الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 1 -بن يوسف بن خدة-

كلية العلوم الإسلامية

مذكرة مقياس أعلام الدعوة

موجهة لطلبة

السنة الثانية جذع مشترك أصول الدين ل.م.د السداسي الرابع

د.بودقزدام عمران

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

شهد العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين ميلاد مشاريع إصلاحية دعوية سعت إلى استئناف دورة نهضوية متجدّدة، تتجاوز حالة الانحطاط، والركود، والجمود الذي ميّز حياة الأمة الإسلامية، نتيجة عوامل تاريخية وداخلية وخارجية متداخلة.

ولا شك أن هذه المشاريع تشكل رصيدا ثريا وقيمة مضافة في مسار تجارب التمكين للأمة الإسلامية؛ مما يستوجب على الباحثين أن يعتنوا بمضامينها دراسة وتحليلا وتمحيصا وفق المناهج العلمية الرصينة، قصدا إلى كشف عناصر التميز فيها لتعميقها وترسيخها، وكذا الوقوف على عثراتها بغيتها الاعتبار منها وتفاديها مستقبلا. كل هذا يندرج في إطار السعي لشق مسار نهضوي يبعث الحياة في الأمة الإسلامية، لاستعادة مرتبتها الريادية.

ومن هذا المنطلق عكفنا على تحرير هذه المذكرة الموجهة لطلبة السنة الثانية جذع مشترك أصول الدين، ليطلعوا على سيرة وأفكار هؤلاء الأعلام الأفذاذ.

وباعتبار أن مقياس أعلام الدعوة هو سداسي، فقد حاولنا قدر الطاقة أن نركز في دراستنا للمشاريع الدعوية على عينات تشمل -برأينا- الحيز الجغرافي للعالم الإسلامي مشرقه ومغربه.

وعليه تضمنت المذكرة المطالب الآتية:

المطلب الأول: مدخل إلى دراسة مقياس أعلام الدعوة.

المطلب الثاني: المشروع الإصلاحي الدعوي عند جمال الدين الأفغاني.

المطلب الثالث: المشروع الإصلاحي الدعوي عند محمد إقبال.

المطلب الرابع: المشروع الإصلاحي الدعوي عند بن باديس.

المطلب الخامس: المشروع الدعوي عند الإمام حسن البنا.

المطلب الأول: مدخل إلى دراسة مقياس"أعلام الدعوة"

أولا: تحديد مفهوم عبارة: أعلام الدعوة:

أ-الأعلام: العلَم في اللغة: الجبل، والعلامة والأثر، وسيد القوم.

الأعلام هم الشخصيات البارزة ذات الأثر في مجال معين. نقول مثلا أعلام في التفسير أعلام العقيدة. وعندما نقول أعلام الدعوة نقصره على الأعلام الذين نبغوا في مجال الدعوة.

ب-الدعوة: علم الدعوة كما عرّفه الغزالي بأنها "برنامج كامل يضم في أطوائه جميع المعارف التي يحتاج إليها الناس ليبصروا الغاية من محياهم، وليكتشفوا معالم الطريق التي تجمعهم راشدين مع الله". **محمد الغزالي، مع الله، دراسات في الدعوة و الدعاة.**

وعُرّف علم الدعوة بأنه"مجموعة من القواعد والأسس الكفيلة بتبليغ الإسلام إلى الناس وتعليمهم إياه وبسط سلطانه بتعهد تطبيقه في واقع حياتهم".

إذن فالدعوة هو رسالة ينقلها الداعية إلى مستقبل عن طريق وسائط متنوعة شاملة. يمكن لهذه الرسالة أن تتضمن خطابا، أو عملا خيريا، أو أدبا، أو فنا، أو إعلاما، أو تأليفا، وغيرها من الوسائط. بل يمكن أن تحوي حتى موقفا سلوكيا معينا كالصمت أو الغضب.

جـ-أعلام الدعوة: هم الشخصيات التي ارتبطت بشكل وثيق بحقل الدعوة، تاركة بصمات واضحة في عصرنا الراهن، وتمتلك رؤية مميزة في منهجية العمل الإسلامي ومسالك الإصلاح والإحياء والتجديد.

ثانيا: أهداف دراسة مادة أعلام الدعوة:

1-الأهداف المعرفية:

أ-استيعاب الجهود الإصلاحية السابقة للدعاة، عن طريق تمحيصها وفق المناهج العلمية الرصينة، وهذا بوصفها اجتهادات ابتغت إخراج الأمة من حالة الغثائية التي كانت تعيشها.

ب-تتبّع مضامين ما جادت به قرائح الدعاة، وهذا بهدف **كشف الفكرة المركزية** التي كانت مدار كلّ دعوة إصلاحية، محاولين رصد التطور الحاصل في الأفكار الدعوية الإسلامية منذ بزوغها في الحقبة الحديثة إلى الحقبة المعاصرة، وهذا بدراسة خلفياتها، ومنطلقاتها، وتغيّراتها، وتأثيراتها؛ قصدا إلى التعرف على منحنى مسار الأفكار النهضوية صعودا و نكوصا.

جـ-بيان موقف أعلام الدعوة من الغرب حضارة وثقافة وفكرا، وبيان درجة تأثير هذا الوافد في توجهات التّغيير في مشاريعهم الدعوية.

د-إبراز مواقف أعلام الدعوة من صناع القرار، مع بيان درجة تأثير هذا العامل في توجهات التّغيير في مشاريعهم الدعوية. هذه المواقف المتراوحة بين(**الاستيعاب، والمدافعة، والمواجهة، والذوبان، والتمييع)**

د-كشف علل وأسباب فشل هذه المشاريع الدعوية في تحقيق غاياتها وأهدافها، مع محاولة إبراز المكاسب التي جنتها بهدف استثمارها في التأسيس لتجارب نوعية مستقبلا.

هـ-كشف الأرضية المعرفية والفكرية التي استند إليها **أعلام الدعوة** في التغيير من حيث المنطلق والمنهج والمقصد.

2-الأهداف الوظيفية: ما هي ثمرات وآثار دراسة أعلام الدعوة؟

أ-التأسي بسيرة ونهج هؤلاء الدعاة: لقد تبوأ هؤلاء الدعاة منزلة نوعية سامية من حيث تمثل الإسلام والذب عنه، والدعوة إليه والثبات على المبادئ والتضحية بالنفيس من أجلها لذا فسيرتهم تعد قصصا ملهمة للأفراد والمجتمعات تحملهم على التأسي بهم والسير على نهجهم في سلوكهم وحركيتهم في الحياة. ابن باديس، النورسي، الأفغاني، حسن البنا.
قال عز وجل:**"وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا"** سورة الفرقان/74.قال مجاهد: أئمة نقتدي بمن قبلنا، ونكون أئمة لمن بعدنا. وقال ابن عباس: أئمة يُقْتَدَى بنا ونقل ابن كثير عن ابن عباس" أئمة يقتدى بنا في الخير".
ب- القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار الدّعوية: المقصود هنا هو قراءة تجارب أعلام الدعوة من منظور كونها جهودا تواصلية وتكاملية، نهلت من مرجعية واحدة تمثّلت في الإسلام والخبرة الفكرية التاريخية المتفاعلة معه*، وقصدت غاية واحدة هي التمكين الحضاري للأمة الإسلامية.
نعني بالبعد التواصلي دراسة أوجه استمرارية جهود الدعوة منطلقا ومنهجا وغاية، مع التركيز على الإضافات النّوعية التي ساهمت في تعميق الرّؤى لسبيل النهوض.
يلزم من وجود العمل التواصلي حدوث تلاقح وتفاعل بين الأفكار الدعوية نحو التطور والنضوج.
ولعلّ أبرز مثال نستشهد به في مسألة التواصل والاستمرارية هو المصلح والداعية حسن البنا الذي أولى اهتماما كبيرا بمجلة المنار التي كان يصدرها المصلح رشيد رضا، والتي بدورها تعدّ امتدادا للعروة الوثقى التي أسّسها المصلحان الأفغاني ومحمد عبده.
وقد أشار البنّا إلى لقاءاته المتكررة بهذا المصلح، وحرصه الشديد على قراءة المنار، وأثنى كثيراً على جهود رشيد رضا ومجلته، واعتبر أنها أسست مدرسة فكرية إسلامية تقوم علي قواعد الإصلاح الإسلامي الجليل لازالت آثارها باقية في نفوس النخبة المستنيرة من رجال الإسلام، ووقفت للملحدين والإباحيين والجامدين بالمرصاد في مصر وغيرها من الأقطار .
ومن مؤشّرات هذا التواصل، تولّي البنا بنفسه تحرير مجلة المنار بعد وفاة الشيخ رشيد رضا بعدة سنوات، وحرصه على أن تصدر بشكلها القديم نفسه، وقيامه باستكمال تفسير القرآن من حيث انتهى الشيخ رشيد، وكان حريصًا علي أن يكون بأسلوب الأستاذ المعهود. وقام بشرح هذا الأسلوب في أول حلقة من تفسيره.

ومما يعضد هذا البعد التواصلي ما نقله الغزالي في كتابه "علل وأدوية" عن المرشد حسن البنا في أنه تناقش مع الشيخ رشيد في إحدى القضايا الفقهية، واتسعت مسافة الخلاف بينهما، ولم يصلا إلى وفاق.
ثم قال الغزالي: رأيت الأستاذ البنا يُصدر صحيفة الشهاب، ويبدأ باب التفسير، فإذا هو يستفتح بسورة الرعد ! قلت له : لم هذا البدء ؟ قال : من حيث انتهي الشيخ الكبير محمد رشيد رضا.
فقلت في نفسي : لا يعرف الرجال إلا الرجال.

[*]: المراد بالذاتية كليات الإسلام المستمدّة من القرآن والسنة، والتاريخية؛ بمعنى ثمرة تفاعل الفكر مع النصوص.

وإضافة إلى التفسير قام البنا بتحرير"فتاوى المنار "ليرد فيه علي أسئلة القراء، كما وضع بابا في المنار وسمه بـ: " موقف العالم الإسلامي السياسي" ليورد فيه أهم أخبار العالم الإسلامي، ويعلق عليها، ودأب أيضا على نشر سلسلة من المقالات للشيخ رشيد رضا اعترافًا بفضله، وتأكيداً لتعاليمه .

ولقد ظل البنا متأثراً بالشيخ رشيد رضا حتى النهاية خاصة بمنهجه في تحرير المنار، فعندما أصدر البنا مجلة الشهاب أكّد مجدداً في افتتاحية عددها الأول على وفائه للشيخ رشيد رضا، وأمنيته أن تسير " الشهاب " على أثر " المنار " وقد كان؛ إلا أنه لم يصدر منها سوي خمسة أعداد فقط ثم أغلقت .

ولعلّ من أبرز الأفكار النهضوية التي استقاها البنا من مدرسة العروة الوثقى – الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا- فكرة الشمولية(*)، التي أحسن استثمارها وتوظيفها في مشروعه، بوصفها مقوّما أساسيا لتفعيل العمل الإصلاحي بشكل شامل ومتكامل.

وكذلك جسّد العلامة بن باديس هذا البعد التواصلي عندما نسج على منوال الإمام محمد عبده في سلوكه طريق التربية والتعليم، وهذا بتوصية منه عندما زار الجزائر، وفي لقاءاته به في تونس بجامع الزيتونة.

كما نجد لهذا البعد التواصلي حضورا في تأثير الرؤية الإصلاحية لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في مشروع التغيير كما تصوّره محمد ابن عبد الوهاب، ودور هذا الأخير في بلورة معالم مشاريع أخرى جاءت بعده.

أما البعد التكاملي فيقصد به دراسة الأفكار الدعوية من منظور تكاملي يأخذ على عاتقه استثمار الرؤى المتميزة والمتمايزة المتناثرة بين مختلف الدعوات الإصلاحية، وتوظيفها الفاعل في البناء التأسيسي للمشروع الحضاري الإسلامي، مع ربطها بالنظرة الكلية للإسلام.

من تطبيقات هذا المنظور: استثمار رؤى مالك بن نبي في تصوّر الإصلاح الفكري، مع تطعيمها بالعمل الإحيائي الإيماني لحسن البنا والنورسي، بناء على اعتبار الكينونة الإنسانية التي تزاوج بين العقل والوجدان.

تسهم هذه المقاربة في تقديم تصور جليٍّ ومتكامل لسبيل بناء الإنسان على أساس الرؤية التوحيدية التي تزاوج بين قراءة كتابي الوحي والكون، لتحقيق المقصد من وجود الإنسان وهو أداء مهامّ الخلافة.

ومن أمثلتها أيضا الربط بين منهج الإصلاح السياسي الذي يقوم على التغيير التنازلي، والإصلاح التربوي الاجتماعي القاعدي الذي يتأسس على التغيير التصاعدي، لتسريع عملية التغيير، وبعث الفعّالية فيه .

يقوم التوظيف الفعّال لهذا المنهج التكاملي على أساس النّظر إلى الرّؤى الدّعوية الإصلاحية المتعدّدة والمتباينة كمّا وكيفا، على أنها تندرج في إطار اختلاف التنوّع لا اختلاف التضاد،

---

[*]:وصف رشيد رضا أثر اطّلاعه على مجلة" العروة الوثقى" في رؤيته لدور الإسلام في الحياة، حيث قال:"ولقد أحدث لي هذا الفهم الجديد في الإسلام رأيا فوق الذي كنت أراه في إرشاد المسلمين، فقد كان همّي قبل ذلك محصورا في إصلاح عقائد المسلمين، ونهيهم عن المحرّمات، وحثّهم على الطاعات، وتزهيدهم في الدنيا، فتعلّقت نفسي بعد ذلك بوجوب إرشاد المسلمين عامة إلى المدنية، والمحافظة على ملكهم، ومباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات، وجميع مقوّمات الحياة، فطفقت استعدّ لذلك استعدادا". انظر تاريخ الإمام الأستاذ، ج01-، ص 84-85، وانظر محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي (القاهرة: دار السلام، ط01-2008م)، ص 13.

الاختلاف الذي يصقل الأفكار، ويلقّحها وينضجها، كي يعبّر بشكل من الأشكال عن تعدّد المرابطة في أفراد الأمة في مختلف شعاب الحياة، لتكون لبنة في البناء التأسيسي للمشروع الحضاري الإسلامي.

ب- قراءة مضامين الإصلاح عند أعلام الدعوة بصفة وحدة عضوية متكاملة :

وتوضيح ذلك أنه إذا ثبت وجود اشتراك نسبي في مضامين الدعوات الإصلاحية من حيث المنطلق والمنهج والغاية، فسيكون من المشروع قراءتها من جهة كونها منظومة متكاملة تضمّنت اجتهادات تواصلت على مدى قرنين من الزمن، سعت إلى الانضباط بقيم الإسلام، وقصدت استرجاع المكانة الريادية للأمة الإسلامية.

وأهم ما يمكن جنيه من توظيف هذه القراءة هو التّأكيد على ضرورة المشروع الحضاري الإسلامي كنهر كبير تلتقي عنده جميع روافده المتمثلة في مشاريع هؤلاء الدعاة، وتستقي منه في الوقت نفسه.

سيوقع إغفال هذه الحقيقة الباحثين في النظرة **التجزيئية والتفاضلية** التي ستخل بالموضوعية في دراسة الأفكار الدعوية النهضوية. **وهو ما حدث لكثير من المشاريع الدعوية التي إمّا وقعت في الرؤية التجزيئية، وإما وقعت في الرؤية التفاضلية.**

ثم تأتي ثمرة كل ذلك في:

ج- بلورة مضامين مشاريع الدعوة في منظومة تغييرية متكاملة، تقصد إخراج الفكر الدّعوي النهضوي من النظرة التجزيئية والمذهبية الضيّقة إلى القراءة الحضارية المستوعبة التي ترتكز على الاستمرارية والتواصل والتكامل، بوصفها عناصر ضرورية لاستئناف دورة نهضوية متجدّدة.

ثالثا: عوامل ظهور الدعوات الإصلاحية:

1-العامل الداخلي: حالة الغثائية التي سادت الأمة الإسلامية: تهلهل التدين نتيجة اضطراب الفكر، والتفرق والتمزق، والاستبداد الداخلي.

2- العامل الخارجي: الاستعمار، والغزو الفكري.

وإضافة إلى هذين العاملين تجدر الإشارة إلى عامل أساسي يتمثّل في **قوّة الإسلام الذّاتية القادرة على امتصاص كل الصدمات، وهذا بقابليته للتّجدد الذاتي،** فكانت المحن التي سلطت عليه وعلى الأمة الإسلامية بمثابة منبّهات حضارية حثّت على النهوض والاستمرارية تجسّدت في ظهور الدعوات الإصلاحية . **"إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"**

رابعا: العناصر المشتركة في مضامين الدعوات الإصلاحية:

1- وحدة المنطلق: مثّلت المرجعية الإسلامية الأصيلة المصدر الأساسي الذي استمدت منه الدعوات الإصلاحية أصولها المؤسّسة ومبادئها النّظرية، وقوّتها وفعّاليتها، فضلا عن مضمونها الإصلاحي، سواء كان تشخيصا أو تصحيحا للواقع الإسلامي، مع ملاحظة وجود تباين نسبي من حيث الاستمداد من الأصول، ونسبية في الفعّالية في مختلف شعاب الحياة.

2- وحدة المقصد: الذي تمثّل في السعي إلى تحقيق الأمة الإسلامية نهوضها الشامل بها ولها وللإنسانية، لأنّ النهضة كسب وصناعة، وهو الطريق الأساس لاسترجاع الأمة الإسلامية مكانتها الريادية.

خامسا: عناصر التباين:بالرّغم من هذا الاتفاق النسبي من حيث المنطلق والغاية، إلا أنه يلاحظ وجود تباين في المنهج الكفيل بالنهوض الفعلي للأمة الإسلامية، يظهر جليا عند تتبّع الجهود الإصلاحية لهؤلاء الأعلام في قراءتهم للواقع الإسلامي تشخيصا وتصحيحا، وسعيا للمعالجة.

تتوزّع رؤى التشخيص بين من يرى أن الواقع الإسلامي ليس إلا نتيجة لانحراف المسلمين عن تمثّل الإسلام كما تمثّله الرعيل الأول اعتقادا وفهما وتنزيلا وتدبيرا، وبين من حصر داء الأمة في الخلل السياسي نتيجة عوامل مختلفة منها الاستبداد السياسي الداخلي والخارجي الذي كبّل الطاقات الفاعلة، وأسَر إرادتها، وعطّلها عن التحرر.

وحصر آخرون مشكلة الأمة في الخلل الفكري الذي أصاب العقل المسلم؛ ممّا جعله قاصرا عن التّفاعل مع محيطه الاجتماعي والكوني، فضلا عن تفاعله الجيد مع ميراث أمته وأصول التحريك في دينه.

أثّرت الفكرة المركزية التي حواها مضمون التشخيص والتصحيح عند مشاريع هؤلاء الدعاة بشكل كبير على تصور التصحيح، فمثلا: من قصر مشكلة الأمة في الابتعاد عن السلف نادى بفكرة العودة إلى ميراث السلف وخبرتهم، ومن حصرها في مشكلة الاستبداد نافح عن فكرة الإصلاح السياسي، ومن شخص أزمة الأمة في الجانب الفكري، دعا إلى الإصلاح الفكري .

وربّما يمكن عزو اختلاف المناهج بالأساس إلى الخلفيات الثقافية لروادها، وتأثير البيئة الثقافية، والسياسية والاجتماعية.

سادسا: المدارس الإصلاحية الدعوية: محاولة للتّصنيف على معايير الأعلام والبلدان والأفكار:

1- مدرسة مصر: نميز بين اتّجاهين رئيسين هما:

أ-الاتجاه الإصلاحي الوطني جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي، محمد رشيد رضا. **اتجاه مقاومة الاستعمار والاستبداد، والحركات الهدّامة، والجمود الفكري.**

ب-الاتجاه الحركي الدعوي حسن البنا، سيد قطب، عبد القادر عودة، حسن الهضيبي، يوسف القرضاوي. **اتّجاه التغيير الشامل الجذري.**

2-مدرسة الهند: المودودي، محمد إقبال. **تيار المفاصلة،** الصراع بين المسلمين والهندوس.

3-مدرسة تركيا: النورسي، مصطفى صبري، . **مقاومة المد العلماني الذي انقلب على الخلافة.**

4-مدرسة المغرب الإسلامي: بن باديس، مالك بن نبي، علال الفاسي، الطاهر بن عاشور. **مقاومة الاستعمار والحفاظ على الهوية.**

المطلب الثاني: المشروع الإصلاحي الدعوي عند جمال الدين الأفغاني

من أهمّ المستجدّات التي طرأت في بيئة الدعوة الإصلاحية للأفغاني، ظهور الغرب بوصفه العامل الأساس في تدهور الأمة الإسلامية، حيث شهدت تلك الحقبة بداية التغلغل الفعلي للاستعمار الغربي في العالم الإسلامي، قابله عجز وشلل كلي دبّ في كيان الخلافة العثمانية، ممّا أفضى إلى تحكّم الغرب في أوصال العالم الإسلامي، ومن ثم قسّمه إلى عدة دويلات.

لذلك شكّلت المسألة السياسية في دعوته حضورا مركزيا، ومردّ ذلك أساسا إلى الوضع السياسي المعقّد والمتعفّن الذي عايشه العالم الإسلامي في تلك الفترة؛ ممّا تمخّض عنه عدّة سلبيات، كان من أهمها: الاستعمار واستبداد الأنظمة الحاكمة، التي شكّلت عائقا ومثبّطا كبيرا لكل جهد إنمائي يبتغي تغيير أوضاع الأمة الإسلامية؛ ممّا انعكس على وضعها الديني، والأخلاقي، والاجتماعي.

وظّفت هذه الأنظمة كل أساليب القمع والاضطهاد والاستبداد لخنق وإجهاض كل الطاقات الفكرية الفعّالة في الأمة.

وكان لاتصال الأفغاني بالغرب الأثر الكبير في وعيه بمركزية المسألة السياسية في منظومته الإصلاحية، حيث وقف عن كثب على أساليب الممارسة السياسية وعلى القيم التي تحركها كالحرية والعدل، وعلى النظم السياسية وعلاقتها برعيتها، ودرجة تأثير ذلك في تحّرر الطاقات الفعّالة، وتوجيهها نحو هدف مشترك، يتمثّل في بناء الحضارة الغربية.

كما كان لاستحضاره للواقع الإسلامي المتخلف الأثر البالغ في اهتمامه التفصيلي بالإصلاح السياسي، بوصفه الوسيلة المركزية التي تحقّق الانطلاق الحضاري. وعلى هذا الأساس مضى الأفغاني قدما نحو تشخيص العلل التي نخرت كيان الأمّة.

أولا: معوّقات النهوض: انحصرت رؤيته لعلل تدهور الأمة الإسلامية في العناصر الآتية:

1 ـ **انحراف التدين:** عزا الأفغاني العامل الرئيسي لتدهور الأمة الإسلامية آنذاك إلى"إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين، والعمل بها وهي التي جمعت الأهواء المختلفة، والكلمة المتفرّقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس"[1]؛ بمعنى "أن السبب الذي به استقام هذا الأمر أصبح مفقودا بلا نزال"[2].

ورأى كذلك أن المسلمين لم يتخلفوا إلا حينما "ظهر فيهم أقوام بلباس الدين، وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعِنانها عن الأعمال"[3].

يتجلّى من خلال هذا التشخيص"القاعدة التي يدور عليها منطق جمال الدين، التي تتخذ شكل القانون الآتي: **متى ضعف ما كان سببا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سببا في السقوط يحصل الصعود"[4].**

وتفرّع عن هذا السبب الأصلي -برأيه- جل الانحرافات المتفشية في الواقع الإسلامي كالبدع، والتقليد والجمود، والتفكير الخرافي ، ... وغيرها من المظاهر المرضية، التي رسّخت في

---

[1]: سعيد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص 257.

[2]: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم (الجزائر: مكتبة رحاب)، ص37.

[3] : الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970م) ، ص 68.

[4]: انظر فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (القاهرة: دار الشروق ، ط03، 1988م)، ص153، والأفغاني، خاطرات الاستعمار، ص 418.

نفوس أفراد الأمة **القابلية للاستعباد، وهو ما شكّل الوسط المناسب الذي عشعش فيه الاستبداد.**

2 **ـ الاستبداد:**كان عنصر الاستبداد محلّ اهتمام الأفغاني، حيث عزا سبب بروز ظاهرة الاستبداد إلى غياب قيم الشورى والعدل في تسيير دواليب الحكم.

وفي هذا الإطار ذكر الأفغاني كلاما نفيسا هاجم فيه الاستبداد والمستبدين هجوما عنيفا فقال :

"الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، تلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير." [1]

يؤكد هذا القول رسوخ مبدأ أن الأمة بمختلف ألوانها هي مصدر السلطات، وفي هذا المعنى يقول جمال الدين"إن السلطة الزمنية، بمليكها أو سلطانها، إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن، وتوزيع العدالة المطلقة، إلى آخر ما في الوازع والسلطان من المنافع العامة." [2]

وللقضاء على داء الاستبداد يرى الأفغاني:" أن إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، وانتخاب نواب عن الأمة، هو البديل لهذه الحال والعلاج لذلك الداء؛... وهذا لأن القوة المطلقة تعني الاستبداد، وأنه لاحياة للدولة إلا برجل قوي عادل يحكم الأمة بأهلها، على غير طريق التّفرد بالقوة والسلطان"[3].

3 **ـ التفرق:** أرجع هذا المظهر المرضي أساسا إلى الوهن الذي دبّ في كيان الأمة الإسلامية، بفعل انحسار الدّين كعامل مؤثر في الحياة الإنسانية؛ ممّا أفضى إلى تراخي الوحدة العضوية للأمة، تجلت آثاره في كافة المستويات منها: السياسي، والثقافي، والاجتماعي، والاقتصادي.

بيّن الأفغاني بأسلوب مجمل آثار هذا العامل الخطير بقوله:"كل هذه الرزايا التي حطّت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا، ما كان قاذفنا ببلائها، ورامينا بسهامها إلا افتقارنا وتدابرنا، والتقاطع بالذي نهانا الله ونبينا عنه"[4].

