١٢٨
١ ــ دين الأمل ١٣٣

الفصل الثالث

نافذة على المستقبل ١٤١

جدول الأعلام ١٤٦

obeikandi.com

obeikandl.com

كتب للمؤلف [1]

بالعربية :

— **مفكرو الإسلام** ، الرباط (نقد)

— **بؤس وضياء** (شعر) منشورات عويدات ، بيروت

— **دراسات في الشخصانية الواقعية** ، ج ١ ، « من الكائن إلى الشخص » ، دار المعارف ، القاهرة (الطبعة الأولى 1962 ، والطبعة الثانية 1967)

— **جيل الظمأ** (رواية) المكتبة العصرية ، بيروت

تحت الطبع :

مجموعة قصص

أحرية أم تحرر ؟

بالفرنسية :

— *Chants d'Espérance*, le Puy, 1952 (épuisé).

— *De l'Etre à la personne* (essai de personnalisme réaliste) Presses Universitaires de France, Paris 1954.

— *Liberté ou libération* ? éditions Montaigne-Aubier, Paris 1956.

— *Misères et Lumières*, Ière et 2e éd. 1958 et 1959 Paris. Troisième et quatrième éditions, Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.

— *Du clos à l'ouvert* (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine) Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.

— *Le personnalisme musulman*, Presses Universitaires de France, Paris (3e éd., 1967)

— *Florilège de poésie arabe et berbère*, éd. l'Amitié par le livre, France, 1964.

— *L'ère de la détraumatisation*, (Le Cénacle libanais, Beyrouth, 1965).

— *Ma voix à la recherche de sa voie* (Poèmes, Ed . P. Seghers, Paris, 1968).

— *Ibn Khaldûn* (Philosophes de toujours, Seghers, — Paris 1968).

---

(١) من بينها ما ترجم إلى أكثر من عشر لغات أجنبية ، مثل الألمانية والصينية والروسية .

obeikandl.com