

تقصيات في العقل الإلحادي

إسماعيل أدهم أنموذجا

د. محمد حسن بدرالدين

ملخص البحث

ظلت البحوث والدراسات التي تناولت موضوع الإلحاد بالتحليل والتقد، قليلة في المكتبة العربية، قديما وحديثا. فليس غريبا ألا نجد تعريفاً دقيقاً له، في المصادر القديمة والمراجع الحديثة. وقد شجّعنا ذلك على مقارنة الموضوع من وجهة فلسفية ودينية، إذ من العسير الحديث عن الإلحاد بصورة عامة ومطلقة، فهو حالة فردية ملتزمة بالتفكير والمزاج. فالملحد شخص مثقف، غاضب ومنفعل مع محيطه، ولكنّه غير متلائم معه.

ونحتاج لا محالة إلى قراءة هذا العقل الإلحادي في جوانبه الأدبية والتفيسية أيضاً، قراءة متعمّقة لفهم الخلفيات والدوافع التي أسهمت في نشأته وتكوينه. خاصة في ظلّ موجات الثورات والحروب والقتل والمشاكل الاجتماعية التي ولدت الحيرة والفراغ، في السنين الأخيرة. وقد سلطنا منهجاً تطبيقياً في المسألة، اعتماداً على تجربة إلحادية في العصر الحديث، هي تجربة الكاتب المصري إسماعيل أدهم (١٩١١ - ١٩٤٠م) عرضنا فيها آراءه وروافده الفكرية، ووضعناها في سياقها التاريخي والحضاري، ضمن خمسة مطالب أو مشاغل هي:

- مفهوم الإلحاد وتعريفاته.
- تقديم لمحة عن حياته ومساره الفكري.
- وضع تجربته تحت معيارية التقديرات وتقليدًا وتجديدًا.
- مفهوم الإلحاد من وجهة إسلامية.
- تعريف بالحركات الإلحادية في بداياتها وتمثلاتها ومدى استفادة إسماعيل أدهم منها.

مفهوم الإلحاد وتعريفاته:

كتب إسماعيل أدهم مقالة، نشرها في مجلة الرسالة سنة ١٩٣٧، تحت عنوان: لماذا أنا ملحد؟ قال فيها بجرأة وحزم: «أنا ملحد ونفسي ساكنة لهذا الإلحاد ومرتاحة إليه، فأنا لا أفترق من هذه التّاحية عن المؤمن المتصوّف في إيمانه. نعم، لقد كان إلحادي بدء ذي بدء، مجرد فكرة تساورني، ومع الزمن خضعت لها مشاعري فاستولت عليها، وانتهت من كونها فكرة، إلى كونها عقيدة. ولي أن أتساءل: ما معنى الإلحاد؟»^(١).

حقًا، نتساءل معه: ما معنى الإلحاد؟ ونبدأ منهجيًا بالتعريف اللغوي ثم الاصطلاحي.

من المعاني اللغوية لفعلي لَحَدَ وَأَلْحَدَ: «مَارَى وَجَادَلَ وَمَالَ وَجَارَ وَعَدَلَ عَنْ، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ قِيلَ: لَحَدَ فِي الدِّينِ يَلْحَدُ، وَأَلْحَدَ: مَالَ وَعَدَلَ. وَقِيلَ لَحَدَ: مَالَ وَجَارَ، وَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: الْمُلْحَدُ، الْعَادِلُ عَنِ الْحَقِّ، الْمُدْخِلُ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ، يُقَالُ: قَدْ أَلْحَدَ فِي الدِّينِ وَلَحَدَ، أَي حَادَ عَنْهُ»^(٢).

وفي لسان العرب: «في الحديث احتكارُ الطعام في الحرم إلحادٌ فيه، أي ظلمٌ وعدوان. وأصل الإلحاد الميلُّ والعُدولُ عن الشيء»^(٣).

وفي المعجم الوسيط المعاصر، الملحد هو: «الظاعن في الدين المائل عنه جمع ملحدون وملاحدة». أمّا اصطلاحاً، فإنه لا يوجد تعريف واضح للإلحاد في مصادرنا ومراجعنا القديمة والحديثة. وقد استعمل المصطلح في تراثنا، في غير معناه الشائع اليوم. ومن أقدم التعريفات نجد المحاولات والآراء الآتية:

• تعريف الرّاغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ):

الإلحاد عنده ضربان: «الإلحاد إلى الشّرك بالله، وإلحاد إلى الشّرك بالأسباب. فالأوّل يُنافي الإيمان ويبطله، والثاني يوهن عراه ولا يبطله»^(٤).

• تعريف ابن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ):

خصّص ابن عابدين مبحثاً لبيان الفرق بين الزّنديق والمنافق والدّهريّ والملحد. قال فيه: «المُلْحِدُ: هُوَ مَنْ مَالَ عَنِ الشَّرْعِ الْقَوِيمِ إِلَى جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْكُفْرِ، مَنْ أَلْحَدَ فِي الدِّينِ: حَادَ وَعَدَل. لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الْإِعْتِرَافُ بِنُبُوَّةِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا بَوُجُودِ الصَّانِعِ تَعَالَى. وَبِهَذَا فَارَقَ الدَّهْرِيُّ أَيضًا، وَلَا إِضْمَارَ الْكُفْرِ، وَبِهِ فَارَقَ الْمُنَافِقَ، وَلَا سَبَقَ الْإِسْلَامَ، وَبِهِ فَارَقَ الْمُرْتَدَّ، فَالْمُلْحِدُ أَوْسَعُ فَرَقِ الْكُفْرِ حَدًّا: أَيُّ هُوَ أَعَمُّ مِنَ الْكُلِّ. قُلْتُ: لَكِنَّ الزّنديقَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مُسْلِمًا، وَقَدْ يَكُونُ كَافِرًا مِنَ الْأَصْلِ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الْإِعْتِرَافُ بِالنُّبُوَّةِ»^(٥).

نرى في هذا التعريف محاولة فقهية في التدقيق الدلالي لبعض المصطلحات الشائعة في التراث الفقهي والأصولي. فكّل تلك المصطلحات: الزّنديق والمنافق والدّهريّ والملحد، استعمل بعضها مكان الآخر، ولذلك فإنّ تعريف ابن عابدين لا يفي بالغرض، فالملحد عنده ليس له مدلول عقائدي واضح، وهو متناقض، من حيث أنّه يعترف بوجود الملحد، وفي الوقت نفسه ينكر وجوده.

لقد انطلق من أنّ الإلحاد خاصّ بالدين الإسلاميّ، وجعل منه وعاء يجوي

كل أنواع الكفر، بما لهذا المصطلح من دلالات عدّة في المفهوم الإسلامي. ولكن، إذا كان الملحد لا يشترط فيه الاعتراف بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلّم، فكّل البشر الذين يعتقدون ديناً غير الإسلام هم ملحدون، وهذا لا وجه له شرعاً ولا واقعاً. وإذا كان الملحد لا يشترط فيه الاعتراف بوجود الله تعالى، فهو لا يكون ملحداً إذا اعترف بوجود إله آخر، وإتّما هو مشرك.

وإذا كان الملحد لا يشترط فيه الاعتراف بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلّم ولا بوجود الله تعالى، في الوقت نفسه، فهذا يخرجّه من دائرة الإسلام، فهو كافر وليس ملحداً بالضرورة، من ناحية، وهو من ناحية أخرى، يعتبر جميع البشر غير المسلمين ملحدين!

• تعريف البَجْرِيّ المصري (ت: ١١٩٧هـ / ١٧٨٣م).

قدّم البَجْرِيّ تعريفًا يتجاوز من سبقه، خاصّة في الرّبط بين النّزعة الإلحادية والدهرية، فقال: «الدّهريّ بِضَمِّ الدّالِ المُهمّلة كما ضَبَطَهُ ابْنُ قاسم وَبِفَتْحِهَا كما ضَبَطَهُ ابْنُ شُهْبَةَ، وَهُوَ المُعْطَلُ. وَقَالَ بَعْضُهُم الدّهريّ بِالضَمِّ المُسنُّ وَبِالْفَتْحِ، المُلْحَدُ. وَهُوَ مَنْ يَنْسِبُ الأَفْعَالَ لِلدّهْرِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدّهْرُ الجاثية﴾ أي إِلا مُرُورُ الزّمان. وَهُوَ فِي الأَصْلِ مُدَّةٌ بقاءِ العالَمِ»^(٦).

يبدو أنّها أول محاولة من فقيه مسلم، لربط مفهوم الإلحاد بمصطلح (Atheism) وبدلالاته المضطربة، والتي سادت أوروبًا في القرن الثامن عشر. لم يكن الإلحاد في تراثنا على وفق هذا التعريف وما قبله، يدلّ على إنكار وجود الله، بل يتداخل مع الشّرك. وربّما لم يظهر الإلحاد بالمفهوم الحديث، إلاّ بداية من القرن الثّاني عشر الهجريّ، الثّامن عشر المسيحيّ. ومن الغريب حقًا أنّ الفقهاء الذين عاشوا في القرون الأخيرة، لم يطلعوا على مفهوم الإلحاد الشّائع في الفكر الأوروبي. أو لعلمهم لم يروا أنّ ذلك المفهوم يمكن أن يشيع بين المسلمين.

ولعلّ هذا ما جعل التعريف الاصطلاحي للإلحاد لا يكاد يتغيّر في المراجع الإسلامية الحديثة. ففي الموسوعة الفقهية الكويتية أنّ المُلحد: «إمّا أن يَكُونَ في الأصل على الشُّرك فحُكْمُهُ يُنظَرُ تحت عنوان "إشراك" أو يَكُونَ ذمّياً فيُلحد، أي يَطعنُ في الدِّينِ جِهارةً، فينتَقِضُ بذلكَ عَهْدَهُ، ويُنظَرُ حُكْمُهُ تحتَ عنوانِ "أهل الذِّمّة". أو يَكُونُ مُسْلِماً فيُلحدُ فيُنظَرُ حُكْمُهُ تحتَ عنوانِ "ارتداد، زندقة". وهو مَنْ يَطعنُ في الدِّينِ مَعَ ادّعاءِ الإسلامِ، أو التَّأويلِ في صُرُورَاتِ الدِّينِ لإجراءِ الأهواءِ. وعَرَفَهُ ابنُ عابدينَ بِأَنَّهُ: مَنْ مَالَ عَنِ الشَّرْعِ القَوِيمِ، إِلَى جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الكُفْرِ»^(٧).

أما الموسوعة العربية العالمية، فقد عرّفت الإلحاد كما يأتي: «الإلحاد: أقسام، فقد يكون ذلك عن طريق الشرك وإعطاء خصائص الألوهية لغير الله عز وجل، أو بإشراك آلهة أخرى مزعومة معه سبحانه وتعالى. وقد يكون الإلحاد بإنكار وجود الله تعالى. وقد كان التّوع الأول شائعاً بين التّاس خلال التاريخ البشري. أما التّوع الآخر من الإلحاد، والذي يعني إنكار وجود الله أصلاً، فقد انتشر خلال القرون الثلاثة الأخيرة الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، وجاء نتيجة للصراع بين العلم والكنيسة في أوروبا، ذلك الصّراع الذي انتهى بانتصار العلم، وانتهزام دعاة الكنيسة. وقد اتّخذ مفكّرو تلك الفترة هذا الموقف، ذريعة لرفض الدِّينِ جملةً، وإنكار حقائقه، وعلى رأسها الإيمان بالله. ويمكن اعتبار ظاهرة العلمانية جزءاً من التّيار الإلحادي بمفهومه العام»^(٨).

نرى في هذا التعريف ظاهرة التوفيق بين التعريف التقليدي للإلحاد على أنّه الشُّرك، أو نوعاً منه، وبين التعريف الحديث على أنّه «إنكار وجود الله تعالى» والذي يقابله، في هذا المعنى، المصطلح الإنجليزي (Atheism).

نلاحظ في هذا التعريف نزعة تنزيه المسلمين عن إنكار وجود الله تعالى، عندما حدّد زمن ظهور هذا الإلحاد ومكانه وأسبابه. وهذه مغالطة كان على

الموسوعة العربية العالمية أن تترفع عنها. فقد انتشر الإلحاد بذلك المعنى بين المسلمين منذ القدم. ولكنّه لم يكن يصطدمُ بالمُجتمع والسُّلطة، بسبب مناخ الحرّيّة الفكرية وسعة الأفق، وإنّ أسماء أمثال: ابن الرّاوندي وابن المقفّع وأبي بكر الرّازي مثلاً، تدلّ أنّ ظاهرة الإلحاد ليست بالشّيء الجديد على الحضارة الإسلاميّة. قال ابن الجوزي: «زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرّاوندي وأبو حيّان التّوحيدي وأبو العلاء المعري، وأشدّهم على الإسلام هو أبو حيّان، لأنّهما صرّحا وهو مجّمح، ولم يصرّح»^(٩).

وعلى ضوء التعريفات السابقة لغويّاً واصطلاحيّاً، بنى أحد المعاصرين وهو سليمان الخراشي استنتاجاً يتماشى مع التنزيه الذي اتّجهت إليه الموسوعة العربية، فقال: «إنّ تاريخ المسلمين لم يعرف الإلحاد، بمفهومه المعاصر، وهو إنكار وجود الله، لأنّ الإلحاد في اللّغة هو الميل والانحراف. وكان السلف يطلقونه على كلّ من انحرف ببدعته عن السنّة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. أمّا في المفهوم المعاصر، فأصبح الإلحاد يطلق على إنكار وجود الله»^(١٠).

هناك ربط متعسّف بين موقف السلف الذين لم يحدّدهم، وبين الاستشهاد بالآية التي نزلت في سياق مختلف، فقد ذكر المفسّرون في سبب نزول الآية: أنّ أحد المشركين سمع بعض الصّحابة يقرأ. فكان يذكر الله مرّة، والرّحمن أخرى، فقال: «يزعم محمّد أنّ الإله واحد، وها هو يعبد آلهة كثيرة، فنزلت الآية، مُبيّنة أنّ تلك الأسماء الكثيرة هي لمسمّى واحد»^(١١).

وفي عصرنا الحديث جاهر بعض المفكرين والأدباء العرب بإلحادهم، نذكر منهم الشّاعرين العراقيين جميل صدقي الزّهاوي، ومعروف الرّصافي، والسّعودي عبد الله القصيمي، وغيرهم. ولكنّ إسماعيل أدهم يُعدّ من أوائل من نشر رسالة خاصة تحتوي أفكاراً إلحاديّاً، تبناه ودافع عنه بمبررات رآها هو علميّة ومنطقيّة.

ولكنّ مسيرة حياته انطفأت بسرعة، إذ أقدم على الانتحار غرقاً، ولم يعيش أكثر من تسع وعشرين سنة، وقد قيل أنّه عُثر في معطفه على رسالة وجهها إلى رئيس الثيابة، يخبره فيها أنّه انتحر، لزهده في الحياة وكرهه لها (١٢).

لمحة عن حياة إسماعيل أدهم ومساره العلمي والفكري؛

قبل أن نعرض بعض أفكاره وتجربته الوجودية الغريبة، يحسن أن نقدّم لمحة عن حياته ومساره العلمي، لنفهم الظروف والمحيط الذي كوّن شخصيته، وأسهم في بلورة آرائه الإلحادية.