وأرجع جمال الدين سبب هذا التشتت والتشرذم إلى تكاتف مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية، يمكن اجمالها فيما يأتي:

أ ـ انفصال العلاقة بين العلماء والساسة: حيث يرى أنّ "بداية الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية، **يعود أساسا إلى انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتها قنع الخلفاء العباسيون بأمر الخلافة، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه،...** فتفرّق الشمل بالكلية، وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعلماء جميعا، وانفرد كل بشأنه، وانصرف إلى ما يليه"[5].

---

[1]: صحيفة (العروة الوثقى)... رسالة السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده لأمم الشرق.(بيروت: دار الكتاب العربي، 1970م)، ص68.

[2]: المصدر السابق.

[3]: انظر: فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 160.

[4]: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 118.

[5]: المرجع السابق، ص 73- 74.

ب ـ عدم تفعيل مبدأي العدل والشورى، بوصفهما مقوّمان أساسيا للأداء السياسي الراشد.
جـ ـ عدم تقييد نظام الحكم بالدستور.
د ـ الغزو الخارجي الذي بدأ بغزو التتار، والحروب الصليبية، وزحف الأمم الغربية بأسرها على ديار المسلمين[1].

شكّلت هذه العوامل - برأيه- " صدمات متتالية ذهبت بالرأي، وأوجبت الدهشة، وانتهت بصاحبها إلى السبات بحكم الطبيعة، وإلى الخلود، إلى حكام وأمراء غير أكفاء"[2].

صفوة القول ارتكز تشخيص الأفغاني للواقع الإسلامي على عاملين رئيسين تسبّبا في أسر إرادة الأمة الإسلامية، وتغييب دورها الرسالي هما:

1- **العامل الداخلي: ويتعلق بالمظاهر المرضية المتفشية في المسلمين، التي تعود أساسا إلى انحرافهم عن تمثّل تعاليم الإسلام، كالجمود الفكري، والتقليد الأعمى، والانحراف السلوكي، وغيرها.**

2 ـ **العامل الخارجي: يمثّل انعكاسا للعامل الأول، ويتمظهر في عنصرين هما: الاستبداد الداخلي، والاستعمار الخارجي. أثر هذا العامل سلبا على الواقع الإسلامي فازداد الوضع تعقّدا وتأزما.**

كان لزاما عليه - بناء على هذ التشخيص - تقديم بديل مناسب يروم تجاوز حالة الوهن الحضاري والوصول بالأمّة إلى السمو الروحي، والرقي المادي.

ثانيا: كلّيات النهوض:

ارتكزت رؤيته التصحيحية للواقع الإسلامي على كلّيات متكاملة تحقق-برأيه- النهوض الشامل بالأمة الإسلامية، وهي كالآتي:

1- **تحرير الأمة الإسلامية:** شكّل عنصر الحرية حجر الزاوية في دعوته الإصلاحية، حيث ربط التقدّم والتمدّن بممارسة الحرية، والتخلف والضعف والانحطاط بانعدامها، وعليه عزا انحطاط وتخلّف الأمّة إلى:" غياب العدل والشورى، وعدم تقييد الحاكم بالدستور"[3].

وصف الأفغاني حالة الأمة في هذا الجو القاتم بقوله:" فقد أخنى الدهر على الشرق بكامله، ومرت عليه زلازل التعسف والجور، وأشكال الاستعباد حتّى تأصّلت في نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة، والخلود إلى الرقاد"[4].

ولهذه الأسباب"انشغل الأفغاني بالدفاع عن حرية الأمة في مواجهة الاستعمار الخارجي، والاستبداد الداخلي، فناد بالوحدة لمواجهة الأول، وبالشورى والحكم الدستوري النيابي لمواجهة الثاني. وأصّل الحريات العامة والفردية إسلامياً، ودعم حرية التفكير والاعتقاد."([5])

---

[1]: انظر: فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص158، وما بعدها.

[2]: المرجع سابق، ص 158.

[3]: جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني-الحقيقة الكلية-، دراسة وتحقيق محمد عمارة(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، ص474 .

[4]: المرجع السابق، ص474 .

[5]: بسام عبد السلام البطوش، الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث -الشيخ محمد الخضر حسين أنموذجاً –(كوالا لامبور: إسلامية المعرفة، العدد: 31، ص 31.

واندرج ضمن هذا الاهتمام دعوته إلى تحرّر العقل المسلم ليكون مؤثرا في محيطه الكوني، حيث قال:" إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة. ولسوف يصل بالعلم، وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلا قد صار ممكنا، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال، قد أصبح حقيقة."([1])

يعدّ هذا المطلب بمثابة القضية المركزية في المشروع الدعوي للأفغاني؛ وهذا لأن كل المظاهر المرضية المتفشية في الواقع الإسلامي، تعود أساسا- برأيه- إلى انحسار قيمة الحرية في حياة المسلمين، سواء تعلق الأمر بحرية الفكر، أو الإرادة، ومن ثم تقهقرت الأمة الإسلامية بفعل هذا الغياب إلى جمود مطبق عطّل الفكر، وإلى استبداد مطلق أسر الإرادة.

ويقوم التّحرر - برأيه- على دعامتين رئيستين متكاملتين هما:

أ- التحرر الذاتي: والمقصود به تحرّر الفكر الإنساني من كل مظاهر الجمود والتحجّر الفكري كالتقليد، والتعصب، والتفكير الخرافي، والأساطيري لمحيطه الكوني، وكل ما من شأنه أن يكبّله عن الإبداع، والاجتهاد، والوعي الفاعل برسالته في الحياة.

ومن مظاهر هذا الجمود انبهار العقل المسلم بحضارة الغرب، وهو ما أفقده توازنه من حيث ثقته في مرجعيّته التي عزا إليها سبب تخلّفه؛ ممّا أوقعه في التّبعية المطلقة لكلّ ما هو وافد من غير تأنٍ ولا تدبّر فيها، وفي المآل الخطير لهذا الاقتباس.

رفض الأفغاني في هذا الشأن تقليد الغرب من غير ضرورة موجبة، وبلا تمحيص وإمعان، لما ينطوي عليه الأمر من خطر محدق بالوحدة العضوية للأمّة سياسيا وثقافيا، حيث قال:**"علّمتنا التجارب، ونطقت مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كلّ أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرّق الأعداء إليها. وتكون مداركهم مهابط الوساوس، ومخازن الدسائس.... ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين.."([2]).**

وسبيل دفع هذه الآفة-برأيهم- يكون بتحرير الفكر، عبر توظيف منظومة من الوسائل منها: فتح باب الاجتهاد في مختلف أصناف العلوم الدينية والكونية، وفي هذا قال الأفغاني:"ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سد، أو أي إمام قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، ويهتدي القرآن وصحيح الحديث، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه"[(3)].

وصف الأفغاني العلاج الناجع الذي يخرج الأمة من حالة العطالة الفكرية حيث قال: "...علاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الواقية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق، إن الأصول الدينية الحق المبرّأة عن محدثات البدع تنشأ للأمم قوة الإتحاد، وتبعثها على اقتناء الفضائل، وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية"[(4)].

---

[1]: محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني (بيروت: دار المستقبل العربي، 1984)، ص 270-271.

[2]: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق ، ص59.

[3]: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث(بيروت: دار الكتب العلمية، ط01، 2005)، ص 121.

[4]: الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 21 -23.

وعليه لا يمكن أن تتحقق النهضة برأيه إلا"بالفكر المستنير عن الكون والإنسان والحياة"، والفكر الذي يتعمق في جوهر الظواهر الاجتماعية والكونية، بهدف اكتشاف السنن والقوانين التي تتحكم فيها، ومن ثم تسخيرها لتحقيق الغاية من الاستخلاف.
يمثّل التحرّر الذاتي مدخلا أساسيا للتحرّر الخارجي من الاستبداد والاستعمار، وهنا نستحضر الكلام البليغ للإمامُ العلامة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي - رحمه الله-، حين قال:**"محالٌ أن يتحرر بدن يحمل عقلا عبدا"**([1]). وبهذا فإن تحرير الأبدان والأوطان- برأيه- ، يمرّ عبر مسلك تحرير الأذهان.
يلاحظ في هذا السياق أن دعوة الأفغاني لتحرير الفكر لم تتجسد في منهج عملي كما هو الحال عند محمد عبده وبن باديس، بل اكتفى بدعوة إجمالية، ولعلّ أهم سبب في هذا الاكتفاء يعود بالأساس إلى تركيزه الكامل على الإصلاح السياسي بوصفه المنهج الذي يكفل- برأيهم- تحقيق مقصد التحرر الشامل – الذاتي والخارجي-.

ب- التحرر الخارجي: والمقصود به تحرير الأمة الإسلامية من كل القيود والمكبّلات التي أسرت إرادتها، وجمّدت طاقاتها الفاعلة،
وتختزل في عاملين رئيسين - الاستعمار الخارجي. - الاستبداد الداخلي.
يحضرنا في هذا السياق سؤال جوهري، يمكن صياغته على النحو الآتي:
ما هو المنهج الذي يكفل تحقيق هذين الهدفين(التحرر الذاتي، والتحرر الخارجي)؟
يعد الجواب عن هذا السؤال بمثابة المدخل الأساس للمسألة المركزية في هذا المشروع، والتي تتمثل في الإصلاح السياسي.
2 **- الإصلاح السياسي:**
جعل الأفغاني نصب عينيه تحقيق هدفين رئيسيين، ظل ينافح عنهما طيلة مشواره الإصلاحي وهما:
أ - بث الروح في الشرق: حتى ينهض بثقافته وعلمه، وتربيته، وصفاء دينه، وتنقية عقيدته من الخرافات، وأخلاقه، مما تراكم عليها، واستعادة عزته ومكانته.
ب - مناهضته للاحتلال الأجنبي: حتى تستعيد الأقطار الشرقية استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما، لتتقي الأخطار المحدقة بها([2]).
ويندرج ضمن هذه الدعوة - برأيه- ضرورة التنبيه إلى خطر الدهريين؛ لأن أسلوب الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية يتخذ صورا مختلفة للقضاء على الشخصية الإسلامية التي مصدرها القرآن، والتي تجمع بين المسلمين في رباط واحد، وأخطر صورة يراها **من بين الصور تلك الصورة التي تسعى لإفساد عقيدة المسلم، إما بتشكيكه فيها، أو بمحاولة صرفه عنها، وبذلك عدّ المذهب الطبيعي نسبة إلى الدهريين سلاحا خطيرا ضد قوتهم في وحدتهم، وضد مصدر هذه القوة: وهو الإسلام**([3])، وتضمن رده على الدهريين ثلاثة أمور:
- بيان ضرورة الدين للمجتمع.

---

[1]: آثار الإمام الإبراهيمي(بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1 ، 2006م) ج03، ص 56 .

[2]: المرجع السابق، ص 135.

[3]: محمد البهي، الفكر الإسلامي المعاصر وصلته بالاستعمار الغربي(دمشق: دار الفكر، ط 07، 1991)، ص85.

- بيان خطر انتشار المذهب الطبيعي الإباحي على المجتمع.
وقد برز في صور متعددة، منها: مذهب أبيقور في الشعب الإغريقي، ومذهب مزدك في الشعب الفارسي، ومذهب فولتير وروسو في الشعب الفرنسي.
وهو يرى أن ضعف المسلمين ابتدأ حقيقة منذ ظهور العقائد الطبيعية أو الدهرية وليست الحروب الصليبية إلا نتيجة لهذا الضعف ، فهذه العقائد هي التي مهّدت لهذه الحروب الصليبية، وكذا لحرب التتار.
- مزيّة الإسلام كعقيدة، ودين على الأديان الأخرى[1].
وركّز الأفغاني في محاربته لظاهرة الاستعمار بشكل أساسي على الاستعمار البريطاني، ولعلّ ذلك يعود إلى احتكاكه المباشر به في مصر، والهند.
وجّه الأفغاني بهذا الصدد خطابا إلى الأمة المصرية محذّرا من خطورة الاستعمار عامة، والبريطاني خاصة، حيث قال:" فيا أيها المصريون هذه دياركم وأعراضكم وعقائد دينكم، وأخلاقكم وشريعتكم، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واختلاسا، ... فقد رأيتم أنه أفسد شؤونكم، وأغلق راحتكم، .. ووهب من بلادكم لأعدائكم، وأضر بمنافعكم العامة، وقصد إلى التدخل فيما يختص بأموركم، كالأوقاف .."[2].
لخّص جمال الدين هذين الهدفين- التحرر الذاتي والتحرر الخارجي- بقوله: **"فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه، وتحرّي دوائه، فوجدت أقتل أدوائه، داء انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم، وتنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم"**[3]. وقال في موضع آخر:" فقد اتفقوا على أن لا يتفقوا ولا تقوم على هذا القوم قائمة".
وينبغي قبل مقاومة والاستعمار الاستبداد-برأيه-أن يتهيّأ البديل لهذا النظام المتهالك، لهذا لا بد من تعيين المطلب والخطة تعيينا واضحا، موافقا لرأي الكل، أو لرأي الأكثرية التي هي فوق الثلاثة أرباع عددا أو قوة بأس.
ويجب كذلك تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن تسجيل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهين الذي تكفيه فكرة ساعات، أو فكرة آحاد... .
ارتكز مشروعه السياسي-في ضوء هذه المعطيات-، على دعائم أساسية هي:
أ - وحدة الأمة:
يعد داء التفرّق والتشتت أهم مظهر مرَضِيٍّ دبَّ في كيان الأمة الإسلامية، حيث تجلت آثاره السلبية على كافة المستويات، تجلى أخطرها في مستويين هما:المستوى الثقافي، والمستوى السياسي.
اتّجهت جهود الأفغاني من خلال هذا المنطلق صوب الحفاظ على الوحدة الثقافية والسياسية للأمة الإسلامية.
ويتضمّن تحقيق هذا المطلب استجلاب العنصرين الآتيين:
- الوحدة الثقافية.
-الوحدة السياسية في إطار الجامعة الإسلامية.

---

[1]: المرجع السابق، ص 85.
[2]: الأفغاني، وعبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 236.
[3]: أحمد أمين، زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص 135.

- الوحدة الثقافية:

والمقصود بهذا العنصر وحدة المشرب الفكري، والروحي للأمة الإسلامية كالدين، واللّغة، ومنظومة السلوك والعادات، والرصيد التاريخي، والجغرافيا. وهنا شدد جمال الدين على ضرورة انصهار الأمة الإسلامية في منظومة فكرية واحدة؛ بهدف تحقيق غاية مشتركة تتمثل في التمكين الحضاري للأمّة الإسلامية.

قال الأفغاني في العروة الوثقى:"وهذا هو السرّ في إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من العصبيات، ما عدا عصبيتهم الإسلامية، فإن المتديّنَ بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، **ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة، هي علاقة المعتقد**"[1].

تشكّل مقوّمات الوحدة الثقافية للأمة **أرضية مشتركة جامعة، تمهّد لتكتّل سياسي وحدوي، يبشّر - في نظره - بمستقبل واعد للأمة الإسلامية.**

- الوحدة السياسية في إطار الجامعة الإسلامية:

الجامعة الإسلامية هي دائرة انتماء عقدي وحضاري و ثقافي وسياسى.

ويعدّ الأفغاني رائدا لتيار الجامعة الإسلامية، حيث أسسه مع الصفوة من العلماء وقادة الرأي العام - ثم تحالف مع الدولة العثمانية- بقيادة السلطان عبد الحميد الثاني للتمكين لهذه الفكرة.

وكان الهدف من فكرة الجامعة الإسلامية هو:

. الإصلاح الدينى: من منطلق العقلانية الإسلامية التي توازن بين"الرأي" و"الأثر".

. **المحافظة على الدولة العثمانية، باعتبارها الدولة الإسلامية الجامعة** .

.**تجديد الصلات الحضارية مع الغرب واقتباس المناسب من حضارتها وعلومها ، من واقع التمايز الثقافي والاستقلال الحضاري** .

. **تحرير العالم الإسلامي وثرواته من النهب والسيطرة الغربية الاستعمارية.**

وكان دافعه الأساس لتبني هذه الفكرة هو وضع الأمة الإسلامية الذي آل في تلك الحقبة إلى انقسام وتشرذم سياسي كبير، ممّا سهل مهمة الاستعمار الغربي لاقتسام تركة الخلافة العثمانية- الرّجل المريض-.

أدرك الأفغاني من هذه المعطيات أن توحيد العالم الإسلامي - إعادة تأسيس نظام الخلافة - تحت مظلة واحدة أمر بعيد المنال، وهو ما أقرّ به في قوله: "لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في جميع الأقطار الإسلامية، شخصا واحدا، فإن هذا ربما كان عسيرا" [2] . **بعد الواقعية كان حاضرا في فكره**

لذلك اقترح الأفغاني أنموذجا بدا له واقعيا لإقامة نظام الخلافة على أساس العصبية الدينية، قال رحمه الله: "ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، **وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقاءه ببقائه، إلا أن هذا بعد كونه أساسا لدينهم تقضي به الضرورة، وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات"**[3].

---

[1]: الأفغاني، العرة الوثقى، مرجع سابق، ص 50.

[2]: الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 24 .

[3]: المرجع السابق، ص 24 .

لذلك كان من الضروري-حسب رأيه-تقديم صيغة اجتماعية وسياسية لهذا النهج، تتم الدعوة إليها بشكل واضح صريح، وبالفعل اتخذت هذه الدعوة صيغة (الجامعة الإسلامية)، و(الوحدة الإسلامية)[1].

وأهم عامل ساعد على انتشار فكرة الجامعة الإسلامية هو تجذّر النزعة الإسلامية في العمق الشعبي للأمة بتنوعاتها الاجتماعية والثقافية، فكانت هذه النزعة غالبة على العصبية الجنسية، والرابطة القومية آنذاك[2].

ولا تنحصر فكرة الجامعة الإسلامية في جانبها الشكلي الإجرائي الذي يهدف إلى تحقيق الوحدة السياسية، بل هذه الفكرة أشمل بكثير، فهي **رباط روحي، "وشعور بالوحدة العامة، والعروة الوثقى لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي"**[3].

وتحمل فكرة الجامعة الإسلامية من جانب آخر، مضمونا تحرريا يتّجه إلى زلزلة رموز الفساد السياسي في العالم الإسلامي المتمثلة- برأيه- في الاستعمار الغربي، والاستبداد الداخلي.

تميز شعار" الجامعة الإسلامية" **بسعة أفقه لسبيل الإصلاح على خلاف بقية الجهود الأخرى كالأحزاب الوطنية التي وقفت بالوطن عند الإقليم وقنعت بالدولة القطرية - و الأحزاب القومية التي وقفت عند العرف واللغة مهملة الدائرة الحضارية الإسلامية-** أما دعوات وحركات الجامعة الإسلامية فجمعت مناهجها بين الوطنية والقومية فى إطار الجامعة الإسلامية، وهو ما تجلى في التركيز على قضايا التحرر الوطني، ومحاربة التغريب الفكري إلى جانب تجديد الفكر الديني. وهذا قصدا إلى تجسيد مشروع الجامعة الإسلامية عبر إقامة الدولة الإسلامية الأنموذج التي لا تقف مقاصدها عند الإقليم، وإنما تسعى لتسلك الأقاليم الإسلامية فى "رابطة شعوب إسلامية" وصولا إلى إعادة الوحدة **الإسلامية في الجوامع الخمسة: العقيدة ، والشريعة ، والأمة ، والحضارة ، ودار الإسلام** .

وكما طمحت دعوة الجامعة الإسلامية إلى إقامة الوحدة الإسلامية الجامعة لأقاليم عالم الإسلام ، فلقد حرصت على وحدة الأمة بالمعنى السياسي، على النحو الذي يجعل القوميات الإسلامية المتمايزة في اللغات والطوائف الدينية - غير المسلمة- المتميزة في الملل والشرائع لبِنات في بناء الأمة الواحدة .فالجامعة الإسلامية هي رابطة أمة، بأقوامها المتعددة ومللها المتمايزة، وهى ليست نزعة دينية متعصبة ضد غير المسلمين ، سواء فى داخل الأوطان الإسلامية أو فى الغرب النصراني، **وإنما هي رابطة إسلامية لشعوب المدنية الإسلامية، تحتضن "التنوع" فى إطار جوامع الإسلام.**

يتّضح ممّا سلف أنّ فكرة الجامعة الإسلامية تعدّ من بواكير الجهود التي نقلت الأفكار النهضوية من التنظير إلى التطبيق، لما حوت من آليات من شأنها أن تفعّل الوحدة في الواقع، متكيّفة في ذلك مع واقع التجزئة والتفرق المفروض على العالم الإسلامي.

---

[1]: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 260.

[2]: انظر لمزيد من التفصيل محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1989م)، ج 1 من ص17 إلى ص 66.

[3]: لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، تر: عجاج نهيوض (دمشق: دار الفكر ، ط04، 1973م)، م1،ج1، ص 287 - 288.

ب ـ الجمع بين أهل السياسة وأهل العلم:
عزا الأفغاني تفرق الأمة الإسلامية إلى الانفصال الذي حدث بين العلم والسياسة، لذلك نجده يشدّد على ضرورة توثيق الصلة بين أهل العلم وأهل السياسة، يظهر هذا في قوله: **"انفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعلماء جميعا، وانفرد كل بشأنه، أو انصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد... ورجاؤنا من ملوك المسلمين وعلمائهم من أهل الحمية الحق أن يؤيدوا هذه الفئة، ولا يتوانوا فيما يوحّد جمعهم، ويجمعوا شتيتهم"**[1].
جـ ـ دسترة نظام الحكم: أي ضبط نظام الحكم بدستور: نعني بالدستور منظومة المبادئ والقواعد والمواثيق التي تضبط شكل نظام الحكم، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من حيث الحقوق والواجبات، وتحدّد الصلاحيات وتوزّع المسؤوليات، وعلى أساس ذلك كلّه تكون المراقبة والمحاسبة[2].
ذهب الأفغاني إلى الإقرار بالملكية الدستورية، التي يتعاهد فيها الملك الشعب على ميثاق يلزم الجميع، ويحدّد الصلاحيات والمسؤوليات، ويكون أساسا للمحاسبة، وهو ما أشار إليه بوضوح في قوله: **"لكَمْ رأينا من عقلاء الملوك من حكّم عقله فأرشده إلى استبدال مطلق الملك بالملك الشوري فاستراح وأراح، وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق، ذلك الرجل إمّا أن يكون موجودا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي؛ أي (الدستور)، وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له، يبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظا أمينا على صون الدستور، وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس"**[3].
د-تفعيل الحكم النيابي:[*]بوصفه وسيلة لتمكين الأمّة من تفعيل إرادتها في أرض الواقع، بتشريع ما تراه ملبيا لتطلّعاتها في الحاضر والمستقبل، وممارسة الرّقابة على السلطة التنفيذية، عبر تكليف من تراه الأكفء لينوب عنها، ويتحمّل مسؤولية المحافظة على مصالحها الدينية والدنيوية من خلال هذه المؤسّسة.
وفي هذا الإطار رأى الأفغاني أن أي إصلاح لنظام الحكم ينبغي أن ينبع من العمق الداخلي للأمة الإسلامية. قال رحمه الله في هذا الشأن:" إن القوة النيابية لأي أمة لا تكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة أجنبية محرّكة له، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه[4]".

---

[1]: الأفغاني وعبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 74- 75.

[2]: انظر في المعنى الاصطلاحي للدسنور: نظرية الدستور- في النظرية العامة في القانون الدستوري، إحسان المفرجي وآخرون(بغداد: جامعة بغداد، 1990م)، ص 161، وانظر كذلك: تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام(بيروت: دار الأمة،2001م)، ص 84.

[3]: الأفغاني، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن الأفغاني-الحقيقة الكلية-، دراسة وتحقيق محمد عمارة(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) 333/2 .

[*]: ركّز على هذه التجربة لفعّالية الحضارة الغربية في توظيفها في مجالات التشريع، ومراقبة السلطة التنفيذية ، بما يخدم مصالح شعوبها، وهذا لا يعني استنساخ هذا الأنموذج بحذافيره، فيمكن على سبيل المثال لا الحصر توظيف آلية توازن بين مبدأي الشورى القائمة على رأي أهل الحل والعقد، وهم صفوة الأمة، ومبدأ الديمقراطية المبني على رأي أغلبية الأمة، وبالتالي يتم تجاوز بعض مثالب التجربة الديمقراطية للغرب، التي لا تنظر إلى تفاوت أفراد شعوبها في الكفاءة الأخلاقية والعلمية، حيث تجعلهم في مرتبة واحدة في كل ما يتعلّق بميادين العملية الديمقراطية، وبالأخص الانتخابات.

[4]: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 53.

يبدو جليا - مما سلف - تأثر المضمون التصحيحي للمشروع الإصلاحي عند الأفغاني بالمسألة المركزية - الإصلاح السياسي- الذي ظل ينافح عنها طيلة مشواره الإصلاحي، وعليه ارتكز مشروعه الإصلاحي على عناصر متكاملة توخّى من خلالها تحقيق غايته وهي:

1 ***- التحرّر الذاتي: ويتعلق بتصحيح تمثل المسلمين لدينهم فهما وسلوكا، بما يكفل التحرر الفكري والإرادي للمسلم من القيود التي تكبّله عن الفعّالية السننية والحركية الحضارية في ضوء قواعد ومعالم ومقاصد الاستخلاف الحضاري في الأرض.***

2 ***- التحرّر الخارجي: الذي يهدف إلى تحرّر المسلمين من القيود التي تكبل إرادتهم، سواء أكانت متعلقة باستبداد الأنظمة الحاكمة، أو بعامل الاستعمار، وبهذا الصدد اقترح حملة هذا المشروع جملة من الضوابط تكفل برأيهم تحقيق الهدف المنشود.***

المطلب الثالث: المشروع الإصلاحي الدعوي عند محمد إقبال:

استثمر المشروع الدّعوي لمحمد إقبال بشكل فاعل التراكم الكمّي والنوعي للأفكار النهضوية[*].

