

الإسلام
والمحضارة الغربية

الكتور محمد حسين

دار الفرقان

الشمس والأرض
والحضارة الغربية

الذكتور محمد حسين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله العليم الحكيم ، القائل في كتابه العزيز ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ . فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ . إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة : ٤٨] ، والمنزّل فيما أوحى إلى نبيه الكريم ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ لَهَا نَسِكُهُمْ . فَلَا يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ . وَأَدْعُ إِلَى رَبِّكَ ، إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ﴾ [الحج : ٦٧] . والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين ، المنزل عليه من ربه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ، وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة : ٣] .

وبعد : فإن موضوع هذا الكتاب هو « الإسلام والحضارة الغربية » . أما الإسلام فهو شريعة هذه الأمة ومنهاجها كما أوحاه الله إلى رسوله المبعوث إليهم رحمة من فضلا ، يأخذون ما آتاهم ، وينتهون عما نهاهم ، يتخذون وحيه المجموع في كتابهم إماماً لا يأتون بسواء ، ولا تطمح أبصارهم إلى غيره ، ولا تنزع قلوبهم إلى ما عداه ، عرفوا وجه الحكمة فيما يأخذون وما يدعون أو لم يعرفوه ، إيماناً وتسليماً ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ . وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام : ١٥٣] .

أما الحضارة (بفتح الحاء وبكسرهما) فهي - لغة - الإقامة في الحضر ، والحضر خلاف البدو ، وبهذا المعنى استعملها القطامي الشاعر في قوله ، مفتخرأ بيداوة قومه ، مستخفاً بساكني القرى والمدن :

فَمَنْ تَكُنِ الْحَضَارَةُ أُعْجِبْتَهُ فَأَيُّ رِجَالِ بَادِيَةِ تَرَانَا؟

وهي تطلق الآن - اصطلاحاً - على كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه ، عقلاً وخلُقاً ، مادةً وروحاً ، دنياً ودينياً . فهي - في إطلاقها وعمومها - قصة الإنسان في كل ما أنجزه على اختلاف العصور وتقلب الأزمان ، وما صوّرت به علائقه بالكون وما وراءه . وهي - في تخصيصها بجامعة من الناس أو أمة من الأمم - تراث هذه الأمة أو الجماعة على وجه الخصوص ، الذي يميّزها عن غيرها من الجماعات والأمم . وهي بهذا المعنى الإصطلاحي نظير المدينة ، التي هي في أضل الاستعمال سكنى المدن ، والتي تقابل الكلمة الأوربية (Civilization) . والحضارة بهذا المعنى أعم من الثقافة ، التي تطلق على الجانب الروحي أو الفكري من الحضارة ، بينما تشمل الحضارة الجانبين الروحي والمادي ، أو الفكري والصناعي ، كأنما لوحظ فيها أن النشاط البشري في مختلف جوانبه وموابعه يكون في أرقى حالاته في الحواضر والمدن ، وأن سكنى الحواضر مرحلة أكثر تقدماً من سكنى البادية . والكلمة - بهذا المعنى الإصطلاحي - قديمة في الاستعمال العربي ، وليست ترجمة للكلمة الأوربية (Civilization) . فقد استعملها ابن خلدون في مقدمة تاريخه ، حين كتب فصلاً متعددة عن (ال عمران في البدو وفي الحضر وطبائع كل منهما) وعن (إنتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة) وفي (أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ، وأنها مؤذنة بفساده) .

والحضارة بهذا المعنى الإصطلاحي عند ابن خلدون أضيق من الحضارة بالمعنى الإصطلاحي الحديث ، لأنها لا تصور إلا الجانب المترف من النشاط البشري ، ولا تدخل فيه النشاط الديني والخلقي والعقلي . يقول ابن خلدون : (والحضارة كما علمت هي الترف في الترف واستجادة أحواله ، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه ، ومن الصنائع المهينة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الأنية ولسائر أحوال المنزل وإذا بلغ التأنيق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة

الشهوات ، فتتلون النفس من تلك الفوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها .

والحاضرة بهذا المعنى عند ابن خلدون أحد شطري العمران ، الذي قسمه إلى بدوي ومدني ، وتصوّره للحضارة بهذه الصورة فرع من تصوره لفضل البدو على الحضّر ، في الفصول التي كتبها في تفضيل أهل البدو على أهل الحضّر ، مثل (فصل في أن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضّر) و (فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضّر) و (فصل في أن معاناة أهل الحضّر للأحكام مُفسدة للباس فيهم ذاهبة بانسنة عنهم) .

أما « الغرب » فهو اصطلاح حديث ، جرينا فيه على ما اصطلح عليه الأوروبيون في عصور الاستعمار ، من تقسيم العالم إلى « شرق » و « غرب » ، يعنون بالغرب أنفسهم ، ويعنون بالشرق أهل آسيا وإفريقية ، الذين كانوا موضع استعبادهم واستغلالهم ، وجرينا نحن من بعد على هذا الاستعمال . والكلمة إن كانت حديثة اصطلاحاً واستعمالاً فهي قديمة في مفهومها ودلالاتها . فقد كان في العالم من زمن قديم قوتان تصطرعان وتنازعان السيادة ، إحداهما في الشرق ، والأخرى في الغرب . تمثل ذلك في الصراع بين الفرس والروم ، ثم في الصراع بين المسلمين والروم ، ثم في الصراع بين المسلمين والصليبيين ، ثم في الصراع بين العثمانيين والأوروبيين ، مدّاً وجزراً ، ثم كان آخر فصول هذه الملحمة الصلات بين الشرق ممثلاً في آسيا وإفريقية ، وبين الغرب ممثلاً في أوروبا وأمريكا . وهي صلات متنوعة ، بعضها ثقافي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها سياسي .

وموضوع هذا الكتاب هو هذه الحلقة الأخيرة من صلات الشرق والغرب ، التي جرت أحداثها خلال القرنين الأخيرين ، في جانبها الثقافي ، وفي أثرها في الإسلام بصفة خاصة . وهي صلات تميزت عن الصلات الأخرى التي تمت من قبل بطابع معين ، يرجع إلى ظروف هذا الاتصال التي تغاير كل ما سبقتها من ظروف وملابسات ، فقد كان اتصال الإسلام بغيره من

الحضارات والثقافات دائماً تصال الغالب بالمغلوب ، أو اتصال الند بالند .
أما اتصاله بالغرب في هذه الفترة الأخيرة ، فقد كان اتصال المغلوب
بالغالب . والمغلوب (مَوْلَعٌ أبدأً بالاقْتداء بالغالب في شعاره وزِيَّه وبخُلُقِه
وسائر أحواله وعوائده) كما يقول ابن خلدون .

والموضوع طويل متعدد الجوانب ظهرت فيه عشرات الكتب التي كتبها
المستشرقون في تطور الفكر الإسلامي الحديث ، وفي تتبع أثر التغريب ، أو
ما يسمونه الـ (Westernization) في مختلف بلاد المسلمين ، يُعِينون بذلك
المخططين من رجال الاستعمار على التقدير الصحيح ، وعلى مراجعة ما
كان ، ورصد ما سيكون ، من مخططاتهم . ولم يكن قصدي في هذه
الفصول إلى أن أستقصي ذلك الموضوع المتشعب ، ولا أن أحصي مراحله
ومجالاته ، ولكنني قصدت إلى فتح هذا الباب الذي لم يُلجَّه العرب
والمسلمون ، ولم يتنبهوا إلى أهميته وخطره ، على كثرة ما شغل الغرب
وباحثيه في نصف القرن الأخير على الخصوص ، وفيما تلا الحرب العالمية
الثانية على الأخص . وقد تبعت في هذه الفصول ما طرأ على الفكر
الإسلامي الحديث من تطور نتيجة اختلاطه بالفكر الغربي ، وبالْحضارة الغربية
منذ بدء المرحلة الأولى على يد رفاة الطهطاوي ، وخير الدين التونسي
وجمال الدين الأسد بادي المشهور بالأفغاني وتلميذه محمد عبده ، إلى ما تلا
ذلك من مراحل وتطورات بعد الحرب العالمية الثانية . وقد صورت هذا
التطور من جانبيه : من جانبه الإسلامي : الذي سعى إلى اقتباس الصالح من
الفكر الغربي المعاصر ليستعين به في نهضته التي يحاول فيها أن يلحق بركب
الحضارة ، ومن جانبه الغربي : الذي يحاول أن يطبع العالم الإسلامي بطابعه
الحضاري ، وأن يشجع على إيجاد فكر إسلامي متطور يبرر الأنماط
الغربية ، التماساً لمحو الطابع المميز للشخصية الإسلامية ، ليستعين بذلك
على إيجاد علائق مستقرة بينه وبين البلاد الإسلامية تخدم مصالحه .

والنواة الأولى لهذا الكتاب محاضرتان ألقيتهما في الكويت بدعوة من

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في موسمها الثقافي الأول (١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م) ظهرت في الطبعة الأولى لهذا الكتاب التي صدرت عن دار الإرشاد بيروت سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م . ثم أعيد طبعها مصورة عن دار الفتح بيروت سنة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م . وتمثل هذه النواة الأولى مع بعض الإضافات في الفصول الثلاثة الأولى من هذه الطبعة . ثم إنني ضمنت إليها فصلاً ظهرت من قبل متفرقة ، رأيتها متممة لموضوع هذا الكتاب وموضحة لبعض جوانبه . فالفصول الثلاثة التالية إلى نهاية الفصل السادس نُشرت من قبل في كتابي (حصوننا مهددة من داخلها) في باب « الدراسات الإسلامية » . وقد أسقطتها منه في الطبعة الرابعة وألحقتها بهذا الكتاب لأنها أدخل في موضوعه وأبقى به . والفصل التاسع : نشرته جامعة الإسكندرية ضمن مجموعة المحاضرات التي ألقى في موسم العام الجامعي ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م ، ثم أعادت دار الإرشاد بيروت نشره سنة ١٣٨٩ هـ تحت عنوان « الأدب العربي في ظل القومية العربية » . والفصل السابع والثامن : محاضرتان ألقيتا في ليبيا بدعوة من جامعة طرابلس . ثم نشرتهما مجلة « الوعي الإسلامي » الكويتية . والكتاب في جملة صورته من سلسلة محاضرات ألقيتها في الرياض بدعوة من جامعة الرياض في جمادى الأولى ١٣٩٥ هـ (أبريل ١٩٧٥ م) .

وبالله التوفيق . ولا حول ولا قوة إلا به .

الدكتور محمد محمد حسين



الفصل الأول البدور الأول

في العالم الإسلامي المعاصر ألوان من الصراع تستحق الدراسة والتأمل ، وإذا كان الصراع السياسي والاقتصادي هو أبرز ما يستلقت النظر في هذه الصراعات ، وقد يبدو للنظرة المتعجلة المتعجزة أخطرهما ، فهو عند التأمل المتأن المتعمق يبدو أقل خطراً من الصراع الفكري والحضاري . ذلك لأن الظروف السياسية والاقتصادية كثيرة التقلب ، سريعة التبدل ، أما التغير الفكري والحضاري ، فهو بطيء في سريانه وفي تفاعله ، ولكنه في الوقت نفسه طويل المدى في تأثيره . فالتغير السياسي والاقتصادي قد يحدث فجأة بين عشية وضحاها بسبب انتصار حربي ، أو بسبب تغير أشخاص ذوي فاعلية سياسية كبيرة أو ثقل دولي ، أو بسبب ضغوط اقتصادية أو حربية أو نفسية لهذا أو ذاك من الأسباب ، وفي هذه أو تلك من الصور والأساليب الظاهرة أو الخفية . وبمقدار ما هو سريع في التغير والتقلب ، فهو سريع أيضاً في زوال آثاره ، بحيث تبدو الأمور حين تزول أسباب التغير السياسي والاقتصادي وكأنه لم يكن . أما الصراع الفكري والحضاري ، أو التفاعل الفكري والحضاري ، فهو لا يتم بهذه السرعة ، ولا يكاد الذين يعيشونه ويعاصرونه يدركون آثاره ، فليس من السهل فصل الناس عما ألفوا من عادات وتقاليد ، وما توارثوا من عقائد . وما أكثر ما عانى دعاة الإصلاح من ذلك في شعوبهم . بل ما أكثر ما عانى منه الأنبياء والمرسلون صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، والقرآن الكريم يصور ذلك في مواضع متفرقة بين ما ساقه من قصص الأنبياء والمرسلين ، في مثل قوله تعالى :

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ
آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾

وقوله تعالى :

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا
يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ . جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا
كٰفِرُونَ بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ . وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ . قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئ
اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ
إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى . قَالُوا إِن أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا
بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ [ابراهيم : ٩ - ١٠]

وقوله تعالى في صفة أهل جهنم :

﴿إِنَّهُمْ أَلْفَاؤُا آبَاءُهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [الصفافات :

٦٩ - ٧٠].

وقوله تعالى :

﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ . وَكَذٰلِكَ مَا
أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ
آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف : ٢٢ - ٢٣].

كل ذلك بين بوضوح قوة سلطان العادات والتقاليد على الناس ، وأن
النفس إذا ألفت شيئاً لم تكد تتحول عنه إلا في صعوبة بالغة ، وبيطء شديد .
فإذا حدث هذا التحول بعد لأي رسخ الطارئ المستحدث في النفس ، وازدادت
قوة سلطانه على تكرار الممارسة ، ومع مرور الزمن ، وتعاقب الأجيال . من أجل
ذلك كان التغيير الفكري والحضاري إذا تم عميق الجذور ، صعب العلاج ،
يقدر ما هو بطيء التفاعل والتحول ، لأنه لا يهجم على النفس دفعة واحدة ،
ولكن النفس تتشربه آناً بعد آناً ، ويسري فيها ببطيئاً سريان الغذاء في
الأبدان .

والفكري ظاهرة كونية تعمل على مر الأزمان ،
 فن ما يتضمنه قول الله تبارك وتعالى ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
 صَدَاتِ الْأَرْضِ ﴾ [البقرة : ٢٥١] وقوله تعالى ﴿ كَذَلِكَ
 ﴾ [الرعد : ١٧] وقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا
 جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات : ١٣] .
 نية تتقدم البشرية ، فينقل بعضهم عن غيرهم أحسن
 وتتخلص من عناصر الضعف وعوامل التخلف التي
 الأجيال ، نتيجة لما تصاب به الجماعات البشرية من
 الترف . تعمل هذه الظاهرة الكونية والسنة الإلهية
 راضين بمحض رغبتهم واختيارهم في السلم من آثار
 كارهين مضطرين في أزمان الحرب بتأثير الغزو . والله
 م بين الناس ، فتبدو الأمم في فترة من فترات تاريخها
 منها تبدو في فترة أخرى متأثرة في حال ضعفها ، وإن
 فلو من التأثر ، وفي حال ضعفها لا تخلو من التأثير ،
 ك على سواء ، فالأمة القوية المتماسكة لا تأخذ في هذا
 ها ، ويبرز خصائصها التي تتميز بها ذواتها ، بينما تأخذ
 اق إليها مما يضر وما ينفع ، وما يوافق مزاجها ويقوي
 المزاج ويضعف ذلك الكيان ، وينتهي بها الأمر إلى أن
 قوامها ، ثم تنماع وتذوب ، أو تضمحل وتفتى . بل
 ة أن يكون ميلها في هذا الصراع إلى نقل أسوأ ما عند
 عو إليه الشهوات ، وما يفري بالراحة والاسترخاء من
 سهله ، ولأنها لا تجد في نفسها من الهمة والعزم ما
 الكفاح وجهاد النفس وحملها على ما تكره من الدأب
 أفاد المسلمون من هذا الصراع حين كانوا أمة قوية
 بينما خسروا في الصراع المعاصر الذي نقلوا فيه ما نقلوا
 ضعف يتوهمون فيه أن كل ما عند غيرهم من الغزاة

تَبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانَ
 نَادٍ وَثُمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا
 أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا
 يَهُ مُرِيبٌ . قَالَتْ رَسُولُهُمْ إِنِّي
 لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤْخِرْكُمْ
 نَ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا

م يُهْرَعُونَ ﴿ [الصفات :

آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ . وَكَذَلِكَ مَا
 وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى

، والتقاليد على الناس ، وأن
 سعوية بالغة ، وبيطء شديد .
 لتحدث في النفس ، وازدادت
 ، وتعاقب الأجيال . من أجل
 ن الجذور ، صعب العلاج ،
 م على النفس دفعة واحدة ،
 بها بطيئاً سريان الغذاء في

وسوف أعالج في هذه المحاضرات بعض جوانب ذلك الصراع المعاصر، وأول ما أبدأ به هذه المحاضرات هو تتبع ذلك الصراع منذ بدئه في القرن التاسع عشر الميلادي .

في ختم القرن الثامن عشر ومع مطلع القرن التاسع عشر الميلادي كان عصر النهضة في أوروبا قد آتى ثماره في كل قطاعات الحياة العلمية والتطبيقية والاقتصادية، وكان من آثار ذلك تعاظم نفوذ كثير من الدول الغربية وانتشارها في الآفاق، وتطلعها إلى بسط نفوذها عن طريق الغزو الحربي والتوسع الاستعماري . وبمقدار ما كانت الدول الغربية آخذة في التقدم والصعود، كانت الدول الإسلامية وفي مقدمتها الدولة العثمانية آخذة في التدهور والانحلال، وكان اكتشاف قوى البخار والكهرباء والبتروول واللاسلكي في القرن ١٩ ذا أثر كبير في توسيع المسافة بين قوة الغرب، وضعف البلاد الإسلامية . وفي خلال هذا القرن احتل الهولنديون أندونيسيا ، واحتلت إنجلترا الهند ، واحتلت روسيا أواسط آسيا الإسلامية، واحتلت فرنسا شمال إفريقيا . وكانت تركيا مهددة بروسيا التي تطمع في الوصول إلى البحر الأبيض عن طريق الدردنيل والبسفور . وكانت البلاد العربية موضع طمع الاستعمار الإنكليزي والاستعمار الفرنسي اللذين ينتظران انحلال الدولة العثمانية وسقوطها لينقضاً عليها ، ويقتسماها بينهما . وكانت إيران موزعة بين مطامع الإنكليز والروس، وكانت مصر قد وقعت تحت وطأة الغزو الفرنسي الذي اضطر لمغادرتها بتأثير المنافسة الاستعمارية بين فرنسا وإنكلترا .