ولد إسماعيل أدهم في السابع عشر من شهر شبّاط، فبراير عام ١٩١١م، بمدينة الإسكندرية، من أب تركي وأمّ ألمانية، وتلقّى تعليمه الابتدائي والإعدادي في مدينة الإسكندرية، أمّا تكوينه الثانوي فكان مشتركاً بين مصر وتركيا. تخرّج من كلية العلوم التركية عام ١٩٣١، حيث نال إجازة العلوم وهو في العشرين من عمره. وهذا أمر مستغرب، ثمّ التحق بجامعة موسكو وأحرز الدكتوراه، وعيّن أستاذاً للرياضيات في جامعة سان بطرسبورغ، ثمّ انتقل إلى تركيا حيث عمل أستاذاً للرياضيات في جامعة أنقرة. وفي عام ١٩٣٦، عاد إلى مصر نهائياً، ولم يستطع مغادرتها لأسباب صحيّة، إلى أن أقدم على الانتحار، مساء الثالث والعشرين من يونيو، تمّوز ١٩٤٠. وفي هذه الفترة المصرية، التي لم تتجاوز أربع سنوات، تفرّغ للبحث والكتابة والنشر، ووثق صلته بالأدباء والكتّاب والمجالات (١٣).

لم نرد التدقيق في مراحل تكوينه وحياته، لأننا وجدنا الغموض والخيال، يلقّها من كلّ مكان. وإذا صدّقنا رواية الناقد المصري رجاء النقاش (١٩٣٤-٢٠٠٨) فإنّ إسماعيل أدهم كان من أسرة فقيرة في مدينة الإسكندرية، تعلّم تعليماً محدوداً. ولكنّه كذب على المجتمع وتظاهر أمام الناس فأطلق لحيته، وقال إنّه مستشرق نال

الدكتوراه من روسيا. وفي حقيقة الأمر هو لا يعرف روسيا ولا علاقة له بها. وقد صدّقت الصّحف قصّته وكانت تنشر له أبحاثه ودراساته على أساس أنّه دكتور متخصص في العلوم. ١٤.

ولكن ما يهّمنا أساسا أنّ تلك الرّسالة القصيرة التي كتبها عام ١٩٣٦، تحت عنوان جريء: لماذا أنا ملحد؟ كانت من أبرز عناوين الضجّة في وقتها، وحقّقت حركة إعلاميّة وفكريّة غزيرة، شبيهة بمعارك فكريّة سابقة، التي فجّرها أمثال منصور فهمي (١٨٨٦-١٩٥٩) عام ١٩١٣ بسبب كتابه: أحوال المرأة المسلمة، ثمّ علي عبد الرّازق (١٨٨٨-١٩٦٦) عام ١٩٢٥ بسبب كتابه: الإسلام وأصول الحكم، ثمّ طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) عام ١٩٢٦ بسبب كتابه: في الشّعرا الجاهلي.

لقد كان لهذه المعارك الفكريّة الدينيّة تأثيرات مهمّة في تحريك الأذهان والعواطف، والتّحريض على البحث والدّفاع والهجوم، ومن ثمّ الإسهام في ازدهار الحركة الفكريّة والدينيّة. وحصل النّشاط الفكري نفسه مع رسالة إسماعيل أدهم، فقد تحرّكت لها الأقلام والأذهان والأفهام. فكان يوسف الدّجوي (١٨٧٠-١٩٤٦) أحد علماء الأزهر، من أوائل الذين تصدّوا للردّ عليها في مجلّة الأزهر ضمن ثلاث مقالات كاملة. (١٥)

وشارك الكاتب الإسلاميّ محمّد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤) ودخل المعركة الفكريّة، بكتابة مقال مطوّل في مجلّة الأزهر أيضا، تحت عنوان: لماذا هو ملحد (١٦)؟

وردّ أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢-١٩٥٥) برسالة: لماذا أنا مؤمن؟ نشرها في مجلّة الإمام، ثمّ ضمّها إلى كتابه: عظمة الإسلام (١٧).

وكتب شيخ الإسلام في تركيا مصطفى صبري (١٢٨٦-١٣٧٣/١٨٦٩-١٩٥٤م) ردّا علميّا على الرّسالة، ظهرت فيما بعد في كتابه: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين (١٨).

هل الإلحاد عقيدة؟

نعود إلى التعريفات السابقة ونلاحظ أنّها لم تعط للإلحاد استقلاله الفكريّ والعقائديّ، كما أبرزه الملحدون أنفسهم. فإسماعيل أدهم أسعفنا بتعريفين لمصطلح الإلحاد حيث قال: «ولي أن أتساءل: ما معنى الإلحاد؟ يجيبك لودفيج بوخنر زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر: الإلحاد هو الجحود بالله، وعدم الإيمان بالخلود والإرادة الحرّة. والواقع أنّ هذا التعريف سلبيّ محض، ومن هنا لا أجد بداً من رفضه. والتعريف الذي أستصوبه وأراه يعبر عن عقيدتي كملحد هو: الإلحاد هو الإيمان بأنّ سبب الكون يتضمّن الكون في ذاته، وأنّ ثمة لا شيء وراء هذا العالم. ومن مزايا هذا التعريف أنّ شقّه الأوّل إيجابيّ محض، في حين لو أخذت وجهته السلبية لقام دليلاً على عدم وجود الله، وشقّه الثاني سلبيّ يتضمّن كلّ ما في تعريف بوخنر من معان» (١٩).

يبدو أنّ رفض «التلميذ» إسماعيل أدهم تعريف «أستاذه» لودفيج بوخنر، مرتبط بالمصطلح الأجنبيّ المقابل لمصطلح إلحاد الإنجليزي (Atheism) الذي يعني في دلالاته الإغريقيّة الأولى ظاهرتين: الأولى عبارة عن موقف شخصيّ: الملحد قد لا ينكر وجود ربّ، أو إله، ولكنّه يرفض أن يعترف له بخلق أو فضل، وأن يحترمه وأن يعبده. الثانية عبارة عن مذهب أو عقيدة (doctrine).

وقد صرّح أدهم بأنّ إلحاده عقيدة. وقد رفض تعريف لودفيج بوخنر رغم أنّه زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر، حسب زعمه، لأنّ تعريفه للإلحاد يُعدّ من الظاهرة الأولى، إذ يكتفي برفض ما جاء في الكتاب المقدّس، حول الربّ والإيمان والخلود، ولا ينكر صراحة وجود إله. وهذا ما سنراه عند سبينوزا.

فهل في تعريف إسماعيل أدهم للإلحاد جديد أو ابتكار؟

إنّ شقّه الأوّل: «الإلحاد هو الإيمان بأنّ سبب الكون يتضمّن الكون في

ذاته» لا جديد فيه، بل هو موغل في القدم، قاله قديما هرقليطس (Héraclite) بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. أما شقّه الثاني: «وأنّ ثمة لا شيء وراء هذا العالم!» فهي مقولة الدهريين والماديّين ضاربة أيضا في أعماق التاريخ.

يصعب القبول بأنّ الإلحاد يوقّر الارتياح والسكينة، كما صرّح إسماعيل أدهم فقد أنهى حياته بالانتحار تعبيرا عن اليأس والضجر، وهو في أوج نجاحه الفكري والمادي، ولم يبلغ الثلاثين. كما يصعب تحديد التاريخ الذي ظهر فيه الإلحاد مذهباً أو عقيدة (doctrine) ولعلّ أولى الحركات المذهبيّة المسجّلة تاريخياً للإلحاد ظهرت سنة ألف وخمسمائة قبل الميلاد في الهند، حيث كانت أوّل علامات التشكيك في النصوص الإنشاديّة المقدّسة: الريحفدا "Rig-Veda"، ثمّ ظهرت البوذيّة (٥٠٠ ق.م) التي لا تختصّ بالآلهة، إذ هي لا تعترف بوجود إله. وعند الإغريق، ظهر أوّل تصوّر إلحاديّ مادي للعالم، افترض أنّ سبب الكون تضمّنه الكون في ذاته، على أيدي «ديمقريطس» (370-460 ق.م).

لكنّ هذه النظريّة الفلسفيّة لا تفترض وجود روح أو عقل أو كائن إلهيّ غيبيّ سبباً أوّلاً لوجود الكون، أي أن لا شيء ثمة وراء هذا العالم. وديمقريطس هو أوّل من نظّر للإلحاد عند الإغريق بنظريّته الذريّة (Atomism).

ثمّ ظهر أبيقور (Epicurus) والذي عدّ أوّل منظر لفلسفة اللذة، والبحث عن السعادة، بقوله: إنّ كلّ شيء في العالم يمكن تفسيره من دون حاجة إلى الآلهة أو القوى السحرية، وهو ما استند عليه إسماعيل أدهم في تعريفه للإلحاد، فالآلهة بالنسبة لأبيقور لها سمات تختلف أشدّ الاختلاف عن تلك التي تعزى إليها عادة، فهي تعيش حياة سعيدة في عوالم الكواكب، لكنّها لا تهتمّ بعالم الإنسان، إذ إنّ هذا العالم يعكّر سعادتها.

وهكذا نجد أنّ نظرة أبيقور التي أصبح فيها الآلهة في حالة تقاعد تقترب

من الإلحاد من الناحية العملية، رغم نفيه القاطع لهذا الاتهام. فالعالم الذي تغيب عنه الآلهة على هذا النحو، تحكمه الصدفة لا محالة (٢٠).

ويبدو أن القديس أغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) مرّ بتجربة إلحادية بعد تركه للمانوية، خرج منها بيقين مسيحي، إذ قال في اعترافاته: «سألت الأرض فقالت لي: لستُ إلهك، وكذلك أجابني كلُّ حيٍّ على سطحها، سألت البحر وأغواره والكائنات الحية التي تسرح فيه وتمرح، فأجابتنني: لسنا نحن إلهك، فاسأل عنه ما فوقنا، وسألت الرياح العاتية، سألتُ السماء والشمس والقمر والنجوم فأجابت كلها: لسنا نحن أيضًا الإله الذي تبحث عنه. إذ ذاك قلتُ للكائنات كلها التي تحيط بأبواب حواسي: حدّثيني عن إلهي طالما لستُ إلهي. قولي لي شيئًا عنه، فهتفت جميعها بصوت عالٍ: هو الذي خلقنا» (٢١).

جراحة على الغيب:

لم يكن إسماعيل أدهم بدعا في الإلحاد، ولا جاء بمجديد، وإتّما حاول أن يكون من أوائل المنظرين للإلحاد العلمي في العالم الإسلامي في بداية القرن العشرين. ولكنّه أراد أن يجعل من الإلحاد عقيدة أو قدرا لا يناقش. ويبدو أنّه تأثر بالحركة الكمالية تأثرا كماليا، ومن خلال مقالاته التي جمعها له أحمد إبراهيم الهواري نكتشف أنّه كان شديد العداء للعرب والمسلمين، وشديد الانبهار بتيّار الإلحاد، الذي انتشر فعلا في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ونجد مؤيّدات في أعماله، أنّه تأثر بالشيوعية لما درس في موسكو، كما أنّه اطلع على أعمال برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) المعروف أيضا بكتابات الإلحادية ورفض المسيحية. وقد ذكر في رسالته أنّه قرأ داروين وتأثر به، وآمن بالتطور، وقرأ سبينوزا ولوك وهيوم، وكان هذا الأخير قريبا من نفسه، ومعلوم أنّ هيوم كان ملحدا (٢٢).

هناك نزعة واضحة لدى الملحدين نحو الاهتمام بالدين، وحرص متواصل على جمع المعلومات والحجج التي تشكك فيه، وتؤيد مذهبهم في رفضه. ويظل هذا المسعى هاجسا مسيطرا على فكرهم، رغم التظاهر بالانشغال عنه. كما تظل اهتماماتهم وكتاباتهم متعلقة بالموقف من الدين والمسألة الدينية والإيمان بالله. تتراكم تلك الحجج ضدّ الدين، ثم تتحول مع مرور الزمن إلى هياكل بالية. ويكون العلم وحده ناقضا لها قبل مجافاة العقل، مثل القول بالمادية والسرمدية.

من العسير الحديث عن الإلحاد بصورة عامّة ومطلقة. فهو حالة فردية ملتحمة بالتفكير والمزاج. فالملحد مثقف غاضب، منفعل مع محيطه، ولكنه غير متلائم معه. لديه غرور قاطع يصل حدّ التوتّر مع كل شيء. ونحتاج لا محالة إلى قراءة هذا العقل الإلحادي في جوانبه الأدبية والفلسفية والتفسيّة، قراءة متواصلة للتعمق في فهم الخلفيات والدوافع التي أسهمت في نشأته وتكوينه. وخاصة في السنين الأخيرة بعد موجات الثورات والحروب والقتل والمشاكل الاجتماعية التي ولدت الحيرة والفراغ، وهو ما عبّر عنه الأديب البيروني ماريو فارغاس يوسا (١٩٣٦-) بقوله: «إنّ عدم الإيمان يشكّل فراغا. وقلة هم الذين يستطيعون ملء هذا الفراغ من خلال الثقافة، أضف إلى ذلك أنّه لا يمكن للأدب ولا الفنّ ملء الفراغ الذي يسببه غياب المطلق. الدين هو حاجة اجتماعية وتاريخية. إنّ شرط أساسي لكي تتمكّن المجتمعات من العيش بدون مشاكل وقتل، شريطة ألاّ تتوحّد الدولة العلمانية مع كنيسة معينة» (٢٣).

إنّ الحقائق التي تبدو دامغة، تصبح نصف حقائق أو لا تعود كذلك، إذا قلبتها كثيراً، وإذا ما نظرت إليها عن قرب، ولذلك فإنّ السعادة التي ادّعى برتراند راسل أنّه وجدها في الرياضيات، هي أيضا ما يجده العابد في محرابه والرّسام في مرسمه. ولا علاقة لذلك بالإلحاد. وقد قال إسماعيل أدهم هذا الكلام بصورة أخرى. فبعد أن تحدّث عن مساره العلمي أكّد أنّه تحلّى عن الأديان والمعتقدات:

«كانت نتيجة هذه الحياة (العلمية) أنني خرجت عن الأديان، وتحلّيت عن كلّ المعتقدات، وآمنت بالعلم وحده، وبالمنطق العلمي، ولشّد ما كانت دهشتي وعجبي أنني وجدت نفسي أسعد حالا، وأكثر اطمئنانا، من حالتي حينما كنت أغلب نفسي للاحتفاظ بمعتقدٍ ديني» (٢٤).

نميل إلى تصديق هذه المشاعر والاقتناعات لديه، وإن كنا لا نجد في سيرة حياته التي أمكن الاطلاع عليها، علامات على هذه السعادة والطمأنينة، ففي رسالته خيّم مظاهر التوتر وعبارات التمزّق والحسرة على جميع صفحاتها. ففي حديثه عن طفولته مثلا نلتمس وعيا حادًا تكوّن لديه منذ صغره، فقد كان والده مسلما، وأمه مسيحية، وقد عاش نوعا من التناقض والحيرة منذ بداية حياته، وقد توقّيت أمه وهو ابن سنتين فقط، ومن المرجح أنّ ذلك ولّد لديه صدمة وعدوانية، ونزعة انزعالية.