ولعلّ أهم جانب استدركه على التجارب السابقة للدعوة، **هو جانب إصلاح منظومة تفكير العقل المسلم**، حيث كان حضوره في مشروعه أصيلا وجوهريا ومحوريا. انعكس التركّيز على هذا الجانب إيجابيا على مضمون التغيير في مشروعه سواء تعلّق الأمر بالتشخيص أم بالتأسيس؛ ممّا ساهم في نقلة نوعية للأفكار النهضوية في اتجاه التأسيس لبديل للنهوض يستأنف دورة حضارية جديدة.

عايش المصلح حقبة سيطرة الاستعمار الذي سعى بمختلف الأساليب إلى طمس معالم تدين الأمّة بسياسة التجهيل، ونشر الخرافات، والدّجل، مستعينا في ذلك بأبناء الأمّة نفسها؛ ممّا أدى إلى قصور في رؤية الأمّة لوظيفتها في الحياة.

وبالرغم من امتلاك الأمّة لموروث ثقافي وحضاري ضخم تراكم عبر قرون من الزمن؛ إلا أنه لم يحدث فيهم دافعية الاجتهاد والتجديد والإبداع في مختلف الفنون الدينية والدنيوية.

انعكس تهلهل تدين الأمة على حال المسلمين في حياتهم النفسية و الاجتماعية، فلم يعرفوا قوة الإرادة و العزيمة، ولا الثقة بالنفس، ولا الشعور بالمسؤولية تجاه الذات والوطن والدين، بل عاشوا خيبة الأمل، و الشعور باليأس والقنوط، وكراهية الواقع، لما كانوا يلقوه فيه من

---

[*]:وصف إقبال الأفغاني بقوله:" ولعل أول مسلم أحس بإلحاح روح جديدة فيه شاه ولي الله الدهلوي. ولكن الرجل الذي أدرك تمام الإدراك أهمية هذا العبء وفداحته، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام، جامعاً إلى ذلك أفقاً واسعاً نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضي والمستقبل، هو جمال الدين الأفغاني، ولو أن نشاطه الموزع الذي لم يعرف الكلل اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وفكره ومسلكه في الحياة، لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامي أقوى أساساً من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم، ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال والبعد عن الهوى". انظر: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود العقاد(دمشق: مركز الناقد الثقافي، ط2، 2010م)، ص134.

بؤس و شقاء و تعاسة وحرمان، بسبب الجـهل والفقر والأمــراض، وسيطرة العادات والتقاليد الفاسدة.
أما الواقع الغربي - بنظره – فلم يكن بأحسن حال من الواقع الإسلامي، حيث سيطرت عليه حضارة ذات طابع مادي، وذات فكر إلحادي أفقد الحياة معناها، ممّا حطّ من قيمة الوجود الإنساني، وصار الأوربي شاردا بسبب طغيان الاتجاه الإلحادي المادي على حياته[1].
بلور ثالوث الاستعمار، والتخلف، والطّابع المادي للحياة الأوروبية الغربية المتلبس بالواقع الإسلامي، تبلور رؤية "المفكر الداعية"في اتجاه شق طريق الإصلاح و التغيير والتجديد.
أما على صعيد عالم الفكر فرأى إقبال أن الفكر الإسلامي القديم، و ما تميز به من قدرة على الاستيعاب، ومن دقة و عمق و يقين، سواء تعلّق الأمر بالعلوم الدينية والاجتماعية، أو بالعلوم الكونية، كل هذا شيّد حضارة إسلاميـة زاهرة كانت - دون شك - رافداً رئيسياً للفكر الغربي الحديث، وللحضارة الغربية الحديثة.
لكن حركيته الخلاّقة لم تلبث أن تباطئت بفعل عوامل مختلفة إلى أن وصلت إلى حد الجمود التاّم في العصر الحديث.
وبالرّغم من محاولات الفكر الإصلاحي الحديث معالجة هذا الوضع؛ إلا أنّه لم يكن قائما- برأيه- على رؤية فلسفية دقيقة ومتناغمة تقوم على أساس منهج متّسق ومتكامل اتّجاه الحياة بظواهرها الإنسانية والكونية، فوقعت بذلك في القراءة التجزيئية.
لهذا حاول إقبال-في ضوء معطيات الواقع- تقديم مشروع متكامل، وبديل حضاري مناسب يروم تحقيق النهوض الشامل للأمة وبها، يستمدّ مشروعيته وقوّته من المرجعية الإسلامية الأصيلة والخبرة التاريخية، وينفتح على التجارب الإنسانية في النهوض، متوسّلا في ذلك كلّه بأقوى المناهج العلمية الفعّالة، التي تعتبر محصلة تراكمات الخبرة الإنسانية على مرّ العصور.
قال إقبال في ضرورة المشروع واغتنام الظرف المناسب لتفعيله:" أحاول بناء الفلسفة الدينية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة. واللّحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا"([2]).
انتهى مشروعه للنهوض في ضوء استقراء جميع المظاهر المرضية المتفشية في العالم الإسلامي إلى انحصارها في مجموعة من العوائق منها ما هو ضارب في عمق تاريخ الأمة، ومنها ما هو طارئ مستجد، وفق التفصيل الآتي:
أولا: معوّقات النهوض:
عزَا محمد إقبال تدهور الأمة الإسلامية تاريخيا إلى الجمود الذي حلّ بالفكر الإسلامي نتيجة تعطّل عملية الاجتهاد، بوصفها آلية تضمن ديمومة إبداع العقل المسلم والحضارة الإسلامية.
وبناء على تتبّعه المظاهر المرضية المتفشّية في جسد الأمة انتهى مشروعه إلى حصرهما في عاملين رئيسين هما:

---

[1]: انظر مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص68-70، وص 161. والندوي، روائع إقبال(الجزائر: دار الشهاب)، ص 80- 92.

[2]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود العقاد(دمشق:مركز الناقد الثقافي، ط2، 2010م)، ص18.

أولا: العامل الداخلي: الناتج عن تراكمات وترسّبات عصور تدهور الأمة الإسلامية على مرّ التاريخ، حيث رأى أن داء الأمة تمظهر في عنصرين هما:

1- انتشار التصوف السلبي الذي يركن للزهد في الدنيا وترك المعاش، ممّا ورّث الاستكانة والخنوع ممّا يدل على وجود خللٍ في تصور وتمثّل المسلم لوظيفة الخلافة في الأرض؛ وهو ما أوقعه في "نفي الذات" الذي يجعلها زاهدة مستكينة خانعة، لذلك يرى إقبال أن هذه الدعوة **"نفي الذات"** هي أسلوب خادع وظّف من قبل الغالب لتسهيل السيطرة على الأمم المغلوبة.

2- ركون الفقهاء والعلماء إلى التقليد والجمود والتعصب، ممّا عطّل الحركية الفكرية للأمة.

سبّبا هذان العاملان - برأيه- تشبّث الأمة بتقاليد وأعراف بالية، وإبعادها عن روح المعاصرة؛ ممّا أبعد الأمّة عن مرتبة الرّيادة والتمكين.

وهنا عزا حالة الوهن والعطالة التي تعيشها الأمة إلى عدم استلهامها للقوة الروحية الدافعة التي في الإسلام، والتي من شأنها أن تحدث حركية فاعلة في اتجاه تمثّلها وتنزيلها في أرض الواقع، يشهد لهذا قوله:" **فلو أنّكم أيها المسلمون.... ركَّزتم جهودكم.....، وولَّيتم وجوهكم شطر كعبة الإسلام،..... واقتبستم مشاعركم واتجاهاتكم، من عناصره التي تهب القوة والحياة لتجمّعت قواكم المبعثرة، وتوحّدت مواهبكم المنتشرة من جديد، ولوضعتم لوجودكم التأمين والضمان الوثيق ضد عوامل الدمار والهلاك"**[1].

ثانيا: العامل الخارجي: يتمثّل العامل الخارجي في تأثير الأفكار الوافدة التي تهددّ الأمة في كيانها وقيمها.

نكتشف في هذا السياق جانبا مهما مميّزا أبدع فيه مشروعه، يتمثّل في الوعي العميق بالحضارة الغربية من حيث استيعاب جذورها وفلسفتها وثقافتها وتياراتها الفكرية والفلسفية والسياسية والدينية، وهذا بسبب احتكاكه بها، إذ أنّ إقبال قد قضى شطرا من عمره في أوروبا، فتتلمذ في جامعاتها، وكانا على اتصال وثيق بالنخب الثقافية والسياسية التي تصنع أمجادها.

عضّد هذا العامل من تشكّل موقف عميق ودقيق ومتوازن عنده اتجاه الحضارة الغربية دون تحجر أو انكفاء حول الذات، ومن غير انبهار بها أو ذوبان فيها.

نرصد هذا التميّز عندما نبّه المثقفين صنّاع النهضة إلى ضرورة النفاذ إلى روح الحضارة الغربية، وفقه أسرار تألّقها وتفوّقها، وتجنّب النظرة السطحية التي لا تتعدى الانبهار بمظاهرها البراقة، أو نقدها بالتركيز على المثالب التي تطفح في التّحليل، فتعمي الناظر عن إيجابياتها. إنّ هذه النظرة القاصرة برأيه كما قال: "ستشل تقدمنا – وبالتالي- نعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها"([2]).

قصد إقبال بالمظهر البرّاق للحضارة الغربية الاتجاه العلمي التجريبي الجديد الذي أثمر كشوفات علمية وفتوحات في المعرفة، ولكنّه اصطبغ بالطّابع المادي.

---

[1]: علي حسون، فلسفة إقبال(دمشق: مكتبة الإحسان، ط3، 1433هـ-2002م)، ص 276.

[2]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 18.

وهنا تكمن خطورة هذه النزعة في التفكير الغربي - برأيه- **لما تحمله من بذور الإلحاد، والتفسير المادي للحياة، ومن هنا كان من السهل أن ينخدع بعض المثقفين والدعاة في الهند بهذا الاتّجاه العلمي الجديد، ومن هؤلاء المصلح أحمد خان ([1]).**

أراد إقبال في حديثه عن هذا العامل لفت النظر إلى ما أحدثته هذه الظاهرة من تأثير في أفراد الأمة، وما فرضته من تحديات فكرية وعقدية وعلمية.

أحدث هذا العامل بلبلة فكرية في عقل المسلم، جعلته متردّدا بين الاحتماء بالقديم الأصيل، وبين الانجذاب للوافد البرّاق، وصفها بقوله:" إن المسلم القوي الذي نشأ في الصحراء، وأحكمته رياحها الهوجاء، أضعفته رياح العجم فصار فيها كالناي نحولا ونواحا"([2]).

لذلك لم يرض إقبال للمسلم المعاصر بعد أن وَضَّحَ حاجته إلى تغيير وضعه أن يكون صورة للأوروبي المعاصر؛ لأن هذا الأخير"بما له من فلسفات نقدية، وتخصص علمي، يجد نفسه في ورطة . فمذهبه الطبيعي قد جعل له سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه **لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو"**[(3)].

من أجل هذا أراد إقبال من المسلم أن يبقى مؤمنا بإسلامه، على أن يتكيّف مع أوضاع ومستجدّات الحياة العصرية وأحوالها، على هدى من مرجعيته الأصيلة ([4]).

لقد أبصر المصلح عن خبرة عميقة ومعايشة دقيقة جوانب الضّعف الأساسية في مركب الحضارة الأوروبية، والفساد الذي عجنت به طينتها، لاتجاهها المادي، وثورة أصحابها على الديانات والقيم الخلقية والروحية في عصر النهضة[(5)].

وهنا عزا إقبال فساد القلب والفكر الذي اتّسمت به هذه الحضارة إلى أن روح هذه المدنية ملوثة غير عفيفة، وقد جرّدها تَلَوُّثُ الروح من الضمير الطاهر، والفكر القويم، والذوق السليم، وقد تسلط عليها- بالرغم من المدنية الباذخة، والحكومات القوية، والتجارة الرابحة - القلق الدائم.

كما رصد قيام حضارتها على أساس لاديني، وبأنها عجنت مع الثورة على الدين، فهي في خصومة دائمة مع الدين والأخلاق، وبالتالي فهي عاكفة على عبادة آلهة المادة، وتؤسس في كل يوم لها معبدا جديدا([6]).

---

[1]: أحمد خان (1817م- 1898م) هو من أكبر رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، ومؤسس جامعة عليكرة بالهند .نشأ في أسرة كان لها اتصال وثيق بالملوك المغول الذين حكموا الشبه القارة الهندية قبل الاحتلال البريطاني. ألّف العديد من الكتب، ردّ فيها على بعض المغرضين من المستشرقين، ودعا فيها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وله آراء تفرد بها. وتثير بعض أفكاره الحرة واجتهاداته الجريئة الجدل إلى يومنا هذا بين مؤيّد ومكفّر، من مؤلفاته:"حياة محمد"، و "تفسير القرآن" إلى سورة الكهف. انظر أحمد أمين زعماء الإصلاح، مرجع سابق ص 143، ومحمد البهي، الفكر الإسلامي المعاصر، وصلته بالإستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 40.

[2]: عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته، وفلسفته، نسخة إلكترونية، من موقع:، www.archive.org ص100.

[3]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 214.

[4]: انظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 431.

[5]: انظر أبو الحسن الندوي، روائع إقبال(باتنة: دار الشهاب، دون تاريخ)، ص 82.

[6]: انظر المرجع السابق، ص 82.

تتجلى هذه المواقف في أحد أشعاره، وخاصة قوله:" إن أوروبا تنتحر، والروح تموت عطشا في سرابها الخادع ... إنها حضارة شابة -بحداثة سنها، والحيوية الكامنة فيها – ولكنها تعانى من سكرات الموت، وإن لم تمت حتف أنفها فستنتحر وتقتل نفسها بخنجرها، ولا غرابة في ذلك، فإن كل وكر يقوم على غصن ضعيف ليس له استقرار، ولا يستغرب أن يرث تراثها الديني ويدير كنائسها اليهود، إن أساس هذه الحضارة ضعيف منهار، وجدرانها من زجاج لا تحتمل صدمة"([1]).

وبالرغم من نجاحها في إقامة نظم حديثة وفاعلة في العصر الحديث إلا أن التجربة بيّنت كما قال " **أن العقل المحض لا قدرة له على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يُشعِلَها"([2]).**

يظهر ممّا سلف تمحور عوائق النهوض في نظر إقبال على الخلل الفكري الذي يتحدّد في انحراف تصور كلّيات العقيدة، وتراخي الإرادة، وقصورٍ في المنهج؛ ممّا فسح المجال واسعا لغزو الأفكار والثقافات الوافدة. أدّى كلّ هذا إلى اختلال في توازن حياة المسلم في علاقته مع ربّه، ومجتمعه، وكونه.

مضى مشروعه على هذا الأساس قدما نحو التأسيس لبديل حضاري يروم تحقيق نهوض شاملٍ ومتكاملٍ.

ثانيا:كلّيات النهوض:

قامت رؤية إقبال على مجموعة من العناصر المتكاملة تكفل - برأيه- تحقيق النهوض بالأمة الإسلامية، تتمثّل في:

1- **التكوين الشامل للإنسان:**

يرى محمد إقبال أن إرادة التغيّر التي يكتسبها الإنسان هي قوام وأساس حركات النهوض التي تقيم صرح الحضارات. فالإنسان هو منطلق ووسيلة هذه الديناميكية، لما يمتلكه من قوى وإمكانات روحية وجسمية هائلة، تؤهّله لتحمّل أعباء التكليف، وأداء مهامّ الخلافة.

أكّد القرآن الكريم هذا النّاموس الثابت في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّـهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ)([3]). وصف إقبال هذه السّنة بقوله: "وفي هذا المنهج من التغير التقدمي، **لا يكون الله في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه**، فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل، ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى وكف عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى، أصبحت روحه جامدة جمود الحجر، وهوى إلى حضيض المادة الميتة"([4]).

وانطلاقا من هذا المنظور أكّد إقبال **على ضرورة استعادة الإنسان لتوازنه المفقود باستشعاره أولا للدور المحوري للروح في تشكيل ذاته الإنسانية، وهو ما يستوجب العناية بالروابط العلوية وما تتطلبه من سلوك الرياضة الروحية.**

---

[1]: المرجع السابق، ص141.

[2]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 207.

[3]: الرعد/ 11.

[4]: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص19-20.

والقلب بوصفه محور الرياضة الروحية، لا يعدو أن يكون-برأيه-نوعا آخر من أنواع التجربة، و مستوى آخر من مستويات تحصيل المعرفة"[1]، وبالتالي يشكل القلب عنده"نوع من علم الباطن أو البداهة."[2] و"أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس-بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي- أي دخل فيه."[3]

ثم يستشعر الإنسان ثانيا بالروابط الأفقية وما تتطلبه من امتلاك ناصية المعرفة على أساس العقل والحس والبحث التجريبي.

وفي إطار هذا التناغم بين عالمي الروح والمادة دعا إقبال إلى ضرورة الجمع بين القوة والمشاهدة؛ وبتعبير آخر بين التجربة العلمية والتجربة الدينية، وهذا لكي تمتد الحياة الروحية عند الإنسان. أما القوة فتنتج من سيطرة الإنسان على الطبيعة، بينما قصد بالمشاهدة مشاهدة الكل غير المتناهي.

وهذا الجمع بين القوة والمشاهدة عملية ضرورية حيث لا ينبغي أن ينفصل أحد قطبيها عن الآخر؛ إذ أن القوة من غير المشاهدة تنزع منزع التدمير والتجرد من الإنسانية بينما المشاهدة المجردة عن القوة وإن كانت تحقق السمو الخلقي إلا أنها تعجز عن توفير ثقافة دائمة.[4]

ومن هذا المنطلق قام منظور إقبال(*) لبناء الإنسان على دعامتين هما:

أ- إثبات الذات: يعتبر إقبال فيلسوف الذات أو " خودي" ، **وتستند فلسفة الذات عنده إلى كون الحياة فردية وليست كونية، حياة شخصية تمثّل الذات أعلى أشكالها.**

وتكون الفردية عنده، حيث يتفاعل الفرد الزماني والمكاني مع الآخرين ومع الطبيعة، وهو يعي ذاته وإمكانياته تماما، لذلك نجده **يصف الذاتية بأنها أصل الوجود وسرّه، وهي نظام العالم، وإن تعددت أشكالها فحقيقتها واحدة**(5)**.**

"والذات الفردية تتجزأ، وغاية الفرد البحث عن الذات المطلقة ‘‘الأنا’’ وهي تترقى، ولبلوغ الكمال عليها بالجهاد".

ولعلّ أهم دافع حمل إقبال على **الاهتمام بالذات** هو التأثير السلبي للفلسفات الهندية التي غلب عليها طابع الزهد والتصوف، حيث رأت أن الأنا هو أساس البلاء، وأصل المصائب والآلام؛

---

[1]: محمد إقبال. تجديد الفكر الديني. تر: عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص24.

[2]: المرجع السابق، ص23.

[3]: المرجع السابق، ص23.

[4]: المرجع السابق، ص106، وانظر: مصطفى عشوي. الإنسان الكامل في فلسفة إقبال، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن الظهران، ص5-7.

[*]: تجدر الإشارة إلى أن فكرة الإصلاح و التجديد تمثّل جانبا من مشروع فلسفي تبنّاه إقبال، يدخل في إطاره رؤيته للحياة، والإنسان، والذات، والوجود و غيرها، فهي بذلك ليست فكرة مستقلة بذاتها، بل تربط بفلسفته عامة، نستشفها من نظرته إلى الذات و إلى الوجود، و إلى الحياة، كما نستشفها من نظرته إلى الدين و إلى الإسلام خاصة، و إلى الرياضة الروحية، وغيرها من المسائل التي تدخل في صميم الفلسفة.

[5]: قال إقبال في هذا الصدد: هيكل الأكوان من آثارها كلُّ ما تبصرُ من أسرارها

نفسها قد أيقظت حتى انجلى عالم الأفكار ما انجلى

ألف كونٍ مختفٍ في ذاتها غيرها يَثبُتُ من إثباتها. انظر محمد إقبال، الأعمال الكاملة: الأسرار والرموز، ص132- 134، وانظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 155-160.

لأنها تعمل، وأنّ الذّاتية نتيجة للعمل. والعمل والضرورة تعبير عن الأهواء والانفعالات والرغبة التي يجب إماتتها، وهذا هو الطريق الموصل **إلى نفي الذات وموته**([1]).

لذلك حاول إقبال-انطلاقا من واقع الذات في بيئته- الرفع من شأنها، وإخراجها من الجمود والخمود والسلبية إلى العمل والنشاط، وهذا لا يكون باستعادة المسلم شعوره وثقته بنفسه، وبقيمته في الحياة، وأن يعتدّ بنفسه كقوة خلاّقة، من شأنها أن تزيل الحواجز التي حالت بين الذات وبين الواقع الكوني، **فيصبح هذا الأخير المجال الخصب لحركة الإنسان وتنمية ذاتيته**([2]).

وأول مدخل لتقوية وبناء الذات هو الغوص في أعماقها وسبر أغوارها، واستثمار طاقاتها للتحرر من جاذبية الهوى والتراب، والانطلاق صوب الحياة الحقيقية.

وصف إقبال هذا الغوص بقوله:" إن القطرة لا تصبح لؤلؤة، إلا عندما تختفي في البحر، والارتفاع والسمو لا يمكن أن يحدث إلا بالتحرر من جاذبية أرض النفس، والانفكاك عن شهواتها، والإقلاع عن أغراضها. إن الذات القوية لا تنشأ إلا باختراق المصاعب والأهوال، وعندها تصل إلى أهدافها النبيلة وحياتها السليمة"([3]).

ويكمن سرّ هذا التحرر من جاذبية التراب والهوى في سموّ الهدف الذي تنشده الذات، فعظمتها تنبع من عظمة أهدافها، عبر تخليق المقاصد وتوليدها، التي تعد بمثابة معالم تنير لها درب حياتها، ومنبّهات تقوّم مسيرتها.

وفي هذا المعنى يقول إقبال:" إنّما يبقي الحياة المقصدُ جرسٌ في ركبها ما تقصَد(*)"([4]).

كما يرى إقبال أن من عوامل تقوية الذّات استحكامها بالمحبة والعشق، عبر التعلّق بالأمل والمثل العليا التي تنير الدرب للذّات، وتبرز ما فيها من قوى، وبالتالي يصبح لها القدرة على تسخير الكائنات. والمثل الأعلى للمسلم العاشق هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، فإذا استحكم العشق، لم تثن العقبات والمشاقّ الإنسان عن بلوغ أهدافه([5]).

ومراحل تربية الذات عند إقبال ثلاث: الطاعة، وضبط النفس، والنيابة الإلهية.

-الطاعة: يعد جَمَلُ الصَّحراء عنده رمز الطاعة والتحمّل والرضا والصبر، وهو ما يحمل الإنسان على عمل الفرائض وعلى عدم الخوف من الأغيار، راجيا من الله حسن المآب.

---

[1]:انظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية،(بيروت: دار المدار الإسلامي، ط01، 2009م)، ص 23.

[2]: انظر محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 450- 451.

[3]: قال إقبال في هذا المعنى: قوة الذّات احفظنها أبدا وكن الألماس لا قطر الندى

أنضج القطرة كالطّود حاملا غيمًا مُفيضا أنهرا محمد إقبال، الأعمال الكاملة- الأسرار والرموز-، مرجع سابق، ص 163، وانظر: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق ، ص 171.

[*]: المقصد مثل جرس القافلة ينبّهها للسير.

[4]:محمد إقبال، الأعمال الكاملة، الديوان الثاني: الأسرار والرموز – أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات- ، تر: عبد الله عزام، مرجع سابق، ص 136.

[5]: قال إقبال في هذا الصدد: :" هو عنوان كتاب العالمين سيد الكونين مولى الثقلين

كم يريك العشق من صهبائه فترى التقليد من أسمائه

أحكم العشق بتقليد الحبيب لتنال القرب من رب مجيب الأسرار والرموز 140- 141.

انظر العربي البوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، ط،)، ص 451- 454، وانظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص58-61.

والطاعة ـ في نظره ـ هي التي تجعل في الجبر اختيارا، فإذا امتثل أمر ربّهِ علا، وإذا عصاه هوى. والإنسان الحرُّ عنده هو من يسخّر العالم، ويقيّد نفسه بالشريعة.

ـ **ضبط النفس:** هو استحكام النّفس لذاتها، وسيطرتها على قواها، فلا تنظر إلا لذاتها، ولا تنظر إلى غيرها([1])، لذلك فضبط النفس لذاتها- عنده- هو أفضل من ضبط الآخرين لها، ولا يتم هذا الضبط إلا بنفي الخوف، والتطهّر من أطماع الدنيا وغرورها ومباهجها.... وهذا لا يتمّ إلا بالتوحيد المطلق. وفي هذا قال إقبال:

" من يمسك بعصا من "لا إله" فلتحطم طلسم الخوف يداه

ليس يدنو الخوف منه أبدا ليس، غير الله، يخشى أحدا"([2])

ـ **النيابة الإلهية:** هي خلافة الله في الأرض على أساس مبدأ الحاكمية، وهو الأنموذج الذي يمثّل أعلى درجات الرقي الإنساني، ويبلغه الإنسان عندما يسيطر على العالم، مسخّرا قواه، على أساس الملكات الإدراكية، والوجدانية، والجسمانية المودعة فيه؛ ممّا يؤهّله لبعث الحياة في كلّ شيء، مجدّدا شباب كلّ هرم، متبوّأ مرتبة الإنسان الكامل الذي تحدّث عنه بعض المتصوّفة.

وتمثّل هذه المرتبة بالنسبة للإنسان طريقا للخلود، وتحقيق كلمة الله في الأرض كنظام مثالي للعالم عبر معرفة حقائق الحياة، ثم تحقيقها على الأرض، وبذلك تلبّي هذه المرتبة ما يطمح ويتطلّع إليه الإنسان من الرقي الروحي. قال إقبال في وصف هذه المرتبة:"

نائب الحق على الأرض سعيد حكمه في الكون خلد لا يبيد

هو بالجزء وبالكل خبير وبأمر الله في الأرض أمير([3])

تُثمر عملية بناء الذات كيانا واثقا من نفسه طاردا للخوف ومدبرا لمعيشته في حركة وعمل وجهاد، مغيرا نفسه من حالة الخمود والعطالة إلى الفعّالية والحركة، يحدوه الأمل في استعادة مجد الأمة الإسلامية في الحضارة والعلم والأنظمة والآداب.