وأمام هذا الشعور بالخطر بدأ الإحساس بضرورة تعزيز الجيوش في البلاد الإسلامية، وتطلع المسلمون إلى الأخذ بأساليب البلاد الغربية في تنظيم جيوشها وتسليحها، ولكنهم حين تطلعوا إلى ذلك ، وجدوا أن هذا الهدف الحربي لا بد أن تصاحبه نهضة علمية . أدركوا أن الغرب قد سبقهم بآماد بعيدة ، وأن الأمر ليس بالسهولة التي يتصورونها ، فقد كانت الجيوش الغربية الحديثة تعتمد على خبرات علمية في الهندسة، وفي العلوم الطبيعية والكيميائية، وكانت ترعاها خبرات طبية وبيطرية ، وكانت هذه الخبرات جميعاً تحتاج إلى إعداد طويل في

نماذج من المدارس تختلف عن النماذج التي انتهى إليها التعليم في البلاد الإسلامية، حين أصبح مقصوداً على العلوم الشرعية وما تحتاج إليه مما كان معروفاً بعلوم الوسائل، أي: أن العلوم الأخرى لم تكن تدرس إلا لكي تكون وسيلة لفهم العلوم الشرعية وتطبيقها، عند ذلك تطلع المسلمون إلى نقل العلوم الغربية - أو التي تفوق فيها الغرب - لتحقيق هذا الهدف الحربي، وهم تحت وطأة الشعور بخطر وضعهم الحربي الضعيف. واتخذ هذا النقل طريقين: أرسلت بعثات إلى البلاد الأوروبية في بعض الأحيان، واستقدم أساتذة وخبراء غربيون في أحيان أخرى للتدريس في المعاهد العلمية على اختلاف أنواعها ودرجاتها، وللتخطيط للنهضة الحربية المأمولة.

ففي تركيا أنشأ سليم الثالث مدارس للحربية والبحرية، واستقدم بعض المهندسين من السويد وفرنسا والمجر وإنكلترا للاستعانة بهم في إنشاء الصناعات الحربية وتدريب فرق الجيش على النظم والأسلحة الجديدة، وإدارة مدرسة الطوبجية، وتم إنشاء أول فرقة نظامية في الجيش التركي سنة ١٧٩٦م. ثم توقفت هذه المحاولة بعض الوقت عقب عزل السلطان سليم الثالث سنة ١٨٠٧، ولم تستأنف إلا بعد أن نجح خلفه السلطان محمود الثاني في القضاء على الإنكشارية الذين كانوا يعارضون الإصلاحات، سنة ١٨٢٦.

وفي مصر كان محمد علي في ذلك الوقت أو بعده بقليل، يسلك الطريق نفسه محاولاً بناء نهضة حربية عقب تنصيبه والياً على مصر سنة ١٨٠٥، وأخذ في إنشاء جيش حديث مدرب على النظام الأوروبي، ودفعه ذلك إلى سلسلة من الإنشاءات في عيادين التعليم والهندسة والطب، لسد احتياجات ذلك الجيش الحديث، مستعيناً على ذلك باستقدام ضباط ومهندسين وأطباء من الأوروبيين، وبإرسال بعثات من طلبة الأزهر إلى أوروبا.

ولم تلبث تونس أن اتجهت هذه الوجهة نفسها حين أحست بحاجتها إلى حماية نفسها من النفوذ الأجنبي المتزايد، فأنشأت جيشاً نظامياً، وافتتح أحمد باشا باي الأول مدرسة للعلوم الحربية لتخريج ضباط وطنيين لهذا الجيش كان

يديرها أحد الإيطاليين، وكان يقوم بالتدريس فيها مدرسون من الإنكليز والفرنسيين والإيطاليين، ثم كان خير الدين باشا أول مدير وطني لها .

وفي إيران أدخلت أسرة القاجار التي حكمت إيران في القرن التاسع عشر النظم الأوروبية العسكرية على جيشها ، وفتحت من أجل ذلك كلية للعلوم والفنون سنة ١٨٥٢ تسمى (دار الفنون)، قامت على أساس غربي ، وكان أساتذتها من الأوربيين .

كان اتصال الإسلام بالحضارة الغربية في هذه المرحلة محصوراً في الجانب المادي الآلي منها ، أو كذلك أريد له أن يكون، ولم يكن يستهدف أصحابه إلا وُضْعَ المسلمين بأسباب القوة ، لكي يكونوا أنداداً لأعدائهم . فإصلاح الجيش في تركيا جاء عقب هزائمها المتتالية أمام الجيوش الروسية التي أعاد بطرس الأكبر تنظيمها وتسليحها على النمط الأوروبي . والإنشاءات الحربية الجديدة في مصر جاءت عقب هزيمتها أمام جيوش نابليون ، التي أدهشت المسلمين بفنونها العسكرية الجديدة . وتنظيم الجيش في تونس وإنشاء مدرسة العلوم الحربية جاء عقب احتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠^(١) . وإدخال النظم العسكرية الأوروبية في الجيش الإيراني جاءت عقب ازدياد الضغط السياسي والاقتصادي من جانب روسيا وبريطانيا .

إلى هذا المدى ، وفي هذه الحدود ، ولهذا الهدف السليم ، لم يكن هناك مجال لقيام تعارض بين الإصلاح وبين الإسلام ، لأن الأمر كان بعيداً عن أن يمس نُظْمَهُ أو قِيَمَهُ . ولكن الأمور لم تسر على ما أريد لها أن تكون . فمع النظم الحربية الجديدة تسربت نظريات سياسية وعناصر حضارية وثقافية غربية . فقد استلزمت الإصلاحات العسكرية الجديدة إصلاحاً في نظم التعليم وفي برامجها ، واستلزمت ترجمة كثير من الكتب الأوروبية في مختلف العلوم والفنون ، واستلزمت استخدام خبراء ومدرسين من الأجانب، كما استلزمت إرسال بعوث علمية إلى مختلف المعاهد الأوروبية .

(١) أنشأها أحمد باشا باي الأول الذي تولى الحكم ١٨٢٢ .

على أن بعض حكام المسلمين كان يتجاوز بالإصلاح حدود الاحتياجات الحربية والتنظيم الصناعي والاقتصادي والإداري، ويعملون على أن تصبح بلادهم جزءاً من العالم الغربي، فالسلطان محمود الثاني الذي قضى على الأنكشارية كان يرسم خطى الحضارة الغربية في كل شيء، فاستبدل الطربوش الرومي بالعمامة، وتزيا بالزي الأوربي وأمر بأن يكون هو الزي الرسمي لكل موظفي الدولة، العسكريين منهم والمدنيين، وأسس وساماً دعاه وسام الافتخار. ثم جاء ابنه عبد المجيد فسار على منوال أبيه، وأصدر عقب توليته المنشور المعروف باسم (فرمان الكلخانة) في سنة ١٢٥٥ هـ (١٨٣٩م)، الذي رسم فيه طرق الإصلاح الجديد وبين قواعده، وفي مقدمتها الحرية الشخصية، والحرية الفكرية، وتسوية غير المسلمين بالمسلمين، والذي كان بدايةً للعصر المسمى بعصر (التنظيمات). وفيه توالى صدور القوانين واللوائح المقتبسة من الحضارة الغربية، فأنشئت المصارف، وتعاقبت الدولة معها على قروض نظير أرباح، وأدخلت نظم إصلاحية على السجون (حسب ما تقتضيه الإنسانية والعدالة)، وسمح لغير المسلمين أن يلتحقوا بالخدمة العسكرية. ثم صدرت آخر الأمر (مجلّة الأحكام العدلية) في سنة ١٢٨٦ هـ (١٨٦٩م)، ليعمل بها في المحاكم النظامية التي أنشأها السلطان عبد العزيز وقتذاك. وفي ذلك الوقت كان الخديوي إسماعيل المعاصر للسلطان عبد العزيز يسير سيرته في إدخال الحضارة الغربية وترسم خطاها. وقد التقيا معاً في باريس سنة ١٢٨٤ هـ (١٨٦٧م) حين لبيا دعوة الإمبراطور نابليون الثالث لحضور المعرض الفرنسي العام.

ومع حرص بعض المصلحين من ولاية أمور المسلمين على أن يجري الإصلاح في حدود الخبرات الفنية التي تتصل بالجيش والصناعة والزراعة والاقتصاد والتنظيم الإداري، فإن الأمور قد تجاوزت الحدود التي أرادوها وقدروها. فلم يكن في تقدير محمد علي أن يتعلم مبعوثوه أكثر من الخبرات التي بعثوا لتحصيلها، ولذلك كانوا يوضعون تحت رقابة دقيقة. وحين سأله بعض المبعوثين أن يسمح لهم بجولة ليتعرفوا على الحياة الفرنسية، رفض في حزم صارم

ان يجيبهم إلى ما يطلبون . ولكن ذلك كله لم يحل دون دخول الأفكار الأوروبية الجديدة التي لم يُرَدّها مع المهارات الفنية التي أرادها، فقد كان هؤلاء المبعوثون الذين أرسل أكثرهم إلى فرنسا يقرؤون الكتب الفرنسية . ويشاهدون الحياة الفرنسية في أحفل العصور بالصراع الفكري الذي يصحب الثورات ، وكانت فرنسا تعيش في أعقاب الثورة الفرنسية وما صاحبها وتلاها من قلق فكري وروحي لم يبلغ نهاية مداه . وقد احتل هؤلاء المبعوثون من بعد مكان الصدارة والقيادة في مختلف الميادين وبدءوا يترجمون منذ ١٨٣٠ وينشرون كتباً في غير ما تخصصوا فيه من فنون . ومع المعلمين الذين استقدمهم محمد علي للمدارس ، ومع الفرنسيين منهم بخاصة ، جاءت أفكار فولتير وروسو ومونتسكيو، الذين وُجِدَت مؤلفاتهم في مكتبة إحدى المدارس المصرية في سنة ١٨١٦ .

وقد تعاون العائدون من أعضاء البعثات في مصر مع البعثة الفرنسية من أتباع سانت سيمون التي استقدمها محمد علي في العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، فأقامت في مصر بضع سنوات ، تنظّم مرافق الدولة في مختلف النواحي الهندسية والطبية والتعليمية . وكان تلاميذ سانت سيمون متأثرين بأرائه الثورية في تنظيم المجتمع على أساس علمي يحل فيه العقل أو رهبانية العلم - على حدّ تعبير سانت سيمون - محل الدين . ومن الحق أن هذه النظرية وأمثالها لم تكن تروق في نظر الحاكم الذي لم يكن يريد إلا الحصول على أسباب القوة الحربية والاقتصادية التي هي في نظره سر تفوق أوربا . ولكن طول معاشرّة المصريين لأعضاء هذه البعثة لا بد ان يترك أثراً في تفكيرهم .

وتأثّر أعضاء البعثات بما شاهدوه في المجتمع الأوربي واضح فيما كتبوه أثناء إقامتهم في أوربا أو بعد عودتهم منها . ونستطيع أن نلمس ذلك على سبيل المثال في عضوين من الجيل الأول لهؤلاء المبعوثين ، أحدهما مصري أقام في باريس خمس سنوات من (١٨٢٦ إلى ١٨٣١) وهو رفاعة الطهطاوي ، والآخر تونسي أقام في باريس أربع سنوات (١٨٥٢ - ١٨٥٦) وهو خير الدين التونسي . نستطيع أن نجد فيما كتبه كل منهما آراء مشتركة ، هي صدى لتفكير

القرن الثامن عشر في أوروبا ، وفي فرنسا الثائرة بوجه خاص ، وهي آراء تظهر للمرة الأولى في المجتمع الإسلامي ، ربما رددتها عن حسن قصد دون أن يسبرا أغوارها البعيدة أو يتعمقا حقائقها ، ولكنها على كل حال قد وضعا البذور التي تعهدها من جاء بعدها بالسقي والرعاية حتى نمت وضربت جذورها في الأرض . وربما عُرِضَتْ بعض هذه الآراء عرضاً سريعاً عاجلاً قد يبدو ضئيل الخطر . ولكن أهمية الطهطاوي وخير الدين ترجع إلى أنها قد جلبا هذه البذور الغربية وألقياها في التربة الإسلامية .

للمرة الأولى في البيئة الإسلامية نجد كلاماً عن الوطن والوطنية وحب الوطن بالمعنى القومي الحديث في أوروبا ، الذي يقوم على التعصب لمساحة محدودة من الأرض ، يراد اتخاذها وحدة وجودية ، يرتبط تاريخها القديم بتاريخها المعاصر ، ليكونا وحدة متكاملة ، ذات شخصية مستقلة ، تميزها عن غيرها من بلاد المسلمين وغير المسلمين . وللمرة الأولى نجد اهتماماً بالتاريخ القديم بوجهه لتدعيم هذا المفهوم الوطني الجديد . وللمرة الأولى نجد عند كل من الطهطاوي وخير الدين كلاماً عن الحرية بوصفها الأساس في نهضة أي أمة وفي تقدمها . ولأول مرة نجد دعوة إلى وضع مدونة فقهية واضحة محدودة ، في صورة مواد قانونية ، على نمط المدونات القانونية الأوروبية . ولأول مرة تُنقل إلى المسلمين النظريات الثورية التي تريد أن تناقش الحكام الحساب فيما عليهم من واجبات ، وتبصر الشعوب بما لهم من حقوق . ولأول مرة نرى عرضاً للنظم الاقتصادية الغربية التي تقوم على المصارف والشركات . عرضاً يبدو مجرداً من التعليق في بعض الأحيان ، ومشوباً بالإعجاب والتساؤل عن إمكان تطبيقه بين المسلمين في أحيان أخرى . ونرى بعد ذلك كلاماً كثيراً عن المرأة ، لا شك أنه من وحي الحياة الاجتماعية الأوروبية ، مثل تعليم الفتيات ، ومنع تعدد الزوجات ، وتحديد الطلاق ، واختلاط الجنسين .

وسنحاول في إيجاز أن نقدم بعض نماذج من الموضوعات التي أشرنا إليها ، كما تبدو في كتاب الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ، الذي كتبه أثناء إقامته في فرنسا ، وعرضه على أستاذه (جومار) قبل أن ينشره بعد

عودته ، وكما تبدو في كتابيه اللذين ألفتهما بعد ذلك في عصر إسماعيل
«مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية» و «المرشد الأمين للبنات
والبنين» ، وهما كتابان تعليميان ألفهما لكي يوضعا بين أيدي الناشئة الذين تزايد
فيهم عدد البنات ، كما هو واضح من عنوان الكتاب الثاني . ثم نحاول أن نقدم
بعض هذه النماذج من الكتاب الوحيد الذي خلفه خير الدين التونسي «أقوم
المسالك في معرفة أحوال الممالك» ، ومن مقدمته على وجه الخصوص ، التي أراد
أن يوجز فيها خلاصة آرائه في أسباب نهضة الأمم وانحطاطها ، على نحو ما
فعله ابن خلدون في مقدمة تاريخه . والتجاوب بين الرجلين واضح من إشادة
كل منهما بصاحبه ، فالظهطاوي ينوّه بخير الدين في «مناهج الألباب» ، وخير
الدين ينوّه بالظهطاوي في مقدمة «أقوم المسالك» .

تكلم الظهطاوي في مقدمة كتابه «مناهج الألباب» عن حب الوطن
والتعلق به ، ووجوب الاهتمام «بالمنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى
وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية - ص ٨» . وأشاد بموقع مصر
وخصبها وتوافر أسباب التمدن لها ، وما كان من قديم مجدها ، وأورد كثيراً من
الأقوال المأثورة في (حب الوطن) ، بين حديث شريف ، أو كلام يعزى إلى
أصحاب رسول الله ﷺ ، أو حكمة مشهورة أو شعر ، وبين أن الوطن بجامعة
تجمع ساكنيه على اختلاف الأديان ، حين قال : «فجميع ما يجب على المسلم
للمسلم ، يجب على أعضاء الوطن ، من حقوق بعضهم على بعض ، لما بينهم
من الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية . فيجب أدباً لمن يجمعهم وطن
واحد ، التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه ، فيما يخص شرف الوطن
وغيائه وثروته ، لأن الغنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات ، وتحصيل المنافع
العمومية ، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية ، لانتفاعهم جميعاً بمنزلة
الأخوة الوطنية - ص ٩٩» ثم أيد رأيه بكلام للإمام ابن حجر في أن ظلم الذمّي
حرام ، وعقّب عليه بقوله : «وهذا يؤيد ما قلناه من أن أخوة الوطن لها
حقوق ، ولا سيما وأنها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجار ، بما تلحق على جاره ،
خصوصاً من يقول بأن أهل الحلة كلهم جيران» .

وفي الكتاب بعد ذلك صور مختلفة لمجد مصر في عصر الفراعنة ، مشورة في مواضع متفرقة من الكتاب ، تساق في أسلوب الفخر والاعتزاز . فهو - على سبيل المثال - حين يتكلم عن ضرر البطالة والكسل ، يقدم صورة من نشاط المجتمع الفرعوني القديم ، الذي يتجلى فيما خلفوه من آثار ضخمة ، ويتكلم عن التماثيل التي تصور الكسل في صورة بغيضة ، والتي كانوا ينصبونها في الميادين العامة (ص ١٢٠ - ١٢١) . ويشيد في موضع آخر بتقدم مصر وغناها وامتيازها في المعارف على عهد الفراعنة ، وما تدل عليه آثارهم ومخلفاتهم وقوانينهم من الثروة والقوة واتساع العمران والتمسك بالفضائل الخلقية ، ثم يقول : «فمنه يُعلم أنه كان بمصر إذ ذاك أحكام عادلة وقوانين مرتبة وحدود مشروعة خالية من الأغراض والنفاسيات وهي نتيجة التمدن العام» . ويقول «فلا يعد على مصر في هذا العصر أن تستجلب السعادة ، وتكتسب من القوة المالية الحسنى وزيادة ، وتتحصل من وسائل الغنى على مقاصد الإفادة والاستفادة ، لأن بنية أجسام أهل هذه الأزمان هي عين بنية أهل الزمان الذي مضى وفات ، والقرائح واحدة ، ووسائل هذا العصر الأخير متسعة ومتنوعة ، فلا شك أنها مساعداً على اكتساب المنفعة لمن يريد حقيقتها ص ١٧٠ - ١٨٧»^(١) .