وقد صرّح بذلك في المقطع الآتي من الرسالة: « كانت شقيقتاي، وقد نالتا قسطا كبيرا من التعليم في كلية الأمريكان بالآستانة، لا تثقلان عليّ بالتعليم الديني المسيحي، وكانتا قد درجتا على اعتبار أنّ كلّ ما تحتويه التوراة والإنجيل ليس صحيحا، وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب، وكان لهذا كلّ أثر في نفسيّتي. كان محرّم عليّ الخروج والاختلاط مع الأطفال الذين هم من سنّي، ولقد عانيت أثر هذا التّحريم في فردية تبعدي عن الجماعة فيما بعد» (٢٥).

نظرة الإسلام إلى الإلحاد:

يؤدّي الدّين إلى حرّية الرّوح، أمّا الإلحاد فهو سجن لها، لأنّه عندما يقطع الصّلة بالغيّب ويمنع الإيمان، يحرم روح الإنسان من كلّ صفات السّموّ، ويجرد الطبيعة البشريّة من صفات الشّوق والحبّ. وإذا كان الشّرك هو انحراف في

العقيدة، فإنَّ الإلحاد غرور مفرط لأنَّ الإنسان مهما كان علمه لا يستطيع أن ينكر أنَّ الله واجب الوجود وأنَّ الكون مخلوق. فالوجود صفة للمخلوق، وليس للخالق، فالله فوق اللّغة وفوق الوصف. ومن ثمَّ فمن السّفسطة الحديث عن الوجود وعدم الوجود، فهذا لا يقبله العقل ولا اللّغة.

وحقّ العلماء الذين يخوضون في هذا الغيب المطلق، إنّما يناقضون العلم والمنطق معا ويتاجرون بعرض بضاعة ميتة. فنحن نصغي بانتباه لأرائهم العلميّة في الطبيعة والمادة، ولا نحترمهم عندما يضيعون وقتنا في لغو لا طائل من ورائه في مسائل غيبية يستوي فيها الجاهل والعالم.

كان أرسطو يزعم أن الحجر يسقط على الأرض ولا يصعد، لأنّه يحبّ الأرض. وكان العلماء يؤمنون بالأثير ثم تبين أنّه خرافة. فالنظريّات العلميّة نفسها غير ثابتة، فكيف بالحديث عن الغيب المطلق؟ ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾. «أي: إنّهم يجادلون في ذات الله وفي صفاته، وفي وحدانيّته، وفي شأن البعث، وينكرون البيّنات، والحال أن الله تعالى شديد الماحلة والمكيدة والمعاقبة لأعدائه. قال الأزهري: المحال: أي القوّة والشدّة» (٢٦).

ليس في التّفكير في الغيب من ميزة سوى تنمية خيال خصب، يسرح المرء ويمرح من خلاله، كما التّيه بين الشواطئ والصّحارى والخلجان، حيث لا يعكّر الصّفو إنس ولا جانّ. وكلّما ازداد الإنسان علماً وخبرة، زاد إيمانه واعترافه بعظمة الله وجلال قدرته وإبداعه، وازداد تواضعا إلى درجة السّجود له عرفانا وتعظيما. وذلك هو مضمون الشّهادة في الإسلام، سواء أدرك المؤمن أبعادها أم لم يدرك. فكلّ ما في الكون يشهد لله بالعظمة والحكمة، إلّا الملحد. أمّا الصّلاة والسّجود فالجميع يسجد لله بمن فيهم الملحد: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾.

سجود التّاس هنا هو السّجود الاختياري، فقليل من هؤلاء لا يسجدون

وهم الملحدون. أمّا المخلوقات جميعها فهي خاضعة لقوانين الله وسننه: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾. ذلك كلام القرآن عن تسيير الكون بذراته ومجراته لا يخرج عن حكمه شيء. أمّا من يشرك بربه: ﴿فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾.

الإلحاد في بداياته الأولى:

يعدّ أبراهام بن عزرا (١٠٩٢- ١١٦٧م) من أوائل من زرع بذور الشكّ في الكتاب المقدّس، والتي تطوّرت إلى نشوء الإلحاد في أوروبا مع بدايات القرن السابع عشر. فقد كان أوّل من شكّك في نسبة بعض الأجزاء من التّوراة لموسى النبيّ، سنة ١١٦٧م، قبل وفاته بقليل، عندما علّق على قول موسى النبيّ، في سفر التّكوين: «واجتاز أبرام في الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة ممرا، وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض» (٢٧).

فصرّح بأنّ قول موسى: «وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض» يعني أنّهم لم يعد لهم وجود أثناء كتابة هذا الحدث، فالكاتب يتحدّث عن طرد الكنعانيين كحدث ماضٍ، وبما أنّ الكنعانيين كانوا متواجدين أثناء حياة موسى، فموسى لم يكتب بعض الأجزاء من سفر التّكوين، ولا بعض الأجزاء من بقية الأسفار الخمسة، ورأى ابن عزرا أنّ اللّغة التي كتبت بها التّوراة، لم تكن سائدة في عصر موسى، ولكنّه لم يجرؤ على إعلان آرائه هذه صراحة، بل اكتفى بالتلميح وقال: «ولو فهمت ستدرك الحقيقة. والفاهم يلتزم الصّمت» (٢٨).

وفعلا فقد فهمت الرّسالة وفكّكت وطوّرت على مرّ أزمنة التّهضة الأوروبيّة. وبعده بقرون وبالتّحديد في سنة ١٦٥١م أنكر توماس هوبز نسبة التّوراة لموسى النبيّ، وأدّعى أنّ الأسفار من التّكوين وحتى الملوك، إنّما هي من وضع عزرا الكاتب، في القرن الخامس قبل الميلاد.

يتعلّق هذا الإلحاد بتجربة خصوصيّة، هي الإلحاد الأوروبيّ أو بالأحرى الإلحاد اليهوديّ المسيحيّ الجديد، الذي تبلور عقيدة وفلسفة ومذهبا، منذ القرن السابع عشر بعد باروخ سبينوزا (1677-1632). Spinoza الذي كان هولنديا تلقى تعليما يهوديا تقليديا ثم درس العلوم الفيزيائية وتأثر خصوصا بكل من هوبز (Hobbes) وديكارت (Descartes) فثار على العهد القديم، وانتقده متأثرا في هذا بأثار ابن حزم في نقده للتّوراة في كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل، عن طريق أبراهام بن عزرا. ثم انسلخ عن اليهوديّة الكهنوتيّة التقليديّة، ولكنّه لم يرتدّ عن معتقده، واكتفى بإعادة التّنظير لأحد الأسس القديمة لليهوديّة وهي الحلويّة والتي تعرّف بأنّها: «إِعْتِقَادُ بِأَنَّ الإِلهَ حَالٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ» أي أنّ الطبيعة هي الإله وأنّ الربّ هو الطبيعة أو الكون. وهذه الحلويّة في نظر سبينوزا «تعني أنّ الخالق حلّ في مخلوقاته تماما، وتوحّد بها، وأصبح كامنا فيها حتى أصبح هو هي، وأصبح الخالق والمخلوق والخلق واحداً من جوهر واحد» (٢٩).

تمثّلت أهميّة أبراهام بن عزرا في أنّه ظلّ مرجعا لرجال الدّين اليهود وغير اليهود في مناهج نقد النّص التّوراتي، وأثر هذا في سبينوزا، بحيث يمكن اعتباره تلميذا غير مباشر لابن حزم، فقد عاش في قرطبة بلد ابن حزم (٩٩٤-١٠٤٦م) (٣٠).

وقد تعرّض سبينوزا لفكر ابن عزرا في كتبه عديد المرات، وهو في أصل فكره لا ينفي وجود الإله الخالق، ولكنّه يدمجه في المادّة ويجرّر المادّة (الطبيعة) من سيطرة «الإله» عليها وتحكّمه وتصرفه فيها. بذلك أذاب الإله الخالق في مخلوقاته، وجعله عنصرا منها لا حول له ولا قوّة ولا إرادة ولا تدبير. فهو ينكر الإرادة الحرّة للبشريّة وللإله، ويرى أنّ حرّيّة العقل يمكن أن تحقّق بالفهم العقلائي لمكاننا في الطّبيعة وخضوعنا لقوانينها خصوصا «قانون الانفعالات». ففي التّهاية، هو يعطي استقلاليّة للطبيعة ليمنّ الإنسان من التحكّم فيها تحكّما كاملا مطلقا. والغريب أنّه لم يطلق على «حلوليته الكمونيّة» مصطلحا خاصا، إذ «أكّد هذه

الحقيقة الأساسية بالنسبة لمنظومته الفلسفية في عبارته اللاتينية الشهيرة «ديوس سيفي ناتورا Deus sive natura» وهي عبارة تعني "الإله أي الطبيعة". والطبيعة هي النظام الكلي للأشياء، ومن ثم فإن الإله هو النظام الكلي للأشياء» (٣١).

ترأى سبينوزا صوفياً يهودياً متحرراً من التص الديني اليهودي-المسيحي، إذ هياً في نظامه الفلسفي «للغبطة (Béatitude)» ولكنها «غبطة» الدنيا، ومن هنا اعتبر داعياً إلى الإلحاد، حيث جعل الحلولية بدون إله (وحدة وجود مادية) أي ملحدة، أو علمانية. وانطلاقاً من هذه المهرطقة الصوفية اليهودية المحضة، بزغت ملامح العلمانية من هولندا المسيحية الرافضة (protestante) عن طريق أهم كتب سبينوزا، التي نشرت كلها بعد وفاته، لتشرق على أوروبا أضواء العقلانية والحداثة، في خلط عجيب بين علوم الطبيعة والاجتماع والنظريات الاقتصادية والعلوم الإنسانية والأنثروبولوجيا والألسنية وحقوق الإنسان والاستعمار وعلم النفس، ونقد العقل وفصل الدولة الأوروبية عن الكنيسة.

وعلى رأي عبد الوهاب المسيري فإن ظهور سبينوزا «وُلد الإلحاد والعلمانية من داخل النسق الديني اليهودي ذاته. ويمكن تقسيم علاقته باليهود واليهودية إلى قسمين: علاقة التضاد على المستوى المباشر، وعلاقة التماثل على المستوى النموذجي» (٣٢).

وهكذا، يبدو سبينوزا، في حقيقته، متذبذبا عقلياً وعقائدياً ووجودياً ككل اليهود، وإن تظاهروا بالعقلانية والوجودية والمادية، لأن اليهودية نفسها معتقد عرقي وضعي ضيق. قد لا تتفق مع ما طرحه الدكتور المسيري في إقراره بأن سبينوزا وُلد الإلحاد والعلمانية، إذ ظهرت العلمانية قبله. ولكن ما يهمننا هو انتشار الإلحاد بعده، باعتباره عقيدة، فيما سمي السبينوزية (Spinozism).

فقد تأول جون تولاند (1670-1722) فلسفته، وكان من أوائل المفكرين

الذين اتخذوا موقفاً عقلاً عقلاً من الدين ومن المدافعين عن فلسفة الربوبية، أي عن الإيمان بالرب، من دون حاجة إلى دين أو وحي إلهي، وهي أولى حلقات علمنة العقل الغربي. وفلسفته في جوهرها فلسفة حلولية. وهو الذي نحت كلمة «بانتيزم pantheism» الإنجليزية عام ١٧٠٥م المشتقة من الأصل اليوناني «بان» بمعنى «كل» و«ثيوس» بمعنى «إله» ثم انتشر منه إلى اللغات الأوربية الأخرى (٣٣).

نرى أنّ الإلحاد بمفهوم إنكار وجود الإله لم يظهر بعد، باعتباره عقيدة، مع هوبز وسبينوزا وتولاند. ومصطلح الحلول «panthéisme» لا يزيد عن كونه لفظة مستحدثة للدلالة على «وحدة الوجود» التي بنى عليها سبينوزا نظامه الفلسفي. فإذا كان تولاند من المدافعين عن فلسفة الربوبية أي عن الإيمان بالرب، سواء اعتبر الطبيعة أو العقل أو قانون الانفعالات هو ذلك الرب، فإنه ليس ملحداً بمفهوم إنكار وجود الرب. فأين إلحاد تولاند أو بالأحرى علمانيته؟ هي «في الإيمان بالرب دون حاجة إلى دين أو وحي إلهي، وهي أولى حلقات علمنة العقل الغربي»!!

فهذه العلمنة تقتصر على مبدأ واحد، هو إنكار الوحي الإلهي، أي التخلص من النص الديني المتمثل في أسفار الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، ومن الفقه اليهودي في التلمود، ومن فقه الفاتيكان والكنائس المسيحية. وظهر ذلك في كتابه المنشور عام ١٧٢٠ بعنوان: "تيترا ديموس" الذي تضمن مقالاً قدم تفسيرات علمية طبيعية للمعجزات التي وردت في العهد القديم (٣٤).

ولكن الحياد ليس مفيداً دائماً. فجون تولاند هو من رواد الفكر اليهودي، مثل سبينوزا، وهما امتداد وتواصل للمعتقد اليهودي وأسس ومراجعته الدينية والفلسفية وتاريخه. فالعهد القديم دعوة مفتوحة إلى التجسيد والحلول والكمون والإلحاد. وأفكار سبينوزا الحلولية، أو بالأحرى الإدماجية، ليست كلها جديدة. فقد تأثر هو وبعده موسى مندلسن (١٧٢٩-١٧٨٦) بفلاسفة العصور الوسطى من اليهود، مثل موسى بن ميمون وابن جبرول، وهذان كانا متأثرين بالفلاسفة الإسلاميين

الَّذِينَ جَمَعُوا فِي تَصَوُّرَاتِهِمْ لِلَّهِ وَالْحَلْقِ وَالْكُونِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْمَشَائِئِ وَالْأَفْلَاطُونِيَّةِ
الْمُحَدَّثَةِ. وَإِذَا كَانَ الْإِلْحَادُ كَامِنًا وَجَلِيًّا فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ، وَفِي الْفَلَسْفَةِ الْيَهُودِيَّةِ مِنْذُ
ظُهُورِهَا فِي الْأَنْدَلُسِ، فَكَيْفَ يَكُونُ الْمُسْلِمُ مَلْحَدًا وَيَدْعُو إِلَى الْإِلْحَادِ؟

إِنَّ هَذَا الْمُسْلِمَ وَإِنْ أَقْرَبَ بِالْحَادِ وَأَعْلَنَهُ وَدَعَا إِلَيْهِ مِثْلَ إِسْمَاعِيلِ أَدْهَمَ فَإِنَّهُ لَا
يَلْغِي الْإِيمَانَ وَلَا يَنْفِيهِ خِلَافًا لِسَبِينُوزَا. فَهُوَ يَقُولُ: «أَنَا مَلْحِدٌ وَنَفْسِي سَاكِنَةٌ لِهَذَا
الْإِلْحَادِ وَمُرْتَاةٌ إِلَيْهِ، فَأَنَا لَا أَفْتَرِقُ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ عَنِ الْمُؤْمَنِ الْمُتَصَوِّفِ فِي
إِيمَانِهِ». لَقَدْ ذَكَرَ الْإِطْمِئْنَانُ مَرَّتَيْنِ: «نَفْسِي سَاكِنَةٌ» وَ«مُرْتَاةٌ»، وَكَرَّرَ الْإِيمَانَ
مَرَّتَيْنِ: «الْمُؤْمِنُ، إِيْمَانُهُ»، وَقَارَنَ نَفْسَهُ «بِالْمُتَصَوِّفِ». أَلَيْسَ هَذَا جَوْهَرُ الْعَقِيدَةِ؟

وَلَكِنْ، لَمْ يَخْتَارِ إِسْمَاعِيلُ أَدْهَمَ «الْمُؤْمِنَ الْمُتَصَوِّفَ فِي إِيْمَانِهِ» قَارِنًا بِهِ
«الْحَادِ» دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الْمَلْحِدِينَ مِثْلَ ابْنِ الرَّائِدِيِّ أَوْ بَعْضِ الْقِرَامِطَةِ أَوْ بَعْضِ
الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ الْبَاطِنِيَّةِ مِثْلًا؟ فَلِلْإِلْحَادِ «الْإِسْلَامِيِّ» تَارِيخٌ حَافِلٌ طَوِيلٌ يَبْدَأُ مِنَ الْقَرْنِ
الْأَوَّلِ الْهَجْرِيِّ، وَلَا نَظْنَ إِسْمَاعِيلِ أَدْهَمَ يَجْهَلُهُ. لَعَلَّهُ رَأَى فِي الْإِلْحَادِ السَّابِقِينَ الْإِلْحَادِ
عَبَثِيًّا جَاهِلًا، لَا يَلِيْقُ بِعَقْلِ كَعَقْلِهِ وَعِلْمِ كَعِلْمِهِ. أَمَّا الصُّوفِيَّةُ وَوَحْدَةُ الْوُجُودِ
وَالْحُلُولُ وَالِاتِّحَادُ، وَهِيَ الْعَقَائِدُ أَوْ الْمَذَاهِبُ الَّتِي تَبَنَّاها أَيْضًا الْحَلَّاجُ وَابْنُ عَرَبِيٍّ
وَجَلَالُ الدِّينِ الرَّؤْمِي، وَغَيْرُهُمْ مِمَّنْ سَلَكَ مَسْلَكَهُمْ وَنَهَجَ مِنْهُمْ، فَكَثِيرٌ مِنْهَا
مُقْتَبَسٌ مِنْ «فِيدَانْتَا» الْهِنْدِ.