ب- تحرير الفكر:

عرض إقبال رؤيته في منهجية تجديد الفكر في كتابه الأبرز وهو " تجديد الفكر الدينى في الإسلام". رام من خلاله تأسيس وتجديد منظومة التفكير لدى العقل المسلم، قصدا إلى استعادة التوازن المفقود في زمانه بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة.

وسبيل تفعيل عملية تجديد الفكر الديني، يكون بواسطتين: أولاهما:

ـ فتح باب الاجتهاد:

يرى **إقبال أن العالم في الإسلامي لكي ينهض بمهمة التجديد ويتخلص من رواسب الجمود بحاجة إلى الاجتهاد المطلق،** وهو الاجتهاد الذي يعطي الحق الكامل في التشريع. وهذا النوع

---

[1]: قال إقبال في هذا المعنى: نظري في النفس أحكمت فلم يتوجّه لسواها النظر . محمد إقبال الأعمال- رسالة الشرق-، ص 316.

[2]:الأسرار والرموز أو منظومة أسرار خودي ورموز خودي، ص 154. وانظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 168، و انظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص 102.

[3]: الأسرار والرموز أو منظومة أسرار خودي ورموز خودي، مرجع سابق، ص 156، وانظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 169، و انظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص 104-105.

من الاجتهاد في رأي إقبال سلّم به أهل السنة من ناحية إمكانه النظري، ولكنّهم تحفّظوا على إمكانية تحقّقه عمليّا؛ لأنّه أحيط بشروط ينذُرُ توفّرها في فرد واحد(*)([1]).

لذلك لا بدّ-برأيه-من إعادة الاعتبار لهذه الآلية، بوصفها حجر الأساس في عملية الاستئناف الحضاري.

أثبت إقبال إضافة إلى ما سبق خاصّية تفردت بها الشريعة الإسلامية وهي قابليتها للتطور والتجدد؛ ممّا يوجب إعمال النظر و الاجتهاد فيها. قال إقبال: "إن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد، لابد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي على حد وصفه، الذي يرى بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور، وهكذا عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها(**)، وما ثار حولها من خلاف، فإن ذلك الجمود المزعوم يتبخر، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد"([2]).

وهذا ما حاول إقبال إثباته والكشف عنه، عندما أراد مناقشة الأصول التي تستند عليها المدارس الفقهية ـ القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس-، مبرهناً كيف **أن هذه الأصول تتناغم وفكرة التطور، وكيف أنها تستجيب لتطور الفكر الإنساني في المجتمع المعاصر**([3]).

خلص إقبال بعد هذا العرض إلى أنّه ليس في أصول تشريعنا، ولا في بناء مذاهبنا ما يسوغ النزعة الحاضرة ـ حسب قوله-، وهي نزعة ما قبل التجديد أو الجمود والتقليد([4]).

ـ بعث الفعّالية في الفكر الديني: وهذا بهدف بناء نهضة جديدة تضاهي النهضة الإسلامية الأولى. وهذا يتوقّف على الرجوع إلى المنبع الصافي الذي كان سببا في تسيّد الأمة، وممارسة سلطنتها على الواقع.

ويعود الفضل في كلّ هذا إلى التربية القرآنية التي أحدث انقلابا جذريا في حياة المسلم، تجلّى خاصة في نظم تفكيره، وطرائق ومقاصد عمله.

ركّز إقبال في هذا السياق على منحى متميّز من تكوين القرآن للمسلم وهو صناعة الوعي بالسنن لديه كشفا وتسخيرا.

---

[*]: يرى الشاطبي أن الشروط التي وضعها الأصوليين لتحصيل درجة المجتهد لا تتحقّق إلا في النادر. حيث قال في هذا السياق أنّه "لايلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدا في كلّ علم يتعلّق به الاجتهاد على الجملة،... فلو كان - الأمر- كذلك؛ لم يوجد مجتهد إلا الندرة ممّن سوى الصحابة، ونحن نمثّل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته؛ وأبو حنيفة كذلك، وإنّما عدّوا من أهله مالكا وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك، ويبني الحكم على ذلك، والحكم لا يستقل دون ذلك الاجتهاد، ولو كان مشترَطًا في المجتهد الاجتهاد في كلّ ما يفتقر إليه الحكم؛ لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتّى يكون مجتهدا في كلّ ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجّهه على المطلوب للطّالب؛ وليس الأمر كذلك بالإجماع".انظر: الشاطبي، الموافقات. تع: عبد الله دراز (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط01/ 1432ه- 2011م)، مج/02، ج/04، ص447- 448. وفي مقابل هذا الرأي ادّعى السيوطي الاجتهاد المطلق والإحاطة بعلوم عصره جميعها، حيث يقول:" رُزقت التّبحُّر في سبعة علوم: التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبديع ..... والذي أعتقدُه أن الذي وصَلتُ إليه من هذه العلوم الستّة، سوى الفقه والنقول التي اطّلعتُ عليها منها لم يصل إليه ولا وقف عليه أحدٌ من الأشخاص؛ فضلاً عمّن هو دونهم..... وقد كملت عندي آلات الاجتهاد" انظر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج01/ص 153- 159.

[1]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص205 .

[**]: يقصد إقبال هنا المدارس الفقهية الأربعة، بأصولها التي تستند عليها، وما يتفرّع عن هذه الأصول من استنباطات فقهية تعمّ كل مباحث الفقه الإسلامي.

[2]: المرجع السابق، ص 226- 227.

[3]: انظر: المرجع السابق، ص 227- 244.

[4]: المرجع السابق، ص 245.

وعلى هذا الأساس توصّل إقبال بناءً على تحليلٍ عميقٍ وشاملٍ للثقافتينِ الغربيةِ والإسلاميةِ إلى أنَّ المنهجَ العلميَّ الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجربة، ليس وليد الحضارة الغربية كما يدعي الغرب، وإنما هو إبداع إسلامي خالص، بدافعية من القرآن الكريم.
ساق محمد إقبال جملة من الأدلة والحجج تعضّد ما انتهى إليه، منها أن تركيز القرآن الكريم على منهج الملاحظة والتجربة هو تجلٍّ صريح للروح القرآنية القائمة على النظرة الواقعية، على العكس من الفلسفة اليونانية التي اتّسمت بالتفكير النّظري المجرّد، وإغفال الواقع المحسوس.
أحدث المنحى التجريبي العام للقرآن أثرا في الصياغة الجذرية للعقلية الإسلامية، الأمر الذي كوّن فيها نزوعا لتقدير الواقع الموضوعي، واضعة لأسس ومبادئ العلم التجريبي الحديث.
قال إقبال في هذا الشأن:" وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق"([1]) .
لذلك أوجب على الأمة لاستئناف نهضتها استلهام المنهج القرآني الذي ركّز على الدعوة للتدبر والتفكر بإعمال العقل والحواس للوصول إلى الحقائق، واستثماره في تحقيق الرقي الروحي والمادي.
ومن جملة ما كشفه من خلال تتبّع سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم أنّه أول إنسان في العالم يطبق المنهج العلمي، حيث أخضع ظاهرة نفسية للملاحظة المنهجية، كما يفعل علماء النفس في العصر الحديث([*]).

---

[1]: المرجع السابق، ص 26.

[*]: طبّق هذا المنهج حين أراد التأكّد من شخصية ابن صياد هل هو حقيقة المسيح الدجال أم لا، كما ورد في الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب انه انطلق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من أصحابه قبل بن صياد حتى وجده يلعب مع الغلمان في أطم بني مغالة - بظم الهمزة والطاء – وقد قارب بن صياد يومئذ الحلم فلم يشعر حتى ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهره بيده ثم قال أتشهد أني رسول الله فنظر إليه فقال أشهد أنك رسول الأميين ثم قال بن صياد أتشهد أني رسول الله فرضه النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال آمنت بالله ورسله ثم قال لابن صياد ماذا ترى قال يأتيني صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلط عليك الأمر ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني خبأت لك خبيئا ؟ قال هو الدخ . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أخسأ فلن تعدو قدرك .
وَالصَّحِيحُ الْمَشْهُورُ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَضْمَرَ لَهُ آيَةَ الدُّخَانِ ، وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى : فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ قَالَ الْقَاضِي : قَالَ الدَّاوُدِيُّ : وَقِيلَ : كَانَتْ سُورَةُ الدُّخَانِ مَكْتُوبَةً فِي يَدِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَقِيلَ كَتَبَ الْآيَةَ فِي يَدِهِ . قَالَ الْقَاضِي : وَأَصَحُّ الْأَقْوَالِ أَنَّهُ لَمْ يَهْتَدِ مِنَ الْآيَةِ الَّتِي أَضْمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا لِهَذَا اللَّفْظِ النَّاقِصِ عَلَى عَادَةِ الْكُهَّانِ إِذَا أَلْقَى الشَّيْطَانُ إِلَيْهِمْ بِقَدْرِ مَا يَخْطَفُ قَبْلَ أَنْ يُدْرِكَهُ الشِّهَابُ ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " : اخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ "أَيِ الْقَدْرَ الَّذِي يُدْرِكُ الْكُهَّانُ مِنَ الِاهْتِدَاءِ إِلَى بَعْضِ الشَّيْءِ ، وَمَا لَا يُبَيِّنُ مِنْ تَحْقِيقِهِ ، وَلَا يَصِلُ بِهِ إِلَى بَيَانِ وَتَحْقِيقِ أُمُورِ الْغَيْبِ
قال عمر يا رسول الله أتأذن لي فيه أضرب عنقه ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن يكن هو لا تسلط عليه وإن لم يكن هو فلا خير لك في قتله . قال سالم فسمعت عبد الله بن عمر يقول انطلق بعد ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب الأنصاري يؤمان النخل التي فيها بن صياد حتى إذا دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم طفق رسول الله صلى الله عليه وسلم يتقي بجذوع النخل وهو يختل أن يسمع من بن صياد شيئا قبل أن يراه (ومعنى يختل يعني يتغافل بن صياد من غير أن يشعر به)، وابن صياد مضطجع على فراشه في قطيفة له فيه رمرمة أو زمزمة (صوت خفي لا يكاد أن يفهم ، أو لا يفهم) فرأت أم بن صياد النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتقي بجذوع النخل فقالت لابن صياد أي صاف وهو اسمه هذا محمد ، فتناهى بن صياد . جاء في رواية مسلم فثار ابن صياد) قال رسول الله لو تركته بين . قال سالم قال عبد الله قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال إني أنذركموه وما من نبي إلا وقد أنذره قومه لقد أنذره نوح قومه ولكني سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبي لقومه تعلمون أنه أعور وأن الله ليس بأعور.رواه البخاري ومسلم 18/53 .

وذهب إقبال إلى أبعد من ذلك، عندما "رأى أن القرآن لا يدعو فحسب إلى أن يمارس الإنسان التجربة في صلته بالعالم الطبيعي الواقعي..، بل لا يمانع في أن يكون هناك في الدين نفسه مجال تجربة، هو " القلب"، وبذلك تكون الرياضة الدينية ضرب من ضروب التجربة، التي توصل إلى العلم، ولا تَقِلُّ اعتبارا عن البقية من ضروب التجربة الأخرى في مجال الواقع والطبيعة"([1]).

يجلّي هذا المنهج القرآني المتفرّد من حقيقة توافق الدين مع العلم في صلة متوازنة ومتوازية، فكلاهما يبحث في الواقع، وكلاهما يسلك طريق التجربة في بحثه إياه، وكلاهما يكمّل الآخر في المعرفة والكشف عن الحقيقة. " وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله"([2]).

ويتعاظم الوعي بمسؤولية الاستخلاف إذا استحضرت حقيقة خاتمية الرسالة الإسلامية، التي تعني انقطاع النبوّة، ممّا يلقي بأعباء إضافية على كاهل الإنسان المستخلَف، المطالب بتنزيل تعاليم الدين في الواقع على أساس فهم، وتمثل الخطاب الإلهي؛ من خلال آلية الاجتهاد المنضبط الذي يسعى إلى مدّ سلطة التشريع، وفق الأسس نفسها التي انطلقت منها النبوة*.

بيّن إقبال طبيعة هذه المسؤولية في شرحه لفكرة ختام النبوة حيث رأى أنها تنطوي على عبقرية فذّة حيث وصفها بقوله:"يبدو أن نبي الإسلام يقف على حافة عالمين: العالم القديم و العالم الحديث؛ فهو من ناحية مصدر رسالته يعتبر متتماً للعالم القديم، أما من ناحية روح رسالته فيعتبر متمماً إلى العالم الحديث"([3]).

ويقصد إقبال بالعالم القديم عصر النبوّات والرسالات الإلهية إلى البشر منذ آدم إلى المسيح عليهم السلام، حيث انتهت الرسالات وخُتمت برسالة محمد صلى الله عليه وسلم؛ ففي الإسلام تبلغ النبوة كمالها باكتشافها لحقيقة جوهرية هي ضرورة إنهاء عصر النبوات. وهو" أمر ينطوي على إدراك دقيق أن الحياة لا يمكن أن تظل إلى الأبد **أسيرة خيوط من خارجها تقود خطواتها، بل أصبح على الإنسان لكي يكتسب وعيه الذاتي كاملا أن يتم فطامه ليعتمد على موارده الخاصة في تحصيل المعرفة، عن طريق الاستدلال العقلي"** ([4]).

كما تفتح هذه الفكرة آفاقاً جديدة من المعرفة في مجال التجربة الإنسانية، طبقا لما تؤكّده الآية القرآنية:(***سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ***)**(فصلت:53)**

فتترسّخ المعرفة في مجالي التجربة الروحية والحسّية للإنسان"من النظر والبحث في آيات الله في الأنفس يتولّد علم النفس ومن آياته في الآفاق تتولد العلوم الطبيعية المختلفة، كما يتولّد علم التاريخ من النظر في سِيَرِ الأمم السابقة والْتماس العبرة منها."[5]

---

[1]:المرجع السابق، ص 27- 28-29، وانظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 445.

[2]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 31- 32 ، وانظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 445.

[*]: نذكر من هذه الأسس: التوحيد، حاكمية النص، تعليل الأحكام، وغيرها.

[3]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 174.

[4]: المرجع السابق، ص 174.

[5]: محمد إقبال. تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 151.

قال إقبال في وصفه لثمار هذه الفكرة: "لاشك أن إبطال الإسلام للكهنوت وللسلطات الوراثية المستبدّة، ودعوة القرآن المستمرة لإعمال العقل والتجربة على الدوام، والتأكيد على النظر في الكون والتاريخ كمصادر للمعرفة الإنسانية، كل هذه جوانب مختلفة وثمار لفكرة عبقرية هي (ختام النبوة)"([1]).

ولا تعني هذه الفكرة -برأيه- :"أن التجربة الروحية قد توقّفت الآن عن الوجود كحقيقة هامة من حقائق الحياة. والمهم هنا هو أن القرآن لا يفتأ يؤكّد على اعتبار الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة؛ فالله يرينا آياته في التجربة الجوّانية و التجربة البَّرانية على السواء، وواجب الإنسان أن يحكم على كفاءة كل جوانب التجربة في إمدادنا بالمعرفة."[2]

ولا ينبغي فهم فكرة ختام النبوّة على أن المصير النهائي للحياة هو إحلال العقل محلّ العاطفة والوجدان -كما يعتقد البعض-، بل قصار ما تقصده هو :" بناء موقف نقدي مستقل اتجاه التجربة التي اعتاد الناس وصفها بالدينية أو الروحية أو الصوفية"([3]).

والقرآن كما يرى إقبال فيه ما يكفي لتفجير ينابيع المعرفة في عقول البشر على مرّ العصور الباقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. لقد عزّزت ونَمَّت هذه الفكرة روح الملاحظة النقدية المتفحصة لتجربة الإنسان الخارجية، بأن جرّدت قوى الطبيعة من تلك الصبغة الأسطورية التي أسبغتها عليها الثقافات السابقة في العصور القديمة.

خلاصة الكلام أن التكوين الشامل للإنسان عند إقبال يتطلّب تحرير روحه بتقوية الذات، وتحرير فكره بالقراءة الفاعلة لكتاب الوحي وكتاب الكون، وهو ما يتيح له - بما يمتلكه من قوة روحية - استعمار الكون والهيمنة على الواقع الإنساني.

2- البناء الاجتماعي :

تأسّس منظور إقبال لبناء المجتمع على فلسفة بناء الذات، عبر تنميتها واستثمار طاقاتها لتحقيق ماهيتها والغاية من وجودها.

لذلك تكون الذات بنظر إقبال الوسيلة المحورية، والحجر الأساس الذي يُبنى عليه المجتمع الأنموذج، فهذا الأخير ليس إلاّ اجتماع مجموعة من ذوات أو شخصيات متطوّرة.

ميّز إقبال في سبيل الوصول إلى تلك الشخصيات بين ثلاث مراتب من التطور هي: إطاعة القانون، ضبط النفس ، والنيابة الإلهية.

وصف إقبال حال النيابة الإلهية مثلا بأنها: الحالة التي تمتزج فيها أعلى مراتب المعرفة والإدراك بأعظم وأقوى الدوافع البشرية([4]).

ويتطلّب الوصول إلى مرتبة المجتمع المثالي - بنظره - توفّر مجموعة من الشروط وهي:

أ – القاعدة الروحية: ويقصد بها التوحيد، الذي يعدّ- بنظره - القاعدة النّظرية الشاملة التي يقوم عليها الإسلام، اعتقادا وعبادة وشريعة وتحاكما.

قال إقبال في هذا المعنى: نفَس في كل صدر جائل وهي للتوحيد سرٌّ هائلُ
فاجلُ هذا السر في كل الفعال ولتكن منه مثالا للجمال ([1])

---

[1]: المرجع السابق، ص 174.

[2]: المرجع السابق، ص 150.

[3]: انظر المرجع السابق، ص 175.

[4]: انظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 208.

إنّ التوحيد - برأي إقبال - عامل يبعث الحياة في الإنسان، وينقله من وضع الركود والجمود إلى حالة الفعّالية دافعة إيّاه نحو العمل. **والتوحيد ينعكس في وحدة الفرد وطاقته، قوله وعمله، فكره ووجدانه، وفي وحدة الأمة، وبوحدة الأفكار تحيا الأمة، وهي وحدة الإلهام، وبدونها لا يتحقّق([2]).**

والتوحيد هو يعطي الحياة قصدها - تؤكّده مقاصد الشريعة - التوحيد قصد، والقصد هو الذي يجمع شتات القوى، ويوجه الطاقة نحو غاية واحدة، وعندما يتحدّد القصد يكون الكون كله سببا لتحقيقه، ووسيلة له. والقصد الأكبر هو العمل. فالتوحيد نظر وعمل، طاقة وحركة، وهو عهد التزم به الإنسان منذ عهد النور الأول([3]). وبتمثّل المجتمع للتّوحيد يتحرّر من العبودية لغير الله، محطّما الأغلال والقيود التي تكبّله.

أكد إقبال في ضوء هذه الحقيقة أن المقوّم الأساس لترقّيه في مراتب العبودية لله عز وجل هو تغلّبه على أهواءه وشهواته، فالعبودية للأغيار في أيّ شكل من الأشكال سواء أكانت سياسية أم اقتصادية، تحول دون رقي البشر، وتقبّل حوافزهم([4]).

ويقتضي تمثّل التوحيد قولا، وفعلا، وتحقّقا في الواقع، الاحتكام إلى كتاب يتضمّن كلّيات الدين العقدية، والقيمية، والتشريعية، بما يضمن ثباته، واستمراريته.

ب- شخصية القائد: التي تتمثّل قيم الإسلام علما وعملا؛ وتمتلك مهارات استقطاب الجماهير؛ ممّا يمكّنها من سياسة الأمّة وفق مقصدها، وعلى هدي من مرجعيتها. وأجدر من جسّد هذه الشخصية المحورية هو الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي مثّل ويمثّل القدوة الأنموذجية للأمّة عبر الزمان والمكان([5]).

جـ- الكتاب: الذي به يمتلك هذا المجتمع الشريعة التي فيها الهدى، إنّه القرآن الكريم شريعة الأمّة الإسلامية. وهو جوهر الدين، الذي يوحّد الأمة.

د- المركز: فمركز هذه الأمة هو الحرم، وبهذا المركز يكون انتظام الأقوام، وبه يقدّر لها الدّوام. يقول إقبال:" التئام الملة البيضاء من الطواف بالحرم، به توحّدت كثرتنا، واستحكمت بقيد الوحدة عزيمتنا".

وممّا جاء في أشعاره في هذا المعنى قوله:

" وُحِّدت في حسبه كثرتُنا أُحكِمت في وحدة قوتُنا

---

[1]: محمد إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 237، وقال إقبال في موضع آخر: فلا ملك أو فقرا ودينا وحكمة يؤسّس إلا فوق صخر العقائد، محمد إقبال، الأعمال الكاملة - ضرب الكليم - ، ص 653.

[2]: قال إقبال في هذا المعنى: نحن فكر وخيال واحد ورجال ومآل واحد.

نحن من نعمائه حلف إخاء قلبنا والروح واللفظ سواء الأسرار والرموز، ص 196 .

بوحدة الأفكار تحيا أمّة ودونها الإلهام يُلفى ملحدا ضرب الكليم، ص582.

[3]: قال إقبال في هذا المعنى: ينظم المقصد أشتات الحياة فتراها مطلعا راع الرواه.

كلمة التوحيد منك المقصد أنت للتكبير فيها توجد. انظر الأسرار والرموز، ص 225-227.

[4]: انظر: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص208- 209، 213- 214.

[5]: قال إقبال في هذا المعنى:" يهب الناس جديدَ النظر يجعل البيدَ كروضٍ نظرِ .

فترى الأمةَ منهُ سائره بلهيبٍ منه حرَّى ثائره

شررا في قلبها قد أشعلا فأحال الطين فيها شُعلا

يجذب الإنسان شطر المقصد جاعلا الشرع زماماً في اليد. محمد إقبال، الأعمال الكاملة، الأسرار والرموز، ص 194.

إن في الجمع حياةَ الأمم إن هذا الجمع سرُّ الحرم"([1]).

هـ- التقاليد والأعراف: وهي مستقاة من الشّمائل المحمدية، وتمثّل - برأيه- أساس استقرار واستمرارية المجتمع، مثل قيم: إكرام الضيف، والإحسان للسّائل والمسكين، والرحمة والبر للفقراء. قال إقبال في بيان أهمّية هذه العنصر:" من ذا الذي لا تدمى كبده، ويذيب نياط قلبه ما يناله المسلمون من الكسب.....وإذا نظرت إلى أحد أزقّتهم المظلمة في واضحة النهار المبصر، فإنّه لا يكسر طلسم خيالك إلا صياح اليتامى وبكاء العراة الضامرين، وأنين العجائز المتألمات..."([2]).

فالمسلم قوله رأفة وفعله رحمة، فرحمته عمّت العالمين، وأنارت للبشر السبيل. فإذا لم يتخلّق بهذه الآداب المحمّدية فسيكون مثل الطائر المنفرد المغرّد في غير بستاننا، كما وصف إقبال([3]).

و- الروح العلمية: التي تقوم على أساس امتلاك المجتمع لناصية العلم، بوصفه وسيلة التسخير والتعمير، والأخذ بأسباب التّمكين، يشهد لهذا قوله:" إن فكر الإنسان يسبح في العالم ليسخر قواه، ويتصرّف فيه فنون التصرف...إنّ هذا العالم سخّر للإنسان، وإنّ للإنسان فيه جهادا، وإنّ لذّة الإنسان وكماله في هذا الجهاد، ومن سخّر المحسوسات فقد أنشأ عالما من ذرة. أيها النائم بالأفيون، والمحتقر عالم الأسباب، افتح عينيك واعرف قدر هذا العالم..."([4]).

وفي هذا الإطار دعا إقبال إلى تجديد مناهج التربية والتعليم، بما يحقّق نقلة نوعية قوامها بعث ملكات الإبداع، والنقد، والتحليل، واستثارة القوى العقلية والوجدانية المودعة في الإنسان من أجل فهم وتسخير قوانين الكون، والقطيعة مع الأساليب البالية المتوارثة من عصور التخلّف([5]).

ومن المفاصل الأساسية والمحورية في عملية بناء الصّرح الحضاري - عنده- التمكين السياسي عبر نظام حكم راشد، يستمدّ شرعيته من مقوّمات الأمّة، وبناء اقتصاد نوعي مثمر يفعّل كلّيات الاستخلاف في أرض الواقع بعمليتي التسخير والتعمير.

3- التمكين السياسي الفعّال:

لا يخلو منظور الأستاذ إقبال للبناء السياسي لا يخلو من نظرات دقيقة لقواعد وكلّيات النظام السياسي الإسلاميّ الرّاشد، حيث يرى أن النظام السياسي في الإسلام يتقوّم بثلاثة أركان رئيسة هي:

---

[1]: محمد إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 224.

[2]: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص211.

[3]: قال إقبال في هذا المعنى: طائر أنت على دَوْحتنا شدْوه واللحن من نغمتنا
إن تكن ذا نغمةٍ لم تُفرد بسوى بستاننا لا تُغْرِدِ
كلُّ من أوتي حظاً من حياه في سوى بيئته يلقى رداه. انظر : محمد إقبال، الأعمال الكاملة – رموز نفي الذات-، مرجع سابق، ص 221.

[4]: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 212 .

[5]: انظر: أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، مرجع سابق، ص66- 73 .