هذا الاتجاه الذي اختص به الطهطاوي ، وخلا منه كتاب معاصره خير الدين ، الذي وجه اهتمامه للمجتمع الإسلامي في عمومته ممثلاً في الدولة العثمانية ، هو أثر من آثار الحضارة الغربية وتصورها للوطن الجامع لمصالح ساكنيه على اختلاف أديانهم وأجناسهم ، واقتباس من المجتمع الفرنسي بعد الثورة ، الذي قضى على الرابطة الدينية ، وأقام في مكانها رابطة المصلحة الوطنية ، أو ما سماه الطهطاوي «المنافع العمومية» ، التي تقوم على الحرية والإخاء والمساواة بين أبناء الوطن الواحد . ولذلك فالطهطاوي يعقد في كتابه فصلاً «في أن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية» يُثني فيه على الملك

(١) وراجع مثلاً آخر أشاد فيه بأعمال الملك رمسيس (الذي اشتهر باسم ميزوستريس - ص ١٨٨ -

رئيس «فخر الدولة المصرية في الأزمان الجاهلية ومصباح تاريخها» الذي «اعتنى بتاريخه مؤرخو اليونان، لأنه أول مصري قرّبهم إلى بلاده، واستمال قلوبهم بتوظيفهم برياسة أجناده، وخالف عوائد أسلافه». ثم يستطرد إلى ما كان من توظيفهم في مصر، وتسويتهم بأبناء البلد، وما ترتب على ذلك من ازدهار التجارة، وما عاد على مصر منه من المنفعة العامة. ومن الواضح أن هذه الأمثال الكثيرة، التي يتخذ فيها الطهطاوي القدوة والأسوة من تاريخ الفراعنة، شيء جديد على الفكر الإسلامي، جاء من تصوره الجديد للوطنية الذي بدأ يأخذ اعتباره إلى جانب الإسلامية من ناحية، وما شاهد من اهتمام علماء الآثار المصرية في فرنسا بتاريخ مصر القديم من ناحية أخرى. فقد رأى هناك آثار الفراعنة التي نقلها علماء الحملة الفرنسية إلى بلادهم، وطالب في كتاب «تخليص الإبريز» بردها إلى مصر، لأنها «أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا. فهي أولى وأحقّ بما تركه لها سلفها من أنواع الزينة والصناعة. وسلبه عنها شيئاً بعد شيء يُعدّ عند أرباب العقول من احتلاس حليّ الغير والتحلي به. فهو أشبه بالغصب - ص ٣٠٢».

وتأثّر الطهطاوي بفكرة الحرية في مجتمع الثورة الفرنسية ليس بأقل من تأثره بفكرة الوطنية، وإن كان تصوّره لها مختلفاً عن تصوّر الثورة الفرنسية. فهو لم يدرك عنها إلا الجانب الذي يحقق للمواطنين أنواعاً من الضمانات التي تحميهم من التعسف والاستبداد والقهر، وتمنحهم الحق في أن يتقدموا الخطأ والظلم، دون أن يُرهبهم خوف الأذى في أنفسهم أو في أموالهم من جرّاء هذا النقد ولكنه لم يفهم من الحرية معناها الواسع الذي عنته الثورة الفرنسية - وهي ثورة لا دينية، بل هي ثورة معادية للدين، وإسبع الماسونية وأثر الصهيونية العالمية فيها واضح مشهور - لم يفهم الحرية في ذلك المعنى اللاديني الواسع، الذي يشمل حماية القانون لكل الأعمال والأقوال التي تهز القيم الدينية والأعراف الاجتماعية، وتجاهر بمخالفتها وتسفيهاها، والتي تشر الفوضى وتُفرق الجماعة، بالتشكيك فيها يلتقي عليه الناس من عقائد وقيم، والتي تطلق للشبهوات العنان، لأنها لا ترى أن على الدولة التزاماً دينياً أو خلقياً.

فَين الطهطاوي - ولم يكن خيرُ الدين أقل منه افتتاناً - بما شاهده في المجتمع الفرنسي من الأمن والرخاء، وشعور الفرد بكيانه واعتزازه بذاته، حين قارنه بما خلفه وراءه من قهر الرجال وامتهان إنسانيتهم وسوقهم إلى ما يراهم لا ما يريدون، كأنهم أنعام تعمل بإرادة غيرها، أو آلات تتحرك بعقول من مجرد كونها. فانطلق في إعجابه الشديد بالمجتمع الجديد، ينادي بأن الحرية هي أساس السعادة والرخاء في المجتمعات الإنسانية، ونقطة الانطلاق في نهضتها.

فهو في «تخليص الإبريز» يترجم الدستور الفرنسي، ويبيدي إعجابه بالمادة الأولى، التي تنص على أن «سائر الفرنسيات مستوون قدام الشريعة» ويشيد بتقديمهم للحرية، فيقول: «ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنسيات. وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقديمهم في الآداب الحضارية. وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان. بل القوانين هي المحكمة المعتبرة. فهذه البلاد حرة بقول الشاعر:

وقند ملأ العدل أقطارها وفيها توالى الصفا والوفا» - ص ١٤٨
ويبيدي الطهطاوي إعجابه بحرية النشر في موضع آخر من الكتاب، «خصوصاً الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكازيطات - ص ١٥٠» (١).
ويعتقد في كتاب «المرشد الأمين» فصلاً في «الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية»، يتكلم فيه عن الحرية والمساواة - وهما شعاران ضمن ثلاثة شعارات للثورة الفرنسية كما هو معروف مشهور - فيقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية. وبعد أن يتكلم عن كل قسم من هذه الأقسام يقول: «فالحرية بهذه المعاني هي

(١) يستعمل الكاتب المصطلح الفرنسي Gazette و journal لأنه لم يوفق للترجمة العربية التي استقر عليها الاصطلاح من بعد وهي (الصحف) جمع (صحيفة).

الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك . فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم ، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم - ص ١٢٨ .

ومع أن الطهطاوي قد أدرك أن مجتمع الثورة الفرنسية مجتمع إرادة وليس مجتمع طاعة ، فهو مبني على الإرادة الحرة التي لا تقيدتها طاعة لشريعة إلهية لا تقرها هذه الثورة المعادية للدين ، وقوانينه كلها تصدر عن العقل الحر الذي لا يعترف بما وراء الحياة من نعيم أو جحيم ، ولا يؤمن بما وراء الظاهر من حكمة غائبة يرشد إليها الوحي ، أو غاية بعيدة يهدي إليها الدين . مع أنه قد أدرك ذلك كله من أمر الفرنسيين ، إذ يقرر في «تخليص الإبريز» أن «أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين آخر غالبها سياسي . وهي مخالفة بالكلية للشرائع - ص ١٥٤» ويقول في «المرشد الأمين» بعد أن ذكر النساء اللاتي قمن بأعباء الملك في البلاد الأوربية ، معللاً ذلك بأن قوانين هذه البلاد «محض سياسية وضعية بشرية، لأن قوانين مثل هذه الممالك تبيح اختلاط الرجال والنساء، بناءً على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد . وإلا فتمدن الممالك الإسلامي مؤسس على التحليل والتحرير الشرعيين ، بدون مدخل للعقل تحسناً وتقييحاً، حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع - ١٢٣» . ومع أن الطهطاوي أدرك كذلك أن هذا المجتمع الثوري يعادي الكنيسة ويحقر رجال الدين ، وليس مسيحياً إلا بالاسم فقط ، إذ يقول في (تخليص الإبريز) حين يتكلم عن تعديل ثورة ١٨٣١ للدستور الفرنسي ، وتغييرها المادة التي تنص على أن مذهب الدولة هو الكاثوليكية : «وقد أسلفنا أن الفرنسية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم ، فلا يعتنون بما حرمة دينهم أو أوجبه أو نحو ذلك . . . ويقولون : إن سائر تعبدات الأديان التي لا نعرف حكماتها من البدع والأوهام ، ولا تُعظَّم الشُّسوس في هذه البلاد إلا في الكنائس عندما يذهب إليهم ، ولا يُسأل عنهم أبداً . فكأنهم ليسوا إلا أعداء للأنوار والمعارف . . . ٢٠٤» .

مع إدراك الطهطاوي لذلك كله ، فإنه لم يستطع أن يدرك الأشوار البعيدة

والجوانب المتعددة لكلمة الحرية ، ولم يستطع أن يدرك أن نقل هذه الآراء إلى المجتمع الإسلامي يمكن ان ينتهي به الى النتيجة نفسها : نبذ الدين ، وتسفيه رجاله ، والخروج على حدوده . لم يدرك ذلك ولم يلاحظ إلا الجانب البراق الذي يأخذ نظر المحروم من الحرية ، حين تمارس في مختلف صورها وألوانها ، وفي أوسع حدودها . فكان كالجائع المحروم الذي بهرته مائدة حافلة بألوان الأطعمة ، فيها ما يلائمه وما لا يلائمه ، ولكنه لم ينظر إليها إلا بعين حرمانه ، ولم يرها إلا صورة من النعيم الذي يتوق إليه ويشتهي .

وواقع الأمر أن الثورة الفرنسية كانت تقوم على تمجيد الاعتماد على النفس ، وإطلاق حق الفرد في تصوّر الأشياء وتقديرها . وكان من آثار ذلك أن وقع المجتمع في الفوضى نتيجة لتشعب الآراء والمشاعر ، التي كان الدين هو الذي يوحدّها ، ولتباين المصالح والأهداف تبعاً لذلك ، عند ذلك تقدم كومت (Auguste Comte) وهو في هذا متأثر بسانت سيمون - بالدعوة إلى إنهاء هذه الفوضى ، بإيجاد نظام فكري عالمي يقوم على دراسة المشاكل والمشاعر البشرية المعقدة، دراسة تعتمد على الأساليب العقلية والرياضية والعلوم الطبيعية ، لا على الأسس الدينية (الميتافيزيقية) القديمة، التي هي في نظره عبث صياني يجب أن ينتهي إلى غير رجعة . تلك هي الأسس التي قامت عليها حرية الثورة الفرنسية، والتي غابت عن الطهطاوي حين دعا إليها وعبر عن إعجابه بها .

وكان خير الدين التونسي يشارك رفاة الطهطاوي في الإعجاب بالحرية التي قامت عليها الحضارة الغربية ، ويشاركه أيضاً في عدم التنبه إلى الأصول العلمانية - كما يسمونها - ، أو اللادينية - كما أحب ان أسميها - التي تقوم عليها . ولكنه كان أعمق من الطهطاوي فهماً في تصور حدودها وآفاقها ، وما يمكن أن يترتب عليها من آثار .

يقرر خير الدين في (المقدمة) أن الحرية هي «منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروبية - ص ٧٨» ويقسمها إلى ثلاثة أقسام: الحرية الشخصية «وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ، ومساواته بأبناء جنسه لدى الحكم». والحرية السياسية، وهي

حق الرعايا في التدخل وإبداء الرأي في صالح الدولة ، عن طريق المجالس النيابية . وحرية الرأي التي يسميها - ترجمةً للمصطلح الأوربي - حرية المطبعة ، وهي متحققة على درجات متفاوتة في البلاد الأوربية . ثم يتكلم عن أثر الحرية في التقدم والرخاء ، فيقول إن «من أهم ما اجتنأه الأوروبيون من دوحه الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية ، وتعاضد الجمعيات التجريية والإقبال على تعلم الحرف والصنائع . . . وقد رأينا بالمشاهدة أن البندان التي ارتفعت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست فيها عروق الحرية والكونستيتوشيون^(١) ، المرادف للتنظيمات السياسية . فاجتني أهلها ثمارها ، بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها . ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة التجريية . فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها ، فيتعذر عليهم تحريكها . وبالجمله فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ، ويضعف إدراكهم وهمتهم ، كما يشهد بذلك العقل والتجربة - ص ٨١» ثم يستطرد إلى الكلام عن الشركات والمصارف وما حققته من مشاريع ضخمة ، لم يكن الفرد يستطيع النهوض بها من قبل . ويضرب لذلك مثلاً بمنشأتين عظيمتين ، إحداهما فرنسية وهي بنك فرنسا ، والأخرى إنجليزية وهي شركة الهند . وهذه الشركات عنده من آثار الحرية ، لأنها نتيجة لأمن الناس على أموالهم . ومن الواضح أن خير الدين كان متأثراً بمذهب الأحرار في الاقتصاد ، وهو المذهب الذي يُطلق حرية الأفراد في مختلف وجوه النشاط البشري ، ولا يرى للدولة حق التدخل إلا في أضيق الحدود ، وهي حدود لا تتجاوز عند الأحرار الأمن ، والعدل ، والدفاع . وقد ساد هذا المذهب فرنسا بعد الثورة ، ونتاج عنه تضخم رؤوس الأموال وتركز الثروات في أيدي عدد قليل من الناس وفي أيدي اليهود على وجه الخصوص ، الذين كانوا من وراء هذه الثورة بكل مبادئها وفسفاتها .

ثم إن إعجاب الطهطاوي وخير الدين بتوافر الحرية في مجتمع الثورة

(١) يستعمل الكاتب الكلمة الفرنسية Constitution الذي استقر المصطلح من بعد على ترجمتها

بالدستور أو القانون الأساسي .

الفرنسية حملها على الدعوة إلى إعادة النظر فيما ينبغي أن تكون عليه علائق الحاكم والمحكوم، بل إعادة النظر في نظم الدولة والمجتمع كلها، والدعوة إلى وضع نصوص قانونية محددة واضحة يعرف بها الناس ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات. وكان ذلك هو الخطوة الأولى في الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، ووضع مدونة فقهية شاملة.

يقول الطهطاوي في «مناهج الألباب» إن الانتظام العمراني يحتاج إلى قوتين: قوة حاكمة «جالبة للمصالح دارئة للمفاسد»، وقوة محكومة «وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتع بالمنافع العمومية، فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصل سعادته». ثم يجعل للقوة الحاكمة ثلاثة أركان عظيمة: «فالقوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، والثانية قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها - ص ٣٤٩» ومن الواضح أن الطهطاوي يجري هذا التقسيم الثلاثي على مبدأ مونتسكيو المشهور في الفصل بين السلطات.

ويقول في موضع آخر «وفي هذه الأيام جميع الأحكام الملكية مؤسسة على العدل والأمانة وخلوص النية، المتقوم منها الحق، وهو أبيض أبلج لا يبني إلا على الإخلاص في القول والعمل وحسن العلاقات بين الراعي والرعية، مما يغرّس المحبة والمودة في قلب الملك ورعاياه، بسبب اقتبائه الأصول المربوطة، وسيره على السنن القويم، حسب أحكام المملكة المشروطة - ص ٣٥٢». وبعد أن بين الطهطاوي «أن للإنسان حقوقاً وعليه واجبات»، وأن ذلك يستلزم معرفة القوانين الحكومية، قال: «وقد تأسست الممالك لحفظ الرعايا بالتسوية في الأحكام، والحرية، وصيانة النفس والمال والعرض، على مقتضى أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية - ص ٣٥٣». ويتكلم عن «اقتضاء الأحكام والمعاملات العصرية تنقيح الأفضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر»، فيقول: «إن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأفضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة، المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء

من أمم الأنام - ص ٣٨٧». ويقترح وضع مدونة قانونية تقوم على «تنظيم كتاب للأحكام الشرعية . بمناسبة تفرُّع النوازل في هذه الأيام ، بأكمل نظام ، مما تنتظم به الأحكام القضائية في أوطاننا ، ويكون عمدة للقضاة والحكام - ص ٣٩٢ ، مقترحاً تليق هذه المدونة من مختلف المذاهب والآراء الفقهية . «فاختلاف مذاهب الأئمة رحمة ، وجواز تقليد أي واحد منهم والرجوع إلى اجتهاد الآخرين نعمة - ص ٣٨٨» ثم يورد فتوى الشيخ محمد الشافعي الصبان في إباحة ذلك^(١) وقول السيوطي في أن «التشديد والتخفيف في الأحكام قد يختلف باختلاف الأزمان والأيام - ص ٣٩١» منوهاً بما صنعه «نادرة عصره خير الدين باشا التونسي» ، في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»^(٢) . ثم يقول : «ومن أنعم النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية ، حيث بُوِّبوا للمعاملات الشرعية أبواباً متنوعة للأحكام التجارية ، كالشركة ، والمضاربة ، والقرض ، والمخابرة ، والعارية ، والصلح ، وغير ذلك . ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروبية استُبطت منها كالسُّفْتَجَة^(٣) ، التي عليها مبني معاملات أوروبا ، ولم تزل كتب الأحكام الشرعية إلى الآن تُتلى وتطبق على الحوادث والنوازل ، علماً لا عملاً كما ينبغي ، وإنما مخالطاتُ تجار الغرب ومعاملتهم مع أهل المشرق أنعشت نوعاً ما همهم هؤلاء المشاركة ، وجددت فيهم وازع الحركة التجارية . وترتب على ذلك نوعُ انتظامٍ ، حيث تُرتَّبُ الآن في المدن الإسلامية مجالس تجارية مختلطة لفصل الدعاوي والمرافعات بين الأهالي والأجانب ، بقوانين في الغالب أوربية ، مع أن

(١) (ص ٣٨٨ - ٣٨٩) ، والفتوى المشار إليها لا تبيح التلقيق - وهو الأخذ من مذاهب فقهية مختلفة ، يختار المفتي من كل منها ما يلائمه - على إطلاقه ، ولا تجوزه إلا على سبيل الرخصة ، وبشروط معينة . والجديد في دعوة الطهطاوي أنه قد توسع في التلقيق وجعله قاعدة عامة ، ومنهجاً فكرياً في التشريع المعصري الجديد الذي يقترحه .