وَمِنْ قَرَأَ آرَاءَ الْفِيلَسُوفِ الْهِنْدِيِّ شَرِي شَنْكَرَا أَجَارِيَا (٧٨٨-٨٢٠م) فِي
فَلَسْفَةِ «فِيدَانْتَا» عَرَفَ جَيِّدًا أَنَّهَا لَا تَبْعُدُ عَمَّا قَالَهُ الْحُلُولِيُّونَ وَالِاتِّحَادِيُّونَ
وَأَصْحَابُ وَحْدَةِ الْوُجُودِ، وَأَنَّ مَا بَيْنَهُ شَنْكَرَا وَفَصَّلَ الْقَوْلِ فِيهِ فِي شَرْحِ فِلَسْفَةِ
وَحْدَةِ الْوُجُودِ أَوْ الْفِيدَانْتَا، مَوْجُودَةٌ فِي كُتُبِ الْوُجُودِيِّينَ.

وَفِي رَأْيِ إِحْسَانَ إِلَهِي ظَهِيرِ (١٩٤١م - ١٩٨٧م) فَإِنَّ مِنْ يَقْرَأُ تَعَالِيمَ شَنْكَرِ
أَجَارِيَا وَمُؤَلَّفَاتِهِ فَكَأَنَّهُ يَقْرَأُ مَا كَتَبَهُ ابْنُ عَرَبِيٍّ وَشَارِحُهُ ابْنُ الْفَارِضِ وَمُفَسِّرُهُ فِي
الْعَجْمِ جَلَالُ الدِّينِ الرَّؤْمِي، وَمِنْ الصَّعْبِ التَّفْرِيقَ بَيْنَ مَقُولَاتِهِمْ وَمَكْتُوبَاتِهِمْ،

فضلا عن الأسلوب والمنهج والتعبير (٣٥).

لا تؤيد هذه المبالغة في المقارنة، ولكنّ فلسفة وحدة الوجود هي من الأفكار المركزيّة عند الصوفيّين المسلمين، وخاصّة عند محي الدين بن عربي الأندلسي (٥٦٠-٦٣٨هـ/١١٦٥-١٢٤٠م). فهو، كما قال الذهبي: «قدوة القائلين بوحدة الوجود».

وفي الأندلس نشأ أيضا الفيلسوف اليهوديّ «أبو عمران موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) المسمّى عند الأوروبيين (Maimonide) والفيلسوف اليهوديّ ابن جبريل (أو جبرول) وكلاهما قال بوحدة الوجود (٣٦).

لسنا بصدد نقد عقيدة تصوّف عند المسلمين وغيرهم، لا محالة، ولا نقد موقفهم من المعرفة، خصوصا عند شيوخها وأقطابها منذ البسطامي والحلاج وابن عربيّ والرّومي. ولكن نشير إلى أنّ أعمالهم قوبلت من قبل بعض المسلمين على أنّها ضرب من الإلحاد، ولكن نميل إلى قول ابن حجر: «صنّف ابن عربيّ التّصانيف في تصوّف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشياء منكّرة، عدّها طائفة من العلماء مروقا وزندقة، وعدّها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السّالكين، وعدّها طائفة من متشابه القول» (٣٧).

ومع ذلك لا مجال للمقارنة بين ابن عربيّ وبين سبينوزا أو تولاند، من حيث الإيمان والمعتقد، وحتىّ الأحوال الفكرية والاجتماعية.

ارتقى الإلحاد إلى مرتبة الحلّ، أو الفكر المخلّص، في القرن الثامن عشر، مع كثير من الأدباء والفلاسفة، ثم أصبح عقيدة في القرن التاسع عشر مع العلماء الماديّين. فهذا القرن هو قرن الطبيعيّين والبيولوجيين، وقرن النظريّات في التّشوّع والارتقاء والصّراع من أجل البقاء، وهذه العقيدة لا تعني بالضرورة إنكار الخالق، وإنّما إنكار تصرّف الخالق في خلقه، أي إنكار الوحي الإلهيّ بأيّة صورة كان ذلك الوحي. فسبينوزا لا ينكر «الصّانع» بما أنّه يقرّ بوجوده ولو «مدمجا» في الطّبيعة. ولكن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، اندمج التّنوير المسيحيّ مع التّنوير

اليهوديَّ (halakka) ليرز هذا الفكر كحلّ أفضل ومنتظر للبشر، فكان من الضروري أن يكون الإلحاد بمفهوم «إنكار وجود الرب» أساسا لكل النظريات العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأنثروبولوجية والأخلاقيّة.

لم تظهر أصالة سبينوزا في تطبيق الفلسفة على نصّ مقدّس، أي لم تتمثّل في مقارنة الموضوع من زاوية فلسفيّة، فهذا مسلك قديم ومتوفّر في تجارب عدّة من التّراث اليهودي والمسيحي والإسلامي، وليس أيضا في نقد التّصوص نقدا منهجيّا داخليا وخارجيا، ولا في المبادئ التي أسقطت على تلك التّصوص أو استخرجت منها، وخاصّة في الفصل السّابع من رسالة اللاّهوت والسياسة، وإنّما هي جوانب أخرى تعلّقت بالمزج بين المنهج التقديّ أولا، الذي يتيح حرّيّة معالجة أوسع، وبين التّأويلات الرّسمية للكتاب المقدّس وبالخصوص التّوراة، والدّعوة المبكّرة إلى حقّ معالجة التّصوص باعتبارها شيئا طبيعيا، تقليدا للمنهج العلمي في تعامله مع المادّة، وتأثرا بمنهجية فرانسيس بيكون (1561-1626).

لم يخرج سبينوزا عن مقرّرات الفكر اليهودي في فهم التّوراة، وإنّما أعطى للتّأويلات الحرّة مساحة عظيمة اقتداء بالحلاج وابن عربي، وليس الغرض من ذكر ذلك، كما لاحظ حسن حنفي الوقوع في منهج الأثر والتأثر، وإنّما إثبات المشكلات المشتركة والحلول المشابهة⁽³⁸⁾.

عاش سبينوزا في وسط حضاري مزدهر بالثقافات والأجناس حيث تداخلت روافد التّاريخ والسياسة واللاهوت، فكان لا بدّ من الخوض في هذه الثلاثيّة، وبيان وجوه التّلاقي والافتراق بينها. وقادته تأملاته إلى أنّ جدل الوحي والتّاريخ أو النصّ والواقع، لا يؤدّي إلى التّجانس، فالوحي يقوم على قيم الرّحمة والحلم، أمّا التّاريخ فتحركه التجربة والمصلحة، ولا يلتقي مع أهداف الدّين السّامية، وليس الرّبط بين التّوسّع في العلم والفضيلة منزلة حتميّة، كما أنّ النّزعة التبريريّة الدفاعيّة ليست مقترنة بسعة العلم، كما اشتهر ذلك في أدبيّات العصر الوسيط.

وفي التجربة اليهودية نجد روابط قوية بين السلطة السياسية والدينية، وهذا التحالف يقضي في الغالب على هواجس الحرية والتقدم لدى الفرد والمجتمع، وكثيرا ما أخضع الدين لمعاوضة السياسة فكانت توجهه لغاياتها، وإنه لمكسب للدين أن يتحرر من سلطة السياسة، بشرط ألا تقصيه عن الحياة. وهذا التنازع الفلسفي والجدلي هو لب فلسفة الإسلام وواقعيتها في صلته بالسياسة ونظام الحكم. كما أنه على التقيض من ذلك، أحد أسباب الانغلاق الاجتماعي في الحياة اليهودية وعلاقتها بالآخرين. أما في التجربة المسيحية، فقد كانت الدولة مرتبطة بالكنيسة ارتباطا وثيقا.

ورغم أن سبينوزا تجاوز هذا الارتباط، نحو استقصاء أسس الثقافة الكنسية، من أجل نقضها، والمنظومة الفكرية والمعرفية التي تركز عليها، من أجل هدمها، وإلغاء الحق السياسي للأهوت، فإنه اهتم في كتابه: رسالة في اللاهوت والسياسة، برفع اتصال الدين بالسياسة، باعتباره ضرورة معتبرة عقليا ودينيا.

صدر هذا الكتاب عام ١٦٧٠ باللغة اللاتينية إلا الشواهد من التوراة، فكانت باللغة العبرية، قبل أن تترجم إلى اللغات العالمية الأخرى، وصدر الكتاب بدون ذكر اسم سبينوزا، لأنه كان يهوديا مرانيا، من يهود اسبانيا الذين تعرضوا للاضطهاد مثل الموريسكيين العرب والمسلمين. كان عمره لم يتجاوز الأربعين عندما أصدر هذا الكتاب، وأراد أن يقنع القوم بأن حرية التفلسف لا تهدد الإيمان ولا أمن الدولة، وفي سبيل ذلك كان لا بد له من خوض معركة ضارية ضد عدد ضخم من الأحكام المسبقة والتراكمات السلبية التي رانت على الأذهان والقلوب، فحوّلت الدين إلى قوالب جوفاء من العبادات الفاقدة للمعاني والحرارة والحرقة، والتصدي للأفهام الخاطئة والمنحرفة التي استقرت في الأذهان (٣٩).

لا ندري إن كان إسماعيل أدهم قد اطلع على هذه التجارب الفكرية المتعددة التي ذكرنا بعض أمشاجها وتحولاتها في الفكر اليهودي والمسيحي

والإسلامي، ولكن تجربته السريعة والموجعة، كانت محكومة بسياق اجتماعي وحضاري معقد، لم يستطع التأقلم معه، فاختر الإلحاد ثم الانتحار، تعبيراً عن رفض قاطع، لم تشرق في أرجائه ولو بارقة أمل.

* هوامش البحث *

- ١ - إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص ٨. نشر أولاً في مجلة الرسالة، عدد: أغسطس ١٩٣٧م، ص ٣٦. انظر أيضاً: أحمد الهواري، الأعمال الكاملة لإسماعيل أدهم، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦م، ج ٣، ص ٨٠. ويُذكر أن الرسالة كانت ردّاً على محاضرة الشاعر أحمد زكي أبو شادي، وكان صديقاً له، والتي نشرها تحت عنوان: عقيدة الألوهة.
- ٢ - الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ١٩٩٤م، القاهرة، ج ٩، ص ١٣٥.
- ٣ - ابن منظور (ت: ٧١١هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، ج ٣، ص ٣٨٩.
- ٤ - الرَّأغِب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ. ج ١، ص ٧٣٧.
- ٥ - ابن عابدين (١١٩٨-١٢٥٢هـ/١٧٨٤-١٨٣٦م) ردّ المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج ٤، ص ٢٤١. هو محمد أمين بن عمر الشَّهير بابن عابدين إمام الحنفيّة في عصره. وتعريفه هذا انتحله سعدي أبو حبيب في «القاموس الفقهي» ولم يشر إلى مصدره.
- ٦ - البُجَيْرِمِيّ المصري الشافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ج ٤، ص ٣٥.
- ٧ - الموسوعة الفقهية الكويتية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار السلاسل، الطبعة الثانية، الكويت، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٤م، ج ٢١، ص ٣١.
- ٨ - الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الرياض، ١٩٩٩. ج ٢، ص ٥٢٨.
- ٩ - شمس الدين الذهبي (ت: ٧٤٨هـ): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ج ٨، ص ٨٣٧.
- ١٠ - سليمان الخراشي، ثقافة التَّلييس: انتحار إسماعيل أدهم، دار الإبان، الرياض، ١٤٣٢هـ، ص ٥.

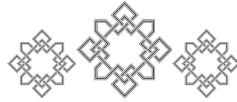
- ١١ - ابن عجيبة، البحر المديد، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٥٧٩.
- ١٢ - خير الدّين الزّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، أيار، مايو ٢٠٠٢م، ج١، ص٣١٠.
- ١٣ - عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، مكتبة المثنى، بيروت، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧م، ج٢، ص٥٨.
- ١٤ - رجاء النقّاش، تأملات في الإنسان، دار المزيخ، الرياض، ١٩٨٩. ص٥٧.
- ١٥ - يوسف الدّجوي، مجلّة الأزهر، المجلّد الثاني، سنة ١٣٥٦هـ، ص٤٨٧-٦١٥.
- ١٦ - فريد وجدي، لماذا هو ملحد؟ مجلّة الأزهر، عدد: رجب ١٣٥٦هـ، ص٤٥٧-٤٧٥.
- ١٧ - أحمد زكي أبو شادي، مجلّة الإمام، عدد: سبتمبر ١٩٣٧م.
- ١٨ - مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين، دار إحياء التراث العربي بلبنان، الطبعة الثانية، بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ج٢، ص٤٠٢.
- ١٩ - إسمايل أدهم: لماذا أنا ملحد؟ ص٨. سبق ذكره. ولودفيج بوخنر (١٨٢٤-١٨٩٩) (Ludwig Büchner) هو فيلسوف ألماني مادي، ملحد.
- ٢٠ - جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة عدد: ٧٦، أبريل ١٩٨٤، ص٦٩.
- ٢١ - اعترافات القديس أوغسطين، الجزء الأوّل، عرّبه: القمّص قرمان البراموسي، مكتبة النّور بمصر، ١٩٥٣، ص٩٩.
- ٢٢ - إسمايل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٧. سبق ذكره.
- ٢٣ - مجلّة الثقافة العالميّة، مقابلة مع ماريو فارغاس يوسا، العدد: ٥٠، يناير ١٩٩٧.
- ٢٤ - لماذا أنا ملحد، ص٨. سبق ذكره.
- ٢٥ - المرجع السّابق، ص٥.
- ٢٦ - محمد سيّد طنطاوي، التّفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر، الفجالة، الطبعة: الأولى، القاهرة، ١٩٩٨. ج٧، ص٤٥٨.
- ٢٧ - سفر التّكوين، ١٢: ٦.
- ٢٨ - ريتشارد أليوت فريدمان، من كتب التّوراة؟ ترجمة: عمرو زكريا، دار البيان للنّشر، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص١٨.
- ٢٩ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، دار الشّروق القاهرة، ٢٠٠٣م، ج٣، ص٧٢.
- ٣٠ - أحمد شحّلان: التّراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون

- الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، ص ٢٤٨.
- ٣١ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية. ج ٣، ص ٧٠، سبق ذكره.
- ٣٢ - المرجع السابق، ج ٣، ص ١٠١.
- ٣٣ - عبد الوهاب المسيري، ج ١، ص ٣٩٢. سبق ذكره. وجون تولاند (John Toland) (1670-1722) لم يفرض في الإيمان المسيحي، لكن اعتمد العقل والمنطق ليشبته، مثلما فعل ديكرت في الكوجيتو، فما لا يمكن إثباته بالعقل والمنطق يجب رفضه.
- ٣٤ - المرجع السابق، ج ٣، ص ١٢٠.
- ٣٥ - إحسان إلهي ظهير (ت: ١٤٠٧هـ): التَّصَوُّفُ: المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. ص ١٢٢.
- ٣٦ - يوسف سليم جشتي، تاريخ التصوّف، طبعة مجمع العلماء، أوقاف لاهور، ١٩٧٦م. ص ٣٠.
- ٣٧ - ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٢م. ج ٧، ص ٣٩١. وانظر: الفتح الربّاني من فتاوى الإمام الشوكاني، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء - اليمن، ٢٠٠١، ج ٢، ص ١٠٣١.
- ٣٨ - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥م. ص ٨.
- ٣٩ - المارانوس Marranos، مصطلح أطلق في الأصل على يهود الأندلس، الذين تحوّلوا إلى المسيحية طوعاً أو قسراً، والذين ظلّ بعضهم يمارسون دينهم اليهودي سراً. انظر: هدى درويش أسرار اليهود المنتصرين، في الأندلس، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٧. ص ٢.