أ-**التوحيد:** هو ركن الأمة المسلمة الأول، وهو العنصر الذي يستقطب أفراد الأمة بمختلف تنوعاتها الاجتماعية، والثقافية، والعرقية، ويوجّهها صوب مقصد موحّد هو العبودية لله، والإقرار بحاكميته سبحانه.
ب- الرسالة: تشكّلت على أساس تعاليمها وشريعتها معالم الأمة الإسلامية، وكانت مكة مركزها ومقوّم وحدتها، وكان الرسول روح الأمة وعصبها، وشريعته حبل الوريد منها.
كان المقصد الأساس من الرسالة تمكين الحرية والمساواة والأخوة بين البشر، تلك المبادئ الأساسية للمجتمع المثالي الذي يطبّق تعاليم الإسلام، ويسير وفق منهجها، رافضا لكافة أشكال الظلم الاجتماعي.
جـ- **الخلافة:** تتمثّل الدولة الإسلامية معاني وأبعاد الخلافة الواردة في القرآن، فهي كما وصفها إقبال دولة الخلافة الإنسانية تحت سلطة الله العلي القدير، وهي ليست منوطة بطبقة أو فرد بعينه، بل أمرها مفوّض إلى جميع البشر من أفراد ذلك المجتمع المسلم، الذي آمن بالمبادئ الأساسية للتوحيد والرسالة، والذي تظهر فيه الكفاءة والاستعداد لتأخذ دورها. وهذا المجتمع هو الجدير بهذه الخلافة. ومن هنا تبدأ فكرة الجمهورية في الإسلام، التي تكون الخلافة فيها للجمهور، الذي هو بمنزلة الخلفاء المتبعين والمطبقين للشريعة وفق انقياد للحاكمية الإلهية.

تعيش في كنف هذه الجمهورية قيم المساواة، والثقة، والعدل، والأخوّة، منضبطة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عبودية مطلقة لله، وإذعان لحاكميته[1].
وباستصحاب هذه الكلّيات والقواعد، مضى إقبال قدما نحو عرض منظوره للدولة الإسلامية الحديثة، حيث مال إلى القول بوجوب انضباطها بالنظام الأخلاقي الإسلامي؛ إلا أنه يتأسس - برأيه - على الشخصية الفردية تماشيا مع فلسفة الذات التي تبنّاها، وعليه شدّد على عدم كبْتها أو كبْت تطورها، لأن هذا لا ينسجم مع روح القانون الإسلامي والأخلاق الإسلامية.
وسبيل تجسيد مبدأ الحاكمية وتنزيله في الواقع عنده منوط بنواب الشعب المنتخبين من الأمة على أساس مبدأ الشورى[2].
ومن القضايا التي شغلت تفكير إقبال في هذا السياق قضية الوحدة الإسلامية، التي انتهى إلى القول بإمكانية تحقّقها، بالنظر لتجسّدها في العصور المزدهرة للأمة الإسلامية بدءًا بدولة المدينة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ومرورا بدولة الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين، وانتهاء بالدولة العثمانية، وبالنظر كذلك لامتلاك الأمة لمقوّمات الوحدة، ومنها بالأساس مقوّم التوحيد.

4- التمكين الاقتصادي:

ارتبطت رؤية إقبال للبناء الاقتصادي بفلسفته الذاتية والاجتماعية، وعليه اكتفى ببيان أهمية مبدأ العدالة الاجتماعية، بوصفه الركيزة الرئيسة التي يقوم عليها الاقتصاد في الإسلام، لما يتضمّنه من قيم العدل، والمساواة، والتكافل التي يتعايش في كنفها الناس فقراءهم وأغنياءهم دون ظلم أو جنف.

---

[1]: انظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص218- 221.
[2]: انظر المرجع السابق، ص 223- 224.

يتبيّن ممّا سلف أنّ الحضارة في فلسفة إقبال تنطلق من بناء الإنسان الذي يفعّل كليات الاستخلاف في الأرض في إطار العبودية الحقّة لله تعالى، وهو ما يتطلّب - بنظره- توفّر معايير روحية وفكرية تكفل بناء الذات، ثم المجتمع، والسياسة، والاقتصاد، وبذلك تكون الحياة بِرمتها منضبطة بالرؤية التوحيدية منطلقا ومقصدا؛ ممّا يضفي الطّابع الروحي في بناء الحضارة، منطلقا، ومنهجا، ومقصدا. تسهم هذه الرؤية الدقيقة في تعديل مسار الحضارة الإنسانية، على أساس التوازن بين الروح والمادة.

نصل من خلال العرض التفصيلي إلى أن مشروع إقبال التجديدي تجلّى في ثلاث كليّات رئيسة حضرت بقوّة في تحليلاته وأفكاره هي: أ- تقدير العقل المسلم للعالم الطبيعي، بوصفه وسيلة الاستخلاف والتعمير، وأداء مهامّ الخلافة، وهذا يتوقف برأيه على ضرورة تأويل الكون تأويلا روحيا، بوصفه تجليا للذات، والصفات الإلهية، وبناء عليه يتوجّب على المسلم أن لا يستوحش منه، بل ينبغي التفاعل معه بكشف نواميسه، ومن ثم تسخيره.
ب- ضرورة الاعتداد بالفرد الإنساني، وهذا يتوقّف على تحرير روح الفرد، بإثبات الذات، غوصا في أعماقها، واستثمارا لطاقاتها قصدا إلى تغيير مجرى الحياة.
ج- تأكيد عنصر الروحانية في حياة الإنسان والأمة، وهذا وفق مبادىء وضوابط، توجّه مسار وتطور المجتمع الإنساني على أساس روحي، مستمدّ من تعاليم الإسلام عامّة، والتوحيد خاصّة [1].

المطلب الرابع:المشروع الإصلاحي الدعوي عند بن باديس

عايش الإمام "عبد الحميد بن باديس" ظروفا شديدة ومعقّدة في عمله الإصلاحي، إذ واجه استدمارا استيطانيا بشعا، حاول بكل ما أوتي من قوة وبطش أن يستأصل هويّة الأمة الإسلامية، وإجهاض كل بادرة أمل من شأنها أن توقظ الطاقات الكامنة فيها. كما عايش فشل الثورات الشعبية ضدّ الاستعمار.
أدرك بن باديس رحمه الله من خلال استحضاره للوضع العام للقطر الجزائري أن خوض غمار العمل السياسي في ظل هذا الأجواء الخانقة لن يجدي نفعا، بل سيزيد الوضع تردّيا وتعقّدا.
لذلك انتهج في ضوء وعيه العميق بالتحديات التي يواجهها مسلكا إيجابيا متكيّفا مع الواقع الإسلامي، يرتكز **على التربية والتعليم كمنهج لبناء المجتمع المسلم، الذي تنعقد عليه الآمال لخوض غمار معركة التحرر الذاتي والخارجي.**
تبرز هنا معالم فقه عميق، يتضمّن استراتيجية بعيدة المدى تأخذ على عاتقها إعداد الأمة لمقاومة الاستعمار بتوعيتها وتعليمها، وتقوية شعورها بشخصيتها العربية والإسلامية، أو كما عبّر عنها بن باديس بـ"تهذيب الشعب وترقيته"، وعلى أساس هذه القاعدة الشعبية

[1]: انظر محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص245 ، وانظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 477.

الواعية والمهذّبة، ستجنى الثمرة المرجوة من استراتيجية المشروع وهي التحرر الكامل من الاستعمار ماديا وروحيا([1]).

وبهذا الصدد سئل الإمام ابن باديس من قبل أحد تلامذته "بأي شيء تحارب الاستعمار؟، فأجاب سائله على الفور: "أنا أحارب الاستعمار لأنني أعلم وأهذب ومتى انتشر التعليم والتهذيب في أرض، أجدبت على الاستعمار وشعر في النهاية بسوء المصير"[(2)].

مضى مشروع الدعوي من خلال استحضار المعطيات السابقة قدما نحو تقديم بديل في التغيير مناسب، فكانت أول خطوة في هذا الطريق تشخيص أمراض الأمة.

أولا: ـ عوائق النهوض – تشخيص الواقع-:

تتحدّد الأبعاد الكلية والخطوط العريضة لأي مشروع حضاري من خلال خلفيته الفكرية، ومن هذا المنطلق اصطبغت رؤية "بن باديس" بالقضية المركزية التي ظلّ ينافح عنها طيلة مشواره الإصلاحي، وهي قضية الإصلاح التربوي والاجتماعي، وهو ما تجلّى في تشخيصه، الذي انحصر في العناصر الآتية:

1 **ـ انحراف التدين:**

عزا بن باديس الهوان والذلّة التي تعيشها الأمة الإسلامية إلى ابتعادها عن المعين الصافي الذي نهل منه الجيل الفريد، قال رحمه الله: "لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه، والعذاب المتنوع الذي نذوقه ونقاسيه إلا بالرجوع إلى القرآن إلى علمه وهديه، وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه"[(3)].

ميّز رحمه الله في تشخيصه لواقع المسلمين، بين نوعين من العلل التي تنخر كيان الأمة الإسلامية:

العلة الأولى: تتعلق بأمراض العقول كالجمود الفكري، وفساد الإدراك، وتقليد الآباء، واعتقاد الباطل، والشك في الحق[(4)].

أما العلة الثانية فتتعلّق بأمراض الروح، كفساد النفس، وفساد الأخلاق وتأثيرها السلبي على السلوك العملي للإنسان المسلم.

وأخطر عامل لحق بتدين الأمة المسلمة الجزائرية-برأيه-هو انتشار الطرق الصوفية التي سيطرت على الفكر الإسلامي والمجتمع في القرن التاسع العشر سيطرة مذهلة، فبلغ عدد الزوايا في الجزائر 349 زاوية، وعدد المريدين أو الإخوان 95000مريدا ... والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية، أصبحوا بدورهم طرقيين، فساد الظلام، وخيّم الجمود، وكثرت

---

[1]: انظر: عبد المجيد النجار، ملامح من الاستراتيجية السياسية للإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الوعي (الجزائر: دارالوعي العدد: 01، جويلية 2010م)، ص 83-85.

[2]: باعزيز بن عمر، عظمة الأستاذ الأكبر عبد الحميد بن باديس، مقال منشور في جريدة البصائر، عدد 24، 03 ماي 1938م، من السلسلة الثانية، ص 238.

[3]: عبد الحميد بن باديس، الشهاب ج2 و8 ص 75، عدد فبراير، عند تفسير الآية "وَقَالَ الرَّسُولُ يَارَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا" الآية: 30 من سورة الفرقان.

[4]: رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر(الجزائر: موفم للنشر،2007.)، ص 217.

البدع، وزهد الناس في التفاعل مع الواقع، واستسلموا للقدر، بمفهومه المتواكل، وأصبحوا إذا سئل أحدهم عن حاله، أجاب: " نأكل القوت وننتظر الموت".

تشير كلّ هذه المظاهر السلبية إلى وجود غبش في فهم وظيفة الإنسان في الحياة، إذ انحصرت عند بعض أرباب التصوّف في أداء الشعائر التعبدية دون النظر لسعة مفهوم العبودية لله تعالى، التي تتضمّن أداء مهامّ الخلافة من التسخير والتعمير [1].

انعكس الخلل في فهم أبعاد الاستخلاف سلبا على واقع الأمّة، حيث أل حالها إلى عطالة فكرية، وانتكاسة سلوكية، وانهزامية حضارية.

وعليه اتجهت جهود الإمام نحو محاولة استئصال هذا الداء الخبيث الذي أثقل كاهل الأمة، وهذا ببيان ضرره على تدين المسلمين، وهو ما يتضح في قوله:"عاد الدين الذي أثقل بالخرافات المخزية لا يمت إلى التوحيد المحض بغير صلات بعيدة، فقد حلّت محله باطنية باطلة وعبادة للأولياء والأضرحة، استغلت بمهارة من قبل مشايخ جاهلين موزِّعين لتمائم وتعاويذ عن طمع في الغالب"[2].

2 ـ التفكك الاجتماعي:

نجم التفكك الاجتماعي عن الانحراف في التدين، بوصفه العامل الذي سبب انحسار الوازع الديني في المجتمع الإسلامي؛ مما أدّى إلى تغلغل التّراخي والفتور في وحدته العضوية، فآل هذا الوضع إلى ضروب من التفرق والتّشتت، ومن هنا انتهى المجتمع المسلم في عصرنا إلى حالة من الجمود المطبق تنبىء عن سوء فهم للحياة، وعلى عدم الجد فيها، وسوء التربية، وعدم تهذيب الأخلاق.

وصف الإمام الإبراهيمي، حال المجتمع في عصره بكلام بليغ فقال:" أفاقت ـ الأمة الجزائرية- ووجدت نفسها على مراحل من ماضيها، وعلى قاب قوسيْن من الاضمحلال والتلاشي، ووجدت من الدين عقائد لابَسَها الضلالُ في الفهم، والضلال في العمل، ومن المال أرزاقا مقتّرةً يَبِضُّ بها الكدُّ المُضني والعرقُ الصّبيب، ومن الصناعةِ صنعةَ الجمَل التي لا تفيءُ عليه إلا النقبَ في الظهر، والوَجَى في الخُفّ والتحجُّر في الثفنات، ومن العلم ألفاظا بلا معانٍ، وقشورا بلا لُباب، ومن التاريخ معالِمَ طامسةً وظلمات دامسة، ومن قيم الحياة الحظّ المغبون والأجر الممنون، ومن المنازل الإنسانية منزلة المضْيَعَة والهوان"[3].

وزاد تدخل العامل الخارجي ـ الاستعمار الغربي ـ الأزمة الاجتماعية تعقدا وتجذّرا في الواقع الإسلامي، بسبب التأثير الخفي للثقافات الغربية الوافدة على المجتمع المسلم، ممّا هدّد وحدته الثقافية بالانقسام.

3 . التشرذم السياسي:

تكيّف تشخيص الإمام للواقع السياسي، مع ظروف البيئة التي عايشها، التي تميّزت بتحكّم الاستعمار الفرنسي بالساحة السياسية، إذ سخّر كل طاقاته لاستئصال كل القوى السياسية التي

---

[1]: انظر عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره (الجزائر: الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر. الجزائر، 1968م) ج1، ص 18، وبهذا الصدد ينبغي التمييز بين الطرق الصوفية التي تفاعلت إيجابيا مع الواقع الإسلامي، وبين الطرق الصوفية التي قامت على السلبية والانهزامية.

[2]: ابن باديس، " الشهاب" ج4، م 13، ص 176- 179، عدد جوان 1937، ص 272.

[3]:البشير الإبراهيمي، عيون البصائر(القاهرة: دار المعارف، 1963)، ص 278. .

قد تزاحمه في هذا الميدان، أو تناقض توجهاته الاستعمارية، موظفا كل أساليب الاضطهاد والقمع المادية والمعنوية لتحقيق هدفه.
وتوازياً مع هذا الأسلوب الهدمي، لجأت السلطة الاستعمارية إلى ملء الفراغ السياسي بتوظيف سياسة كسب الولاء لتوجهات الاستعمار، مشجعة القوى السياسية والاجتماعية الموالية للاستعمار، كاتجاهات الاندماج، والتجنس، وفسح المجال لكل ما من شأنه أن يضفي طابع الجمود، والسلبية، والانهزامية، والتفكك على الواقع الجزائري، مثل الطرق الصوفية السلبية، والنزعات الجهوية، والعرقية[1].
استيقن الإمام بن باديس من معايشته لهذا الظرف المأساوي أن مجال المناورة في العمل السياسي ضيق جدا، وأن المفاسد المترتبة عن الخوض في هذا المجال أكبر من المنافع، فوصل بذلك إلى قناعة يقينية مفادها أن المسلك التربوي التعليمي هو المنهج الأصلح الذي يمكن أن يؤسّس القاعدة المتينة التي تخوض معركة التحرر الذاتي والخارجي للأمة الإسلامية.
تتضح هذه الرؤية الدقيقة والعميقة للتشخيص والتصحيح في حديث الشيخ البشير الإبراهيمي عن المُدَارَسة الفكرية التي كانت بينه وبين رفيق دربه بن باديس، إذ قال:" كان من نتائج المدراسات المتكررة للمجتمع الجزائري بيني وبين بن باديس منذ اجتماعنا في في المدينة المنورة أنّ البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من **جهتين متعاونتين عليه، وبعبارة أوضح من استعمارين مشتركين**..... استعمار مادي وهو الاستعمار الفرنسي.... واستعمار روحي يمثّله مشائخ الطرق..... المتاجرون باسم الدين المتعاونون مع الاستعمار ... فكان من سداد الرأي وإحكام التدبير بيني وبين بن باديس أن تبدأ الجمعية بمحاربة هذا الاستعمار الثاني....."([2]).
يتبيّن ممّا سلف أنّ تعفّن الوضع السياسي في الأمة، بحسب رأي أصحاب هذا المشروع يعود إلى عاملين رئيسين هما: الاستعمار الخارجي، بتمكين من الاستبداد الداخلي.
يتجلى من التشخيص الآنف الذكر لمعوّقات النهوض اصطباغه بالنزعة التربوية للإمام، حيث ركز على علتين رئيسين هما:
1- ***الانحراف عن تمثّل تعاليم الإسلام فقها وسلوكا؛ ممّا أفضى إلى فشو مظاهر مَرَضِيّة متعدّدة منها: انحراف التصور العقدي، والجمود الفكري، والتقليد، وظهور الخرافات والبدع، وغيرها من المظاهر التي شوَّهت الصورة النّاصعة للتّدين الصحيح.***
2 – ***علّة التفرق والتشتت بتجلياتها السياسية والاجتماعية، وبعوامل داخلية وخارجية. وهذه العلة لازمة للعلة الأولى.***
اجتهد بن باديس بناء على هذا التّشخيص في وضع خطّة إصلاحية متكاملة تروم تحقيق النهوض الفعلي بالأمة الإسلامية.

اجتهد بن باديس بناء على هذا التّشخيص في وضع خطّة إصلاحية متكاملة تروم تحقيق النهوض الفعلي بالأمة الإسلامية.

[1]: انظر رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، مرجع سابق، ص 17 - 76.
[2]: محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ، 2000م)، م 05، ص 282.

أولا: مقومات النهوض:

قامت رؤيته لمقوّمات النهوض على عناصر متكاملة تنطلق من تحرير الفكر، ثم الإصلاح التربوي والاجتماعي، إلى الإصلاح السياسي.

1 ـ تحرير الفكر:

يقصد به تحرير فكر الإنسان من كل القيود التي كبّلته، وعطلت طاقاته، وهي تتعلق بالمحيط الخارجي للإنسان مثل: الاستبداد؛ لأنه يخنق الحريات، ويثّبط كل جهد إنمائي فاعل ينشد تغيير واقعه، وتتعلق أيضا بذات وكينونة الإنسان مثل: العلل التي تنخر قواه الفكرية والروحية كالتقليد الأعمى، والتعصب، والجمود، والتفسير الخرافي لمحيطه الكوني(*).

كان هذا العنصر محلّ اهتمام كبير من قبل بن باديس، يتجلّى في تقسيمه للإسلام إلى قسمين متغايرين:

أ ـ إسلام وراثي مبني على التقليد والجمود.

ب- إسلام ذاتي مبني على التفكير والبحث والتأمل.

ولا نهضة للأمم والشعوب ـ برأيه- بغير الإسلام الذاتي المبني على التفكير، وبناء الأقوال، والأعمال، والأحكام على الفكر، وليس الإسلام الوراثي، المبني على التّقليد، والجمود، وقاعدة (سلم تسلم)، وإن كان الإسلام الوراثي قد حفظ للأمم الإسلامية إسلامها في عصور التأخر والانحطاط، إلا أنه لا يمكن أن ينهض بالأمم؛ وهذا لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبّه أفكارها، وتفتّح أنظارها، والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد، فلا فكر فيه ولا نظر، ... أما الإسلام الذاتي فهو إسلام من يفهم قواعد الإسلام، ويدرك محاسن الإسلام في عقائده وأخلاقه وآدابه(*)، وأحكامه، وأعماله، ويتفقّه حسب طاقاته في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويبني ذلك كله على الفكر والنظر، فيفرّق بين ما هو من الإسلام بحسنه وبرهانه، وما ليس منه بقبحه وبطلانه، فحياته حياة فكر، وإيمان، وعمل، ومحبته للإسلام محبة عقلية قلبية بحكم العقل والبرهان كما هي بمقتضى الشعور."([1])

وهكذا يبدو جليا أن هناك رؤية متميّزة، تجعل من تحرير الفكر أحد أهم ركائز عملية التغيير الحضاري.

<u>لكن ما هي الخطوات المنهجية التي ينبغي سلوكها للوصول إلى هذه الغاية؟</u>

أ ـ الرجوع إلى فهم السلف قبل ظهور الخلاف:

المقصود بهذا العنصر الدعوة إلى استلهام الأنموذج الحي الذي جسد الوحي واقعيا، فوصل تفاعله معه إلى أقصى درجات التمثُّل، ومن ثم تُعَدُّ هذه الحقبة بمثابة أنموذج تطبيق أكمل للمرجعية الأصيلة، يستلهم منها صورا لعبقرية جيل التنزيل في تفاعله مع الوحي، ومع المحيط الكوني.

قال رحمه الله عندما بدأ يعدد أصول الجمعية : الأصل الخامس: سلوك السلف الصالح « الصحابة والتابعين وأتباع التابعين « تطبيق صحيح لهدي الإسلام . والأصل السادس: فهوم

---

[*]: هناك علاقة جدلية ـ تأثير وتأثر ـ بين القيود المتعلقة بذات الإنسان، والقيود المتعلقة بمحيطه الخارجي.

[**]: تجدر الإشارة إلى أن الإسلام الوراثي يعرف كثيرا من محاسن الإسلام؛ وعلى هذا فإن مشكلته تكمن في عدم استصحاب أسئلة الراهن، واستثمارها في تقدير الواقع ـ تشخيصا وتصويبا، نظرا وتدبيرا- .

[1]: ابن باديس: الشهاب ج3، م 14، ص 105.

السلف الصالح أصدق الفهوم لحقائق الإسلام ونصوص الكتاب والسنة ... والأصل السابع عشر: ندعو إلى ما دعا إليه الإسلام، وما بيناه من الأحكام بالكتاب والسنة وهدي السلف الصالح من الأئمة.[1]

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار دعوتهم لهذا العنصر بمثابة دعوة لالتزام منهج للفهم، واستلهام منهم للأبعاد الوظيفية للدين في سيرها في شعاب الحياة، أكثر مما هي دعوة لالتزام نصّي حرفي.

ب ـ تصفية دين الأمّة ممّا لحقه من شوائب: ونعني بهذا العنصر تصفية كل ما ناقض الدين الحق، كالشرك، والبدع، والمحدثات، وغيرها..... .

ركز مشروع الإمام بن باديس بشكل كبير على هذا الجانب، بسبب المظاهر السلبية التي انتشرت وتجذّرت في القطر الجزائري بشكل رهيب إلى درجة تلبّسها بتدين الأمة.

ويعود الدور الكبير في انتشار كل المظاهر المرضية-برأيه-إلى الطرق الصوفية التي اعتبرها سبب بلاء الأمة، وسبب الجمود الذي حلّ بالفكر الإسلامي، وهو ما يتجلى في قوله: "الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها الغلو في الشيخ، والتحيز لأتباع الشيخ، وخدمه دار الشيخ، وأولاد الشيخ، إلى ما هناك من استغلال وإذلال، وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال، ومن تجميد للعقول، وإماتة للهمم، وغير ذلك من تلك الشرور."[2]

أما الوسيلة التي كان يرى فيها الحل الأنسب لتصفية دين الأمة فتتجسّد أولا:" في تصحيح العقائد، وهو ما توضح عند تقريره لدعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها، حيث قال رحمه الله: التوحيد أساس الدين، فكل شرك في الاعتقاد أو في الفعل، فهو باطل مردود على صاحبه"، وعلى هذا الأساس ـ برأيه ـ تُقوّم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر، وفي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله." [3]

وممّا يدل على محورية إصلاح العقيدة في مشروعه الإصلاحي هو تأليفه لمصنّف متميّز، هو كتاب العقائد الاسلامية عرض فيه مباحث الاعتقاد في أسلوب سلس، وواضح يفقهه جميع المخاطَبين بمختلف تنوّعاتهم الثقافية، ومنهج متناسق ومتناغم، حاول فيه تجديد الدرس العقدي، مراعاة لأحوال العصر، ووضع الأمّة.

وصف بن باديس منهجه في كتابة مؤلّفه (العقائد الإسلامية) بقوله:"-إنّه-يتلائم مع الفطرة الإنسانية فتستجيب له وتطمئنّ إليه، وتميل نحوه وتركن."[4]

جـ ـ إبراز المكانة الرفيعة للعقل: يقصد به تحرير العقل من كل العوائق والمثبطات، ممّا يصيّره عقلا منسجما ومتفاعلا بإيجابية مع النص، موظفا فقها سننيا وسببيا عميقا في سبر غور الواقع الاجتماعي والكوني.

دعا الإمام في هذا الإطار إلى ضرورة الاستثمار الفعّال لهذه الملكة بممارسة التفكير قصد تفعيل تعاليم الإسلام في الواقع، وخصّ في دعوته هذه طلبة العلم؛ باعتبارهم صفوة المجتمع

---

[1]: عمار طالبي، آثار بن باديس، مرجع سابق، 155/3.

[2]: ابن باديس، الشهاب، ج4، م 13، ص 176 ـ 178.

[3]: الآثار، مجـ3، جـ1، ص 133. ومجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1، 1402ه- 1982م)، ص 196-197.

[4]: الآثار، ج01، ص 87.

وحملة لواء الإسلام، قال رحمه الله:" إذا كان التفكير لازما للإنسان في جميع شؤونه، وكل ما يتصل إدراكه، فهو لطالب العلم ألزم من كل إنسان فعلى الطالب أن يفكر فيما يفهم من المسائل، وفيما ينظر من الأدلة تفكيرا صحيحا مستقلا عن تفكير غيره.....، وبهذا التفكير الاستقلالي يصل الطالب إلى ما يطمئن له قلبه، ويسمى حقيقة علما....فالتفكير التفكير يا طلبة العلم، فإن القراءة بلا تفكير لا توصل إلى شيء من العلم، وإنما تربط صاحبها في صخرة الجمود والتقليد، وخير منهما الجاهل البسيط[1].

ويترتّب على بيان المكانة الرفيعة للعقل الإنساني، أن ننبذ كل ما قد يعكّر صفو هذا الانسجام الفطري كالتقليد، والتعصب، والجمود، وغيرها من العلل المميتة.