(٢) ويتضح من هذا النص أن كتاب خير الدين باشا سابق على كتاب رفاعة الطهطاوي ، وأن الطهطاوي متأثر في تفكيره بخير الدين . وخير الدين بدوره متأثر بصنوبر التنظيمات ، التي بدأها السلطان عبد المجيد في ٢٦ شعبان ١٢٥٥ هـ (٣/١١/١٨٣٩ م) .

(٣) كلمة فارسية معربة ، وهي أن تعطي مالا لرجل له مال في بلد آخر ، ثم تأخذ منه خطاباً لمن عنده المال ، فتسوي ما أعطته ، وهو يقابل التحويلات المالية في أعمال المصارف الآن .

المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أُخِلت بالحقوق ، بتوفيقها
على الوقت والحال - ص ١٦٢» .

والجديد في هذا الكلام مما تأثر فيه الطهطاوي بالحضارة الغربية هو :
أولاً : دعوته إلى وضع مُدَوِّنة قانونية شاملة ، على نمط المدونات الغربية
الحديثة ، وهي خطوة قد سبقت إليها تركيا بصدور (التنظيمات) ، وسبق
إلى الدفاع عنها خير الدين التونسي في كتابه «أقوم المسالك» .

ثانياً : الدعوة إلى تنظيم أحكام للمعاملات تلائم العصر ، والتماس الطريق
إلى الاقتباس من نظم الغرب ، التي قامت عليها المصارف والشركات .
وهي فكرة قد بسطها خير الدين التونسي بسطاً أوفى وأعمق في كتابه
«أقوم المسالك» ، كما سنرى من بعد .

ولكن الخطير حقاً هو ما قرره الطهطاوي في كتاب «المرشد الأمين للبنات
والبنين»^(١) في فصل عقده للكلام عن (تمدن الوطن) ، حين ذهب إلى أن المدنية
أوروبا الحديثة التي تقوم على العقل تُحقِّق النتائج نفسها التي تهدي إليها المدنية
الدين . فقال :

«ومن زاول علم أصول الفقه ، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط
والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية ، التي وصلت عقول أهالي باقي
الأمم المتقدمة إليها ، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم ، قل أن
تخرج عن تلك الأصول التي بُنيت عليها الفروع الفقهية ، التي عليها مدار
المعاملات . فما يسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمّى عندهم بالحقوق
الطبيعية أو النواميس النظرية . وهو عبارة عن قواعد عقلية ، تحسناً وتقيحاً ،
يؤسسون عليها أحكام المدنية . وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه
بالحرية والتسوية . وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتوُّع
بحمايته ، مما يُفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة ، يسمونه محبة الوطن
ص ١٢٤ - ١٢٥» .

(١) طبع للمرة الأولى سنة ١٢٨٩ هـ - ١٨٧٢ م .

وفي فصل آخر من الكتاب عقده للكلام (في الأحكام الطبيعية المستندة قبل التشريع إلى العقل) يسوغ القوانين العقلية التي تقوم عليها الحضارة الأوربية الحديثة ، فيقول: «ولما كانت أعمال كل نوع من أنواع المخلوقات ، وكل عضو من أعضاء فرد ذلك النوع ، منقاداً لنواميس طبيعية عمومية خصته بها الحكمة الإلهية ، كان لا يمكن مخالفة هذه النواميس بدون اختلال للنظام العام والخاص وهذه النواميس الطبيعية التي خصت بها العالم القدرة الإلهية عامة للإنسان وغيره - ص ١٣١» «فينبغي للإنسان أن لا يتجارى على هذه الأسباب، ويتعدى حدودها، حيث إن المسببات الناتجة عنها منتظمة محققة - ص ١٣٢» «فعلى الإنسان أن يطبق أعماله على هذه الأسباب التي تقدم ذكرها ويتمسك بها ، وإلا عوقب عقاباً إلهياً لمخالفة خالق هذه الأسباب - ص ١٣٣» «وأغلب هذه النواميس الطبيعية لا يخرج عنها حكم الأحكام الشرعية. فهي فطرية خلقها الله سبحانه وتعالى مع الإنسان، وجعلها ملازمة له في الوجود. فكأنها قالب له ، نسجت على منواله ، وطبعت على مثاله . وكأنما هي سُطرت في لوح فؤاده ، بالهام إلهي بدون واسطة، ثم جاءت بعدها شرائع الأنبياء بالواسطة ، وبالكتب التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها . فهي سابقة على تشريع الشرائع عند الأمم والملل ، وعليها في أزمان الفترة تأسست قوانين الحكماء الأول وقدماء الدول، وحصل منها الإرشاد إلى طرق المعاش في الأزمنة الخالية ، كما ظهر منها التوصل إلى نوع من انتظام الجمعيات التأسيسية عند قدماء مصر والعراق وفارس واليونان . وكان ذلك من لطف الله تعالى بالنوع البشري ، حيث هداهم لمعاشهم ، بظهور حكماء فيهم ، يقنون القوانين المدنية ، لا سيما الضرورية لحفظ المال والنفس والنسل - ص ١٣٣» .

والرائع أن إعجاب الطيطاوي بهذه القوانين العقلية وبهذه الشرائع الوضعية سابق على كتاب خير الدين التونسي، وسابق على صدور (التنظيمات) التركية . نستطيع أن نلتبس بذوره الأولى في كتاب «تخليص الإبريز»، الذي

كتبه أثناء إقامته في باريس^(١)، حيث يقول: «والقانون الذي يمشي عليه
الفرنساوية الآن، ويتخذونه أساساً لسياستهم، هو القانون الذي ألفه لهم
ملكهم المسمى لويز الثامن عشر. ولا زال متبعاً عندهم ومرضياً لهم. وفيه أمور
لا ينكر ذور العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالب ما فيه ليس من
كتاب الله تعالى ولا من سنة رسول الله ﷺ، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن
العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد - ص ١٤٠».

وبذلك مهد الطهطاوي، من حيث يدري، أو من حيث لا يدري،
لقبول التشريع الوضعي الذي يستند إلى العقل - على قصوره، وعلى مخالطة
الشهوات له -، ووافق في ذلك خير الدين التونسي، الذي يمتاز - كما أشرنا من
قبل - بأنه اعمق غوراً في فهم الحضارة الغربية. فهو يدعو إلى الاقتباس منها عن
فقه وبصيرة، تختلف عن السذاجة التي تبدو في كتابة الطهطاوي، وهي سذاجة
تذكرنا بسذاجة الجبرتي في وصف غرائب ما شاهده عند علماء الحملة الفرنسية.

يقول خير الدين في مقدمة كتابه: إنه قد تدبر أحوال الأمم وأسباب
تقدمها وتأخرها، فانتهى إلى أن رسم طريق الإصلاح والرقى بالمسلمين لا يتأتى
إلا بالنظر في أحوال الأمم الأخرى، وما جرى عليها من أسباب التقدم. ثم
يتكلم عن وحدة العالم بسبب تقدم المواصلات، مما يجعل حاجة بعضهم إلى
بعض مؤكدة. ثم يقول: «إن الشريعة الإسلامية كافلة بمصالح الدارين،
ضرورة أن التنظيم الديني أساس متين لاستقامة نظام الدين» وأن علماء
المسلمين مكلفون «بمراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام». ثم يقول: إنه قد
جمع في كتابه ما تيسر له من مستحدثات الأوربيين «المتعلقة بسياسي الاقتصاد
والتنظيم، مع الإشارة إلى ما كانوا عليه في العهد القديم، وبيان الوسائل التي
ترقوا بها في سياسة العباد إلى الغاية القصوى من عمران البلاد... والغرض من

(١) أقام الطهطاوي في باريس من ١٨٢٦ - ١٨٣١ وطمع كتاب (أقوم المسالك) للمرة الأولى في تونس

١٢٨٤ هـ (١٨٦٧) وأصدر السلطان محمود الثاني منشور التنظيمات المعروف بفرمان الكلخانة ١٢٥٥ هـ

(١٨٣٩ م)

ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة
الدينية أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً
وموافقاً، عسى أن نسترجع به ما أخذ من أيدينا، ونُخْرِجَ باستعماله من ورطات
التفريط الموجود فينا ص ٣ - ٥ .

وتفكير خير الدين واضح وصريح فيما يذهب إليه من أن الحصول على
أسباب القوة السياسية والحربية والاقتصادية لا يتيسر إلا بتغيير نظم المجتمع
الإسلامي والاقْتباس من النظم الأوروبية، فهو يقول، بعد كلام عن تقدم أمم
الغرب في ميادين الصناعة المدنية والحربية: «هل يمكننا اليوم الحصول على
الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند
غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب
التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا من الناس، على دعائمي العدل والحرية،
الذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنها بلاك القوة والاستقامة في جميع
الممالك؟ ص ٩».

وهو يرى وجوب الأخذ بالنظام الديمقراطي الغربي، الذي يقوم على
مسؤولية الوزارة أمام مجلس نياي منتخب. ويبرر ذلك بما ورد من نصوص
شرعية في وجوب المشاورة (ص ١٢). ويجري في كل كلامه وفي أثناء حججه
على أن أعضاء المجالس النيابية يتأبلون أهل الحل والعقد عند المسلمين (ص
١٤، ١٦، ٨٧، ٨٨). ويدعو إلى تعاون علماء الشريعة مع رجال السياسة في
التشريع للمجتمع بما يلائم احتياجاته، لأن استنباط المصالح السياسية على
مقتضى الأحوال الشرعية صعب لا يتيسر لأكثر الناس. وترك الولاة والحكام
يتصرفون بغير قيد من نصوص صريحة واضحة يفتح باب الجور. ولا ينبغي
لعلماء الشريعة أن يمتنعوا عن المعاونة في ذلك، فالعالم إن عيب عليه تمحل
النصوص وركوب الضعيف منها لإرضاء أهواء الملوك، فالأمر - عند خير الدين
- على خلاف ذلك إذا كان القصد هو طلب القوة. ولا بد في هذه الحالة من
تعاون علماء الشريعة مع رجال السياسة. «فرجال السياسة يدركون المصالح
ومناشيء الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة. وأنت

إذا أحطت خُبراً بما قررناه . علمت أن مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد
 التعاضد على المقصد المذكور ، من أهم الواجبات شرعاً ، لعموم المصلحة ،
 وشدة مدخِليَّة الخلطة المذكورة في إطلاع العلماء على الحوادث التي تتوقف إدارة
 الشريعة على معرفتها . ومعلوم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وبيان
 ذلك أن إدارة أحكام الشريعة كما تتوقف على العلم بالنصوص ، تتوقف على
 معرفة الأحوال التي تُعتبر في تنزيل تلك النصوص ، فالعالم إذا اختار العزلة
 والبُعد عن أرباب السياسة ، فقد سد عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار
 إليها ، وفتح باب الجور للولاية - ص ٤٣ « نعم ، يعاب على العالم شرعاً وعقلاً
 التكلف في الدين ، والتمحل في النصوص الظاهرة في خلاف ما أراد منها ،
 وارتكاب الأقوال الضعيفة ليوافق الأهوية والأغراض ، لا لأجل مصالح تنزل
 منزلة الحاجة والضرورة ، حتى ينقلب ذلك الضعيف قوياً . وحيث كانت إدارة
 المصالح السياسية مما لا يتيسر لغالب الولاية إجراؤها على الأصول الشرعية ،
 لأسباب شتى يطول شرحها ، وتقدّمت الأدلة على ما يترتب على إبقاء تصرفاتهم
 بلا قيد ، من المضار الفادحة ، رأينا أن العلماء الهداة جديرون بالتبصر في
 سياسة أوطانهم ، واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية ، وإعانة
 أرباب السياسة ، بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة ، معتبرين فيها
 من المصالح أحقها ، ومن المضار اللازمة أحنها ، ملاحظين فيما بينونه على
 الأصول الشرعية ، أو يلحقونه بفروعها المرعية ، ذلك المقال الوجيز المنسوب
 لعمر بن عبد العزيز : « تحذرت للناس أقضية بقدر ما أحدثوه من الفجور - ص
 ٤٣ - ٤٤ » . ويمضي في الاستشهاد لما يذهب إليه من التوسعة على الشرعين ،
 وردّهم إلى قواعد عامة ، لا يُعتبر فيها إلا جلب المصالح ودرء المفسد ، بمثل
 قول « الشيخ سيدي محمد بيرم الأول » الذي « عرف السياسة الشرعية بأنها ما
 يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول
 ولا نزل به الوحي » وردّ ابن قيم الجوزية على من قال « لا سياسة إلا ما وافق
 الشرع » ، وذهابه إلى « أن أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان ، فهناك
 شرع الله ودينه - ص ٤٤ » .

وخير الدين شديد الاقتناع بأن إحراز أسباب القوة لا يكفي فيه تحصيل الخبرة الصناعية والفنية . بل لا بد من تغيير جوهرى في النظم السياسية والاجتماعية . فهذه النظم عنده هي السر فيما نشاهده من سطوة دول الغرب ، «وتقدمهم في العلوم والصناعات، واستخراج كنوز الأرض بالزراعة والبحث عن المعادن . وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناجمة من اتحاد الراعى والرعية على ما قوى حاميتهم في البر والبحر ، حتى هابتهم الأمم ، واستولوا على ممالك كثيرة خارجة عن قسم أوروبا ، ونالوا من نفوذ الكلمة في غير ممالكهم ما هو مشاهد ، حتى صاروا في التصرفات الدنيوية قدوة لغيرهم - ص ٩١» .

وخير الدين أكثر اهتماماً في مقدمته بالنواحي الاقتصادية والسياسية ، يتكلم فيها كلام خبير مدقق . ولا يكاد يهتم بالنواحي الاجتماعية ، التي يوليها الطهطاوي عناية أكبر ، ولا سيما ما يتصل منها بالمرأة والفنون والآداب .

يتكلم خير الدين عن النظم السياسية «التي هي أساس التمدن والثروة» في الممالك الأوربية ، فيتكلم عن الدستور - وهو يسميه الكونستيتيوشن ، لأن الكلمة لم تكن قد برزت بعد للوجود في اللغة العربية - ويتكلم عن اختصاصات الملك أو رئيس الجمهورية ، وعن اختصاصات الوزارة واختصاصات المجالس النيابية . كما يتكلم عن أصل النظام الدكتاتورى عند الرومان ، وهو تفويض مجلس السناتو إدارة المملكة في أوقات الضرورة والأزمات لشخص واحد ، تُطلق إرادته من كل قيد، لمدة معينة لا تتجاوز في العادة ستة شهور ، ولا تمد إلا بتفويض جديد . وكيف أصبح اسم الدكتاتور يطلق في العصر الحديث على كل والٍ مُطلق التصرف مثل كرمويل بإنجلترا ونابليون بفرنسا (ص ٨٦ - ٩٣) .

ويتكلم خير الدين كذلك عن نظام المصارف والشركات ، مبيناً مزاياها ، مدعماً كلامه بالإحصاء والأرقام ، التي توضح نمو ثروة بنك فرنسا وشركة الهند الإنجليزية واتساع أعمالها ، كما يتكلم عن نظام المصارف وأنواع الخدمات والأعمال التي تؤديها ، ومن بينها الإقراض بضمانات وشروط معينة . ويتكلم عن مزايا الشركات التي أمكن عن طريقها القيام بالمشروعات الضخمة ، التي لم

يكن من الممكن إنجازها عن طريق الأفراد . «فَمَنْ الذي كان يَقْدِرُ وحده على اصطناع طريق جديد ، أو يخاطر بجميع ماله على فرض قدرته ، في إحداث ما لم يتيسر لهم إلا باشتراك مائتي أو ثلاثمائة ألف نفس ؟ بخلاف مخاطرة الواحد منهم بنزير يسير من ماله ، فإنها غير مجحفة ولا مستبعدة . ثم إن الجمعية إذا كانت كبيرة ، وكان فيها فائدة عمومية ، فإن الدولة قد تضمن لها ربحاً معلوماً في المائة ، وإدارة الجمعية تكون بيد أناس يُنتخبون من أرباب الحِصص ، لهم مزيدُ شهرة ومعرفة ، بإجراء قانون الشركة وحفظ فوائدها ، وعند تمام السنة يقدمون حساب ذلك مع سائر متعلقات الإدارة ، ويُعيّنون الفوائد لأرباب الحِصص المشار إليهم - ص ٨٢»

أما الطهطاوي فهو معجب بالمرح الذي لم يجد له اسماً عربياً ، فسماه باسمه الفرنسي (السيكتاكل) أو (التياترو)^(١) . وصفه في «تخليص الإبريز» فبدأ كلامه بقوله : «ومن العجائب أنهم يقولون مسائل في العلوم الغربية والمسائل المشكلة ، ويتعمقون في ذلك وقت اللعب - ص ١٦٦» ثم قال بعد وصف الممثلين والمناظر : «وبالجملة فالتياترو عندهم كالمدسة العامة ، يتعلم فيها العالم والجاهل - ص ١٦٦» .

وقد كان لمشاهداته في باريس أثر في توجيه فكره الى شؤون المرأة ، فتكلم في «تخليص الإبريز» عن الطلاق ، الذي لا يتم عند الفرنسيين إلا أمام المحكمة بإقامة دعوى الزنى (ص ١٢٢) . وتكلم عن عاداتهم في اختلاط الرجال بالنساء ، فنفى أن يكون الاختلاط والتبرج داعياً إلى الفساد ، أو دليلاً على التساهل في العرض ، حيث يقول : «ولا يُظن بهم أنهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك . . لأنهم وإن فقدوا الغيرة ، لكنهم إذا علموا عليهن شيئاً كانوا شر الناس عليهن وعلى أنفسهم وعلى من خائهم في نسائهم . غاية الأمر أنهم يخطئون في تسليم القيادة للنساء . وإن كانت المحصنات لا يُخشى

(١) يستعمل الكلمتين الفرنسييتين Théâtre و Spectacle التي عربيتهما الآن بكلمة (المرح) .

عليهن شيء - ص ٣٠٤» ويعود فيؤكد أن السفور والاختلاط بين الجنسين ليس داعياً إلى الفساد، وأن مَرَدَّ الأمر كله إلى التربية، فيقول: «إن نوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة، والالتئام بين الزوجين - ص ٣٠٥».