* المصادر والمراجع *

- ١- إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، مجلّة الرسالة، عدد: أغسطس ١٩٣٧م.
- ٢- الرّاعب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشّامية، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٣- اعترافات القديس أوغسطين، الجزء الأوّل، عربيّه: القمّص قزمان البراموسي، مكتبة النور بمصر، ١٩٥٣م.
- ٤- البُجَيْرَمِيّ المصري (ت: ١٢٢١هـ) حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- ٥- يوسف سليم جشتي، تاريخ التصوّف، طبعة مجمع العلماء، أوقاف لاهور، ١٩٧٦م.

- ٦- شمس الدّين الذّهبي، تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ المشاهير وَالْأَعْلَامِ، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٧- الزّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ٨- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التّنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥م.
- ٩- أحمد شحلان، التّراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ١٠- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة عدد: ٧٦، أبريل ١٩٨٤م.
- ١١- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين، دار إحياء التراث بيروت لبنان، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ١٢- إحسان إلهي ظهير، التّصوّف: المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- ١٣- ابن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ) ردّ المحتار على الدرّ المختار، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ١٤- ريتشارد أليوت فريدمان، من كتب التّوراة؟ ترجمة عمرو زكريا، دار البيان للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- ١٥- أحمد الهواري، الأعمال الكاملة لإسماعيل أدهم، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦م.
- ١٦- عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، دار الشّروق، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- ١٧- رجاء النقّاش، تأملات في الإنسان، دار المرّيخ، الرياض، ١٩٨٩.



مالك بن نبي .. من نقد الذات والآخر إلى بناء نظرية جديدة في البناء الحضاري

أ.د. مصطفى النشار

تمهيد

يحتل مالك بن نبي من فلاسفة العالمين العربي والإسلامي المحدثين والمعاصرين مكانة متميزة لأنه كان أبرزهم اهتماماً بفلسفة الحضارة والتاريخ المعاصرين ولا ينافسه في ذلك إلا محمد اقبال ، وتعدى اهتمامه بهذا المجال الحيوي التركيز على الدرس النظري إلى التركيز على كيفية استخدام مقولاته ونظرياته في وضع نظرية جديدة تكون جديدة بصورة النهضة إلى العالم الإسلامي من جديد.

وقد نجح إلى حد كبير في وضع هذه النظرية العامة في تفسير الحضارات وجعل نقطة البداية فيها هي الروح الدينية إذ عدّ الفكرة الدينية هي الأساس في أي تغير حضاري ليس في الحضارة العربية الإسلامية وحدها، بل في كل الحضارات السابقة عليها واللاحقة لها. ومن ثم فقد بنى تحليلية لواقع العالم الإسلامي ودراسة طريق نهوضه من خلال هذه النظرية التي تستند على ثلاثة عناصر هي : الإنسان - التراب - الزمن. وكم كان أصيلاً أيضاً في تحليله للحضارات الإنسانية عموماً استناداً على هذه العناصر، وكم كان أصيلاً أيضاً في تحليلاته الجزئية لكل واحد من هذه العناصر ومحاولته من خلال هذه التحليلات خلق الدافعية لدى العرب

والمسلمين للعودة إلى الريادة الحضارية من جديد.

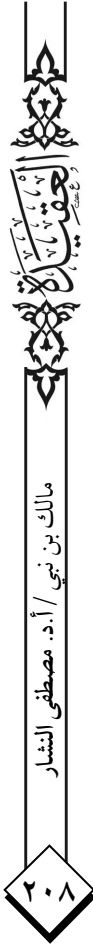
وقبل الخوض في التعرف على هذه النظرية البديعة وتحليلات صاحبها
المبدعة يجدر بنا أن نتساءل : من هو مالك بن نبي؟!

• أولاً : حياته وتطوره الفكري (١) :

إنه مالك بن عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي الذي ولد بمدينة تبسة
التابعة لولاية قسنطينة شرق الجزائر، وكان ذلك في الأول من يناير عام ١٩٠٥ الموافق
٥ من ذي القعدة عام ١٣٢٣هـ. وقد ولد لأب يعمل موظفاً بالقضاء الإسلامي. ومن
ثم فقد ترعرع في أسرة محافظة متوسطة الحال حيث قيل إن والدته اضطرت للعمل
بالحياكة وباعت أثاث منزلها لتستطيع الانفاق على تعليمه هو وأخوته. أما بلدة
تبسة التي ولد فيها وقضى معظم طفولته بين أرجائها فكانت أقرب إلى البداوة منها
إلى المدينة ومن ثم كان الحضور الفرنسي فيها قليلاً رغم أن الاحتلال الفرنسي
كان جاثماً على الجزائر جميعها. وقد تلقى تعليمه الأولي في هذا الوسط الريفي الهادئ
بعيداً عن المدن الكبيرة. وبالطبع فقد تلقى دروسه في المساجد ودرس القرآن
الكريم وفي ذات الوقت التحق بمدرسة فرنسية حصل منها على الشهادة الابتدائية.
ثم انتقل بعد ذلك إلى قسنطينة ليكمل تعليمه هناك.

والملاحظ على هذه النشأة أنها نشأة مزدوجة التأثير على فيلسوفنا إذ إن
التعاليم العربية الإسلامية كانت قرينة التعاليم الغربية الفرنسية؟ ففي الوقت الذي
تأثر فيه آنذاك بصديق له كان دائم الاستشهاد بآيات القرآن الكريم وكذلك بآباء
بلدته الذين اعتصموا بالإسلام ديناً وباللغة العربية لغة حتى لا تذوب هويتهم في
هوية المستعمر ، نجده قد تأثر كذلك بمعلمه الفرنسي " مارثان" الذي علمه تذوق
اللغة والآداب الفرنسية.

وقيل إن بن نبي قد طالع في هذه الفترة كتابين هامين كان لهما أكبر الأثر في



حياته الفكرية بعد ذلك هما " الإفلاس المعنوي : هل هو للسياسة الغربية في الشرق؟" للشاعر الإسلامي أحمد محرم، و" رسالة التوحيد " للإمام محمد عبده وقد اكتشف من خلالهما كثيراً من أوضاع العالم الإسلامي. وإلى هذه الفترة أيضاً يرجع اهتمامه بكتابات عبد الرحمن الكواكبي وخاصة كتابه " أم القرى" وكذلك بكتابات عبد الحميد بن باديس والمجلة التي كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين برئاسة " مجلة الشهاب".

ولم يمنعه هذا الاهتمام بهؤلاء المفكرين الإسلاميين الكبار وكتاباتهم من الاهتمام في ذات الوقت بقراءة عددٍ من الكتابات الفرنسية للمفكرين الفرنسيين، وكذلك لم يمنعه ذلك من التردد على البعثات التبشيرية الانجليزية حيث تعرف على الإنجيل وناقش هؤلاء المبشرين في أدق أفكارهم.

إن هذه النشأة مزدوجة الثقافات أثرت أبلغ الأثر في تكوين بن نبي الفكري وجعلته يفكر لأول في زيارة باريس وهو في العشرين من عمره لبدأ مرحلة فكرية جديدة في حياته يمكن أن نطلق عليها مرحلة التنقل والسفر، ولما كان أبرز ما فيها هو استقراره مدة في باريس فيمكن أن نطلق عليها أيضاً المرحلة الباريسية حيث كان قد خاض تجربة سفر فاشلة إلى باريس قبل ذلك وكانت قصيرة الأمد عاد بعدها إلى مسقط رأسه حيث حاول الاهتداء إلى عمل يناسبه فعمل في محكمة فلو التي وصل إليها في مارس عام ١٩٢٧م " ووفر له هذا العمل الاحتكاك المباشر بقضايا الشعب وفتاته البسيطة مما كان له كبير الأثر على تفتح عقله على حالة بلاده وحال البسطاء من شعبها في ظل الاحتلال. وقد استقال من هذا المنصب بعد حوالي عام من توليه أثر نزاع مع كاتب فرنسي لدى المحكمة المدنية، ولم يدم ترده طويلاً حال تفكيره في العودة إلى باريس حيث أعاد الكرة وسافر إليها عام ١٩٣٠ م لتطول سفرته هذه المرة حيث كان الهدف علمياً في الأساس؛ وقد حاول في البداية أن يدرس الحقوق بمعهد الدراسات الشرقية إلا أنه

لم يسمح له بذلك حيث كان هذا النوع من الدراسات الإنسانية الحقوقية غير مسموح به للجزائريين، ورغم تأثره الشديد بذلك إلا أنه تحول إلى الدراسات العلمية العملية حيث التحق بمدرسة اللاسلكي ليتخرج مساعد مهندس مما جعله متخصصاً في التكنولوجيا ومهتماً بها بعد ذلك، وكان تخرجه في هذه المدرسة عام ١٩٢٥م.

وقد انغمس بن نبي في هذه السنوات الدراسية العلمية في الحياة الفرنسية تماماً واختار الإقامة في باريس بدليل أنه تزوج من امرأة فرنسية أسلمت على يديه. وبدأ يوسع من علاقاته الفكرية والثقافية في باريس حيث التقى فيها بشكيب ارسلان -داعية العروبة والإسلام المعروف - كما التقى هناك أيضاً بغاندي الزعيم الهندي الشهير وصار له ذلك الحضور المميز في أوساط المغاربة والجزائريين حتى لقب آنذاك بزعيم الوحدة المغربية. كما استطاع أن يقيم جسور التواصل مع أبناء جاليات أخرى كانت تعاني هي الأخرى من الاحتلال.

والطريف أنه بعد هذه الرحلة الباريسية والإقامة الطويلة فيها حاول العودة إلى الجزائر والاستقرار فيها لكنه لم يوفق إلى ذلك حيث لفت انتباهه أن بلاده تحولت تحت يد الاحتلال من زراعة القمح إلى زراعة العنب التي تصنع منه الخمور للفرنسيين المحتلين، ولم يعجبه ذلك وبدلاً من أن يكافح لمواجهته داخل البلاد، عاد إلى فرنسا مرة أخرى وكان ذلك في عام ١٩٣٩م حيث تفرغ للعمل الفكري فعمل صحفياً في جريدة اللوموند وزاد اهتمامه بقضايا بلاده ومشكلات العالم الإسلامي وبدا ذلك بوضوح حينما بدأ يكتب سلسلة من المؤلفات المهمة مثل كتابه عن "الظاهرة القرآنية" عام ١٩٤٦م ثم كتابه "شروط النهضة" عام ١٩٤٩م الذي طرح فيه لأول مرة مفهوم القابلية للاستعمار، وكذلك كتابه "وجهة العالم الإسلامي" عام ١٩٥٤م. ولما قامت الثورة الجزائرية المسلمة في ذلك العام تفاعل معها كثيراً. وفكر في الرحيل إلى القاهرة التي كانت في تلك الفترة تحتضن

كل حركات التحرر الوطني وتتبنى كل قضايا التحرر وتدافع عن قيم العروبة والإسلام بكل ما أوتيت من قوة. ومن ثم كان قراره بالسفر إلى القاهرة ليستقر فيها أعواماً عدّة من عام ١٩٥٦ حتى عام ١٩٦٣. وهذه الفترة من حياته يمكن أن نطلق عليها المرحلة القاهرية حيث اختلفت وتمايزت عن مراحل حياته السابقة، إذ إنه أتقن العربية وبدأ يحاضر بها في عددٍ من المعاهد والجامعات، وكم رحبت به المنتديات الفكرية للمفكرين والمثقفين المصريين والعرب بالقاهرة وتوالت أعماله الفكرية الجادة في القاهرة حيث أصدر أول كتاب باللغة العربية ونحط يده كتاب "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" ثم كتاب "تأملات في المجتمع العربي" وكتاب " ميلاد مجتمع" وكذلك كتاب " حديث البناء الجديد ". كما كتب في تلك الأثناء عام ١٩٥٧م كتاب " النجدة " الشعب الجزائري يباد " وكتاب "مشكلة الثقافة" عام ١٩٥٨م. ولكل هذا النشاط الفكري المميز تم اختياره مستشاراً للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة. وتأثراً بحركة التحرر الأفريقي التي كانت تقودها مصر في عهد جمال عبد الناصر كتب كتابه " فكرة الافريقية الأسيوية " عام ١٩٥٦م.

أما المرحلة الأخيرة من حياته وهي ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة الاستقرار بالجزائر والمزاوجة بين العمل الفكري والعمل الدعوي العملي فقد كان يطمح فيها إلى أن يرى أفكاره ذات تأثير على بني وطنه إذ إنّه عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال عام ١٩٦٣م ليتولى عدداً من المناصب العامة التي تركزت في حقل التعليم الذي كان يعدّه الأساس المتين لتكوين جيل جديد يحمل عبء النهضة والتقدم للوطن. فقد عين عام ١٩٦٤م مديراً للتعليم العالي وقام بمهمته خير قيام ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولم يتوقف عن الأعمال الفكرية النظرية حيث واصل سلسلة مؤلفاته المتميزة فكتب عام ١٩٦٤م " آفاق جزائرية " و " إنتاج المستشرقين " عام ١٩٦٨م وكذلك " الإسلام والديمقراطية " في نفس العام. وبدأ كتابة مذكراته التي ظهر منها عام ١٩٦٥م " مذكراته شاهد للقرن - الطفل".