د-صناعة الوعي بالسنن في العقل المسلم:

وكان منطلقه في إثبات الدور المحوري للسنن القرآن الكريم، الذي تضمّن آيات كثيرة تحثّ على النظر والتدبّر في سير الأمم والحضارات، بقصد كشف القوانين التي تتحكّم في صعودها ونكوصها.

ومن هذا ما جاء في قوله تعالى:" قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين."**آل عمران/ 37.**

وعلى أساس هذا الهدي القرآني دعا المسلمين إلى ضرورة تمثل السنن فهما وتحقّقا في الواقع، وهو ما تجلى في سياق تفسيره لقوله تعالى:"من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثمّ جعلنا له جهنّم يصلاها مذموما مدحورا."**الإسراء/18**، حيث قال:" وقد أفادت هذه الآيات كلّها أن الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة وسائل لمسبّباتها، موصلة من تمسّك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره، وسننه في نظام هذه الحياة والكون، ولو كان ذلك المتمسّك بها لا يؤمن بالله واليوم الآخر، ولا يصدّق المرسلين، ومن مقتضى هذا أنّ من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهية ولم يأخذها لم ينل مسبّباتها ولو كان من المؤمنين. وهذا معلوم ومشاهد من تاريخ البشر في ماضيهم وحاضرهم."[2]

وفي هذا الإطار دعا المسلمين إلى ضرورة أخذ العبرة من التاريخ، واستلهام عوامل النّهضة فيه، يقول في هذا الإطار " إنمّا ينفع المجتمع الإنساني، ويؤثّر في سيره من كان في الشعوب قد شعر بنفسه، فنظر إلى ماضيه وحاله ومستقبله، فأخذ الأصول الثّابتة من الماضي، وأصلح شأنه في الحال، ومدّ يده لبناء المستقبل، يتناول من زمنه وأمم عصره ما يصلح لبنائه معرضا عمّا لا حاجة له به أو ما لا يناسب بنائه الذي وضعه على مقتضى ذوقه ومصلحته."[3]وأشار في موضع آخر إلى مقوّمين أساسيين للنهوض بالأمة، هما العلم والإيمان، وهو ما يتجلّى في قوله:" إنّي درست التاريخ فوجدت الأمم تنهض بأحد أمرين بكثرة العلم، أو بكثرة الجهل، فأمّا العلم فنحن منه فقراء، وأمّا الظلم فنحن منه أغنياء، اللهمّ

---

[1]: المصدر السابق، ج3، ص 91.

[2]: ابن باديس، مجالس التذكير من كلام العليم الخبير، مرجع سابق، ص 82.

[3]: البصائر، العدد 171، جوان 1939م.

إن قصدت به إنهاضنا فنشكرك صابرين، ونشكرك مجاهدين، ونحمدك على ما سلّحتنا به من إيمان قويّ جعلنا نطمئنّ إلى تاريخنا، وتاريخ العرب مكتوب بحبر من نار وحروف من نور، وهذا النور لا يُمحى وتلك النار لا تنطفئ." [1]

يمثّل الاهتمام بمسألة السنن في المشروع تطورا نوعيا في الأفكار النهضوية، حيث وضعت بهذه الرؤية المتميّزة يدها على أهم جذور الداء العضال الذي تعاني منه الأمة الإسلامية المتمثّل في الفقر والوهن السنني.

2 ـ الإصلاح التربوي والاجتماعي:

يُعَدُّ الإنسان –بنظر مشروع ابن باديس-المنطلق الأول في عملية الإصلاح التربوي والاجتماعي؛ لأنّه النواة الأولى للمجتمع، والعنصر الجوهري في عملية التغيير. لذلك " كان يؤمن بتكوين الفرد إيمانا مطلقا، ويرى أن الفرد أساس المجتمع الصالح، ومن هنا فقد عكف على الدروس والمحاضرات، وعمل على الاتصال المباشر بتلامذته، وتكوين علاقات فردية يستشف من خلالها روح الفرد، ويتمكن من التأثير فيه."[2]

<u>لكن ما المنهج الموظف الذي يكفل إصلاح الفرد، ومن ثم إصلاح المجتمع ؟</u>

تعد الإجابة عن هذا السؤال، مدخلا رئيسا للقضية المركزية في المشروع وهي قضية التربية والتعليم.

أ ـ الإصلاح التربوي:

يعتبر الإصلاح التربوي ـ برأيه ـ الوسيلة الأنسب التي تكفل إصلاح المجتمع، وهو ما يمهّد بدوره لبناء قاعدة متينة، تضمن تحقيق عملية الاستئناف الحضاري.

"اختار بن باديس لنفسه موقعا مفصليا على خريطة الواجبات والشروط التي تستلزمها إدارة معركة الحفاظ على الهوية الحضارية للمجتمع من الانمحاء، وتصفية الوجود الاستعماري، وتأمين مستقبل المجتمع روحيا وفكريا وثقافيا بعد ذلك. وكان اختياره للساحة الفكرية والثقافية والتربوية والاجتماعية، بوصفها مدخلا أساسيا لخوض معركة التحرير والتجديد والبناء الحضاري هو أول مؤشر من مؤشرات الوعي السنني الاستراتيجي" [3].

برّر بن باديس هذا التموقع الاستراتيجي بقوله:" إننا اخترنا الخطة الدينية على غيرها، عن علم وبصيرة وتمسكا بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا من النصح والإرشاد، وبثّ الخير والثبات على وجه واحد والسير في خط مستقيم، وما كنّا لنجد هذا كله إلا فيما تفرّغنا له من خدمة العلم والدين، وفي خدمتهما أعظم خدمة، وأنفعها للإنسانية عامّة، ولو أردنا أن ندخل الميدان السياسي لدخلناه جهرا، ... ولقدنا الأمة للمطالبة بحقوقها، ولكان أسهل شيء علينا أن نسير بها على ما نرسمه لها.....، ولكنّنا اخترنا ما اخترنا لما ذكرنا وبيّنا، وإنّنا –فيما اخترناه- بإذن الله لماضون، وعليه متوكّلون."[4]

---

[1]: ابراهيم الهادي المشيرقي، قصتي مع ثورة المليون شهيد..

[2]: عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري – متابعة نقدية – (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1981م)، ص222-223.

[3]: الطيب برغوث التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية(الجزائر:دار قرطبة، ط1، 2004)، ص38-39.

[4]: ابن باديس، الآثار 526/03.

وبذلك استيقن أن توظيف هذا المسلك هو السبيل الوحيد للنهوض بالأمة الإسلامية، وفي هذا قال: "لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم، فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب للجسد، ينصلح الجسد بصلاحه، ويفسد بفساده، فإذا أردنا إصلاح المسلمين، فلنصلح علماءهم، ولن يصلح العلماء، إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره ...". ولأجل هذا المقصد، عمل على إصلاح التعليم وأساليبه، فأبدى تبرّمه من الأساليب والمناهج البالية للتعليم في العالم الإسلامي، وهو ما يظهر في موقفه من نظم التعليم في جامع الزيتونة، الذي عبّر عنه بقوله:" وذلك أني كنت متبرما بأساليب المفسرين، وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكان على ذهني بقية غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال، حتى في دين الله وكتاب الله، فذاكرت يوما الشيخ محمد النخلي (أستاذه المدرس بجامع الزيتونة)، فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق، فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المعقّدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح، فو الله لقد فتح بهذه الكلمات القليلة عن ذهني آفاقا واسعة لا عهد له بها."[1]

وفي السياق نفسه انتقد"مناهج التعليم والتربية في المدارس التي أنشأها الاستعمار الفرنسي، القائمة على إلغاء الهوية العربية الإسلامية ".

حاول الإمام رحمه الله بناء على معطيات الواقع تجسيد برنامج تعليمي متجدِّدٍ، منهجا ومضمونا، يخرج نظام التعليم الجزائري من جموده المطبق، حيث ركز في مشروعه التعليمي على ثلاثة جوانب رئيسية هي:

-إصلاح مناهج التعليم: وهذا يكون بتوظيف مناهج فاعلة تهدف إلى تحقيق التحصيل العلمي والتربوي المتكامل والشمولي للطالب، ليحمل همّ الدعوة والتربية والتعليم مستقبلا.

-إصلاح المعلّم: حيث أكد على أهمية دور المعلم في العملية التربوية، وأن صلاحها مرتبط بصلاحه، وعليه فإن من أهم صفات المربي المسلم في نظره، أن يكون متمكنًا من العلوم والفنون التي يدرسّها، ملمًا بمبادئ فن التعليم، قادرًا على تفهم نفسيات المتعلمين، وأن ينزه العلم عن المطامع الدنيوية، عاملاً بعلمه، صادقًا في عمله.

-التوظيف الفاعل لوسائل التعليم: من حيث إيجاد مصادر التمويل، وإنشاء المعاهد والمدارس، واستثمار الوسائل والمؤسّسات المتاحة، مثل: الزوايا، والمساجد، والإعلام.

ومن تتبّع منهجه التربوي والتعليمي، يمكن أن نرصد جملة من المميّزات، نجملها في العناصر الآتية:

-استهداف المشروع للعمق الشعبي للأمة، حيث شمل عمله الإصلاحي كل فئات المجتمع بمختلف تنوعاته الثقافية والاجتماعية.

-شمولية منهجه التربوي والتعليمي، إذ هو موجّه إلى جميع فئات المجتمع، كما تميّز بالشمولية من زاوية إلمامه بمفاصل العملية التربوية كلها، فكان يزاوج في عمله التربوي بين التربية الروحية والجسمية، والتربية السلوكية العملية، والتربية العقلية، والتربية بالوعظ والتذكير، والتربية بالقدوة، وغيرها من طرق التربية.

---

[1]: المصدر السابق، 78/01.

-جمع منهجه التعليمي بين" الفكر والعمل، وبين النظر والتطبيق، لذلك أدخل الصناعات التطبيقية في منهاج التعليم وخصوصاً الصناعات اليدوية، والانقلاب الأساس الذي حدث في التربية عنده هو التوحيد بين العلم النظري والعمل اليدوي أو التطبيقي، باعتبار أن العلم نشاط قائم على أساس المعرفة، وعلى أساس إدراك المرء لما سيعمله".

-رؤيته الاستشرافية الدقيقة، إذ وضع بن باديس نصب عينيه غاية تتمثل في تحقيق التحرر الذاتي للأمة الإسلامية المنتج للتحرر من المستعمر الأجنبي، وهذا لا يكون برأيه إلا "بترقيـــة المجتمـــع الجزائـــري في جميـــع مناحـــي الحيـاة،..... ليكونوا محترمين في أنفسهم ولدى غيرهم، يفيدون ويستفيدون، ويعرفون كيف يسوسون وكيف يُسَاسون، فتربح بهم الإنسانية عضوًا مِن خيرِ مَن عَرَفَتْ من أعضائها."[1]

-تميز توظيفه للمنهج التربوي والتعليمي بالفعّالية، فكان له أثر إيجابي على الواقع الإسلامي، وذلك بالرغم من التحديات الكبيرة التي كانت مفروضة على المشروع، وعلى رأسها توظيف الاستعمار الاستيطاني لسياسة الاستئصال الثقافي لمقومات الأمة الإسلامية؛ فكان عمله الإصلاحي باعث تحول جذريٍّ إيجابيٍّ في الواقع الجزائري، فبعث الوعي، وحرّك الهمم، وحرّر العقول، وربّى النفوس، وأحدث حركية اجتماعية نشطة، كان لها أثر كبير في تحقيق الاستقلال السياسي للجزائر فيما بعد.

-تمثّل عمله الإصلاحي لروح الإسلام، كما تمثّله الرعيل الأول اعتقادا، وفهما، وتنزيلا، إذ كان منهجه للبعث والإحياء والتغيير والإصلاح، ينطلق من القرآن الكريم، وبيانه النبوي، مستلهما قوله تعالى:"**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**"[2] ، متخذا من تفسير القرآن بالجامع الأخضر بقسنطينة منبرا لتكوين الفرد والمجتمع عقليا ووجدانيا، بهدف" إرجاع ضمير المسلم إلى الحقيقة القرآنية، كأنه أنزل على قلبه، واتصاله به من جديد اتصالا حيا دافعا للعمل" .

ب ـ الإصلاح الاجتماعي:

غلب على رؤية الإمام بن باديس للإصلاح الاجتماعي النّزعة العملية، وهو ما يّتضح في تركيزه على إصلاح الفرد بوصفه النواة الأولى للمجتمع، وهذا في إصلاح عقيدته من كل الشوائب التي طرأت عليها وعكّرت صفوها، وإصلاح أخلاقه وسلوكه العملي، مقدّمة لإصلاح المجتمع.

وقد كانت العقيدة الإسلامية السليمة هي الركيزة الأساس في إصلاحه الاجتماعي، حيث أرجع التدهور الذي حل بالمسلمين اعتقادا، وسلوكا إلى ضبابية تصور عقيدة الإسلام، وسبيل دفع هذا الخلل يكون "بالإيمان والتقوى، فهما العلاج الوحيد لنـا مـن حالتنـا لأننا إذا قمنا متعاونين أفرادا وجماعات، فجعل كل واحد ذلك نصب عينيه، وبدأ به في نفسه، ثم فيمن يليه من عشيرته وقومه ثم في جميع أهل ملته، فمن جعل هذا من همه وأعطاه ما قدر عليه من سعيه كان خليقا أن يصل إلى غايته، ويقرب منها"، وأضاف الإمام:"ولنبدأ من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك وأخلاقنا من الفساد وأعمالنا من المخالفات، **ولنستشعر أخوة الإيمان التي تجعلنا كجسد واحد،** ولنشرع في ذلك غير محتقرين لأنفسنا، ولا قانطين من

---

[1]: المصدر السابق، 196/04.

[2]: الجمعة/ 02.

رحمة ربنا، ولا مستقلين لما نزيله كل يوم من فسادنا، فبدوام المسعى واستمراره يأتي ذلك القليل من الإصلاح على صرح الفساد العظيم من أصله"، ومن هذا المنطلق اتجهت جهوده العملية نحو محاربة مجموعة من الآفات الاجتماعية السائدة في المجتمع منها:

- محاربة انحرافات بعض الطرق الصوفية باعتبارها العامل الرئيس في تدهور المجتمع عقديا وسلوكيا.
- محاربة كل نزعة طائفية تحاول زرع الشقاق في المجتمع كنزعة البربرية، ونزعة الاندماج، والتجنس، والعروشية، وهذا يكون بغرس القيم الذاتية للأمة الإسلامية التي تجمع شمل الأمة، وتوحّد كيانها الجمعي. حصر بن باديس هذه القيم في: الإسلام، والعروبة، والوطن.

يظهر ممّا سلف الحضور القوي للتربية والتعليم-مضمونا ومنهجا-في مجال الإصلاح الاجتماعي، تناغما مع النسق العام للمشروع منطلقا، وتشخيصا، وتصحيحا، وتأثّرا بالنزعة التربوية للإمامين.

3 ـ الإصلاح السياسي:

تأثّر موقف الإمام عبد الحميد بن باديس من الإصلاح السياسي بالجو السياسي القاتم الذي عايشه، وهو الأمر الذي دفعه للابتعاد عن الخوض المباشر في السياسة، وسلوك طريق التربية والتعليم كوسيلة لتحقيق التحرر الذاتي والخارجي لأمته، مع اعتماد الأساليب الذكية في إعلان مواقفه السياسية اتجاه أوضاع أمته.

فنجده في علاقته بالسلطة الاستعمارية الحاكمة يزاوج بين الحزم بمطالبته بالحقوق واستنكار الظلم المسلّط على الأمة، وبين الرفق واللين، بدعوته إلى التعاون معها، واستقطاب المنصفين منها، والتفريق بين السياسيين الظالمين، وبين الشعب الفرنسي.

كان المقصد من توظيفه لهذين المسلكين إيجاد مساحة للتمكين لمشروعه بتهذيب الأمة، وإعدادها للمرحلة المقبلة، وهي التحرر الكامل من الاستعمار.

وممّا يعضد هذا الرأي، قوله: " وما غايتنا من عملنا إلا تحقيق الاستقلال"[1]، كما روى أحد تلامذته أنّه كان يريد الخروج إلى جبال أوراس ليعلنها ثورة على فرنسا لو وجد رجالا يساعدونه"[2].

نستطيع بناء على استقراء رؤيته للإصلاح السياسي أن نجملها في مجموعة متكاملة من القواعد والآليات، تتلخص فيما يأتي :

أ-وضعه لخطّة سياسية تتضمّن المبادىء السياسية التي تضبط شؤون الحكم، حيث " كان بن باديس يكتب المقالات الكثيرة التي تشرح آراءه في شؤون الحكم، وفي المبادىء التي ينبغي أن تضبطه وتحدّد سيره، مثلما ما جاء في معرض تحليل خطبة أبي بكر الصديق لمّا تولى

---

[1]: رواه "علي مرحوم" الأستاذ المعاصر للحركة، أورد هذا القول عمار طالبي في كتاب "ابن باديس حياته وآثاره"، مرجع سابق ج1، ص 89 ، مدخل "الحياة العقلية والنهضة الحديثة بالجزائر".

[2]: قالها أحمد حماني في محاضرة بمناسبة الذكرى 25 لوفاة الشيخ بن باديس بقاعة بن خلدون عام 1965م، انظر: المرجع السابق، ص89.

الخلافة(*)، مستنتجا من تلك الخطبة الأصول السياسية التي يبنى عليها - برأيه- شؤون الحكم، وقد بلغ بتلك الأصول ثلاثة عشرة أصلا." [1]

ب-التركيز على إبراز المقومات الذاتية للأمة الإسلامية كعامل يحقق الوحدة الثقافية للأمة، وهو ما يجنّبها الوقوع في النّزاعات العرقية والمذهبية، قال رحمه الله:" إن أبناء يعرب، وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرن، ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء، وتؤلف بينهم في العسر واليسر، وتوحدهم في السراء والضراء حتى كونت منهم خلال أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمه الجزائر، وأبوه الإسلام."[2]

جـ - معارضة كل دعوات الاندماج، والتجنّس، التي رد عليها بقوله: "إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ، وفتشنا في الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة.[3]

د - الدعوة إلى الجمع بين العلم والسياسة، يستشفّ من قوله: " وكلامنا اليوم عن العلم والسياسة معا، وقد يرى بعضهم أن هذا الباب صعب الدخول لأنهم تعودوا من العلماء الاقتصار على العلم، والابتعاد عن مسالك السياسة، مع أنه لا بد لنا من الجمع بين السياسة و العلم، و لا ينهض العلم والدين كل النهوض إلا إذا نهضت السياسة بجد"، وبهذا الرأي يكون قد سار على نهج الإمام محمد عبده، وأستاذه الأفغاني.

هـ-استنكر الصورة التي وصلت إليها الخلافة العثمانية، حيث يرى أن:" الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى، الذي يقوم على تنفيذ الشرع، وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر." [4]

المطلب الخامس: المشروع الدعوي عند الإمام حسن البنا:

خرجت دعوة البنا للوجود في ظروف حالكة مرّت بها الأمة الإسلامية، نتيجة مضاعفات استمرار التدهور الحضاري على مرّ القرون، إضافة إلى فشل مشاريع التحضّر السابقة في تحقيق الوثبة النهضوية المنشودة.

كان من أكبر الآثار المأساوية لهذا النكوص انهيار الخلافة بسقوط الدولة العثمانية، وهذا بالرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها السلطان عبد الحميد الثاني لإرجاع الدولة إلى سابق

---

[*]: عمد بن باديس إلى بثّ رؤيته لإصلاح نظام الحكم في هذا السياق تفاديا للشبهات التي يمكن أن تثار حوله، خاصّة وأنه كان مراقبا من طرف الإدارة الاستعمارية، التي كانت تبحث عن مبررات للتّضييق ومحاصرة عمله الإصلاحي.

[1]: انظر عبد المجيد النجار، ملامح من الاستراتيجية السياسية للإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الوعي، مرجع سابق، ص 85.

[2]: ابن باديس: البصائر، ص 321، ص 2.

[3]: ابن باديس: الشهاب، ج1، م12.

[4]: آثار بن باديس،ج3، ص 410.

عهدها، بمحاولة تجسيده لمشروع إصلاحي يشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية .
اصطدمت هذه المساعي بمجموعة من العوامل المثبّطة منها: قوّة التيار الانفصالي الداخلي المدعوم من الدوائر الصهيونية والغربية، الذي بدأ من تيار الاتحاد والترقي، وصولا إلى الحركة الكمالية.
قامت هذه الأخيرة بأول خطوة في اتجاه تقويض أركان الخلافة العثمانية وهي الفصل بين الخلافة والسلطة، تمهيدا لاستنساخ الأنموذج الغربي في بناء الدولة على أساس الفصل بين الدين والسياسة .
هذا الوضع انعكس أيضا على مصر، التي أصبحت ملكية لنظام الباشوات الواقع تحت نفوذ الاستعمار البريطاني.
ويضاف إلى هذا العامل الداخلي المثبِّط بروز العامل الاستعماري الذي زاد الوضع تعقيدا.
وتكمن خطورته -إضافة إلى طبيعته الاستدمارية- في شقِّه الإيديولوجي الذي شكّل تهديدا خطيرا لقيم الإسلام الأصيلة؛ لما يحمله من تصورات مادية هدّامة مناقضة للفطرة الإنسانية.
أفضت كل العوامل السابقة إلى شلل كلي دبّ في كيان الأمة عطّل طاقاتها المعنوية والمادية، وهدّد قيمها بالمسخ والاضمحلال، ممّا قد يؤول في آخر المطاف – إن لم يستدرك الأمر بجهود إصلاحية - إلى إلغاء ذاتها الحضارية الأصيلة وذوبانها في الآخر.
وكان أخطر ما أصاب المنظومة الإسلامية تحت وابل هذا الغزو الكاسح هو تعطيل خاصية ذاتية تميز بها الإسلام وهي خاصية الشمولية التي بمقتضاها تنضبط الحياة الإنسانية كلية بتعاليم الإسلام.
نتجَ عن هذا التعطيل، إقصاء كلي لسلطة الإسلام على الحياة الإنسانية، فانحسر بذلك تأثير الإسلام بفعل هذا الاستبعاد في زوايا ضيقة لا تتعدّى تأدية بعض الشعائر الدينية في نطاق فردي وجماعي باهت، ومن هنا فسح هذا الفراغ المجال للفكر العلماني المتواطئ مع الاستعمار(*) للسيطرة على كل مظاهر الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، فانتهى بذلك وضع الأمة الإسلامية، "إلى تخبّط في السياسة، وتخلّف في العلم، واضطراب في الاقتصاد، وتفكّك في الاجتماع، وتدهور في الأخلاق، وبلبلة في الأفكار، وزعزعة في العقائد، وضعفا في التربية، وخواء في الروح، وتفرقا في الصفوف منهجا وغاية"[1].
وعلى هذا يعتبر ظهور الدعوة الإصلاحية للإمام حسن البنا بمثابة "استجابة سياسية وثقافية ودينية واجتماعية لمجموعة من التحديات التي واجهت المجتمعات الإسلامية سواء أكانت داخلية أم خارجية"[2].
تيقّن هذا المصلح بناء على قراءته للواقع الإسلامي، وفي ضوء دراسته النقدية لتجارب البعث الحضاري التي لم تحقق أهدافها؛ أن الأوضاع المأساوية التي وصل إليها المسلمون قد آلت إلى درجة كبيرة من التعقيد، بحيث لا تنفع معها الحلول التجزيئية، ولا الترقيعية، بل

[*]:سواء كان تواطؤا مباشرا أم غير مباشر.
[1]: يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا(سلسلة الصحوة الإسلامية)، دون بيانات، ص 16.
[2]: أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي(القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 01، 1995م)، ص 417.

يتطلب الأمر بعثا إيمانيا جذريا شاملا ومتجددا ، تأسيّا بما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم حين قلب بدعوته الأوضاع التي كانت سائدة رأسا على عقب.
وعلى أساس هذا الهدي النبوي كان منطلقه في تشخيص مكبّلات وعوائق النهوض.

أولا: معوّقات النهوض:

عزا البنا سبب غياب الإسلام عن واقع المسلمين إلى تشابك وتكاتف عاملين رئيسين هما: العامل الداخلي الوراثي الذي تولّد من تراكمات ومضاعفات تاريخية عاشتها الأمة الإسلامية، وعامل خارجي وافد من القيم الغربية، الذي كان تدخله في حياة المسلمين نتيجة الفراغ الهائل الذي أحدثه ابتعادهم عن التفاعل مع قيمهم الذاتية.
أدّت كل هذه العوامل إلى انحسار الإسلام كعامل مؤثّر في مجرى الحياة، "وبناء على هذا الوضع الذي انتهى إليه الواقع الإسلامي فإن النّظر فيه لتقويمه وتشخيص أمراضه أصبح منصبا على مقايسته بالإسلام أساسا من حيث هو واقع أوشك أن يفقد الصفة الإسلامية ذاتها، أو فقدها بالفعل"[1].
لو تأملنا بدقة تشخيصه في ضوء هذه المعطيات نجد أنها قد قامت على مبدأ كلية انحسار الإسلام عن الحياة، وهو ما يبرر-حسب رأيه-خروجه من إشكالية البحث في الأسباب التفصيلية إلى النظرة الكلية الشاملة للعلة الأم التي سبّبت هذا الوضع، وهي: الانحسار الشبه الكلي للإيمان في حياة الأمة الإسلامية .
وعلى هذا الأساس كان لحسن البنا رؤية في الجذور التاريخية لهذا الانحسار، حيث ذهب إلى أن " عوامل التحلل قد أخذت تتسلل إلى كيان هذه الأمة القرآنية، وتعظم وتنتشر وتقوّى شيئا فشيئا حتى مزقت هذا الكيان وقضت على الدولة الإسلامية المركزية في القرن السادس الهجري بأيدي التتار، وفي القرن الرابع عشر الهجري مرة ثانية، وتركت وراءها في كلتا المرتين أُمَمًا مبعثرة ودويلات صغيرة تتوق إلى الوحدة وتتوثّب للنهوض"([2]).
وهنا عزا الإمام هذا المصير المؤلم إلى مجموعة من العوامل، أهمها:
الخلافات السياسية التي تولّدت من العصبية وتنازع الرئاسة والجاه، والخلافات الدينية والمذهبية والخلل في فهم الدين، والانغماس في ألوان الترف والنعيم، والبطانة السيّئة، وغرور الحكام والانخداع بقوتهم .... وعدم النظر إلى تطور الآخرين، وإهمال العلوم العملية والمعارف الكونية، وانهيار الأخلاق بسبب ضعف الدافع العقائدي ([3]).
أفضت كل هذه العوامل – إضافة للعامل الخارجي- إلى تشكّل المشهد القاتم لتخلّف وانحطاط الأمة، تجلى في العناصر الآتية:

1- انحسارُ الإيمان في حياة الأمة:

انحسار الإيمان هو أصل الداء الذي تولّدت منه معظم المظاهر المَرَضِيَّة بنظر البنا وهو تجلّى في وصفه للحالة النفسية للأمة بقوله:" وقد علمتنا التجارب وعرفتنا الحوادث أن داء هذه الأمم الشرقية متشعب المناحي، كثير الأعراض، قد نال من كل مظاهر حياتها، فهي مصابة.... في ناحيتها النفسية بيأس قاتل ، وخمول مميت ، وجبن فاضح، وذلة حقيرة،

---

[1]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري(بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م)، ص 194.