وَدَافَعَ الطهطاوي عن مراقبة الرجال للنساء حين وصف (مَحَالَّ الرقص المسماة «البال Ballet» فقال: «إن الرقص عندهم فن من الفنون، وقد أشار إليه المسعودي في تاريخه المسمى «مروج الذهب». فهو نظير المصارعة في موازنة الأعضاء، ودَفْعُ قُوَى بعضها إلى بعض، فليس كلُّ قوَى يعرف المصارعة، بل قد يغلبه ضعيفُ البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم. وما كلُّ راقص يقدر على دقائق حركات الأعضاء. وظَهَرَ أن الرقص والمصارعة مرجعُهما شيء واحد يُعَرَفُ بالتأمل. ويتعلق بالرقص في فرنسا كلُّ الناس. وكأنه نوعٌ من العيافة والشَّلْبَةِ لا الفِسْق^(١). فلذلك كان دائماً غيرَ خارج عن قوانين الحياء. بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء، لأنه لتهييج الشهوات. أما في باريس فإنه نَطٌّ مخصوص لا يُشَمُّ منه رائحة العُهر أبداً. وكلُّ إنسان يعزِّمُ امرأةً يرقص معها، فإذا فرغ الرقص عزَّمها آخر للرقصة الثانية وهكذا. وسواء كان يعرفها أو لا - ص ١٦٨».

ويشيد الطهطاوي في مقدمة كتابه «المرشد الأمين» بفضل الخديوي إسماعيل في التسوية بين البنات والبنين في التعليم. «فقد سوى في اكتساب المعارف بين الفريقين، ولم يجعل العلم كالإرث، للذكر مثل حظ الأنثيين. فبهذا سَوَّى المعارف المشتركة قد قامت، وطريقُ العوارف للجنسين استقامت، وليلُ جَهْلِ النساء جلاه فجرُ المعارف، وفخرُ تمتعهن بالطرائف واللطائف... وتكلم عن وجوب تعليم المرأة، لتكمل لذة أنس الزوجية. «وهذا لا يكون إلا

(١) العيافة والشَّلْبَةُ كلمتان عاميتان تعنيان الأناقة والفتوة.

بالمشاكلة بين الزوجين ، والمجانسة بين القرنين ، ولا سيما في المسالك المتعددة ، التي يعد فيها تعليم النساء من الشيم المستحسنة . فالمرأة على هذا محتاجة للتعليم لإرشادها ، في أمور الزوجية والعشرة ، وفي تربية الأولاد ، الى الطريق المستقيم ص ٦٦ .»

بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيجعل من مزايا التعليم أنه «يَمَكِّنُ للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال ، على قدر قوتها وطاقتها . فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن . وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة ، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل الستهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل . فالحمل يصون المرأة عما لا يليق ، ويقربها من الفضيلة - ص ٦٦ .»

ويتكلم في موضع آخر من الكتاب عن تعدد الزوجات ، فيشترط فيه العدل ، ويورد حديث «من كان له امرأتان فلم يعدل بينهما ، جاء يوم القيامة وشقه مائل» . ويورد أقوالاً للحكماء وقصصاً تجبذ الاقتصار على زوجة واحدة (ص ١٤٨) . ومن ذلك نرى أن الطهطاوي قد أثار قضية المرأة في أكثر النواحي التي أصبست بعد ذلك مَثَارَ الجدل والمناقشة .

هذه الآراء الجديدة التي أثارها اتصال المسلمين بالحضارة الغربية ، لم تكن تشق طريقها بين المجتمع الإسلامي في سهولة ويسر . ويكفي ان نقرأ مقدمة كتاب «أقوم المسالك» ، لنرى معارضة الرأي الإسلامي العام واضحة من خلال دفاع خير الدين عن (التنظيمات العثمانية الجديدة في القانون والإدارة) ، وهو دفاع طويل مدعم بالحجج الفقهية ، يشغل حيزاً كبيراً من المقدمة (ص ٣٧ - ٥١) ، ومن خلال رده على من يعارض النقل من غير المسلمين (ص ٦ - ٩) ، (١٦ ، ١٧) . ويكفي أن نعرف أن السلطان (سليم الثالث) قد عُزِلَ ، «لإكراهه العساكر على لبس الملابس الإفرنكية ، والترجي بزي النصراني ، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن الشريف والشرع المنيف - تاريخ الدولة العلية لمحمد فريد . وان المفتي قد أفتى حين استفتي في خلعه (بأن كل سلطان يُدخل نظمات

الإفراج وعوائقهم ، ويُحِبُّ الرِّبْعَةَ عَلَى اتِّبَاعِهَا ، لَا يَكُونُ صَالِحاً لِلْمُلْكِ - ص ١٩٤ المرجع السابق .

هذه هي المرحلة الأولى من مراحل اتصال الإسلام بالحضارة الغربية . بدأت في أول أمرها بعيدة عن أن تمس الإسلام ، تطلب القوة في تنظيم الجيوش وتسلحها ، وتنظيم مصادر الثروة وتنميتها ، ثم انتهت إلى الاشتباك مع الإسلام في تقدير قيم السلوك الفردي والجماعي . وقد كانت دوافع الحكام والمفكرين على السواء في هذه المرحلة - سواء أصابوا الوسائل أو أخطأوها - هي طلب القوة للمجتمع الإسلامي ، وابتغاء الوسيلة إلى أسباب النهضة ، التي تخلص المجتمع من ضعفه وجهله وفقره . وكانت المبادئ الإسلامية في هذا التطور هي الميزان الذي يوزن به ما يراد استحداثه ، فيقبل أو يرفض . وعلى أساسها وحدها يدور الحجاج ، وبها وحدها يؤيد كل من الطرفين المتناظرين حجته . فالطهطاوي وخير الدين يبدأ كل منهما كلامه بالنص القرآني وبالحدِيث وبرأي الصحابة والفقهاء . ونقطة البدء في تفكيرهما هي التماس الوسائل لقوة المجتمع الإسلامي ، حتى يصبح قادراً على الصمود أمام المنافسة الغربية . ولكن التخطيط للنهضة والتماس الحلول للتخلص من عوامل الضعف - يبدأ من الإعجاب ببعض ما شاهدناه من النظم في المجتمع الغربي ، والرغبة في نقله إلى وطنيهما . ثم إنهما يتساءلان : هل يسمح الإسلام بنقل هذه النظم ؟ وهما في هذا التساؤل يودَّان لو أن ذلك كان ممكناً . وهذا التوق يميل بهما إلى التبرير والتماس الأدلة والنصوص الشرعية ، من كل طريق ممكن ، بغية إجازتها وتصويبها .

ومهما يكن من حسن قصد الطهطاوي وخير الدين ومن مثاليه من رجال هذه المرحلة الأولى لاتصال الإسلام بالحضارة الغربية ، ومهما يكن من وضوح صِبْغَتِهَا الإسلامية ، فالشيء الذي لا شك فيه أن تفكيرهما الإسلامي قد طرأت عليه عناصر جديدة أحدثت في قيمه وموازينه تطوراً خطيراً ، يبدو فيما كتبه عن النزعة العقلية المتحررة ، التي سادت فرنسا في القرنين الثامن عشر والتاسع

عشر، في مظهريها القانوني والاجتماعي. ونستطيع أن نرى صورة واضحة لهذا التطور الفكري عند الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز»، إذا قارنا ما بقي من أصول المخطوطة الباريسية للكتاب، التي تركها الطهطاوي عند الميوسبريسغال، بالطبعة الأولى للكتاب، التي ظهرت بعد عودته لمصر بست سنوات (١٢٥١ هـ - ١٨٣٤ م). فمن هذه المقارنة يبدو أن الطهطاوي قد أحدث بعض تعديلات، منها:

(١) أنه حذف فقرة يثني فيها على الحاج حسن أفندي الإسكندراني أحد أعضاء البعثة، ويصور صلاحه وتقواه، وشدة تمسكه بالإسلام وتتبعه للحرب بين تركيا والروس، وما أرشده إليه من قراءة سورة يس قبل النوم، ورؤياه في هذه الليلة، التي أوّلا الإسكندراني بانتصار المسلمين في حربهم مع الروس. (ص ٣٤ - ٣٥ من مقدمة الناشرين).

(٢) وحذف فقرة أخرى عبّر فيها عن حزنه لأنه لم يتيسر له زيارة ضريح سيدي إبراهيم الدسوقي، في أثناء سفره من القاهرة إلى الإسكندرية في طريقه إلى باريس.

(٣) وحذف كلمة (كفرة) في كل موضع استعمالها فيه مرادفةً لكلمة (النصارى)، وأثبت مكانها الكلمة الثانية.

وليس المهم هو أن يكون الصواب في الرأي المتروك، أو في الرأي الجديد. ولكن المهم هو أن هذا التعديل يصور تطوراً فكرياً، وأن هذا التطور الفكري لم يحدث تحت تأثير ظروف إسلامية. كقراءة ابن تيمية مثلاً، أو التأثير بالمعتزلة أو بأصحاب النزعات العقلية في الإسلام. ولكنه حدث تحت تأثير إقامته في باريس، وانغماسه بعد عودته في الثقافات الغربية وانشغاله بترجمة آثارها التي تؤمن بالمحسوس الملموس والمدرك المعقول، وتكفر بما وراء ذلك من الغيب وتستخفّ به.

في هذا التطور المبكر، وفي هذه المرحلة الأولى من مراحل الملحمة

الطويلة ، التي لم تصل بعدُ إلى نهايتها ومستقرها ، أُثِرت رؤوس المسائل التي شغلت الفكر الإسلامي من بعد ولا تزال تشغله . ولكن عناصرَ جديدةً ظهرت على مسرح الحوادث ، مع بدء المرحلة الجديدة، التي نرجىء الحديث عنها إلى الفصل التالي .

الفصل الثاني

التغريب

لم ينته القرن التاسع عشر إلا وقد عظم شأن الاستعمار الغربي، واستفحل، وسقطت أكثر الدول الإسلامية تحت سيطرته أو نفوذه، وبذلك دخلت صلات الإسلام والمسلمين بالحضارة الغربية في طور جديد، أصبح فيه تأثير هذه الحضارة الغازية أكثر قوة وفعالية، لأنها انتقلت مع الجاليات الأجنبية التي استقرت في بلاد المسلمين، وأصبحت تحيا بين ظهرانيهم، وتعيش في قلب بلادهم، وتقدم نموذجاً حياً لأنماطها الفكرية والاجتماعية، يسري من طريق المشاهدة والتقليد. وفرضت الدول الغربية الغازية لغاتها وثقافتها في البلاد التي احتلتها، تسييراً على الغربي المستعمر في التعامل من ناحية، وتمهيداً لمحو طابع المستعمرات الشخصي وامتصاصها من ناحية أخرى. ومضت سياسة إرسال المبعوثين من هذه البلاد في طريقها، ولكنها لم تعد حرة في توجيهها، فقد أصبح العدد الأكبر منها يوجه نحو الدول المتسلطة، وأصبح أكثرها يوجه توجيهاً أدبياً أو فلسفياً أو تربوياً، بل إسلامياً في بعض الأحيان، يتلقون فيه أصول البحث في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي عن المستشرقين من الغربيين، صحيحهم - إن وُجد - وسقيمهم - وما أكثره. وصارت المجالات الصناعية والخبرات الفنية وفقاً على المستعمرين الأوربيين، الذين حولوا المستعمرات وأهلها إلى مزارع ومناجم وعمال لإنتاج المواد الأولية. وأصبح التعليم في داخل هذه البلاد يجري على تخطيط غربي رسمه الاستعمار، وأشرف على تنفيذه بنفسه أو بأيدي صنائعه من الأصدقاء والعملاء. وبذلك ظهر في معجم السياسة والحضارة ما يسميه الغربيون ومفكروهم بالـ (Westernization)

وما يمكن أن نسميه بالتغريب، أي طبع المستعمرات الأسيوية والإفريقية بطابع الحضارة الغربية . وجهود الاستعمار في هذا تشمل المسلمين وغير المسلمين من أهل المستعمرات . ولكن جهدهم الأكبر وعنايتهم الأوفر كانت للمسلمين بخاصة، لارتباط حياتهم في مختلف مناسطها بالدين .

لم يكن هدف الاستعمار من نشر حضارته هو تمدين البلاد التي استعمرها كما كان يتشدد به ويزعمه ، ولكنه كان يقصد بذلك إزالة الحواجز التي تقوم بينه وبين هذه الشعوب، وهي حواجز تهدد مصالحه الاقتصادية، وتجعل مهمة حراسها والمحافظة عليها صعبة غير مأمونة العواقب . كانت هذه الحواجز الناشئة عن الاختلاف في الدين ، وفي اللغة ، وفي التقاليد والعادات سبباً في إحساس الوطنيين بالظلم من الأجنبي المحتل ، وفي إحساس المستعمر بالغربة ، بل الشعور بالخطر الذي يحيط به ويتهدده في بعض الأحيان . وكان هذا الإحساس بالغربة وبالخطر أعظم ما يكون حين يتعامل المستعمر الغربي مع المسلمين . ذلك لأن الإسلام لم يكن مجموعة من الطقوس الدينية وحسب ، كما هو الشأن في غيره من الأديان ، ولكنه كان حضارة كاملة يحملها الإسلام حيثما ذهب ، لها لغتها التي لا يصح التعبد بغيرها ، ولها قيمها وقوانينها التي تمتد وتتغلغل لتشمل سائر احتياجات الأفراد والجماعات في سلوكهم ، وفي معاملاتهم ، وفي نشاطهم الفكري والفني والعاطفي على السواء . فلم يمض على ظهور الإسلام قرن حتى كانت النظم الإسلامية حضارة كاملة ، يحملها الإسلام معه حيثما ذهب ، ليس فيها ثغرة أو فجوة . وقد كان هذا هو السبب في وحدة الحضارة الإسلامية، وفي قوة الرابطة التي تجمع أفرادها على هذه الحضارة ، والتي تذيب ما بينهم من فوارق الجنس واللغة والمكان، بل تذيب الفوارق الناشئة عن اختلاف الزمان، لتضم هذه الأمة في وحدة كونية ، تردّ آخرها إلى أولها ، وتجمع حاضرها وماضيها، بسبب ثبات القيم الإسلامية ، وقدرتها على الاستجابة لحاجات الحياة في تقلباتها وتطوراتها ، وبسبب ثبات لغة هذا الدين ومرونتها ، التي مكنت للمسلم المعاصر أن يقرأ القرآن ، وأن يقرأ ما كتبه فقهاء المسلمين ، وأدباؤهم وشعراؤهم وفلاسفتهم وعلمائهم ، على امتداد

تاريخهم الطويل ، دون أن يحس الغربية ، أو تصده صعوبة في التعبير ، أو تغير في الذوق الفني واللغوي ، فكأنما أنزل القرآن اليوم ، وكأنما بعث شعراء الماضي الغابر وأدباؤه وعلمائوه ، فهم يخاطبون هذا الجيل ، بما كتبه وما أنشأه . ونشأ عن ذلك كله هذه الرابطة الإسلامية القوية ، التي حار الغربيون في تعليلها ، وكَلَّتْ حِيلُهُمْ وَقَصَّرَتْ وسائلهم عن تفتيتها ، فهي وحدة لا وجود لها في غير الإسلام من الأديان ، تدعو تركيا إلى إنشاء سكة حديد الحجاز قبل الحرب العالمية الأولى . فتنهال التبرعات المالية من شتى بلاد المسلمين من أندونيسيا إلى مراكش . ويفرض الغربيون على تركيا شروطاً ظالمة بعد الحرب العالمية الأولى ، فيثور المسلمون في الهند ثورة عنيفة تفرع الإنجليز^(١) . ويموت الزعيم الهندي المسلم مولانا محمد علي في لندن أثناء دفاعه عن الإسلام في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، فيدفن في القدس الشريف حسب وصيته . وتتوالى الأنباء بمحاولات فرنسا السافرة ، بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ، للقضاء على الإسلام وعلى اللغة العربية وتشجيع القومية البربرية في مراكش ، فتتهز لذلك بلاد العرب والمسلمين . وتزداد جرائم إيطاليا الوحشية في ليبيا ، فينهال المتطوعون من شتى بلاد المسلمين للمشاركة في الجهاد بأموالهم وأنفسهم . ويستشهد عبر الختار في هذا الجهاد ، فيوثيه كل شعراء العرب ، ويبكيه كل المسلمين في أندونيسيا والهند . ويزداد خطر اليهود في فلسطين ، فيشغل الرأي الإسلامي العام بذلك ، ويتطوع للدفاع عنها مسلمون من شتى البلاد ، ثم تقاطع الحكومات الإسلامية الدولة الدخيلة المغتصبة من بعد .

وزاد في قوة هذه الرابطة نشاط الدعوة إلى الجامعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وهي دعوة صادفت استجابة قوية عند كل المسلمين ، ودعمها الشعور بالخطر المشترك أمام الزحف السياسي والاقتصادي الذي يهدد المسلمين بالفناء ، فتزايد عدد الصحف التي تدعو إلى الجامعة الإسلامية تزايداً ظاهراً قبل الحرب العالمية الأولى ، كان عددها في سنة ١٩٠٠

(١) راجع تصوير السير ثيودور موريسون لهذه الثورة في كتاب «حاضر العالم الإسلامي» ١ : ١٦٢ .

لا يزيد عن مائتي صحيفة ، فبلغ عددها سنة ١٩٠٦ خمسمائة صحيفة ، ثم زاد في سنة ١٩١٤ على الألف صحيفة ، حسب إحصاء لوثرروب ستودارد في كتاب «محاضر العالم الإسلامي» .

لذلك كله كان شعور المستعمر الأوربي بالغربة وبالخطر أقوى ما يكون ، حين يواجه هذه الأمة الإسلامية في مختلف بلادها . ولذلك كانت برامج التغريب موجهة إلى الإسلام والمسلمين بنوع خاص ، وكثرت الكتب والمؤتمرات التي تبحث في تاريخ الإسلام والمسلمين ، وفي مشاكلهم المعاصرة ، وتطورهم الفكري والحضاري .