ولما أتى العام ١٩٦٧م استقال من مناصبه التنفيذية وفضل التفرغ للعمل الإسلامي والتوجيهي حيث ساهم بنشر المقالات المتتابعة في الصحف الجزائرية وخاصة في مجلة " الثورة الافريقية African revolution " التي خصها بمقالات عن تصوراته الفكرية لاشكاليات الثقافة والحضارة والمجتمع ، وقد نشرت هذه المقالات في كتبه بعد ذلك. وقد كتب في نفس الفترة كتباً مهمة منها " مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" عام ١٩٧٠م الذي عده بعضهم من أهم ما كتب باللغة العربية في القرن العشرين، والجزء الثاني من مذكراته " مذكرات شاهد للقرن - الطالب" عام ١٩٧٠ أيضاً. وفي علي ١٩٧٢م نشر " المسلم في عالم الاقتصاد " و " بين الرشد والنية" ومن أبرز ملامح هذه المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية، تلك الندوة الأسبوعية التي كان يعقدها في بيته والتي كان يحضرها الشباب المثقف وكذلك كثير من العاملين في وزارة الأوقاف والشئون الدينية. وقد حث هؤلاء على مواصلة هذه المنتقيات النوعية لتوعية الأجيال الصاعدة بقضايا الأمة، وبناء عليه قامت الدولة بافتتاح مسجد بالجامعة المركزية. ويبدو أنه لشدة نجاح هذه الندوات واستمراريتها قررت الدولة تكريماً لشخصه أن تحولها إلى ملتقى دائم للفكر الإسلامي يقام كل عام في الجزائر.

ولم يتوقف نشاط مالك بن نبي في هذه المرحلة عند حدود بلاده الجزائر، فقد قبل دعوة سورية لإلقاء محاضرة بسوريا عام ١٩٧٢م. وقد اختار لها عنواناً موحياً هو " دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ". وقد عُدَّت هذه المحاضرة من قبل مؤرخيه أشبه بالوصية التي أوصى بها مالك بن نبي المسلمين قبل وفاته. وقد توفي مالك بن نبي بعد ذلك بجوالي عام حيث كانت وفاته يوم ٣١ أكتوبر ١٩٧٣م في الجزائر العاصمة بعد هذه الحياة الطويلة الحافلة بالعطاء الفكري والعمل الذي أسهم بشكل كبير في تدعيم حركة التنوير والتحرر العربيين على مدى أكثر من خمسين عاماً في القرن العشرين عانى فيها ما عانى مثل كل



العرب من تبعات الاستعمار وعاصر حركات مقاومته كما شهد انكسارات العرب وانتصاراتهم، فقد غادر مصر في عام ١٩٦٧م وهو عام النكسة ومات في الجزائر بعد أن استمتع كغيره من العرب بسماع أخبار النصر الذي تحقق على يد الجيش المصري والجيوش العربية في السادس من أكتوبر عام ١٩٧٣.

• ثانياً : نظريته في البناء الحضاري:

إن قضية القضايا عند مالك بن نبي هي نهضة المسلمين والبحث عن كيفية هذه النهضة وقبل ذلك عن معوقاتنا منذ غروب شمسها بعد انتهاء عصر دولة الموحدين في الأندلس. لكن معالجة بن نبي لهذه القضية إنما تأخذ منهاجاً فكرياً أصيلاً كل الأصالة لأنه يربطها ويصل إليها عبر نظرية في البناء الحضاري هي من الأصالة والعمق بحيث ينبغي أن نتوقف عندها أولاً، ولعل السؤال الجوهرى المبدئى فيها هو: ما هي الحضارة؟!

إن تعريفه للحضارة ينبثق من رؤية ثابتة مؤداها أن الحضارة فكرة أو هي نتاج فكرة لكن هذه الفكرة ليست بعيدة عن المجال الحيوي الذي تنشأ فيه ؟ فقد عرف بن نبي الحضارة في كتابه " مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي " قائلاً : " إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ ^(٢)، كما عرفها في كتابه " شروط النهضة " قائلاً : " إن الحضارة مجموعة من العلاقات بين المجال الحيوي (البيولوجي) حيث ينشأ ويتقوى هيكلها وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها ^(٣) ". ومن هاتين الزاويتين يعيد تعريف الحضارة بشكل أكثر شمولاً فيقول "إنها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره ^(٤) ".

وينحل البناء الحضاري في رأيه إلى عناصر ثلاثة هي الإنسان والتراب

والوقت وهو يصوغها في معادلة أشبه بالمعادلات الرياضية هي :

حضارة = انسان + تراب + وقت^(٥) .

وقبل أن يسارع أحدنا إلى نقد هذه المعادلة بقوله إن هذه العناصر الثلاثة متوفرة لدينا كما لدى الأمم الأخرى ومع ذلك فلا توجد الحضارة بمعناها الوثيق إلا لدى أحدها فقط فلماذا غابت عن الأمم الأخرى؟!

يجيبنا بن نبي على هذا الاعتراض قائلاً: إن الماء نتاج للهيدروجين والاكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائياً! ولذا قيل إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل (ترتيب) ما بدونه لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل فإن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض. ويرى مالك بن نبي أن هذا المركب حسب رؤيته وما يدل عليه التحليل التاريخي في رأيه - هو الدين، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ^(٦).

إن الحضارة في رأيه " لا تنبعث إلا بالعتيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها " فهكذا كان الأمر في الحضارة الإسلامية وكذلك في الحضارة المسيحية ولعله " ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية " وفي البراهمية نواة الحضارة البرهمية"^(٧).

وعلى ذلك فهو يعتقد أن المدنيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه في أطوارها مع أطوار المدينة الإسلامية والمسيحية؛ إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل"^(٨).

إنه يؤمن إذن بدورانية التاريخ وبأن كل حضارة من الحضارات تمر بأطوار

معينة من البناء إلى السقوط والانهيار، وهو يعتقد أن منحى السقوط الذي تغلقه عوامل نفسية أحط من مستوى الروح والعقل، وطالما أن الإنسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل الفردية فهو في الطريق إلى الحضارة ونموها، حيث إن هذه العوامل النفسية تحتزن بطريقة ما فيما وراء الشعور، وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياه البدائية. وهو يضرب المثل هنا بالحضارة العربية الإسلامية، إذ كان أساسها أن الدين قد بعث في المسلم روحاً محرّكة للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة قضاها في الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن، انساناً بدائياً^(٩).

وعلى ذلك فإن أي حضارة " تقع بين حدين اثنين هما : الميلاد والأفول ... والمنحنى البياني لا يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل وبينهما طور وسيط هو : الأوج، وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازن معين يشير إلى تعاكس في الظاهرة، فطور الأفول النازل هو عكس طور النهضة الصاعدة وبين الطورين يوجد بالضرورة اكتمال معين هو طور انتشار الحضارة وتوسعها^(١٠)."

إن الدورة الحضارية تتم إذن على هذا المنوال " إذ تبدأ حينما يدخل التاريخ فكرة دينية معينة، وتنتهي حينما تفتقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماع. وقبل بدء دورة من الدورات الحضارية أو في بدايتها يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة، أما في نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تفسخ حضارياً وسلبت منه الحضارة تماماً فيدخل هنا في عهد ما بعد الحضارة"^(١١).

وإذا كان هذا الإنسان هو في الأساس باني الحضارة وعلى يديه أيضاً تنتهي ، فإنه بلا شك يعد العنصر الأهم في البناء الحضاري، فلنجد الحضارة لا بد من الإنسان القادر على استخدام العنصرين الآخرين: التراب والوقت للوصول إلى

الهدف : بناء الحضارة والتفوق الحضاري. ولكي يؤثر الإنسان الفرد في تركيب التاريخ وصنع الحضارة فإنه يؤثر في مجتمعه ككل بثلاثة مؤثرات : أولاً : بفكره وثقافته وثانياً : بالعمل وثالثاً : برأس المال " (١٢).

أما الثقافة فهي التي يكتسبها الفرد بصورة عملية من بيئته ومجتمعه إذ إنّ "الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولى في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته". إن الثقافة إذن هي " المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر" (١٣). إن هذا التعريف للثقافة يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان الفرد وفلسفة الجماعة مع الأخذ في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد تحدته عملية التركيب التي تجربها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر احدى الحضارات" (١٤).

إن ثمة مركباً اجتماعياً للثقافة يتألف من أربعة عناصر يتخذ منها أي شعب دستوراً لحياته المثقفة أولاً : عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية وثانيها: عنصر الجمال لتكوين الذوق العام وثالثها : منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام ثم رابعاً : الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون" (١٥).

إن الثقافة بعناصرها الأربعة السابقة هي ما تشكل صورة الحياه في حضارة ما، وينبغي أن ندرك جيداً أن الحياة في أي مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات (العنصر الرابع فيما سبق) أي بالجانب المادي أو الاقتصادي من الحضارة تتخذ اتجاهها عاماً ولوناً شاملاً يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبدأ الأخلاقي وبذوق الجمال الشائعين في هذا المجتمع، ويمكن صياغة هذه العلاقة في صورة جبرية هكذا : مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة" (١٦).

إذن تختلف الحضارات باختلاف التوجيه الثقافي للإنسان الصانع لهذه الحضارة أو تلك، إذ من الممكن أن تبدأ الحضارة بتوجيه أخلاقي معين أو بذوق جمالي معين وكلاهما سيتبع بالتأكيد حسب رؤية بن نبي بفكرة دينية أو روحية معينة.

وبالطبع فإنّ التوجيه الثقافي لا بد من أن يبدو في عمل الإنسان وهو العنصر الثاني من عناصر نظام الإنسان إذ أن " العمل وحده هو الذي يخطط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي ورغم أنه ليس عنصراً أساسياً كالإنسان والأرض والتراب إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة "(١٧). ومن ثم فلا بد من توجيه العمل حيث تسير جهود الأفراد كلهم في اتجاه واحد بما في ذلك جهد الراعي والفلاح وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف حتى يضع كل واحد منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء الحضاري "إننا نعمل مادنا نعطي ونأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة" (١٨).

ولا شك في أنّ المال والثروة يشكلان عاملاً مهماً في البناء الاقتصادي والاجتماعي لأي حضارة بأوزان مختلفة حسب درجة التطور الحضاري .. وإذا كان اصطلاح الثروة سواء كانت متعلقة بالمواد الخام أو ناتج حركة التجارة كان معروفاً من قبل، فإن اصطلاح رأس المال الحديث عادة ما يكون منفصلاً عن صاحبه، إن الثروة مرتبطة بصاحبها أو بما يملك من مواد خام أو كائنات حية، أما رأس المال فهو في جوهره المال المتحرك الذي يتسع مجاله الاجتماعي والاقتصادي، والقضية بالنسبة لنا هنا هي قضية منهج يحدد بمقتضاه التخطيط الاقتصادي المناسب للبناء الحضاري، وأساس هذا التخطيط الاقتصادي الأمثل هو أنه " لا يكون فيه مكان لتركيز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة، تستغل السواد الأكبر من الشعب، بل يجب أن يتوفر فيه إسهام الشعب مهما كان فقيراً وبذلك يتم

التعادل بين طبقات المجتمع وتنسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد " (١٩)، وإذا تم توجيه الثروة ورأس المال على هذا النحو سيسير متضامناً مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل ومن ثم يكون الفرد قد استكمل الشروط اللازمة لتشديد التيار الحضاري.

وإذا كان ذلك كله يخص الإنسان ومشكلاته في البناء الحضاري، فماذا عن التراب؟!

إن التراب في اصطلاح مالك بن نبي يعني الأرض المليئة بالثروات التي يتوقف البناء الحضاري على قدرة الإنسان صانع الحضارة الجديدة على استخدامها وحسن توظيفها والاستفادة منها، والتراب هو إذن أحد العناصر الثلاثة التي تكون الحضارة فإذا ما توفر " المركب الديني " لتركيب هذه العناصر " (٢٠). والمشكلة عند بن نبي هي كيف يحول الناس في أي حضارة الرمال إلى عامل بناء حضاري بتحويلها إلى أرض خصبة أو على الأقل الانتصار على الرمال بتحويلها إلى بيئة خضراء زراعية أو بالانتصار عليها بالاستفادة من الموارد الطبيعية الكائنة تحتها. إن انتصار الإنسان على نوائب الطبيعة وأهوالها- التي أخذ بن نبي الرمال مثلاً عليها - إنما هو رسالة الإنسان الحضارية بعلمه وعمله عبر الجهود الفردية والجماعية.

إن هذه الجهود هي ما تجعلنا ننصر على كل ما يخيفنا في الطبيعة ومن ثم نمهد لصنع حضارة جديدة.

ولا شك في أنّ عنصر الزمن بالنسبة للعصرين السابقين في البناء الحضاري في غاية الأهمية، إنّ استغلال الوقت الاستغلال الأمثل في العمل ومواجهة التحديات الحضارية مسألة في غاية الأهمية إذ " انه في ساعات الخطر في التاريخ، تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، إذا استيقظت، ففي هذه الساعات

التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفي عنه معنى العدم " إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر" وحينما لا يكون الوقت من أجل الإثراء أو تحصيل النعم الفانية، أي حينما يكون لازماً للمحافظة على البقاء أو لتحقيق الخلود والانتصار على الأخطار يسمع الناس فجأة صوت الساعات الهاربة ويدركون قيمتها التي لا تعوض؛ ففي هذه الساعات لا تهتم الناس الثروة أو السعادة أو الألم. وإنما الساعات نفسها، فيتحدثون حينئذ عن ساعات العمل، إنها العملة الوحيدة المطلقة التي لا تبطل ولا تسترد إذا ضاعت، إن العملة الذهبية يمكن أن تضع وأن يجدها المرء بعد ضياعها ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة ولا أن تستعيدها إذا مضت" (٢١).

هكذا عبر بن نبي عن أهمية الزمن والوقت بالنسبة لمن يصنعون الحضارة، إن الحياة والتاريخ خاضعان للتوقيت والزمن، وكلما كان الإنسان قادراً على استغلال الوقت في العمل الجاد وقادراً على اكتشاف التوقيت المناسب لبدء العمل أو إنجازه باتقان، كان انجاز الحضاري عظيماً وجديراً بالانتباه، إن الاستخدام الأمثل للزمن له أمثلة عدّة رائعة مثل التجربة الألمانية التي انتصرت على ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، تلك الحرب التي خلفت ألمانيا محطمة مدمرة لم يبق لها أي شيء تقيم عليه بناء نهضتها، ومع ذلك لما بدأ النشاط يسرى في نفس الشعب الألماني في مستهل عام ١٩٤٨ وكان آنذاك في نقطة الصفر من حيث المقومات الاقتصادية الموجودة لديه، نجح خلال عشر سنوات في تحقيق المعجزة والعودة إلى الواجهة الاقتصادية للعالم، إن الشعب الألماني لم يكن يملك آنذاك إلا العناصر الثلاثة: الإنسان والتراب والأرض، وبهم صنع المعجزة الألمانية.

وكم كان بن نبي بليغاً حينما أراد أن يحفزنا لنفس الصنيع بقوله: إن وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب أن يضيع هباء، كما يهرب الماء من ساقية خربة. ولا شك في أنّ التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي الإسلامي،

قيمة هذا الأمر" (٢٢).