[2]: حسن البنا، مجموعة الرسائل الإمام - رسالة بين الأمس واليوم- (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992م)، ص 96.

[3]: انظر المرجع السابق، ص 97- 98.

وخنوثة فاشية وشح وأنانية تكف الأيدي عن البذل ، وتقف حجابا دون التضحية، وتخرج الأمة من صفوف المجاهدين إلى اللاهين اللاعبين.....، ومن ناحيتها الاجتماعية بالإباحية في عاداتها وأخلاقها، والتحلّل من عقدة الفضائل الإنسانية.."([1]).
لو نقّبنا في أصل هذه العلل التي شخِّصت من قبلهما لوجدناها تعود بالأساس إلى الفراغ الإيماني والخواء الروحي الذي كانت تعاني منه الأمة؛ ممّا فسح المجال واسعا لغزو الأفكار والفلسفات المصادمة لقيمها وتصوراتها، وهو ما زاد الأزمة تعقّدا وتشابكا.

2- التأثير الهدّام للأفكار الغربية الوافدة :

نرصد من خلال تتبع رؤية البنا للواقع الإسلامي حضورا مركزيا للحضارة الغربية، وهذا من حيث التنقيب في أصولها ومنطلقاتها وثمراتها العملية.
ويعود سبب هذا الاهتمام التفصيلي إلى التأثير الخطير لقيم الغرب على الواقع الإسلامي وتلبُّسها به إلى درجة التعقيد والتشابك، ممّا قد يهدد قيم الأمة بالاهمال .
اتجهت جهوده من هذا المنطلق نحو كشف انحراف القيم الغربية، وبيان انفصالها ومغايرتها للمرجعية الإسلامية.
وصف الإمام البنا هذه الحضارة بقوله:"كان طبيعيا بعد ذلك أن تقوم الحياة الأوروبية والحضارة الأوروبية على قاعدة إقصاء الدين عن مظاهر الحياة وطغيان النظرة المادية، وجعلها المقياس في كل شيء، وقد أنتجت هذه المظاهر المادية البحتة في المجتمع الأوروبي فساد النفوس وضعف الأخلاق، ..... وظهرت المبادئ الهدّامة، واضطربت النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ...، وأثبتت هذه المدنية الحديثة عجزها التام عن تأمين المجتمع الإنساني وإقرار الطمأنينة والسلام فيه، وفشلت في إسعاد الناس رغم ما فتحت عليهم من حقائق العلم والمعرفة وما وفرت لهم من أسباب الغنى والثراء وما مكنت لدولها في الأرض من قوة وسلطان."[2]
وإذا كانت هذه النتائج هي ما جنته الحضارة الغربية على نفسها لفساد وتضاد منطلقاتها مع الفطرة الإنسانية، فلا ريب أنها ستحدث النتائج نفسها إن وفدت على الواقع الإسلامي، "بل إن تلك النتائج تكون أشد وخامة وأكثر فسادا؛ لأن النفوس ستتشرب من جرائها عقدا وأمراضا باعتبار ما تحدثه الازدواجية الثقافية، وما يحدثه الشعور بالمغلوبية من انهزامية نفسية، ومن عطالة في الإرادة، وذلك بالإضافة إلى ما ينشأ من تشتت اجتماعي بين الموالين لروح الثقافة الإسلامية، والمتحمسين للثقافة الغربية، وهو تشتت عمَّ كافة مظاهر الحياة وما تقوم عليه من أنظمة مختلفة."[3]
وصف البنا الآثار الهدّامة لهذه القيم على المنظومة الفكرية للأمة فقال:"... وهي مصابة من ناحيتها الفكرية بالفوضى والمروق والإلحاد يهدّم عقائدها، ويحطّم المثل العليا في نفوس أبنائها. [4]"

---

[1]: حسن البنا مجموعة الرسائل، رسالة دعوتنا، مرجع سابق، ص 28.

[2]: المرجع السابق، ص 105 ـ 106.

[3]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 200.

[4]: حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام، رسالة دعوتنا، مرجع سابق، ص 28.

لاشكّ أن انحسار دور الإيمان في حياة المسلمين،وما أعقبه من غزو للأفكار والفلسفات الهدامة الوافدة قد أحدث إصابات بليغة في كيان الأمة، كان من أخطرها تغييب خاصية جوهرية في الإسلام تمثلت في خاصية الشمولية التي بها تصطبغ الحياة وتنضبط بالقواعد الكلية للإسلام.

3- انحسار مبدأ شمولية الإسلام في حياة الأمة:

كان من المنطقي بعد خفوت جذوة الإيمان في قلب الأمة أن تتنصّل من الامتثال لتعاليم وتشريعات الإسلام المحيطة بالزمان والمكان، لتذعن لمنهج حياة الغالب، وهو ما تجسّد فعلا في ظهور مشاريع كثيرة استنسخت مختلف تجارب الغرب في النهوض.

آل هذا الأمر إلى خفوت شبه كلي لدور الإسلام في حياة الأمة، فلم يتعدّ حضوره أداء بعض الشعائر التعبدية، والقيام باحتفالات في مناسبات دينية في إطار شعبي باهت، يكاد يخلو من تحقيق مقاصد إيمانية للأمة.

شخّص الإمام حسن البنا هذا الواقع بعبارة صريحة، حين قال: "كونوا صرحاء في الجواب، وسترون الحقيقة واضحة أمامكم، كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نظم تقليدية بحتة، لا تتصل بالإسلام، ولا تستمد منه، ولا تعتمد عليه: نظام الحكم الداخلي، نظام العلاقات الدولية، نظام القضاء، نظام الدفاع والجندية، نظام المال والاقتصاد للدولة والأفراد، نظام الثقافة والتعليم، بل نظام الأسرة والبيت، بل نظام الفرد في سلوكه، والروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين، ويشكل مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام وتعاليم الإسلام"[1].

يتّضح ممّا سبق أن الخواء الإيماني والروحي للأمة قد فسح المجال لتجارب موغلة في تقليد الغرب تحكّمت في أوصال الأمة، فآل وضعها إلى انتكاسة حضارية أشدّ من حالها السابق.

خلاصة القول من خلال كل سلف أن كل الأسباب التفصيلية للانحسار الحضاري تعود أساسا - برأيه - إلى علة رئيسة تتمثل في انحسار الإيمان في حياة الأمة، وهو ما أفضى إلى تعطيل خاصية الشمولية في الإسلام. ومردّ هذا الانحسار- عندهم- هو تكاتف عاملين رئيسيين غيّبا الإسلام عن مجرى التأثير في الحياة هما:

أولا: العامل الداخلي الوراثي الناتج عن تراكمات ومضاعفات الانحسار الحضاري على مرّ القرون.

ثانيا: العامل الخارجي المتمثل في الأفكار والفلسفات الهدّامة الوافدة من الغرب.

بناء على هذا التشخيص اتجهت جهود البنا نحو تصحيح هذا الواقع وفق التفصيل الآتي:

ثانيا: كلّيات النهوض:

تطابقت الرؤية التصحيحية للواقع الإسلامي - من منظوره - مع ما شخّص سلفا، وعلى هذا ارتكزت هذه الرؤية على الكلّيات الآتية:

1- الإحياء الإيماني الشامل:

يتوقّف تحقيق مرتبة الريادة والشهود الحضاري للأمة على استعادة المسلمين لدورهم الفاعل والمؤثّر في الحياة وفق مبادئ الإسلام.

---

[1]: المرجع السابق، ص188.

لذلك لن تجدي نفعا عملية البحث عن الأسباب التفصيلية للانحسار الحضاري، ولا العلاج بالحلول التجزيئية التي تعدّ مجرد مسكّنات، بل يتطلب الأمر إحاطة كلية بالعلّة الأصلية، بوصفها الداء العضال الذي يسري في جسم الأمة، والمسبّبة لغياب الإسلام في حياة الأمة.
يستوجب تحقيق هذا الأمر علاجا جذريا ينضبط بخطوات منهجية، تتمحور كلها حول الإحياء الإيماني الشامل، هي كالآتي:

أ- البعث الإيماني:

ونعني به الصياغة الجذرية لشخصية المسلم، وهذا يكون أولا بتصفيتها من كل الشوائب والمعوقات(*) التي كبّلت طاقاته وعطّلت إرادته وفاعليته في الحياة، وأخبتت جذوته الإيمانية، ثمّ توفير الجو الروحي الملائم الذي يحرره من قيوده، ويرشده إلى سبل التمكين في الأرض، تأسّيا بما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه، حين نقلهم نقلة نوعية تجلّت ثمارها في النقلة العقديّة من الشرك إلى التوحيد، والنقلة المعرفيّة من التفكير الخرافي القائم على التقليد والجمود إلى الرؤية التوحيدية القائمة على النظر السنني والسببي، والنقلة الحضارية من الانعزالية والسلبية والخمول، إلى الفعّالية والحركية الإيجابية، المنضبطة بقواعد وكليات الاستخلاف من التسخير والتعمير والشهادة.
كان هذا العنصر محل اهتمام كبير عند الإمام حسن البنا الذي بين أهمية عامل البعث الإيماني بعبارة صريحة؛ إذ يقول:" في كلّ دعوة روحا دافعة، وقوّة باطنة تسيّرها وتهيمن عليها، وتدفع إليها، ومحال أن تنهض أمة بغير هذه اليقظة الحقيقية في النفوس والأرواح والمشاعر.... ولهذا أستطيع أن أقول إن أول ما نهتم به في دعوتنا، وأهم ما نعوّل عليه في نمائها وظهورها وانتشارها هذه **اليقظة الروحية المرتجلة..... . فنحن نريد نفوسا حيّة قوية فتية، قلوبا خفاقة جديدة، مشاعر غيورة ملتهبة متأجّجة، أرواحا متطلّعة متوثّبة."**[1]
غير أن هذا العنصر يحتاج إلى معضّد يرسّخ الإيمان في الأنفس، ويحافظ على الشّعلة الإيمانية متوقّدة في القلوب، وهو ما يتطلب عملا تربويا نوعيا شاملا يستثمر كلّ قوى الإنسان المعرفية والوجدانية والجسمية ليوجّهها نحو أداء مهامه المنوطة به في الحياة.

ب- التربية الإيمانية: وهي عملية مكمّلة للعنصر الأوّل تروم صياغة شخصية الإنسان من خلال استنفار جميع استعداداته وقابلياته الفكرية والوجدانية والجسمية، وتوجيهها نحو غاية واحدة، ليكون مؤهّلا لتحمّل أعباء تبليغ الرسالة المكلّف بها، وأداء مهامّه الاستخلافية على أكمل وجه.
تمثّل التربية الإيمانية " المصنع الاجتماعي الأساس لبناء الإنسان وتأهيله للحياة، ومنحه الشروط الموضوعية المتكاملة للتحضّر والتأثير الحضاري في بيئته وعصره."[2]
لذلك أكّد البنا على ضرورة " امتداد الاهتمام التربوي ليستوعب الكيان الإنساني كله، العقلي منه والنفسي والجسمي والاجتماعي ... بشكل عميق متكامل ومتوازن ، يتيح للإنسان في

---

[*]:وتشمل هذه المعوقات الأمراض الوراثية التي ورثها المسلمون عن أسلافهم، والتي تجلّت في مسالك تفكيرهم، وأساليب تدبيرهم، ونظامهم التعليمي والاجتماعي، كما تشمل أيضا الأمراض الوافدة من الغرب.

[1]: حسن البنا، مجموع الرسائل – رسالة دعوتنا في طور جديد-، مرجع سابق، ص 233.

[2]: الطيب برغوث الفعالية الحضارية والثقافة السننية (الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004)، ص193.

النهاية طاقة تسخيرية عظمى، قوامها قوة الأفكار، وقوة الإرادة، وقوة الإمكان التسخيري، وقوة القدرات التسخيرية المكتسبة ، وقدرة التكيف الاجتماعي السلس"([1]).
حظي هذا العنصر المحوري باهتمام كبير عنده، حيث شدّد على أهمية التربية، بقوله:" إن الإخوان المسلمين يقصدون أول ما يقصدون إلى تربية النفوس وتجديد الأرواح وتقوية الأخلاق، وتنمية الرجولة الصحيحة في نفوس الأمة. ويعتقدون أن ذلك هو الأساس الأول الذي تبنى عليه نهضات الأمم والشعوب" ([2]).
وعلى هذا الأساس، حصر البنا وسائل دعوته في أمور ثلاثة هي: - **الإيمان العميق.** - **التكوين الدقيق.** - **العمل المتواصل،** وهي كلّها متضمّنة في مشروعه التربوي الشامل.
وعلى هدي هذه الوسائل مضى البنا قدما نحو تهيئة القاعدة البشرية النوعية، التي تحمل لواء التغيير، إذ نجده يحدّد معايير الانتقاء والاختيار للمنخرطين في جماعة الإخوان، حيث قال:" ...كل جماعة في هذا العصر محتاجة أشد الحاجة إلى الفرد العامل، المفكر، الجريء، المنتج، فحرام على كل من آنس من نفسه شيئا من هذا أن يتأخر عن النفير دقيقة واحدة"([3]).
كما أكّد على دور المربي والدّاعية الفعّال في العملية التربوية، واشترط توفر جملة من المواصفات: هي:- الثقافة الشرعية والإنسانية والحركية. - الجاهزية المعنوية والذهنية، والمادية . - التدريب على مهارات الحياة، وعلى استخدام ما جهزوا به الاستخدام الأمثل. - التخصص في المجال المحدد الذي يخدم فيه([4])" .
أمّا الوسائل التي ارتضاها في عملية التربية فاندرجت جلّها في إطار التنظيم الحركي، حيث حدّدها في الآتي: - الأسرة بوصفها محضنا للعلاقات الأخوية. - الكتائب بوصفها معهدا للتربية الروحية. - الرحلات بوصفها محضنا للعلاقات الاجتماعية. - الدورات بوصفها مركزا للتأهيل والتدريب. - المخيمات بوصفها معهدا للتربية الجسمية. - المؤتمرات بوصفها معهدا للتربية العلمية والفكرية ([5]).
انطلق البنا بعد تكوين القاعدة البشرية وتهيئة الوسائل، في عملية البناء التربوي الشامل والمتكامل لأفراد الأمة، الذي يتوزّع في أربعة محاور أساسية هي:
- **المحور الأول: محور روحاني،** وذلك بتعميق الإيمان في النفوس، وتزكيتها بزرع الفضائل، وتصفيتها من أكدار الرذائل، والمقصد من كل ذلك تقوية الصلة بالله تعالى، و كذلك تعميق أواصر الأخوة والمحبة والتعاون بين المسلم وأخيه .
- **المحور الثاني**: **هو محور فكري** ، وذلك بتثقيفه بالعلم في قدر أدنى من العلم العامّ دينيا وكونيا، ثمّ في قدر أعلى من العلم التخصصي بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة في ذلك.

---

[1]: المرجع السابق، ص 194.

[2]: حسن البنا مجموعة الرسائل- رسالة هل نحن قوم عمليون- ، مرجع سابق، ص 71.

[3]: المرجع السابق، ص 63.

[4]: انظر حسن البنا ، مجموعة الرسائل- رسالة دعوتنا-، مرجع سابق، ص17، وانظر عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة – قراءة في فكر حسن البنا- (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000م)، ص 137.

[5]: انظر حسن البنا ، مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، مرجع سابق، ص126-127، وانظر عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة – قراءة في فكر حسن البنا- ، مرجع سابق، 138.

ويشمل هذا المحور كذلك التنمية الذاتية للفرد المسلم بغرس التفكير المنهجي السليم، وامتلاك مهارات إدارة الوقت، وفق مبدأ الأولويات، واكتساب مهارات التنظيم، والموازنة بين الحقوق- الأسرة، المجتمع، الدين، الدولة-، تناغما مع الدور الرسالي للمسلم الذي حدّده القرآن الكريم، وتأسيّا بالمنهج النبوي في تمثّل هذه العناصر.

-**المحور الثالث: التربية العملية، والمالية، والحرفية:** التي تقصد امتلاك المسلم لمهارات التسيير الفاعل لميزانيته، وميزانية ما استخلف فيه من عمل، ومهارات الإبداع و الإتقان في العمل، ومهارات العمل المهني الحرفي، ممّا يحقّق إضافة نوعية لاقتصاد بلده، منضبطا في كل ذلك بالمقاصد الكليّة للإسلام.

- **المحور الرابع: التربية الجسمية الصحية،** التي توجّه المسلم إلى أن يكون دائم المراقبة والتعهد لصحته([1]).

ركّز البنا في مشروعه التربوي على الشباب، لما يحمله من خصائص وملكات، حصرها في : الإيمان، والإخلاص، والحماسة ، والعمل. قال البنا في هذا الشأن:" أساس الإيمان القلب الذكي، وأساس الإخلاص الفؤاد النقي، وأساس الحماسة الشعور القوي، وأساس العمل العزم الفتي، وهذه كلّها لا تكون إلا للشباب.ومن هنا كان الشباب قديما وحديثا في كل أمة عماد نهضتها، وفي كل نهضة سر قوتها، وفي كل فكرة حامل رايتها، (*إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى*) ([2])([3])".

نخلص ممّا سلف إلى أن قوام دعوة البنا هو إحياء وتجديد الإيمان في القلوب بواسطة عملية تربوية شاملة ومتكاملة، تروم تكوين الفرد من النواحي الفكرية، والإرادية، والوجدانية، والسلوكية، والجسمية في إطار عمل جماعي شامل، وتنظيم صارم.

يتطلّب نجاح العنصرين السابقين بالضرورة تجديد صلة المسلم بدينه، بأن ينهل من المنبع الصافي الذي كان سببا في نهوض أسلافه ([*]).

جـ- الارتباط المباشر بالوحي:

يمثّل الوحي - برأيه - الإطار المرجعي الذي تُستمدُّ منه الرؤى والتصوّرات الكلّية للوجود، وعلى هديه يفعِّل الإنسان كلّيات الاستخلاف في الأرض.

ويعود سبب تركيزه على هذا العنصر، إلى تميزه بخاصية فريدة هي الربانية، والمقصود بها أن الوحي" صادر من الله للإنسان، وليس من صنع الإنسان، تتلقاه الكينونة الإنسانية بجملتها من بارئها، وليست الكينونة الإنسانية هي التي تنشئه،.. وهذا التوكيد على مصدر هذا الوحي هو الذي يعطيه قيمته الأساسية وقيمته الكبرى، فهو وحده مناط الثقة في أنه التصور المبرأ من النقص، المبرأ من الجهل، المبرأ من الهوى، وهو كذلك مناط الضمان في أنه التصور الموافق للفطرة الإنسانية، الملبي لكل جوانبها، المحقق لكل حاجاتها، ومن ثم فهو التصور الذي يمكن أن ينبثق منه، ويقوم عليه أقوم منهج للحياة وأشمله"([4]).

---

[1]:انظر حسن البنا مجموع الرسائل، ص 156- 337-342، وانظر عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، ص 227- 229

[2]: الكهف/13.

[3]: انظر حسن البنا مجموع الرسائل- رسالة إلى الشباب-، مرجع سابق، ص 173.

[*]: يؤكّد صحة هذا المبدأ القول المشهور للإمام مالك:"لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها".

[4]: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (بيروت: دار الشروق، ط7، 1982م)، ص 44 - 45.

شدّد البنا في ضوء هذه الحقيقة على ضرورة ربط الأمة الإسلامية بنبعها الصافي الذي نهل منه الرعيل الأول، مع وجوب استبعاد كل التصورات الفلسفية و الوثنية المجافية للتصور الإسلامي، وهذا لأن تعدد مصادر التلقي عن حقيقة الوجود سيفضي حتما إلى إصابة الإنسان بتشتت فكري ونفسي كبير، ومن ثم الخفوت الكلي لفعّاليته، فينتهي به الأمر في آخر المطاف إلى الجمود المطبق، ثمّ تغيير الوجهة.

تجلّى الاهتمام بعنصر الاستمداد المباشر من الوحي في مواضع عدة من أقوال الإمام حسن البنا حيث ذكر في معرض حديثه عن خصائص دعوته "إنّها ربانية؛ وعللّ ذلك بقوله :" إنها ربانية فلأن الأساس الذي تدور عليه أهدافنا جميعا، أن يتعرف الناس إلى ربهم، وأن يستمدوا من فيض هذه الصلة روحانية كريمة تسمو بأنفسهم عن جمود المادة الصماء وجحودها إلى طهر الإنسانية الفاضلة وجمالها. ونحن الإخوان المسلمين نهتف من كل قلوبنا: "الله غايتنا". فأول أهداف هذه الدعوة أن يتذكّر الناس من جديد هذه الصلة التي تربطهم بالله تبارك وتعالى"[1].

وأكّد الإمام في موضع آخر أن "أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله، ... وأن كثيرا من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها، والشعوب التي عاصرتها، ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي، معين السهولة، وأن نفهم الإسلام كما يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم"[2].

ويلزم عن عملية الاتصال المباشر بالوحي –برأيهم- أن تلغى(*) الوسائط التي تراكمت عبر التاريخ، والتي حالت بين المسلمين وبين هذا المصدر، ومنها المحدثات والبدع، والتنزيلات والاجتهادات التي انحرفت عن الفهم الصحيح للوحي.

د- تصحيح التصور الاعتقادي:

والمقصود به تصفية عقيدة المسلم من كل ما شابها من انحرافات داخلية، أو من انحرافات ناتجة عن غزو القيم الذاتية للغرب.

لم تخرج هذه الرؤية لتصحيح الانحرافات الوراثية عمّا ذهب إليه رواد الإصلاح السابقين من ضرورة العودة بالعقيدة إلى أصلها، وتصفيتها من كل الشوائب والانحرافات التي شوّهتها وأخرجتها من دائرة التأثير في الحياة إلى الجمود و الانعزال، لكن عنصر التميز **في هذا الجانب عنده هو تركيزه على بعد الفعّالية الاجتماعية للإيمان**، ونعني بذلك ألا يقتصر الجهد على تصحيح عقائد الناس، بل يجب أن يتعدّى الأمر إلى كيفية إخراج هذه العقيدة **المركوزة في الأنفس من دائرة الفكر إلى دائرة الفعل. وعليه فمقياس تمثّل الإنسان للعقيدة يتمظهر في تفعيل كليّاتها في أرض الواقع، بما يحقّق المقصد من وجوده.**

كما تميّزت دعوة البنا في سعيه الحثيث للإصلاح العقدي، باستلهامه الإيجابي للخطاب القرآني الذي يزاوج بين البعد الروحاني و البعد العقلي في إصلاح عقيدة المسلم .

وهو ما تجلّى في مخاطبته لكيان الإنسان بشقيه الوجداني والعقلي في ترابط عضوي محكم، وبأسلوب متميز، حين قال: "ألجموا نزوات العواطف بنظرات العقول، وأنيروا أشعة العقول

---

[1]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 226.

[2]: المرجع السابق، ص 154.

[*]: الإلغاء بمعنى القراءة النقدية في ضوء استحضار الوحي، لا بمعنى القراءة الإقصائية، أو البداية الصفرية.

بلهب العواطف، وألزموا الخيال صدق الحقيقة والواقع، واكتشفوا الحقائق في أضواء الخيال الزاهية البراقة، ولا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة، ولا تصادموا نواميس الكون فإنها غلابة، ولكن غالبوها واستخدموها، وحولوا تيارها، واستعينوا بعضها على بعض، وترقبوا ساعة النصر ،وما هي منكم ببعيد"[1].

أما بالنسبة للجانب الثاني الذي يتعلق بالتأثير السّلبي للقيم الثقافية للغرب على تصور عقيدة المسلمين، فنلاحظ تركيزه على بيان خطورة هذه القيم على الإسلام، وهذا لأنها تمس مبدأ مفصليا في منظومة الإسلام عامّة، وفي منظومة الاعتقاد بالأخص(*)، يتمثّل في مبدأ الشمولية، ممّا يجرّنا للحديث عن كليّة أساسية في كلّيات النهوض عند المشروع.

2- الشمولية:

هو الاعتقاد بشمولية تعاليم الإسلام للزمان والمكان والإنسان، وشموليتها لجميع مناحي الحياة الإنسانية، فهي شاملة من حيث التصور الاعتقادي الذي يبيّن حقيقة الوجود وغاياته، كما هي شاملة من حيث التجسيد العملي لهذا التصور في الحياة.

كانت هذه المسألة أحد ركائز الإحياء الإسلامي عند البنا سواء تعلق الأمر بالتنظير لها، أم بتفعيلها في أرض الواقع. يتأكّد هذا في تقريره لهذا المبدأ - الذي كان أحد ركائز جماعة الإخوان المسلمين- بقوله: " الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة، وعبادة صحيحة سواء بسواء"[2].