وكان يزيد في هذا الشعور بالغربة وبالخطر أن تاريخ الإسلام والغرب حافل بالصراع منذ ظهور الإسلام ، وأن الصلة بينها كانت صلة جهاد وعداوة دائمة . توسع الإسلام على حساب الإمبراطورية البيزنطية في الشام وفي آسيا الصغرى وفي شمال إفريقية ، وظلت الحرب قائمة بينهما على امتداد التاريخ ، حتى بلغت قممتها في الحروب الصليبية . ثم بلغ مد الإسلام غايته حين احتل العثمانيون عاصمة الدولة البيزنطية ومقر كنيستهم سنة ١٤٥٣ م ، وغيروا اسمها إلى إسطنبول (دار الإسلام) ، واتخذوها عاصمة لدولتهم ، التي توغلت في أوروبا ، وكادت تكتسحها حين هددت فينا سنة ١٥٢٩ . وظل هذا التهديد قائماً حتى ١٦٨٣ . ودار الصراع بين الإسلام وأوروبا منذ القرن الأول الهجري على الأرض الأوربية من طرفها الغربي حين سقطت الأندلس في أيدي المسلمين ، وأصبحت من بعد مقراً لخلافة أموية ، ولحضارة مزدهرة لا تزال آثارها الباقية تشهد بأمجادها . ثم كانت المذابح الوحشية التي تولت فيها محاكم التفتيش المسيحية إبادة المسلمين عقب هزيمتهم في الأندلس .

والأوربي بعد ذلك لا يعرف عن المسلمين إلا ما قرأه من الأكاذيب التي تشوه صورتهم في أذهان المسيحيين ، والتي تشيع في كل ما كتبه الغربيون عنهم منذ الحروب الصليبية ، والتي لم تخف حديثها إلا في نصف القرن الأخير ، حين لاحظ الغربيون أن المسلمين يقرؤون ما يكتبون . وكان يزيد في حدة هذه

العداوة صيحاتُ دول البلقان ، التي تستغيث بالدول الأوربية ، وتطلب منهم باسم المسيحية أن ينقذوها من حكم المسلمين .

كان هذا التاريخُ الغابر، والحاضرُ الراهن ، بكل ما يحفل به من صور العداة ، يزيد في إحساس المستعمر الأوربي بالغربة والخطر . فكان التغريب - والتبشيرُ فرعٌ منه - هو الحلُّ الذي اهتدى إليه ، ونشطت أجهزتهم في تنفيذه .

وبرامج التغريب تحاول ان تخدم هدفاً مزدوجاً ، فهي تحرس مصالح الاستعمار ، بتقريب الهوة التي تفصل بينه وبين المسلمين ، نتيجةً لاختلاف القيم ، ونتيجةً للمرارة التي يجسها المسلم إزاء المحتلين لبلاده ممن يفرغون عليه دينه جهادهم . وهي في الوقت نفسه تُضعف الرابطة الدينية التي تجمع المسلمين ، وتفرق جماعتهم التي كانت تلتقي على وحدة القيم الفكرية والثقافية ، أو بتعبير أشمل وحدة القيم الحضارية ، فيستطيع الاستعمار أن ينفرد بكل بلدٍ على حدة ، وأن ينفرد لمواجهة ما عساه ينشأ من ثورات ، وظهوره آمنٌ من ثورات المناطق الإسلامية الأخرى في مستعمراته ، التي قد تهبُّ لمساندتها .

وقد لاحظ كرومر وجودَ هذا الخلاف الشديد بين المسلمين وبين المستعمر الغربي ، في العقائد ، وفي القيم ، وفي التقاليد والعادات ، وفي اللغة ، وفي الفن ، وفي الموسيقى ، وذلك في فصل طويل عقده في كتابه الذي ألفه عقب مفادته لمصر ، بعد أن وضع أساس السياسة الإنجليزية وأشرف على تنفيذها ، مدةً تقرب من ربع قرن . لاحظ كرومر في هذا الفصل أن هذه الخلافات هي السببُ في انعدام ثقة المسلم بالمستعمر الأوربي وسوء ظنه به ، وهي السبب في وجود هوةٍ واسعة تفصل بينهما ، وتجعل مهمة المستعمر مخوفة بالمتاعب . ودعا من أجل ذلك إلى العمل بمختلف الوسائل على بناء قنطرة فوق هذه الهوة . وقد اتخذت هذه الوسائل طريقين : أحدهما هو تربية جيل من المصريين العصريين ، الذين ينشئون تنشئة خاصة تقربهم من الأوربيين ومن الإنجليز على وجه الخصوص ، في طرائق السلوك والتفكير . ومن أجل ذلك أنشأ كرومر «كلية فكتوريا» ، التي قصدها بها تربية جيل من أبناء الحكام والزعماء والوجهاء في محيط إنجليزي ، ليكونوا من بعدُ هم أدوات المستعمر الغربي في إدارة شئون

المسلمين ، وليكونوا في الوقت نفسه على مُضيِّ الوقت أدواته في التقريب بين المسلمين وبين المستعمر الأوربي ، وفي نشر الحضارة الغربية . وقد أعرب اللورد لوريد - الذي كان ممثلاً لبريطانيا في مصر ، أو «مندوباً سامياً» كما كان يسمى في ذلك الوقت - عن هذا الهدف ، حين قال في خطبة ألقاها في كلية فكتوريا بالإسكندرية سنة ١٩٣٦ ، عن طلبة هذا المعهد وخريجيه : (كل هؤلاء لا يمضي عليهم وقت طويل حتى يتشبعوا بوجهة النظر البريطانية ، بفضل العشرة الوثيقة بين المعلمين والتلاميذ ، فيصيروا قادرين على أن يفهموا أساليبنا ويعطفوا عليها . . . ومتى تسنى للجماهير أن يعرف هذه الكلية أكثر مما عرف عنها في الماضي ، يتنبه الآباء إلى أن تعليم أولادهم فيها ينمي فيهم من الشعور الإنكليزي ما يكون كافياً لجعلهم صلةً للتفاهم بين الشرقي والغربي . . . علينا أن نحل المشاكل المعلقة بين مصر وإنكلترا . ولا شك أنه ستنشأ مشاكل أخرى في السنوات القادمة من العلاقات بين الاثنين . وهذه المشاكل تُحلّ ، إذا تعلّم كلٌّ من الإنجليز والمصريين أن ينظر إلى رأي الفريق الآخر نظراً مقروناً بالفهم والعطف) .

كان الاستعمار الغربي ينتظر الوقت الذي يستطيع أن يستغني فيه عن الجيش ، ليعتمد في حراسة مصالحه على الصداقة ، التي هي الهدف المقصود بكل مشاريعه في نشر الحضارة الغربية .

أما الوسيلة الأخرى التي اتخذها الاستعمار لإيجاد هذا التفاهم المفقود ، وعمل على تنفيذها ، فهي أبطأ ثماراً من الوسيلة الأولى ، ولكنها أبقى آثاراً ، كما لاحظ اللورد لوريد . وهي تتلخص في تطوير الإسلام نفسه وإعادة تفسيره ، بحيث يبدو متفقاً مع الحضارة الغربية ، أو قريباً منها وغير متعارض معها على الأقل ، بدل أن يبدو عدواً لها أو معارضاً لقيمها وأساليبها .

بذلك وُجد عاملٌ جديد من صلوات الإسلام بالحضارة الغربية ، هو تدخّل الغرب نفسه في توجيه هذه الصلوات ، والتخطيط لأساليبها ووسائلها ، بينما ظلت هذه الصلوات في طريقها القديم ، الذي بدأ بإحساس المسلمين بالحاجة إلى إصلاح مجتمعهم لكي يواجه الفساد الداخلي الذي يعاني منه

المسلمون في حياتهم من ناحية، ولكي يواجه الخطر الخارجي الذي يهدد حياتهم من ناحية أخرى. ظلت هذه الصلوات تستأنف سيرها في طريقها القديم، تتأثر بالعامل الجديد فتقرب منه أو تلتقي به في بعض الأحيان، وتنفر منه وتُدرك خطورته فتعارضه وتهاجمه في أحيان أخرى.

إلى جانب هذين المنهجين وُجد منهج ثالث في بلاد العرب بخاصة، لم يعمل عملاً مباشراً في صلوات الإسلام بالحضارة الغربية، ولكنه ترك أثراً غير مباشر في توجيهها. وهذا المنهج الثالث والعنصر الجديد ممثلاً في نصارى العرب، ونصارى الشام منهم على وجه الخصوص. كان هؤلاء النصارى من الشاميين كما كانوا يُسمّون - أو من السوريين واللبنانيين والفلسطينيين والأردنيين كما نسميهم الآن - لا يشاركون المسلمين في الإحساس بالولاء القلبي الخالص للحكم الإسلامي القائم، الذي تمثله الدولة العثمانية، وهو أمر طبيعي في أصل وجوده لا يدعو إلى الغرابة، ولا سيما إذا أضفنا إليه فساد الدولة في آخر أيامها، وهو فساد كان يشكو منه المسلمون والمسيحيون، والعرب والترك على السواء. من أجل ذلك كانت آمال هذا الفريق من نصارى العرب تتعلق بالعلمانية الغربية، التي تقوم على الفصل بين الدين والدولة، والتي لا يشحكم فيها الإسلام في التنظيم السياسي والاجتماعي، والتي يزول معها إحساس المسلمين بالاعتزاز وإحساس النصارى بالذلة والانكسار الذي يخالط مشاعر الأقليات في أكثر الأحيان.

هذه تيارات ثلاثة كانت تجري في أرض المسلمين والعرب. فلنحاول أن نتبعها في إيجاز واحد تلو الآخر. وقبل أن أبدأ الحديث عنها أحب أن ألفت النظر إلى أمرين يجب أن يضعهما الباحث في هذا الموضوع نصب عينيه، لكي يأمن الزلل، ولكي لا يضل الطريق، ولكي لا يُخدع عن حقائق الأمور.

أحد هذين الأمرين هو حاجتنا الشديدة إلى إعادة النظر في تقويم الرجال، لأن كثيراً ممن نعتبرهم دعائم النهضة الحديثة لم يصبحوا كذلك في أوهام الناس إلا بسبب الدعايات المفروضة، التي أرادت أن تضعهم في هذه المنزلة، لتحقيق بذلك أغراضها في نشر مذاهبهم والتمكين لأرائهم، ولأن كثيراً

من الآراء المنحرفة التي لم تكن تستطيع أن تجد طريقها إلى الفكر الإسلامي وإلى مجتمعاته ، قد أصبح قبولها ممكناً ، ينسبها إلى هذه الزعامات وإلى هؤلاء الأئمة ، الذين لا يتطرق إلى الناس شك في إخلاصهم وعلمهم . والواقع أن كثيراً من هؤلاء الرجال قد أحيطوا بالأسباب التي تبني لهم مجداً وذكراً بين الناس ، ولم يكن الغرض من ذلك هو خدمتهم ، ولكن الغرض منه كان ولا يزال هو خدمة المذاهب والآراء التي نادوا بها والتي وافقت أهداف الاستعمار ومصالحه . فقد أصبح يكفي في ترويج أي مذهب فاسد في تأويل الإسلام - كما لاحظ جب في كتابه (Modern Trends in Islam) أن يقال : إنه يوافق رأي فلان أو فلان من هؤلاء الأعلام . ويكفي في التشهير بأي رأي سليم أن ينسب إلى ضيق الأفق ، الذي لا يلائم ما اتصف به هذا أو ذلك من سعة الأفق والسماحة وصحة الفهم لروح الإسلام ، على ما تزعمه الدعايات . وليس مهماً أن يكون ذلك عن حُسن قصدٍ منهم أو عن سوء قصد ، وليس مهماً أن يكون الاستعمار هو الذي استخدمهم لذلك ، ويضع على ألسنتهم وأقلامهم هذه المذاهب والآراء ، أو أن تكون هذه الآراء قد نشأت بعيدة عن حضائنه ورعايته ، ثم رأها نافعة له ، فاستغلها وعمل على ترويجها . المهم في الأمر هو أن المجد الذي ينسب لهؤلاء الأفراد ليس من صنعهم ولا هو من صنع الشعوب التي عاشوا فيها ، ولكنه من صنع القوى التي استخدمتهم أو التي تريد أن تستغلهم ، سواء كانت هذه القوى هي الاستعمار أو هي الصهيونية العالمية بمختلف وسائلها وأجهزتها .

ونخطة الاستعمار والصهيونية العالمية في ذلك كانت تقوم - ولا تزال - على السيطرة على أجهزة النشر التي نسميها الآن (الإعلام) ، وإلقاء الأضواء من طريقها على كتّابٍ ومفكرين من نوع خاص ، يُبنون ويُششون بالطريقة التي يبيّن بها نجوم التمثيل والرقص والغناء ، بالمداومة على الإعلان عنهم ، والإشادة بهم ، وإسباغ الألقاب عليهم ، ونشر أخبارهم وصُورهم . وذلك في الوقت الذي يُهمَل فيه الكُتّاب والفكرون الذين يصورون وجهات النظر المعارضة ، أو تشوّه آراؤهم وتُسفه ، ويُشهر بهم . ثم هي تقوم على تكرار آرائهم آناً بعد آناً

لا يملّون من التكرار، لأنهم يعلمون أنهم يخاطبون في كل مرة جيلاً جديداً ، أو هم يخاطبون الجيل نفسه ، فيتعهدون بالسقي البذور التي ألقوها من قبل .

ونحن حين ندعو إلى إعادة النظر في تقويم الرجال، لا نريد أن ننقص من قدر أحد ، ولكننا لا نريد أن تقوم في مجتمعنا أصنامٌ جديدة معبودة لأناس يزعم الزاعمون أنهم معصومون من كل خطأ ، وأن أعمالهم كلها حسنة لا تقبل القَدْح والنقد، حتى إن المخلوع بهم والمتعصب لهم والمروج لأرائهم ليهيح ويموج إذا وصف أحدُ الناس إماماً من أئمتهم بالخطأ في رأيٍ من آرائه ، في الوقت الذي لا يهيجون فيه ولا يموجون حين يوصف أصحابُ رسول الله ﷺ بما لا يقبلون أن يوصف به زعماءُهم المعصومون . فيقبلون أن يوصم سيفُ الإسلام خالدُ بن الوليد بأنه قتل مالك بن نويرة في حرب الردة طمعاً في زوجته ، ويرددون ماشاع حول ذلك من أكاذيب . ويقبلون أن يلطخ تاريخُ ذي النورين عثمان بن عفان بما ألصقه به ابنُ سبأ اليهودي من تُهم . ويقبلون ما يروي الأصبهاني في كتاب الأغاني في سُكينة بنت سيد شباب أهل الجنة الحسين من أخبار اللهو والمجون . ويرددون ما يذاع من أخبار هارون الرشيد الذي كان يحج عاماً ويغزو عاماً ثم أصبح في أوهام أبناء هذا الجيل رمزاً للخلاعة والترف ، بل كاد يصبح رمزاً للإسراف في طلب الشهوات ، وصورةً من أبطال (ألف ليلة و ليلة) . يقبلون ذلك كله ، ثم يرفضون أن يُمسَّ أحدُ أصنامهم بما هو أيسر منه . ويحتمون بحرية الرأي في كل ما يخالفون به إجماع المسلمين ، ويأبون على مخالفتهم في الرأي هذه الحرية . يخطئون كبار المجتهدين من أئمة المسلمين ، ويجرحونهم بالظنون والأوهام ويشورون لتخطيء ساداتهم أو تجريحهم بالحقائق الدامغة .

أما الأمرُ الآخر الذي أحب أن ألفت النظر إلى خطورته ، فهو تطوير الإسلام لكي يوافق الأمر الواقع في حياتنا العصرية . وقد بدأ هذا الاتجاه كما رأينا في أول الأمر بإحساس الحاجة إلى مواجهة الأفضية الجديدة باستنباط أحكام شرعية توافقها، ورأينا صدى ذلك فيما كتبه الطهطاوي وخير الدين التونسي . فكتب الطهطاوي في «مناهج الألباب» عن (اقتضاء الأحكام والمعالمات

العصرية تنقيح الأفضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر بدون شدوذ،
مقترحاً وضع مُدَوَّنة قانونية عصرية شاملة . ودعا خير الدين إلى الاجتهاد في
أضيق الحدود، بإعادة النظر في الأحكام المترية على العادات إذا تغيرت ، وردُّ
على من احتج بأنه لا يحق لنا (إحداثُ شرعٍ جديدٍ لعدم أهليتنا للاجتهاد) بأن
هذا (ليس بتجديد اجتهاد من المقلدين، بل هو قاعدةُ اجتهادٍ فيها العلماءُ
وأجمعوا عليها) .

كانت الدعوةُ إلى الاجتهاد في هذا الطور مقتصدةً غايةً الاقتصاد، تدعو
إليه في أضيق الحدود ، ولا تنكر التقليد بل هي تسلّم به ، وتسلّم بأن أهل هذا
العصر ليسوا أكفاءً للاجتهاد . ومن كان منهم قادراً على الاجتهاد لا يطمح إلى
أكثر من الاجتهاد في حدود مذهب من المذاهب الأربعة، لا يتجاوزهُ إلى
الاجتهاد المطلق ، الذي يسمو فيه بنفسه إلى مرتبة الأئمة الأربعة ومن في
طبقتهم من المجتهدين الأولين .