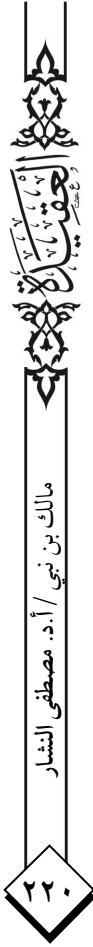
ولكن لم يقل بن نبي أي نظام تربوي يمكن أن يولد في الشعب العربي الإسلامي هذا الأمر، هذا في الوقت الذي يقرأون في صباح مساء القرآن الكريم الذي كثيراً ما أقسم فيه الله بالزمن وقيمة الوقت، وفي الوقت الذي نبههم فيه بأن العمل المتقن الخالص لوجه الله هو فقط ما سيكون محل تقديره سبحانه وتعالى لهؤلاء المؤمنين به.

• ثالثاً : مشكلات النهضة الحضارية للعالم الإسلامي :

وعموماً فإن السؤال الأهم هنا هو : إلى أي حد يمكن أن توظف هذه النظرية لمالك بن نبي في تفسير البناء الحضاري في تحليل واقع الحال عند العرب المسلمين؟! ما هي عوائق النهضة لدينا؟ وكيف يمكننا التغلب عليها؟!

في الحقيقة أن جوهر المشروع الفكري لمالك بن نبي يتمحور حول تلك التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها ؛ فقد انطلق مشروعه الفكري من فكرة محورية هي أن نهضة أي مجتمع انما تتم في نفس الظروف التي شهدت ميلاده. وعلى ذلك فإن إعادة بناء المجتمع الإسلامي الحديث لا بد من أن ينطلق من الفكرة الدينية الأصيلة كأساس لأي تغيير اجتماعي. وقد عبرت الآية الكريمة " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " (الرعد آية ١) عن ذلك ، وقد أخذ مالك بن نبي هذه الآية نقطة الارتكاز الأساسية في منظومته الفكرية (٢٣)، لقد عدّها شرعة السماء : غير نفسك تغير التاريخ (٢٤) .

إن مشكلة العالم الإسلامي في نظره ليست " فيما يستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها قيم الجمال والأخلاق وما فيها أيضاً من خصائص تعتري كل شعب نائم" (٢٥).



وإذا قال بعضنا كما يتردد دوماً إن أسباب تخلفنا وجمودنا تكمن في ذلك الاستعمار الذي لم يترك أرضاً عربية إلا احتلها ونهب ثرواتها وربطها باقتصاده حتى بعد الاستقلال، فإن مالك بن نبي له وجهة نظر أصيلة ومختلفة في هذا الأمر؛ إذ إنه يعتبر أننا لم نستعمر إلا لأننا لدينا تلك "القابلية للاستعمار". إنه يرى أن من الجرأة أن نقرر " أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار والتي تمكن له في أرضها" (٢٦).

إن كابوس الاستعمار لا يذهب عن أي شعب بكلمات خطابية أو أدبية " إنما بتحول نفس يصبح معه الفرد شيئاً فشيئاً قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية جيدراً بأن تحترم كرامته وحينئذ يرتفع عنه " القابلية للاستعمار" ولن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه فكأنه بتغيير نفسه قد غير وضع حاكمية تلقائياً إلى الوضع الذي يرضيه" (٢٧).

إن التخلف الذي يعيشه المسلمون ينبع في الأساس من داخلهم ويعود إلى طبيعة تشكيل عقليتهم وشخصيتهم التي ترسبت فيها مفردات الثقافة السلبية ولا حلّ لهذه المعضلة إلا بالتحول من مجتمع غير فعال إلى مجتمع فعال، وفاعلية أي مجتمع إنما تنطلق من فاعلية الإنسان، وقد كان مالك بن نبي يقول في ذلك أنه " إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ" (٢٨).

والحقيقة أن ما يقف أمام حركة الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية إنما هو فكره المكبل بكثير من القيود منها " أنه فكر خاضع لطغيان الشيء والشخص" (٢٩) إذ يتمحور فكرنا حول أشخاص أو زعماء بعينهم أو حول وثن من الأوثان أو شيء من الأشياء، ولا يمكن أن يتحوّل الإنسان إلى كائن فعال بشكل إيجابي في التاريخ إلا إذا تمحور فكره حول الفكرة وليس حول هذا الشخص أو حول هذا الشيء. إن الأفكار في رأي بن نبي هي المحركة للأشخاص ومن ثم للمجتمعات والتاريخ.

ولعل من تلك القيود أيضاً تلك الازدواجية اللغوية الذي يعاني منها المسلمون، فقد غرس العصر الاستعماري فيما غرس من الظواهر المتصلة بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية والإدارية في البلاد المستعمرة ظاهرة خاصة هي ازدواجية اللغة التي تتعلق ببناء الثقافية والعقلية وبأفكاره " (٣٠). ولقد أحدثت هذه الازدواجية اللغوية انشقاقاً في العالم الثقافي للبلاد الإسلامية ليس فقط ذا طابع جمالي بل أيضاً ذو طابع أخلاقي وفلسفي " (٣١)، فلقد ترتب عليها ظهور طائفتين من النخبة؛ النخبة التي تتكلم العربية وتحاول استرداد أصولها الإسلامية، والنخبة التي تتكلم اللغة الأجنبية سواء كانت الفرنسية في الجزائر أو الإنجليزية في مصر. وكل منهما كان مصيره الفشل إذ لم تنجح الطائفة الأولى في إرساء اتصال بين الروح العربية المعاصرة والتقاليد الأصلية للسلف الصالح لعدم وجود اتصال حقيقي بنماذجها المثالية. والطائفة الثانية لم تستطع إرساء اتصال مع حضارة العصر لعدم فهمها لروحها العملية؛ فافتقاد الأفكار الأصلية من ناحية وافتقاد الأفكار الفعالة من ناحية أخرى جعل هذه الشعوب تراوح مكانها ولا تتقدم " (٣٢).

وبالطبع فإن مالك بن نبي هنا إنما يلمح من خلال اشكالية ازدواجية اللغة إلى الإشكالية التي شغلت النخبة المثقفة العربية منذ بداية الحقبة الاستعمارية وحتى اليوم اشكالية الأصالة والمعاصرة، وهي في اعتقادي اشكالية مزيفة فقد كان يمكن الاستفادة من ازدواجية اللغة إذ إنّ اللغة الأجنبية التي أتت مع المستعمر ليست شراً كلها بل كان يمكن الاستفادة منها ببساطة في الاطلاع على منجزات العصر وكأداة لفهم الآخر، ومن ثم كان من الممكن تلاشي ما ترتب على ثنائية اللغة من اشكاليات عوقت التقدم والنهضة التي كانت مأمولة في ظل التحدي الذي فرضه الاستعمار بتقدمه التقني والمادي لكن للأسف تغلبت النظرة الدونية واستسلم أهل البلاد المستعمرة لأنه كان لديها بحسب اصطلاح بن نبي " القابلية للاستعمار"!

وعموماً فإن هذه الثنائية اللغوية والازدواجية الثقافية ليست هي فقط المشكلة وإنما المشكلة الأكبر التي عوقت ولا تزال تعوق التقدم والنهوض هي ازدواجية أو ثنائية أخرى أهم أشار إليها مالك بن نبي وهي ثنائية " الأفكار الميتة والأفكار المميته " أما الفكرة الميتة فهي " الفكرة التي بها خذلت الأصول، وانحرفت عن مثلها الأعلى وليس لها جذور في العصارة الثقافية الأصلية " أما الفكرة المميته فهي " الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي " (٣٣). ويقصد مالك بن نبي بالفكرة الميتة تلك الأفكار التي نقلها عن التراث من دون وعي بأنها ليست هي بنت الجوهر الأصيل للحضارة العربية الإسلامية، كما أنها بخلعها من جذورها ومحاوله زراعتها في بيئة لم تعد هي بيئتها كما لم تكن هي كذلك بيئتها الأصلية إنما يعني أنها فكرة ماتت بانتزاعها من أصلها ومن منبتها الأصلي. وهي تتلاقى لديه في حاضرنا المعاصر بالأفكار المميته التي هي الأفكار الغربية المستوردة التي لا تتفق مع هويتنا ولا تتوافق مع جوهرنا الأصيل. وفي رأي بن نبي أن تلاقي الأفكار الميتة مع الأفكار المميته إنما يمثل أحد العوائق الكبيرة أمام نهضة الأمة لأنه " ما أن نبدأ بمعالجة الأفكار الميتة التي لم يعد لها جذور في بوتقة الثقافة الأصلية للعالم الإسلامي، حتى نصطدم بالأفكار المميته التي خلفت في عالمها الثقافي الأصلي جذورها ووفدت إلى عالمنا" (٣٤).

إن الحقيقة التي يلفت انتباهنا إليها بن نبي هي أن المشكلة في العالم الإسلامي هي مشكلة أفكار؛ إذ إنه منذ انحطاطه ما بعد عصر الموحدين يواجه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل؛ فتراثه الذي ورثه من عصور الحضارة الإسلامية غدا أفكاراً ميتة، أما نماذجه الروحية التي تعود إلى العهد الأول فقد خانتها أفكاره الموضوعية التي خالفت النموذج المطبوع، الذي أرساه العصر الأول، وحينما افتقد الإحاطة بمشاكله وولي وجهه شطر العالم الغربي، فإن أفكاره المقتولة بفعل

الانحطاط قد استخدمت من الحضارة الغربية أفكاراً انبتت عن جذورها وامتصتها مع سمومها القاتلة، فلا هي ادركت نمط الحضارة الغربية في اندفاعه التطوري الفعال المستمد من أصلاته المقيمة في حدودها الجغرافية، ولا هي أحيت نماذجها الأصلية في انبثاقها الروحي. وهكذا تضافرت أفكارها الموروثة الميتة والأفكار القاتلة المجتثة من جذورها الغربية لتنتقم من هذا العالم كما ينتقم جسر سيء البناء بالانهيار على من بناه" (٣٥).

وخلاصة القول إنّ العقول العربية وقعت أسرى هذين النوعين من الأفكار وهما معاً يمثلان العائق الأكبر أمام اليقظة والنهوض إذ إنّ الأفكار الميتة تسكن العقول ولا تدفع حاملها إلى أي مجهود أو نشاط فهي معلومات عقيمة متوارثة تجمدت لدى حاملها ومن ثم كانت أحد أسباب انحطاط الخط البياني الحضاري للأمة الإسلامية، أما الأفكار الميتة فهي التي قتلت الإبداع في النفوس بما لها من قدرة خبيثة على الإخماد وكبح جماح العقول وكسر الهمم وهي التي خلقت في أبناء الأمة الاستسهال وساعدت في تغييب القدرة التحليلية في فهم المشكلات المعقدة رغم أنها في أصلها وعند أهلها تفعل عكس ذلك تماماً، كما أن الواقع في العالم الثقافي الغربي ليس كله مميت، فنحن لم نأخذ منه على حد تعبير مالك بن نبي إلا النفايات، الجزء المميت من تلك الحضارة" (٣٦).

والسؤال هو: لماذا تذهب النخبة المثقفة المسلمة بالضبط للبحث هناك عن هذه العناصر الميتة وليس عن العناصر الصانعة للنهضة والتقدم كما فعل اليابانيون والصينيون على سبيل المثال؟!

والحقيقة أن بن نبي لم يجد الاستثناء من هذه القاعدة العامة التي وقع في فخها معظم النخبة المسلمة، لم يجده إلا لدى محمد إقبال إذ وجد أن " فكر إقبال جعل من ثقافته شغفاً، واستحق الاحترام لتجرده.. إنه بجهد شخصي أو لصدفة استثنائية استطاع أن يقضي على مخزون الأفكار الميتة التي وجدها في بيئته عند

ولادته. ونجد في عمله الاهتمام بتجديد أفكار بيئته عبر كتابه الذي ترك ثمرته للأجيال "إعادة بناء الفكر الإسلامي" (٣٧).

إن المشكلة في رأي بن نبي إذن ليست في التلمذ على الحضارة الغربية " لأنه ومنذ عام ١٨٦٠ تتلمذ المجتمعان الإسلامي والياباني في مدرسة الحضارة الغربية وبينما أصبحت اليابان قوة اقتصادية كبرى في العالم لأن الأفكار المميتة في الغرب لم تعد تصرفها عن طريقها فقد بقيت وفيه لثقافتها، لتقاليدها ولماضيها بينما وجدنا ذلك في اليابان ، وجدنا أنه بعد ما يقرب من قرنين من الزمان ورغم الجهود الحميدة التي بذلت في سبيل النهضة في العالم الإسلامي ، نجده لا يزال مجتمعاً ذا نموذج متخلف" (٣٨).

إذن المشكلة التي نواجهها وتطرح نفسها علينا بقوة لا تتعلق بطبيعة الثقافة الغربية، بل بالطبيعة الخاصة بعلاقتنا بها !

إن صنع الحضارة إنما هو مرهون ببشر أصحاب فاعلية يتفاعلون مع الأفكار بإيجابية، إن أهم شروط الفاعلية في نظر بن نبي أن ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه صانع التاريخ ومحركه ؛ فالتاريخ نتاج عمل وليس نتاج مقولات نظرية، ومشكلة المسلم اليوم أنه لا يفكر ليعمل، بل يفكر ليقول ويتكلم وقد أدى ذلك ولا يزال إلى ضياع الاستفادة من العلم والمال والوقت في صنع حضارتنا الحديثة المنشودة.

• رابعاً : الطريق إلى النهضة :

إن ادراك المشكلات السابقة وهي جميعاً مشكلات فكرية والوعى بها ربما يكون عند مالك بن نبي نقطة البداية في طريق الفعالية والحضارية ، لكن أولى خطوات هذا الطريق عنده في اعتقادي هي مرة أخرى تغليب الفكرة على الشيء.

(١) تغليب الأفكار على الأشياء:

إن المرحلة الحالية في العالم الإسلامي في نظر بن نبي تتسم بطغيان الأشياء على الأفكار وذلك على أصعدة مختلفة؛ فعلى الصعيد النفسي والاخلاقي نجد أن "الأشياء تمثل القمة في سلم القيم، وتتحول خلسة الأحكام النوعية إلى أحكام كمية من دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بإنزلاقهم نحو الشيئية أي نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء. فالموظف على سبيل المثال يعتمد في تحديد رتبته في الترتيب الإداري بعدد الأجهزة التي يستعملها أو لا يستعملها وليس بقدر العمل الجاد الذي يؤديه!

إن الشيئية تجر إلى هفوات كثيرة ذات مغزى وخاصة في مجال الأدب السياسي! ففي كلمة تأييد لإحدى البلاد الإسلامية تقرأ عبارة "الحكومة وشعبها" فعكست هنا علاقة الملكية فبدلاً من أن يكون للشعب حكومة أصبح للحكومة شعب وأضحى المالك مملوكاً! (٤٠).