وفسّر سيد قطب[3] في السياق ذاته معنى الشمولية بقوله: "وبهذه الخاصية صلح الإسلام أن يكون منهج حياة شاملا متكاملا، منهجا يشمل الاعتقاد في الضمير، والتنظيم في الحياة، بدون تعارض بينهما بل في ترابط وتداخل يعز فصله؛ لأنه حزمة واحدة في طبيعة هذا الدين؛ ولأن فصله هو تمزيق وإفساد لهذا الدين"[4].

---

[1]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص127.

[*]: تتجلى مواطن الإصابة في جانبي التصور - النظر-، وفي التنزيل أو - التشغيل -.

[2]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 356.

[3]: سيد قطب بن إبراهيم، مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية (موش) بأسيوط عام 1906م، تخرج بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة 1934م، وعمل في "جريدة الأهرام"، وكتب في مجلتي "الرسالة"، و ا"لثقافة"، وعين مدرسا للعربية، فموظفا في ديوان وزارة المعارف، ثم مراقبا فنيا للوزارة، وأوفد في بعثة لدراسة "برامج التعليم" في أمريكا سنة 1951م، ولما عاد إلى مصر انتقد البرامج المصرية، وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتماشى والفكرة الإسلامية، وبنى على هذا استقالته عام 1953م، وفي العام الثاني للثورة انظم إلى حركة الإخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة ، وتولى تحرير جريدتهم عام 1953- 1954م، وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه إلى أن أصدر الأمر بإعدامه، فأعدم سنة 1966م، من آثاره خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، تفسير الظلال، معالم في الطريق، وغيرها. الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، م3، ص 147- 148 بتصرّف.

[4]: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مرجع سابق، ص 109.

لذلك لا غنى للأمة عن تمثّل الإسلام بشموليته، وجعله المهيمن في كلّ شؤون الحياة، "وأن تصطبغ جميعها به، وأن تنزل على حكمه، وأن تساير قواعده وتعاليمه، وتستمد منها ما دامت الأمة تريد أن تكون مسلمة إسلاما صحيحا بسواء[1]".

ومن أبرز فضاءات تجلّي مبدأ شمولية الإسلام - بنظر البنا- التّمكين السياسي، لما له من دور في تفعيل مشاريع التغيير في أرض الواقع، خاصّة في ظلّ استحضار الهجمة العلمانية الشّرسة التي حاولت تغييب الإسلام عن الهيمنة في الحياة.

أبدى البنا قناعته بشمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة - بما فيه المنحى السياسي- بقوله :" كان من نتيجة هذا الفهم العام الشامل للإسلام عند الإخوان المسلمين أن شملت فكرتهم كل نواحي الإصلاح في الأمة، وتمثلت فيها كل عناصر غيرها من الفكر الإصلاحية، .....وتستطيع أن تقول ولا حرج عليك، إن الإخوان المسلمين: دعوة سلفية، وطريقة سنّية.....، وهيئة سياسية: لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة، والحرص على قوميته إلى أبعد حد [2]".

وسبيل التمكين السياسي يقوم بنظره على دعامتين هما:

أ-التنظير: بمعنى تصوّر المشروع لشكل نظام الحكم، وأسسه، ومنطلقاته.

ب-التطبيق: يتعلّق بمنهج المشروع في التّمكين السياسي القائم على أساس شمولية الإسلام.

أ-التنظير: حدّد البنا عددا من المنطلقات الضابطة والحاكمة للفكر السياسي، حصرها في الآتي:

- شمولية الإسلام توجب العمل السياسي.
- تطبيق الإسلام، بوصفه منهجا شاملا للحياة منوط بإقامة الدولة الإسلامية.
- للسياسة والحكم أصل من أصول الشريعة [3].

وسبيل ترسيخ نظام الحكم، ووقايته من الممارسات العشوائية الخاضعة للأهواء والمصالح عند البنّا هو في تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث. وضّح البنا أهمية هذا المبدأ بقوله:" إن تجميع السلطات وتركيزها بيد فرد أو جهة يشكّل أخطر وأوسع مداخل الاستبداد الذي يفسد الدولة والمجتمع معا، ويهز بنيانها ويقوّض دعائمها. ولذلك كان توزيع وظائف الدولة بين سلطات ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية، وإعمال مبدأ الفصل بينهما ضرورة اقتضتها حكمة التنظيم السياسي منعا للاستبداد وتحقيقا للعدل.[4]"

وأهم ما تطرق إليه البنا في تنظيره السياسي هو بيان الدعائم التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، حيث حصرها في ما يأتي: - تحديد مسؤولية الحاكم على أساس تعاقد – عقد اجتماعي- بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة. - وحدة الأمة على أساس الأخوة الإيمانية، لذلك نجده يشدد على ضرورة تجنّب الفرقة في الشؤون الجوهرية للأمة، وما عدا ذلك يسوغ لأفراد الأمة الاختلاف في الفروع، دون ضغينة، ولا خصومة، ولا حزبية. -

---

[1]: حسن البنا، مجموعة الرسائل-رسالة المؤتمر الخامس-، مرجع سابق، ص 120.

[2]: المرجع سابق، ص 121-122.

[3]: انظر عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة – قراءة في فكر حسن البنا-، مرجع سابق، ص 153-155.

[4]: المرجع السابق، ص 202.

احترام إرادة الأمة بتطبيق النظام النيابي الذي يقوّم مسؤولية الحاكم، ويرسّخ سلطة الأمة وإرادتها، لذلك يرى البنا أن هذا النظام لا يتنافى مع القواعد الكلية لنظام الحكم في الإسلام ([1]).

ب- التطبيق: يرى الأستاذ البنا أن التمهيد لبناء الدولة الإسلامية لا يتم إلا بالعمل السياسي الذي يسلك ثلاثة مراحل متدرّجة هي: **أ-**مرحلة التعريف: حيث يتم تعريف الجمهور بالفكرة ومحتواها. ومن سمات هذه المرحلة عنده: إيضاح الأفكار الصحيحة للناس، والتعريف المكثّف بالجماعة، وتفعيل دور العلماء في السياسة، ووضع سياسات تضبط العمل في هذه المرحلة. **ب-**مرحلة التكوين: حيث يتم اختيار العناصر الفاعلة وبناء المؤسسات، ومن سمات هذه المرحلة عند الأستاذ: تأليف اللجان الدستورية والقانونية، وإعداد البرامج الإصلاحية المتكاملة، والنقد المنهجي للأوضاع. **جـ-**مرحلة التنفيذ: حيث تناضل الدعوة لوضع برامجها موضع التنفيذ، ومن سماتها عنده: السعي للدخول إلى مجلس النواب، والتعبئة الجماهيرية، و التصعيد المطلبي[2].

لخّص البنا مقاصد برنامجه السياسي في عبارة وجيزة تحمل معانٍ عميقة، تتضح في قوله:" **قيام نظام سياسي يضمن تحقيق مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، ويحفظ حقوقه وحرياته، ويوجه الجهود لبناء مؤسسات الحكم بما يحقق لها الاستقامة والفاعلية، كما يضمن النزاهة والحرية لعمليات انتخاب الحاكمين وحسن مراقبتهم خلال الفترة الموقوتة لحكمهم اعتمادا على أسس دستورية تضبط مسار الحكم، وتضمن سلامته وإحكام إدارته، وتداول سلطته وانتقالها بصورة سلمية[3]".**

يظهر مما سلف أن اهتمام المشروع بالسياسة تنظيرا، وتمكينا وتطبيقا هو فرع عن تمثّل مبدأ شمولية الإسلام الذي يعدّ أحد ركائز ودعائم مشروع النهضة.

يتبيّن ممّا سلف كون الشمولية- بوصفها خاصية تفرّد بها الإسلام- البيان الجامع للحياة الإنسانية في خطوط كلية تشمل : المنطلقات، والمنهج، والغاية. وعلى هدي هذه القواعد الكلية يمارس العقل المسلم عملية الاجتهاد في التفاصيل الفرعية، التي تعد جانبا مفصليا من الوظائف الاستخلافية للإنسان المسلم.

3- التميُّز الثقافي:

المقصود بالثقافة ما تتضمنه حياة الأمة الإسلامية من خصائص ومقوّمات تميّزها عن الأمم الأخرى، تتجلّى في المرجعية المشتركة - التصوّرات، والقيم، والتّشريعات- ، التي تحدّد منهجية التفكير، وأنماط السلوك، والعادات، والتقاليد والأعراف، وما يتمخّض عن ذلك من نظم سياسية، واجتماعية، واقتصادية، تعبّر عن رؤية مخصوصة ونوعية للحياة لدى الأمة الإسلامية.

واندرج تركيزه على هذا العنصر ضمن سعيهم لتطعيم الأمة ضد الغزو الكاسح للقيم الثقافية الغربية، التي أحدثت أضرارا جسيمة في جسم الأمة، ممّا قد يهدّد مقوماتها الذاتية بالميوعة والانحلال في الآخر.

---

[1]: انظر المرجع السابق، من، ص 209 -213.

[2]: انظر حسن البنا، مجموعة الرسائل، -رسالة المؤتمر الخامس، مرجع سابق، ص 125-128.

[3]:انظر:عبد الحميد الغزالي حول أساسيات المشروع الحضاري لنهضة الأمة- قراءة في فكر حسن البنا-، مرجع سابق، ص201.

مثّلت العقيدة الإسلامية بخصائصها الفذة المنطلق الأساس عند المشروع في ترسيخ التميّز الثقافي للأمة الإسلامية، ذلك أنّ ارتباط الإنسان بالعقيدة، سيثمر ذاتا حضارية، متمحورة حول العقيدة - وبالأخص التوحيد-، فتنضبط بكلّياتها في نظم التفكير، وطرائق العمل، وأنساق علاقاتها مع الله، والإنسان، والكون. من شأن هذا التميّز أن يقيم صرحا حضاريا نوعيا، تتجلّى فيه المقوّمات الذاتية للأمة التي تزاوج بين السموّ الإيماني، والترقي المادي، في إطار تفعيل كلّيات الاستخلاف.

قال حسن البنا في هذا الصّدد: "نحن نريد الفرد المسلم والبيت المسلم، والشعب المسلم، ولكننا نريد قبل ذلك أن تسود الفكرة الإسلامية حتى لا تؤثر في كل هذه الأوضاع وتصبغها بصيغة الإسلام، وبدون ذلك لن نصل إلى شيء، نريد أن نفكر تفكيرا استقلاليا يعتمد على أساس الإسلام الحنيف، لا على أساس الفكرة التقليدية التي جعلتنا نتقيّد بنظريات الغرب واتجاهاته في كل شيء، نريد أن نتميز بمقوماتنا ومشخصات حياتنا كأمة عظيمة"[1].

يتضح ممّا تقدّم أن قوام فكرة التميز الثقافي عند البنا هو ترسيخ المقوّمات الذاتية للأمة – وبالأخصّ التوحيد-، بما يجعلها متجلّية في رؤيتها للحياة - مبدأ، ومنهجا، مقصدا، ومتحقّقة في سلوكها وحركيتها؛ ممّا يثمر أنموذجا حضاريا متميّزا، يسهم في تعديل مسار الحضارات الإنسانية التي أسّست نهضتها على التمكين في عالم المادّة على حساب السمو الإيماني الأخلاقي .

4- تفعيل كليات الاستخلاف – الإعمار المادي- والتسخير الكوني-:

نلاحظ اهتماما بالغا باستثمار الطاقات الكامنة في الكون، بوصفه عاملا مهمّا في النهوض الحضاري.

وتمثّل عنصر التميّز في مشروع البنا في إدراج كليات الاستخلاف ضمن منظومة العقيدة الإسلامية، باعتبار أنّ أداء مهامّ الخلافة من التعمير والتسخير يندرج ضمن دائرة العبودية لله تعالى.

وكذلك لما تتضمّنه العقيدة الإسلامية من" طاقة تعميرية كبرى، تجمع بين الإعلاء من المادة، والرّفع من قدرها، وبين استعلام قوانينها وحقائقها، وبين استنفاعها واستثمار مقدراتها، فتكون بهذا الجمع قد استكملت في النفوس دوافع النهضة بالأمة المؤمنة بها، نهضة التعمير"[2].

ومن خلال هذا الارتباط الوثيق تسمو منزلته لتصبح أحد أبعاد العقيدة الإسلامية، وليس مجرّد كسب مادي بحت، "فهو جزء من وظيفة الوجود الإنساني، فما وجد الإنسان إلا ليكون خليفة في الأرض، وهذه الخلافة لا تتم إلا بعمارة الأرض..... .....، عمارة ذات غايتين: قريبة هي تحقيق المنفعة المادية، وبعيدة هي تحقيق النعيم الخالد عند النشور إلى الله، وهو ما يتبيّن به البعد العقدي في الاستنفاع المادّي للطبيعة الكونية"[3].

يرى البنّا - وفق هذا المنظور- أنّ "استغلال منابع الثروة الطبيعية استغلالا مربحا منتجا، أمر يوجبه الإسلام الذي لفت كتابه أنظار الأمّة إلى آثار رحمة الله في الوجود، وما أودع في

---

[1]: حسن البنا مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 120.

[2]: عبد المجيد النجار، الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامية، - الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد (نخبة من الباحثين)- (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 2000م)، ص 327.

[3]: المرجع السابق، 326.

الكون من خيرات في الأرض وفي السماء، وأفاض في أحكام الركاز، وحث على طلب الخير أينما كان ... وحرام على الأمة التي تقرأ في كتابها من الثّناء على داود عليه السلام (... وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ أَنْ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) [1]، ثم لا يكون فيها مسبك عظيم، ولا مصنع كامل للأدوات المعدنية"[2].

تقوم عملية التسخير والإعمار عندهما على أساس امتلاك ناصية العلوم الكونية الحديثة.

قال البنا في هذا الشأن:" كما تحتاج الأمم إلى القوة كذلك تحتاج إلى العلم الذي يؤازر هذه القوة ويوجّهها أفضل توجيه، ويمدّها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات، والإسلام لا يأبى العلم بل جعله فريضة من فرائضه كالقوة ويناصره،..... . ولم يفرّق القرآن بين علم الدنيا وعلم الدين، بل أوصى بهما جميعا، و جمع علوم الكون في آية واحدة([3])، وحث عليها وجعل العلم بها سبيل خشيته وطريق معرفته([4])".

تثمر عملية التسخير على أساس امتلاك ناصية العلم المنضبط بالرؤية التوحيدية إقامة صرح حضاري عالمي راشد يقدّم للبشرية منظومة قيم روحية وأخلاقية رفيعة، من شأنها تقويم وتعديل مسارها الذي جرفه تيار المادية والإلحاد، **كما يسهم في تشييد مدنية تعدّ أنموذجا للإعمار الفاعل والمتوازن للأرض**، تمثّلا بكليات وقواعد الاستخلاف.

حاول البنا بناء على هذا التأصيل إيجاد آليات لتطبيقه عمليا، ومن هذه التطبيقات نذكر ما يأتي:

أ- الدعوة إلى تحصيل العلوم الكونية.

ب- تشجيع المهن والحرف الحرة.

جـ- إنشاء المصانع والورشات الصغيرة.

د- تشجيع العمل اليدوي وإشاعته في كل أفراد الأمة.

وبصرف النظر عن درجة تحقيق البنا للأهداف العملية المتوخاة من عملية تأصيل كلّيات وقواعد الاستخلاف ومنها: الإعمار والتسخير الكوني، إلا أنهم ساهم بنظرات دقيقة، تتضح خاصة في استرجاع الصبغة العقدية على الوظيفة الاستخلافية للإنسان، وتطبيقاتها العملية في الواقع الإسلامي، وهو الجانب الذي قصّر فيه رواد المشاريع السابقة.

5- الشهود الحضاري:

يمثل عنصر الشهود الحضاري إحياء للبعد العالمي في الرسالة الإسلامية، على اعتبار"أن الإسلام عالمي وشمولي لأنه صدر عن أصل واحد، والفكر الذي يحمله إنما يحمله للعالمين بدون أية استثناءات عرقية، أو جغرافية، أو زمنية، أو ثقافية"[5] .

---

[1]: سبأ /10 - 11.

[2]: حسن البنا، مجموعة الرسائل – النظام الاقتصادي-، مرجع سابق، ص 347 – 348.

[3]: قال تعالى:" ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود (27) ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور (28) " فاطر/ 27-28.

[4]: حسن البنا مجموعة الرسائل-رسالة نحو النور-، مرجع سابق، ص282-283 .

[5]: علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي – أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب – (بيروت: دار الإنسانية، 1995م)، ص 24.

شكّل هذا العنصر أحد أسس ومرتكزات مشروع البنا، حيث كان محلّ تأصيل متميّز تجلى في إدراجه ضمن البناء العقدي الإسلامي، نلمس هذا خاصة عند البنا الذي عرّف حركته بقوله:" فأما أنها عالمية فلأنها موجهة إلى الناس كافة، لأن الناس في حكمها إخوة، أصلهم واحد وأبوهم واحد ونسبهم واحد، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وبما يقدم أحدهم للمجموع من خير سابغ وفضل شامل"[1].

بيّن الإمام البنا-رحمه الله- المراد بهذا المبدأ – الشهود الحضاري- من الناحية الوظيفية عند حديثه عن غاية دعوته، حيث قال:" .... ذلك الواجب هو: هداية البشر إلى الحق، وإرشاد الناس جميعا إلى الخير، وإنارة العالم كلّه بشمس الإسلام"[2].

وأبرز في موضعٍ آخر أبعادا أخرى لمبدأ الشهود الحضاري أو ما اصطلح عليه "مرتبة أستاذية العالم"، إذ قال:"والإسلام مع هذا يعتبر الأمة الإسلامية أمينة على رسالةِ الله في أرضه، ولها في العالم مرتبة الأستاذية- ولا نقول مرتبة السيادة- بحكم هذه الأمانة؛ فلا يسمح لها أن تذل لأحد أو تُستبعَد أو تلين قناتها لغامزٍ أو تخضع لغاصبٍ معتدٍ أثيم (وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)([3])"([4]).

يخوّل للرسالة الإسلامية بهذا التميز أن تكون بديلا إلهيا متكاملا للتجارب الإنسانية الشاردة عن منهج الله تعالى، وما أحوج البشرية اليوم لمنقذ جديد، يخرجها من هذا النفق المظلم إلى الطريق الأقوم ، طريق الفطرة الإنسانية.

وبهذا المعنى خاطب البنا أتباعه بقوله: "إن العالم ينتظر دعوتكم، دعوة الهداية والفوز والسلام لتخلصه مما هو فيه من آلام، وإن الدور عليكم في قيادة الأمم وسيادة الشعوب"[5].

يدل الاهتمام التفصيلي بمبدأ الشهادة على الناس دلالة صريحة على استلهام البنا لمبدأ عالمية الإسلام، و على بعد نظرهم، وعمق تفكيرهم، ورؤيتهم الاستشرافية الواعية لمشروعهم الحضاري.

يتبيّن من عرض مقوّمات النهوض بالأمة عند المشروع تأسّسه على قاعدة الإحياء الإيماني الشامل الذي يتضمّن بعثا إيمانيا، وتكوينا تربويا، يثمر مجتمعا فعّالا.

يشيّد على هذه القاعدة بنيان متكامل يحوي كلّيات متراصّة ومتلاحمة، تتمثل في:-كلية تفعيل مبدأ الشمولية فقها وتطبيقا في كلّ شعاب الحياة. وكلية التميّز الثقافي. - وكلية فقه و تفعيل قواعد الاستخلاف من التعمير، والتسخير، -و كلية الشهودالحضاري.

أمّا آليات نقل المشروع من التدبير إلى التفعيل فتحدّد في توظيف وسيلة التنظيم الحركي الذي يتّجه إلى تأطير عملية التغيير بالتكوين الشامل للإطارات النّوعية التي تعد الشرط البشري لتنفيذ المشروع في الواقع، واستقطاب أفراد الأمّة للتّفاعل معه، كما يتطلّب الأمر توفّر الشرط المادي ات الذي يتمثّل في إقامة مؤسّسات تعم كلّ شعاب الحياة، نذكر من أبرزها المؤسسة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.

---

[1]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 226.

[2]: المرجع السابق، -رسالة إلى أيّ شيء ندعو الناس-، ص 34..

[3]: النساء/ 141.

[4]: حسن البنا، مجموع الرسائل-رسالة مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي-مرجع سابق، ص 308.

[5]: حسن البنا، مجموع الرسائل – رسالة المؤتمر الخامس-، مرجع سابق، ص152.

وهي مؤسّسات منوط بها إرساء الدعامة المادّية للمشروع، وإخراجه من دائرة التنظير إلى التشغيل والتطبيق في الواقع، وهو ما يمثل محكّا حقيقيا، ومقياسا لفعّالية وصلاحية المشروع للتنفيذ.

وبهذه الرؤى يكون المشروع قد استوفى وأحاط بجميع مقوّمات البناء الحضاري الراشد – على الأقل في الجانب النظري-، الذي يقوم على دعامتين رئيستين هما: الدعامة الإيمانية – الروح والأخلاق-، والدعامة الكونية – التسخير والتعمير- ، والمقصد من كل ذلك كله تحقيق مرتبة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

-ابراهيم الهادي المشيرقي، قصتي مع ثورة المليون شهيد.

-ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1، 1402ه- 1982م).

-أبو الحسن الندوي، روائع إقبال(باتنة: دار الشهاب، دون تاريخ).

-آثار الإمام الإبراهيمي(بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1 ، 2006م).

-إحسان المفرجي وآخرون نظرية الدستور- في النظرية العامة في القانون الدستوري، (بغداد: جامعة بغداد، 1990م).

-أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث(بيروت: دار الكتب العلمية، ط01، 2005).

-أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي(القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 01، 1995م).

-الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970م).

-الأفغاني، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن الأفغاني-الحقيقة الكلية-، دراسة وتحقيق محمد عمارة(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

-الأفغاني، خاطرات الاستعمار.

-الأفغاني، صحيفة (العروة الوثقى)... رسالة السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده لأمم الشرق.(بيروت: دار الكتاب العربي، 1970م).

-البشير الإبراهيمي، عيون البصائر(القاهرة: دار المعارف، 1963).

-السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة.

-الطيب برغوث التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية(الجزائر:دار قرطبة، ط1، 2004).

-الطيب برغوث الفعالية الحضارية والثقافة السننية (الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004).

-العربي البوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، ط1).

-باعزيز بن عمر، عظمة الأستاذ الأكبر عبد الحميد بن باديس، مقال منشور في جريدة البصائر، عدد 24، 03 ماي 1938م، من السلسلة الثانية.

-بسام عبد السلام البطوش، الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث -الشيخ محمد الخضر حسين أنموذجاً –(كوالا لامبور: إسلامية المعرفة، العدد: 31.

-تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام(بيروت: دار الأمة،2001م).

-حسن البنا، مجموعة الرسائل الإمام - رسالة بين الأمس واليوم- (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992م).

-حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية،(بيروت: دار المدار الإسلامي، ط01، 2009م).
-رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر(الجزائر: موفم للنشر،2007.).
-سعيد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني.
-شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم (الجزائر: مكتبة رحاب).
-عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري – متابعة نقدية – (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1981م).
-عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة – قراءة في فكر حسن البنا- (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000م).
-عبد المجيد النجار، الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامية، -الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد (نخبة من الباحثين)-(الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 2000م).
.مشاريع الإشهاد الحضاري(بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م).
.ملامح من الاستراتيجية السياسية للإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الوعي(الجزائر: دارالوعي العدد: 01، جويلية 2010م).
-عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته، وفلسفته، نسخة إلكترونية، من موقع:، www.archive.org
-علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي -أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب- (بيروت: دار الإنسانية، 1995م).
-علي حسون، فلسفة إقبال(دمشق: مكتبة الإحسان، ط3، 1433ه-2002م).
-عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره (الجزائر: الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر. الجزائر، 1968م).
-عمارة محمد الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني-الحقيقة الكلية- ، دراسة وتحقيق محمد عمارة(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر).
-فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (القاهرة: دار الشروق ، ط03، 1988م).
-لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، تر: عجاج نهيوض(دمشق: دار الفكر ، ط04، 1973م),
-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي(دمشق:دار الفكر، ط5، 1986م).
-محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود العقاد(دمشق: مركز الناقد الثقافي، ط2، 2010م)
-محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ، 2000م).

-محمد البهي، الفكر الإسلامي المعاصر وصلته بالاستعمار الغربي(دمشق: دار الفكر، ط 07، 1991).
-محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي(القاهرة: دار السلام، ط01-2008م).
.جمال الدين الأفغاني(بيروت: دار المستقبل العربي، 1984).

-محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1989م).
-يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا(سلسلة الصحوة الإسلامية)، دون بيانات.

فهرس المحتويات

المقدمة:.....2

المطلب الأول: مدخل إلى دراسة مقياس أعلام الدعوة.....3

أولا: تحديد مفهوم عبارة: أعلام الدعوة:.....3

ثانيا: أهداف دراسة مادة أعلام الدعوة::.....3

ثالثا: عوامل ظهور الدعوات الإصلاحية:.....6

رابعا: العناصر المشتركة في مضامين الدعوات الإصلاحية:.....6

خامسا: عناصر التباين:.....7

سادسا: المدارس الإصلاحية الدعوية:.....7

المطلب الثاني: المشروع الإصلاحي الدعوي عند جمال الدين الأفغاني.....8

أولا: معوّقات النهوض:.....8

ثانيا: كلّيات النهوض::.....10

المطلب الثالث: المشروع الإصلاحي الدعوي عند محمد إقبال:.....17

أولا: معوّقات النهوض: 18

ثانيا:كلّيات النهوض:.....21

المطلب الرابع:المشروع الإصلاحي الدعوي عند بن باديس 32

أولا: - عوائق النهوض – تشخيص الواقع-:.....33

ثانيا: مقومات النهوض:.....36

المطلب الخامس: المشروع الدعوي عند الإمام حسن البنا:.....43

أولا: معوّقات النهوض:.....45.

ثانيا: كلّيات النهوض:.....47.

فهرس المصادر والمراجع:.....59

فهرس المحتويات:.....62