ثم إن الدعوة أصبحت من بعدُ على يد محمد عبده ومدرسته ولا سيما
رشيد رضا ، دعوةً عامةً مهاجمٍ التقليد وتطالب بإعادة النظر في التشريع
الإسلامي كله دون قيد . فانفتح الباب على مصراعيه للقادرين ولغير
القادرين ، ولأصحاب الورع ولأصحاب الأهواء ، حتى ظهرت الفتاوى التي
تبيح الإفطار لأدنى عذر ، توسعاً في قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ
طَعَامٌ مَسْكِينٌ ﴾ ، واستناداً إلى إباحته في غزوة الفتح . وظهرت الفتاوى التي
تبيح المعاملات التي تقوم على الربح ، وتقسّم الربا إلى رباً ظاهراً وهو ربا النسئة ،
الذي يتضاعف فيه الدين أضعافاً مضاعفة ، ورباً خفياً وهو ربا الفضل ،
ولا تحرم إلا ربا النسئة ، أو تحرم الربا في أصناف معينة «الخلافة ٩٨» ، يسر
الإسلام ٥٨» . وظهرت الفتاوى التي تحظر تعدد الزوجات وتحظر الطلاق وتجزئ
تدخل القضاء فيها . وظهرت الآراء التي تجعل الإسلام داخلاً في هذا المذهب
أو ذاك من المذاهب السياسية والاجتماعية التي ابتدعتها الحضارة الغربية
الحديثة . وبذلك تحول الاجتهاد في آخر الأمر إلى تطوير للشريعة الإسلامية

يهدف إلى مطابقة الحضارة الغربية ، أو الاقتراب منها إلى أقصى ما تسمح به
النصوص من تأويل على أقل تقدير .

الاجتهاد في الشريعة حقٌ لكل عالم قادر عليه ، ومن القدرة عليه أن يلم
بكل ما قيل في المسألة التي يبحثها ، لأنه لا يدري إن فاته بعضها أن يكون هذا
الذي فاته سبباً في عدوله عن رأيه لو أطلع عليه ، لأن فيه من الحقائق ما غاب
عنه ولم يدخل في تقديره . وشأن الاجتهاد الديني في ذلك هو شأن الاجتهاد في
أي فرع من فروع المعارف والفنون . فليس يباح للطبيب أن يجتهد حتى يبلغ
من الإلمام بالطب حداً يعترف له عنده اصحاب هذا العلم بالقدرة على الاجتهاد
فيه . وليس يقبل من المهندس أن يتطلع على الناس في الهندسة برأي جديد حتى
يثبت عند علماء الهندسة أنه قادر على الابتكار . بل لا يقبل من رجال القانون
الوضعي الذي أخذناه من الغرب في كل فروعها أن يجتهدوا فيه حتى يبلغوا درجة
من الحدق يسلم لهم معها بالقدرة على التشريع . والمهندسون والأطباء
والقانونيون بعد ذلك في معظمهم مقلدون ، يكتفون بتطبيق ما ابتكره
المجتهدون في الطب والهندسة والقانون ، ولا يزيد اجتهادهم فيها عن الحدق
والكياسة في تطبيق القواعد النظرية على الوقائع العملية . فالاجتهاد إذن لم يخلق
بإبه ، ولكن المسلمين أحسوا في العصور المتأخرة من أنفسهم عدم القدرة
عليه ، وأحسوا أن أصول المسائل وفروعها في مختلف احتمالاتها قد فصلت
تفصيلاً .

على أن الاجتهاد في حال افتتاننا بالحضارة الغربية خطراً غير مأمون
العواقب ، يخشى معه أن يتحول . من حيث يدري المجتهد - إن وجد - ومن
حيث لا يدري ، إلى تسويغ للقيم الأجنبية التي هو معجب بها ، فإذا لم يكن
معجباً بها فالمجتمع الذي هو معجب بها لا يقبل اجتهاده ، بل لا تزال تناوله
ألسن السفهاء من جهالة ، الذين يتصدون لإبداء الرأي فيما يعرفون وفيما
يجهلون ، حتى يفقد ثقته في نفسه ويعتبر به غيره ، فيفتي حين يستفتي وعينه
على الذين يفتيهم ، يريد أن يرضيهم ، وأن يظفر بتقديرهم وتقريرتهم ،
فيجور على الحق إرضاءً للخلق ، ويذهل عما عند الله تعجباً لما عند الناس .

ومع ذلك كله ، فالاجتهاد الذي يحترم النصوص الشرعية ويبحثها في
حيدة ونزاهة شيء ، والتطوير الذي يهدف إلى تسوية قيم الحضارة الغربية شيء
آخر. الاجتهاد الذي يتمسك بمبادئ الإسلام يُقَوِّمُ بها عِوَجَ الحياة شيء ،
والتطوير الذي ينزل على الأمر الواقع ، ويسوغ عِوَجَ الحياة بنصوص الشريعة
شيء آخر. نقطة البدء في اجتهاد المجتهد هي هذا السؤال: هل يصحُّ هذا
الأمر شرعاً أو لا يصح؟ أو: ما هو حكم الإسلام في هذا الأمر؟ ونقطة البدء
في تطوير المطور هي: ما هي النصوص الشرعية التي تُثبتُ صِحَّةَ هذا الأمر؟
أو: ما هي النصوص الشرعية التي تُثبتُ حُرْمَةَ هذا الأمر؟

وخطُّرُ التطوير على الإسلام وعلى المجتمع الإسلامي يأتي من وجهين .
فهو إفسادُ للإسلام يُشوِّشُ قيمه ومفاهيمه الأصيلة بإدخال الزيف على
الصحيح ، ويُثبِّتُ الغريب الدخيل ويؤكدُه. فبعد أن كان الناس يشاركون في
تصارييف الحياة ، وهم يعرفون أن هذا الذي غلبوا على أمرهم فيه ليس من
الإسلام ، والأملُ قائم في أن تجيء من بعدُ نهضةٌ صحيحة تُردُّ الأمورَ إلى نصابها
عند الإمكان ، يصبح الناس وهم يعتقدون أن ما يفعلونه هو الإسلام. فإذا
جاءهم من بعدُ من يريد أن يردَّهم إلى الإسلام الصحيح أنكروا عليه ما يقولون،
واتهموه بالجور والتمسك بظاهر النصوص دون رُوحها .

وتقليدُ المغلوب للغالب مرحلة طبيعية طارئة تزول مع زوال الضعف .
واختلاطُ الحقِّ بالباطل والنافع بالضرار في هذه المرحلة أمرٌ طبيعي كذلك . وهو
مرحلة من مراحل التطور الصحيح ، تجيء بعدها التصفية والتحصين عندما
تزول غواشي الضعف والحمول . فإذا سوغنا ذلك الغريب الدخيل - خيره
وشره - تسويةً إسلامياً في حال الضعف والعجز ، فقد أصَلناهُ من ناحية ، وقد
أفحمتنا على الإسلام ما يُفسدُ بنيته من ناحيةٍ أخرى ، لأنه يصبحُ اختلاطاً من
عناصر شتى لا تجمعها رابطة ، ولا يضمها نظام ، ولا يُشبه بعضها بعضاً . فهذا
هو أحد الوجهين في ضرر التطوير ، وهو وجه لا يعني إلا المسلمين .

أما الوجه الآخر لضرر التطوير - وهو الذي يعني أعداء الإسلام - فهو أن
هذا التطوير ينتهي بالمسلمين إلى الفرقة التي لا اجتماع بعدها ، لأن كل جماعة

عنهم سوف تذهب في التطوير مذهباً يخالف غيرها من الجماعات. ومع توالي الأيام، نجد إسلاماً تركياً وإسلاماً هندياً وإسلاماً إيرانياً وإسلاماً عربياً، بل ربما وجدنا في داخل هذا الإسلام العربي أرقاباً إقليمية تختلف باختلاف البلاد. بل لقد سمعنا منذ الآن أحد المتسبين إلى الإسلام من الهنود يتحدث في (مؤتمر برنسون للثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) سنة ١٩٥٣ عن الإسلام الهندي الحديث (ص ٧٨، ٨١). وسمعنا سميث يروي عن أحد المؤولين من الترك في كتابه (Islam In Modern History) كلاماً يتحدث فيه عن إسلام تركي خاص (ص ١٩٣).

* * * *

وبعد فلنعد إلى استئناف الحديث من حيث قطعناه في الفصل السابق. ولنتابع أحداث القصة التي وصلنا معها إلى نهاية الجبل الأول: جيل الطوطاوي وخير الدين والتنظيمات، وإلى أول المرحلة الثانية التي بدأت مع الاستعمار.

برز في مطلع هذه المرحلة الثانية التي نتاولها الآن بالكلام رجل غريب الأطوار، يحيط سيرته وأهدافه كثير من الغموض، الذي لم تكشف الأيام حقيقته بعد. وقد ترك هذا الرجل الغريب أثراً عميقاً في توجيه الفكر الإسلامي والأحداث السياسية، في هذه الفترة وفيما تلاها. ولا يزال أثره باقياً وبمسئله واضحاً حتى الآن. ذلك هو جمال الدين الأفغاني، كما هو مشهور عند الناس، أو (التأفنجي) كما كان يسميه أبو الهدي الصيادي، أو الإيراني كما هي الحقيقة في واقع الأمر.

وإذا ذكر اسم الأفغاني الذي يمثل تمثيلاً قوياً ذلك التيار الثاني الذي أشرونا إليه - وهو التخريب - فلا بد أن يذكر معه خليفته في هذا الميدان وأبرز تلاميذه، الذي طبق مذهب، وعمل على تدعيمه ونشره، وهو محمد عبده، الذي لا يكاد يذكره أتباعه المتعصبون له إلا مشروناً بلقب «الإمام».

والحديث عن الأفغاني ومحمد عبده طویل يحتاج إلى فسخة من الوقت.

لذلك فضلتُ أن أفردهما بحديث خاص ، وأن أخطأهما الآن إلى الكلام عن التيار الثالث الذي يتمثل في جماعة من نصارى العرب ، الذين كانوا يشجعون الاتجاهات العلمانية التحررية ، وهو تيار لم يؤثر تأثيراً مباشراً في الفكر الإسلامي لأنه كان - بحكم ظروف أصحابه - لا يعرض له بخير أو بشر ، لا يؤيده ولا يعارضه . وكل ما في الأمر أنه كان يدعو إلى ما كان يسمى عند أصحابه بالفكر الحر . لا يجدد موقف الدين من الموضوعات العلمية والحضارية التي يتكلم فيها ولا يبالي به . وهذه هي العلمانية التي تقوم عليها حضارة الغرب في صميمها . ولم يكن هذا الفريق من نصارى العرب ، ومن نصارى الشاميين على وجه الخصوص وَّحدَهُ في هذا الميدان ، فقد كان يشاركه في الدعوة إلى الفكر الحر الذي لا يتقيد بالدين طائفة من المسلمين . ولكن أهمية هذا الفريق وإشارتنا إليه على وجه خاص ترجع إلى أمرين : أولهما ، هو أن كرومر قد أشار إليهم في كتابه (Modern Egypt) ، حين ذكرهم في الطوائف التي أعانت الياسة الاستعمارية في تحقيق أهدافها ، كما أعانوا الخديوي إسماعيل من قبل ، حين استخدمهم في تنفيذ سياسته التي تقوم على إدخال الحضارة الغربية في مصر^(١) . والأمر الثاني هو أن هذا الفريق ، بحكم ظروفه التي ذكرتها من قبل - وهي ظروف طبيعية ليس فيها شذوذ عن المؤلف - وبحكم ما كان يحظى به من حماية أجنبية ولا سيما في مصر ، قد كان أسبق الناس إلى تأسيس الصحف . بعض هذه الصحف كان يومياً يحمل أنباء الأحداث العالمية ، والأفكار والمذاهب السياسية ، مثل صحيفة الأهرام والمقطم ، ومثل الصحف التي أسسها الأفغاني ومنح امتيازها لرجلين من أبناء هذه الطائفة ، وهما أديب إسحاق وسليم نقاش . وبعضها الآخر كان أدبياً علمياً ، ينشر أخبار التطورات الحضارية والثقافية الغربية في العلوم والمخترعات ، وفي المذاهب الاجتماعية ، وفي الأدب والفلسفة والفن ، وتمثله صحيفة المقتطف ، التي انتقلت إلى مصر سنة ١٨٨٤ - وكانت قد ظهرت قبل ذلك بثمانية أعوام في بيروت - ، وصحيفة الهلال ، التي

(١) الاتجاهات الوطنية ١ : ٢٢١ - ٢٢٢ طبعة بيروت .

أنشئت في مصر سنة ١٨٩٢ . وهذا النوع الأخير الذي تمثله هاتان الصحيفتان ، هو الذي يعنينا في هذا المكان ، لأن أصحابه هم الذين تزعموا الدعوة إلى العلمانية والتحررية في الفكر العربي الحديث . وأهمية هذه الصحف لا ترجع إلى ما كانت تذيعه من آراء فحسب ، ولكن أهميتها الكبرى ترجع إلى أنها كانت مركزاً لتنشئة الجيل التالي من الصحفيين على هذه المبادئ العلمانية ، وهو الجيل الذي ربى بدوره جيلاً آخر ، جاءت وتجيء من بعده أجيالٌ على شاكلته ، فلم نبلغ منتصف القرن العشرين ، حتى كانت الصحافة كلها في أيدي العلمانيين ، كما لاحظ جب (Gibb) في كتابه (Whither Islam ?)

وقد ذكر ألبرت حوراني في كتابه الذي ظهر سنة ١٩٦٢ Arabic Thought In The Liberal Age أن المسيحيين كانوا أسبق أبناء العرب اتصالاً بالثقافة الغربية . وأرجع ذلك إلى نشاط البعثات التبشيرية ، وانتشار مدارسها وأديرتها في الشام ، وفي المنطقة الساحلية منها بنوع خاص ، منذ بداية القرن الثامن عشر . ومع أن الثقافات التي كانت تحملها المدارس التبشيرية ، من كاثوليكية وبروتستنتية ، لم تكن تتجاوز الدائرة الدينية ، فإن معرفة اللغة الفرنسية واللغة الإنكليزية قد فتحت آفاقاً جديدة للقراءة أمام المسيحيين ، فبدؤوا يقرؤون كتباً تصور الثقافة الفرنسية الجديدة ، التي تمثل علمانية الثورة الفرنسية ، وأخذنا نسمع في القرن التاسع عشر عن رجلٍ مثل ميخائيل مشاققة ، يحدثنا في كتابه «الجواب على اقتراح الأحباب» أن الشكوك بدأت تساوره في عقائده الدينية ، وأنه وجد في مجتمعه كثيراً من الناس الذين يفكرون على شاكلته (١) .

وفي الوقت نفسه ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، للمرة الأولى في العصر الحديث ، عالمٌ لغوي مسيحي هو ناصيف اليازجي ، ثم أخذ عدد المهتمين بعلوم اللغة الغربية من المسيحيين العرب يتزايد ، وظهر بينهم عدد من الكتاب والشعراء (٢) .

(١) Arabic Thought. p. 59

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

وبهذه الصلات المتعاقبة بين مسيحيي العرب وبين مسيحيي الإنجليز
والإنجليزية من ناحية، وبهذا الكلف الجديد بالدراسات العربية من ناحية
أخرى، فُتِحَتْ عيونهم على عالمين جديدين خارج الكنيسة وخارج المدارس
التبشيرية، وهياهم ذلك لظهور الفكر العلماني المعادي للكنيسة في كثير من
كتاباتهم، في الوقت الذي لم يكن فيه لهذا الفكر أثرٌ بين معاصريهم من كتَّاب
المسلمين ومفكريهم^(١).

وحين غزا محمد علي سورية في النصف الأول من القرن التاسع عشر
تجمع السوريون بمختلف عناصرهم، من سُنيين وشيعيين ودروز ومسيحيين على
مقاومته، فكان لهذا التجمع أثر كبير في الإحساس بالرابطة الوطنية التي تقوم
على المواطنة ولا تقوم على الدين. ومن الحق أن هذه الوحدة لم تدم طويلاً وأنها
قد انهارت في الصراع الطائفي الذي دار في أحداث سنة ١٨٦٠، ولكنها كانت
نقطة البدء في الشعور بالوحدة القومية. بل إن أحداث سنة ١٨٦٠ التي كانت
سبباً في انهيار هذه الوحدة هي التي فتحت الطريق أمام الجيل الأول من دعاة
الوطنية، الذين ينادون بأن الولاء الديني لا يصلح أساساً للحياة السياسية.
فأصدر بطرس البستاني خلال هذه الأحداث عدداً من النشرات شعارها «حُبُّ
الوطن من الإيمان». وكان نداؤه فيها موجهاً إلى «أبناء الوطن»، وكان يوقِّعها
باسم «حُبُّ للوطن»^(٢).

ثم أسس في سنة ١٨٦٣ مدرسة خاصة على أساس وطني - لا على أساس
ديني - تدرِّس فيها اللغة العربية والعلوم الحديثة. وأخذ يدعو إلى اقتباس فكرة
الوطنية القومية من أوروبا، وينادي بأن كل الذين يتكلمون العربية، مسلمين
كانوا أم مسيحيين، عربٌ أولاً وقبل كل شيء. وبذلك كان أول مسيحي يدعو
إلى العروبة، ويتكلم باعتزاز عن الدم العربي الذي يجري في عروقه^(٣).

(١) المرجع نفسه ٩٦.

(٢) ص ٦٠، ٦١ من المرجع نفسه.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٠.

وفي الوقت نفسه كان هذا الرجل، الذي بدأ حياته بالعمل مع البعثات التبشيرية البروتستنتية وفي القنصليتين الإنكليزية والأمريكية، من أنشط العرب في نقل الحضارة الغربية وتطويع اللغة العربية للتعبير عما تضمنته من مفاهيم وآراء. فكان من أهم ما اضطلع به من الأعمال إصدار دائرة معارف، حاول ابنه سليم من بعده أن يتمها، فبلغت أحد عشر مجلداً كبيراً، وكانت هذه الموسوعة الضخمة تتضمن معلومات مختلفة في العلوم الغربية الحديثة، كما كانت تحتوي على كثير من أفكار أوروبا وأمريكا العلمانية المتحررة^(١).