أما على الصعيد الاجتماعي فإن هذه النزعة الشيئية الكمية تولد مظاهر اجتماعية غير متوقعة، فمثلاً على باب إدارة من إدارات الحكومة نجد موظفاً يراقب الداخلين ويسجل أسماءهم. وإذا ما عدت إلى نفس الإدارة في اليوم التالي ترى أن التسجيل والموظف الذي يتولاه غير موجودين. وهكذا فالوظيفة قد ذهبت مع الموظف! ونفس الشيء على الصعيد الفكري إذ نجد مؤلف أي كتاب لا يسأل عن أي بحث عالج وكيف تم معالجته دائماً، بل عن عدد الصفحات التي كتبها فيه! (٤١)

أما على الصعيد السياسي فقد تسللت الشيئية وطغيان الأشياء وخاصة في ميدان التخطيط؛ فعندما يواجه بلد إسلامي ما مشكلة التخلف فهو يواجهها إما بالاستثمار الأجنبي وتلقي المعونات المالية أو بزيادة معدل الضرائب. كما يقع أفراد

المجتمعات الإسلامية في حاضر العالم الإسلامي في خطر تجسيد المثل الأعلى في شخص وليس في فكره قد يحققها أي شخص يختار، وقد تسبب ذلك في كثير من الضرر بالأفكار الإسلامية المتجسدة في أشخاص ليسوا في حقيقة الأمر أهلاً لحملها، فمن ذا الذي يستطيع تجسيد الأفكار من دون أن يعرض المجتمع كله للخطر؟! إن خطر التجسيد قد وضعه القرآن صراحة في الوعي الإسلامي حتى على شخص الرسول ذاته بقوله " وما محمد إلى رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم " (آل عمران ... ١٤٤) (٤٢).

إن الأمة لن تتقدم إلا بتقديم الفكرة على الشيء وعلى الشخص أو على الأقل علينا أن ندرك "أنّ للعالم الثقافي (والحضاري) بنية ديناميكية تتوافق مظاهرها المتتالية مع علاقات متغيرة بين العناصر الثلاثة الحركية : الأشياء والأشخاص والأفكار" (٤٣) وإن اختلال التوازن في هذه العلاقة لصالح الشيء يولد الاضطراب ليس فقط في الدول المتخلفة وإنما أيضاً في الدول المتقدمة .

إذن علينا إعادة التوازن بين الأفكار والأشياء والأشخاص بهذا الترتيب الذي يعطي الأولوية دائماً للفكرة على الشيء والشخص معاً .

٢) التوافق مع روح العصر مع الحفاظ على أصالة الأفكار:

إن الإشكالية هنا كما صاغها بن نبي تكمن في أن " فكرة أصلية " لا يعني ذلك فعاليتها الدائمة، وفكرة فعالة ليست بالضرورة صحيحة. والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة، وتلحق أشد الضرر في تاريخ الأمم حينما يصبح هذا الخلط في أيدي المتخصصين في الصراع الفكري وسيلة لاغتصاب الضمائر. إن الفكرة إما صحيحة أو باطلة، وحينما تكون صحيحة فإنها تحتفظ بأصالتها حتى آخر الزمان لكنها في المقابل يمكن أن تفقد فعاليتها وهي في طريقها حتى ولو كانت صحيحة، فلفاعلية الفكرة تاريخها الذي يبدأ مع لحظة دفعها الأصلية

لتهز العالم أو يعتقد فيها كنقطة ارتكاز ضرورية لقلب ذلك العالم. وبصفة عامة فإن الفكرة تظل فعالة طالما أنها أثارت العواصف وشيدت شيئاً أو هدمته" (٤٤).

والسؤال هو: أين نحن الآن في العالم الإسلامي من هذه الإشكالية؟!

إننا الآن في عصر الانتاجية؛ ذلك العصر الذي لا يكفي فيه أن نقول الصدق لنكون على حق! فمنطق هذا العصر لا يكون اثبات صحة الأفكار بالمستوى الفلسفي أو الأخلاقي، بل بالمستوى العملي، فالأفكار صحيحة إذا ضمنت النجاح (٤٥)، إن هذه إشارة واضحة إلى سيادة المنطق البراجماتي الأمريكي على هذا العصر (٤٦) حتى على الجانب الآخر من العالم الشرقي الشيوعي، فهذا هو ماوتسي تونج يقول هو الآخر: إن أفضل دليل على سلامة أفكارنا هو نجاحها في الإطار الاقتصادي" (٤٧).

إذن فليست المسألة في أن يقبل المجتمع الإسلامي أو يرفض الأسلوب العملي هذا أو ذلك، كما لا يكفي أن يعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزود هذه القيم الأصلية بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر والتكيف معه دون تقديم تنازلات إلى الدنيوي على حساب المقدس، فقط علينا - على حد تعبير بن نبي - أن نحرر المقدس من بعض الغرور الاكتفائي والذي قد يقضي عليه. أي علينا العودة ببساطة إلى روح الإسلام الأصلية نفسها، تلك الروح التي عبر عنها الرسول (صلى الله عليه وسلم) حال عودته من إحدى الغزوات وسط شهر رمضان وكانت مشقة الصوم كبيرة على الصائمين، حينما عزا الفضل في الانتصار في تلك الغزوة إلى الذين أفطروا في ذلك اليوم. ونحن اليوم أكثر من أي وقت مضى بحاجة للتذكير بهذا الهدى النبوي الذي يعطي في حالة معينة الأولوية لفضيلة الفعالية على فضيلة الأصالة.

فالمجتمع الإسلامي مدعو اليوم لأن يستعيد تقاليده العليا وقيمه الأصلية

ومعها حسن الفعالية. ومن أجل أن يثبت العالم الاسلامي بمنطق العصر أن أفكاره صحيحة ، لا توجد أمامه إلا طريقة واحدة هي اثبات قدرته على تأمين الحيز اليومي لكل فرد (٤٨).

٣) التخطيط الدافع للفعالية الاجتماعية :

كما كانت الأفكار أساس الديناميكية الاجتماعية وهي المحركة للأشخاص والأشياء معاً، فإن الفكر الذي يخطط للمستقبل ينبغي أن يركز على " خلق الشروط الديناميكية الاجتماعية ثم يحدد الوسائل التي ستتولى تسيير تلك الديناميكية الاجتماعية. وذلك لأننا- على حد تعبير بن نبي - لا نستثمر ما نريد، بل ما نستطيع، ولا نستثمر بوسائل الغير إنما بالوسائل التي تقع بالفعل تحت أيدينا (٤٩).

وهنا يكون السؤال: ما هي الوسائل المتوفرة حقيقة في بلد عند نقطة الصفر من انطلاقه!؟

لقد أجاب بن نبي على هذا السؤال مسترشدا بالتجربتين الألمانية والصينية ؛ فلقد بدأت ألمانيا في التحرك عام ١٩٤٨م بخمسة وأربعين ماركا وهذا مبلغ تافه في الاستثمار، ولذا فقد كان استثمارهم الحقيقي في رأسمال الأفكار التي هي في رأس كل ألماني ، في تصميم الشعب الألماني، وفي الأرض الألمانية التي كانت فقيرة ومحتلة من الآخرين لكنها كانت السند اللازم لكل نشاط. وفي نفس الفترة أقلعت الصين الشعبية في شروط أشد قساوة وهدمار أكبر خلفته الحرب وبغض النظر عن خيار الصين الأيديولوجي فقد أنشأت رأسمالها من الأفكار الأولية ، وأن تجربتها في بيئة اجتماعية اقتصادية كبيرة الشبه بغالبية البلاد الإسلامية تلقي كثيراً من الضوء على الرسائل البدائية للإقلاع (٥٠).

إن هذه الإمكانيات التي انطلقت منها الصين ، وهذه الإمكانيات تتوافر لأي أمة أو بلد في هذا المستوى الصفري هي :

- أ) الزراعة وهي في حالة بدائية إلى حد ما .
ب) ما يتوفر لديه من مواد أولية في السوق وفي باطن الأرض .
ج) طاقة العمل أي الأيدي العاملة وما يمكن تحويله إلى ساعات عمل فعلية .

ومن خلال هذه الإمكانيات البسيطة يمكن الانطلاق اقتصادياً على مرحلتين:

- أ) مرحلة اقتصاد الكفاف .
ب) مرحلة اقتصاد التطور – أي الإقلاع بمعنى الكلمة^(٥١).
وبناءً على هذا وذاك، فإن المجتمع الإسلامي يستطيع في نظر مالك بن نبي أن يستعيد فعاليته بأن يضع دفعة واحدة في أساس تخطيطه مسلمة مزدوجة :
أ) كل الأفواه يجب أن تجد قوتها.
ب) جميع الأيدي يجب أن تعمل.

وعندئذ سوف لا تكون أفكاره مثقلة بعدم الفعالية لأن كل الأيدي سائرة في تحريك عجلة ديناميتها الاجتماعية، والمدافعون عنه سيأخذون في اعتبارهم، أنه ليس المطلوب الدفاع عن أصالة الإسلام بل مجرد إعادة فعاليته إليه بتحريكهم قواه الانتاجية^(٥٢).

وفي اعتقادي أنه ينبغي أن نسعى إلى زيادة مساحة الوعي بأهمية أن يوجد بيننا من يفهم هذا المخطط البسيط وشديد الفعالية لمستقبل العالم الإسلامي إذا ما أراد المسلمون في أن بلد إسلامي إعادة الروح الإسلامية الأصيلة إلى الوجود. إنها تلك الروح الوثابة العاملة المحبة للعمل والالتقان فيه، تلك الروح التي لا تقبل وجود عاطل أو جوعان، إنها روح المشاركة في العمل والدفاع عن حق العامل في

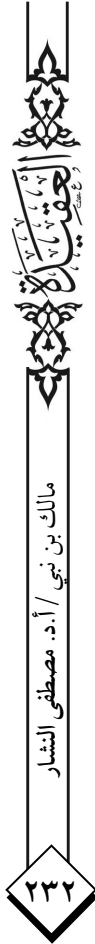
الحياة الكريمة. إن إعادة هذه الروح ليست عبر الكلمات والشعارات الرنانة التي صرنا نسمعها صباح مساء في كل أرجاء العالم الإسلامي، وإنما إعادتها عبر العمل الجاد والمتقن. إننا حقيقة لا نفتقد الأفكار بقدر ما نفتقد إدراك وامتلاك الكيفية التي تحولها إلى عمل خلاق يسد جوع الجوعى ويحافظ على كرامة الإنسان المسلم من الامتهان والتسول.

إن مالك بن نبي قدم لنا بتلك الكلمات البسيطة - بعد طول تنظير- خطة عملية للخروج من نفق الجمود الفكري والكسل العملي، فقط على كل منا حكماً ومحكومين أن نؤمن بأن الإنسان الفرد هو صانع الحضارة والتقدم وسط بيئة اجتماعية داعمة وخلاقة، وأن الإنسان المسلم يمتلك من الطاقة الروحية ما يكفي لبدء العمل بشرط أن يكون ناتج هذا العمل توفير الطعام لكل الأفواه، وتوفير الحياة الكريمة لكل عامل يعمل. هذا هو التحدي وعلى قدر استجابتنا يمكن أن نكون بعد أن أصبحنا اليوم وبعد أكثر من أربعين عاماً على وفاة مالك بن نبي أمة في مهب الريح مهددة بالتقسيم بل مهددة بالفناء.

فهل نعي أنه لم يعد أمامنا اليوم إلا الاستجابة لهذا التحدي الوجودي لأمة كانت في سابق عهدها رائدة الأمم وقائدة الدفع الحضاري للإنسانية، أتمنى أن نكون على وعي بأننا الآن في هذه اللحظة التي بلغ فيها التحدي ذروته ولم نعد نملك رفاهية التردد، بل علينا فوراً ومن دون إبطاء مواجهة التحدي بالأفعال وليس بمجرد الأقوال والتغني بأعجاد ماضٍ لم نكن نحن صانعيه، وكل ما علينا الآن أن نبرهن على أننا حقاً ورثته ولا نزال نحمل أمانته، ولا نزال قادرين على حمل هذه الأمانة بتحويل الأقوال إلى أفعال، والأفكار إلى خطط عملية لتحقيق التقدم لأمة هي " خير أمة أخرجت للناس".

* هوامش البحث *

١. انظر في حياة مالك بن نبي، الموسوعة الحرة Wikipedia وموقع binnabi.net وكذلك : د. راغب السرجاني : مالك بن نبي، فيلسوف الحضارة والنهضة، الموسوعة الحرة shapereway.ipg، ص ١، ٢.
٢. مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة د. بسام بركة، و د. أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر بلبنان ودار الفكر بسوريا، طبعة ٢٠٠٢م، ص ٤١.
٣. مالك بن نبي : شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، سوريا ١٩٨٦م، ص ٤٣.
٤. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، سبق ذكره، ص ٤٢.
٥. مالك بن نبي، شروط النهضة، سبق ذكره، ص ٤٥.
٦. نفسه، ص ٤٥-٤٦.
٧. نفسه، ص ٥٠.
٨. نفسه، ص ٥٣.
٩. نفسه.
١٠. نفسه، ص ٦٦.
١١. نفسه، ص ٧٠.
١٢. نفسه، ص ٧٧.
١٣. نفسه، ص ٨٣.
١٤. نفسه.
١٥. نفسه، ص ٨٧.
- وانظر تفاصيل هذه العناصر الأربعة في نفس المرجع، ص ٨٨ وما بعدها.
١٦. نفسه، ص ١٠١.
١٧. نفسه، ص ١٠٦-١٠٧.
١٨. نفسه، ص ١٠٧-١٠٨.
١٩. نفسه، ص ١١٣.
٢٠. نفسه، ص ١٣١.
٢١. نفسه، ص ١٣٩-١٤٠.
٢٢. نفسه، ص ١٤٠.



٢٣. د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص ٢.
٢٤. مالك بن نبي، نفس المرجع السابق، ص ٣٤.
٢٥. نفسه .
٢٦. نفسه، ص ٣١.
٢٧. نفسه .
٢٨. مصطفى عاشور، مالك بن نبي ... فيلسوف مشكلات الحضارة www.ilamonline.net ،
نقلاً عن : د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص ٢.
٢٩. مالك بن نبي، مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٢٧ .
٣٠. نفسه، ص ١٣٧.
٣١. نفسه، ص ١٣٩.
٣٢. انظر : نفس المرجع، ص ص ١٣٩-١٤٠.
٣٣. نفسه، ص ١٥٣.
٣٤. نفسه، ص ١٤٩.
٣٥. مقدمة عمر مسقاوي للترجمة العربية لنفس المرجع السابق، ص ١٢-١٣ . .
٣٦. مالك بن نبي، نفس المرجع، ص ١٥٠.
٣٧. نفسه، ص ١٥٠-١٥١.
٣٨. نفسه، ص ١٥١.
٣٩. انظر : مصطفى عاشور، نفس المرجع السابق، نقلاً عن راغب السرجاني، نفس المرجع السابق،
ص ٢.
٤٠. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ٧٩.
٤١. نفسه، ص ٨٠-٨١.
٤٢. نفسه، ص ٨١-٨٢.
٤٣. نفسه، ص ٨٥.
٤٤. نفسه، ص ١٠٢-١٠٣.
٤٥. نفسه، ص ١١١.
٤٦. راجع كتابنا : مدخل إلى الفلسفة في طبعاته المختلفة، الفقرة " رابعاً " من الفصل الرابع عن
وليم جيمس والفعل البراجماتي.
٤٧. نقلاً عن مالك بن نبي، نفس المرجع السابق، ص ١١٢ .
٤٨. مالك بن نبي، نفس المرجع، ص ١١٢-١١٣ .

٤٩. نفسه، ص ١١٥.
٥٠. نفسه، ص ١١٦.
٥١. نفسه، ص ١١٦، وانظر أيضاً، مالك بن نبي، اقتصاد القوة والتنمية، مقال بكتابه، بين الرشاد والقيمة، دار الفكر بدمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، ص ١٨٦-١٨٨.
٥٢. نفسه، ص ١١٨.