حين كان السؤال الذي يشغل بال المسلمين هو: كيف السبيل إلى النهضة والقوة؟ كان السؤال الذي يشغل بال النصارى هو: كيف يضمنون حقوقهم بوصفهم أقلية في مجتمع إسلامي؟ وحين كان الحلم الذي يراود خيال المسلمين هو استرداد مجدهم القديم، كان الحلم الذي يراود خيال النصارى هو حرية الدين، والمساواة، والتسامح، والاحترام المتبادل بين أبناء الطوائف المختلفة. وهذه كلها قيم ومثل يتضمنها الإسلام كما تتضمنها العلمانية، ولكن انتشار الثقافات الغربية العلمانية وتدخل الدول الغربية من ناحية، وسوء تطبيق المبادئ الإسلامية في أواخر أيام الدولة العثمانية من ناحية أخرى، كان سبباً في تعلق أحلام هذا النفر من المسيحيين بالعلمانية^(٢)، وفي سعيهم إلى جعل لبنان على وجه الخصوص دولة علمانية على الطراز الأوربي، تكفل حقوقاً متساوية لكل المواطنين على اختلاف أديانهم، وتشملهم جميعاً في رابطة وطنية واحدة. ولم يكن المسلمون في ذلك الوقت على استعداد لقبول هذه المبادئ، كما هو الشأن مع النصارى الذين لم يكن يربطهم بالدولة العثمانية شعور قلبي^(٣) بالولاء^(٢).

كانت هذه الآراء ممثلة أوضوح تمثيل في صحيفة (الجنان) التي أصدرها

(١) ص ١٠٢ من المرجع نفسه.

(٢) المرجع السابق ص ٩٥.

(٣) ص ٩٧ من المرجع السابق.

بطرس البستاني سنة ١٨٧٠، ثم تابع ابنه سليم إصدارها من بعده، حتى توقفت بعد ستة عشر عاماً، بسبب تضيق السلطات العثمانية عليها. وكان من نتائج هذا التضيق تفكير بعض تلاميذ البستاني في الانتقال إلى القاهرة، حيث يتوافر عدد أكبر من القراء، وحرية أكثر في التعبير، وحماية أقوى للأراء التحررية من جانب الاستعمار الإنكليزي، ومن جانب رجال متحررين ذوي نفوذ مثل رياض باشا^(١).

فانتقل إلى القاهرة يعقوب صروف وفارس نمر صاحب «المقتطف»، كما انتقل إليها جرجي زيدان صاحب «الهلل». وكلاهما قد تخرج في الكلية البروتستنتية السورية، التي سميت من بعد «الجامعة الأميركية». ثم تبعهم آخرون ممن أسسوا صحفاً ومجلات، أو شاركوا في تحرير الصحف التي أنشأها صروف ونمر وزيدان.

اهتمت مجلة «المقتطف» بالعلوم الطبيعية وبالكشوف العلمية والصناعية الحديثة، بينما اتجهت «الهلل» إلى الدراسات الإنسانية، من أخلاقي واجتماع وتاريخ ولغة وأدب وآثار. وعملاً في تعاون كما يعمل ثيقاً القرائن على تطوير الفكر الإسلامي وإشراجه الروح العلمانية التحررية، التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر، التي تعتبر العلم بمعناه الغربي الحديث الذي يقوم على التجربة وعلى منطق البحث العقلي، لونا من العبادة التي تستحق أن يكرس لها الإنسان عمره، والتي يجب أن تقوم مقام الدين في التمييز بين الخير والشر، بناءً على نظم إنسانية عالمية يلتقي عندها أفراد البشر جميعاً، بإقرار العقل لا تتضمنه من الأفكار ومن المبادئ الخلقية^(٢).

وقد تجنبت المجلتان كل ما يتصل اتصالاً مباشراً بالسياسة المحلية أو الدين، ولكنها كانتا تسيران على تخطيط ثابت مدروس تخفي آثاره على غير

(١) ص ٢٤٥ من المرجع نفسه.

(٢) ص ٢٤٨، ٢٤٩، ١٥٥، من المرجع السابق.

يضرب فيها الحق والباطل ، ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَرَأَىٰ أَن يَصْفَىٰ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَيِّتٌ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد : ١٧] نيس هذا الصراع إذن مصدر خطر ، بل إنه - في تقديري - يدعو إلى التفاؤل والاطمئنان ، ولكن مصدر الخطر وعلامته هي أن يزول هذا الصراع ، وأن يفقد الناس الإحساس بالفرق بين ما هو إسلامي وما هو غربي . إن فقدان هذا الإحساس هو النذير بالخطر ، لأنه يعني فقدان الإحساس بالذات . فالجماعات البشرية إنما تُدرك ذاتها من طريقين معاً : من طريق وُحْدَتِهَا التي تكوّنُها المفاهيم والتقاليد المشتركة ، ومن طريق مخالفتها للآخرين التي تنشأ عن المغايرة والمفارقات . ولذلك كان الخطر الذي يتهدد هذه الوحدة يأتيها من طريقين : الشعورية التي نمتها ، والعالمية التي تُجمّعها ، فزوال الإحساس بالمغايرة والمفارقة هو هدم لأحد الركنين اللذين تقوم عليهما الشخصية ، وهذا هو ما لا نريد أن يكون . نريد أن يظل هذا التمييز بين ما هو إسلامي وبين ما هو طاريء مستجلباً - شرقياً كان أو غربياً - حياً في نفوس الأجيال الصاعدة والتالية ، وهي أمانة تلقاها جياناً عن قبله ، ولا بد أن يحملها إلى من يجيء بعده .

الفصل الثالث

الأفغاني ومحمد عبده

الاهتمام بالأفغاني ومحمد عبده يستند إلى اعتبارين: أولهما هو أن الصورة الشائعة المعروفة عنها بين الناس تخالف حقيقتها. وهذه الصورة الشائعة تستمد وجودها وقوتها من الدعاية الدائبة التي لا تفتُر، والتي تسهر عليها قوى ومؤسسات قادرة ذات نفوذ. ولذلك كان الكشف عن حقيقتها محتاجاً إلى مجهود كبير، وإلى مزيد من الدأب يقابل دأب الدعاية المبدولة في تدعيم مكانيتها. وثاني هذين الاعتبارين هو أن جلاء حقيقة الرجلين يتبعه جلاء حقيقة كثير من الأوهام التي تأصلت في نفوس الناس تبعاً لاستقرار شهرتهما فيها، فكشف الستر عنها هو في الوقت نفسه كشف للستر عن أباطيل كثيرة ترتبط بهما، وتستمد قوتها وبريقها الخداع من شهرتهما ومن ارتباطها بهما.

أول ما يريب الباحث في أمر الأفغاني تعميته أصله ونسبه، فقد زعم أنه أفغاني سُني، ثم أثبت البحث الحديث بأدلة لا تقبل الشك أنه كان إيرانياً شيعياً، وزعم أنه شريف النسب، حُسَيْنُ الجدِّ، وهو زعم لم يتم عليه دليل، والذي يكذب على الناس في بلدته خليق أن لا يصدق في نسبه.

أما الأدلة على أنه إيراني شيعي، فهي صريحة متعددة في الكتاب الذي ألفه ابن أخته ميرزا لطف الله خان، الذي كان يلزمه في زيارته لإيران. وقد مات ابن أخته هذا سنة ١٣٤٠ هـ (١٩٢١ - ١٩٢٢ م) فعهد ابنه صفات الله الأسدي إلى حسين كاظم زاده بنشره، فنشره في بولن لأول مرة سنة ١٣٤٤ هـ (١٩٢٦ م)، حيث كان يقيم وقتذاك. ثم تُرجم الكتاب إلى العربية سنة ١٩٥٧

تحت عنوان (جمال الدين الأسد بادى). وقد أثبت المؤلف والمترجمان بأدلة كثيرة أن جمال الدين كان إيرانياً من أسد آباد (بالقرب من همدان)، وكان شيعياً. ولم يكن أفغانياً من أسعد آباد (من أعمال كابل بأفغانستان)، كما لم يكن سنياً حنفي المذهب، على ما كان يزعمه وعلى ما هو مشهور حتى الآن بين الناس. فبقية أسرته لا تزال في أسد آباد. وقد حقق نسبه وزار أسرته عنایت الله خان، عم أمان الله خان ملك الأفغان الأسبق. واسم والده واسم خادمه يدلان على أنه شيعي إيراني. فاسم والده (صَفَدَر)، يعني (مفرق الأعداء) وهي عند الشيعة صفة لسيدنا علي رضي الله عنه. والاسم وَقَفٌ على الشيعة، لا يسمى به أحد من الأفغانيين. واسم خادمه الذي كان يلازمه دائماً، والذي تركه بعد رحيله عن مصر في رعاية تلميذه محمد عبده، هو (أبو تراب)، وهي كنية لسيدنا علي رضي الله عنه، ولا وجود لهذا الاسم في غير إيران. ولهجة جمال الدين الفارسية تقطع بأنه إيراني، وأصدقاؤه المقربون الذين كانوا يلازمونه في الأستانة كانوا من الإيرانيين. وكان تفكيره دائماً متجهاً إلى إيران وإلى اتخاذها مركزاً للجامعة الإسلامية التي كان يدعو إليها، كما يبدو من مقال له في العروة الوثقى (١).

وثقافة جمال الدين الفلسفية وتوسعه في دراسة المنطق وعلم الكلام، إلى جانب دراسة الفقه وعلم الأصول، هي الدراسة الشيعية التقليدية، التي تنمي ملكة الجدل وقوة الاستدلال. والدراسة السنية تتبع طريقاً آخر يقوم على دراسة الفقه والأصول والحديث والتفسير واللغة والأدب.

ولكن جمال الدين أخفى أصله الإيراني، لأنه كان يريد أن يُخفي تشييعه عن الناس في البلاد العثمانية التي تنقل فيها، وأهلها سنية حنفية كالأفغان. وقد استفاد جمال الدين من انتسابه للأفغان، لأنه أصبح بعيداً عن سلطة ممثلي إيران وقناصلها في الخارج. وكان من السهل أن تُروج أفغانيته بين الناس في البلاد

(١) ٢ : ١٠٤ ط . بيروت - ص ٣٠ من كتاب جمال الدين الأسد بادى . والمقال بتاريخ ٢٢ شوال

التي نزلها ، لأن أفغانستان لم يكن لها تمثيل خارجي في ذلك الوقت ، وكان للإنجليز نفوذ كبير فيها ، فكانوا يرعون أتباعها في الخارج .

ومما يريب الباحث في أمر جمال الدين وأهدافه أيضاً أن أكثر نشاطه كان سرياً ، فقد كان أول من أدخل نظام الجمعيات السرية في العصر الحديث في مصر ، وكان حينها حل يؤسس الجمعيات السرية وينشرها ، فأسس الحزب الوطني الحر في مصر أثناء إقامته بها ، وكان حزباً سرياً ، لم يمض على تأسيسه عام واحد حتى أصبح أعضاؤه ٢٠١٨٠ عضواً ، وأصبح له رصيد ضخم في المصارف (١) .

وأنشأ جمعية (مصر الفتاة) السرية ، وأنشأ صحيفة تنطق باسمها هي صحيفة (مصر الفتاة) ، ولم يكن فيها مصري واحد كما روى تلميذه محمد عبده في كتاب (أسباب الحوادث العرابية) ، وكان أغلب أعضائها من شبان اليهود (٢) .

وأنشأ أثناء إقامته في الهند جمعية (العروة الوثقى) السرية ، التي امتد نشاطها إلى الشام وإلى مصر وإلى السودان وتونس . وكان من أعضائها الأمير عبد القادر الجزائري ومن اختار من أنجاله ورجاله ، ومنهم محمد أحمد المهدي السوداني الذي تتلمذ على الأفغاني في مصر أربع سنوات (٣) .

وقد حفظ الجزء الثاني من (تاريخ الأستاذ الإمام) لمحمد رشيد رضا عدداً من الرسائل التي تداولها محمد عبده مع أعضاء هذه الجمعية ، وهي مليئة بالإشارات والرموز . وبعض هذه الإشارات يدل على أن محمد عبده قد دخل سراً إلى مصر ، استعداداً لدخول السودان والاتصال بالمهدي ، ومر أثناء هذه الجولة بتونس وبالشام ، حيث كان يعمل على (إحكام العروة وتمكين عقودها) حسب تعبيره (٤) . وكانت صحيفة (العروة الوثقى) التي أنشأها جمال الدين مع

(١) جمال الدين الأسد بادي ص ٦٣ ، خاطرات جمال الدين للسرخومي باشا ٤٤ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٧٥ .

(٣) جمال الدين الأسد بادي ص ٦١ .

(٤) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٢٨٣ ، ٣٨٠ ، ٢ : ٥٥٣ - ٥٥٨ .

تلميذه محمد عبده في باريس هي الصحيفة الناطقة باسم هذه الجمعية السياسية السرية .

ثم أنشأ محفلاً ماسونياً تابعاً للشرق الفرنسي ، ضم إليه عدداً كبيراً من أصحاب النفوذ في مصر بمساعدة رياض باشا رئيس الوزراء . وهو الذي استقدمه إلى مصر ، وتولى رعايته فيها ، وأجرى عليه راتباً شهرياً ، وأعد له سكناً في خان الخليلي ، ويقال : إنه كان في حارة اليهود^(١) .

ويتصل بهذا النشاط السري الذي لازمه في كل مكان تهيجه على الثورات ، وتشجيعه على تأسيس الصحف التي تخدم أغراضه ، وتنتشر آراءه ، وتُشيد بذكره ، فهو الذي أنشأ صحيفة (مصر) . وعهد بإدارتها إلى أديب إسحاق ، وكان قد قدم إلى الإسكندرية للاشتراك في التمثيل المسرحي مع سليم نقاش ، ثم أسس صحيفة (التجارة) بالإسكندرية ، وعهد بإدارتها إلى أديب إسحاق وسليم نقاش ، فكانا لا يزالان يُشيدان بذكره ، في مثل قولها : (مهبط أسرار الحكمة وإسطراب فلك العلوم ، وإسطقس هيولى الفلسفة) ، إلى غير ذلك مما اعتادا أن يصفاه به^(٢) .

وقد طلب إلى تلميذه محمد عبده وإبراهيم اللقاني أن يساهما في تحرير صحيفة (التجارة) ، وكان هو نفسه يشترك ببعض مقالات ، يوقعها باسم مستعار هو (مظهر بن وضاح) .

وليس مهيماً أن تكون المبادئ التي تُنشر على الناس وتذاع سليمة أو منحرفة ، فالذي يُنشر على الناس دائماً نظيف وسليم . ولكن المهم هو أن الذين يشتركون في التنظيمات السرية مجهلون دائماً حقيقة أهدافها ، ولا يعرفون إلا ما يريد رؤوس التنظيم السري أن يُعرف بين الناس . والدارس لتاريخ الدعوات السرية في الإسلام ولتاريخ الباطنية أو الإسماعيلية على وجه الخصوص يرى

(١) جمال الدين الأفغاني لعمود قاسم ص ٢٣ .

(٢) تاريخ الأسناد الإمام ١ : ٤٥ .

الشاهد على ذلك في بدئهم بالدعوة إلى إجماع كلمة الله وإنصاف المحرومين ،
وانتهائهم آخر الأمر إلى عقيدة فلسفية تنكر الأديان وتخوض في دماء المسلمين .
وغاراتهم على قوافل الحجاج وتنكيلهم بهم في المسجد الحرام أمر مشهور في كتب
التاريخ .

وقد غمس جمال الدين يده فعلاً في الدم الحرام ، وكان مستعداً دائماً لأن
يغمس يده فيه ، فهو مسؤول عن اغتيال ناصر الدين شاه إيران . كان لا يزال
يؤلب عليه في كل مكان منذ طرده من إيران ١٨٩١م وأخرجه من الضريح
المقدس عند الشيعة الذي كان قد عاذ به ولجأ إليه ، وهو (بقعة حضرة عبد
العظيم المقدسة) . فاتصل برجل هارب من إيران يدعى (ميرزا رضا الكرماني)
وحرصه على قتله ، فتسلل إلى إيران واغتاله سنة ١٨٩٦ في المكان نفسه الذي
طُرد منه الأفغاني^(١) وقد فكر الأفغاني بموافقة محمد عبده في اغتيال الخديوي
إسماعيل أثناء مروره على كوبري قصر النيل ، لأن جمال الدين كان عتقاً على
برنامج الحكم مع ابنه توفيق ، الذي كان قد نجح في ضمه إلى محفلة الماسوني .
وقد اشترك من بعد مع نوبار باشا في السعي لعزل إسماعيل^(٢) .

وليس مهماً أن يكون الذين اشترك في اغتيالهم ، أو دبره وفكر فيه ،
مفسدين أو مصلحين . ولكن المهم هو أنه كان يتخذ الاغتيال وسيلة من وسائله
السياسية ، ويخوض الدماء في سبيل الوصول إلى أهدافه ، وهو ما لا يحله
الإسلام ، ولا يفعله مسلم يؤمن بالله ويخشى عذابه ويقف عند حدوده . وهو
يذكرنا مرة أخرى بوسائل الإسماعيلية الباطنية ، ولا سيما الحسن بن الصباح
صاحب قلعة (الموت) .

إن الدارس المدقق لسيرة جمال الدين لا يملك إلا أن يتوقف أمام كثير من
الظواهر الغريبة في سيرته . إنه يتساءل: فيم تنقله السريع المفاجيء الذي

(١) جمال الدين الأسد بادي ص ٧ ، ١١٣ ، ١١٦ - تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٤٥ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٧٤

لا يفتّر ، بين إيران وبلاد الأفغان والهند والحجاز ومصر وتركيا وفرنسا والنمسا وإنجلترا وروسيا ؟ وفيه هذه الأزياء المختلفة التي كان يلبسها لكل بلد ، والتي يحفل بصورها كتاب ابن أخته ميرزا لطف الله خان ؟ فهو في زي عربي تارة ، وفي زي علماء الشيعة تارة أخرى ، ومع جماعة من كبار علمائهم ومجتهداتهم تارة ثالثة ، وفي طربوش تركي تارة رابعة ، وفي زي أفغاني تارة خامسة . فيم كل هذا ، وياغي الخير لا يحتاج إلى التستر والتخفي ، وإنما يتخفى المريب ؟؟ ومن أين كان يفتق على هذه الرحلات ؟ وفيه كانت صلته بالمستر بلنت ، ذلك الرجل الغريب ، الذي كان لا يفتّر عن التنقل بين مضارب الأعراب في مصر وفي سورية وفي نجد ؟ يدعو المصريين إلى الثورة ، ويتكلم بعد وقوعها باسم عربي ، ويُقدّم له صوراً مضلّة عن صفته الرسمية وقدرته السياسية وقوة الجيوش الإنكليزية ، ثم يدافع عنه بعد اعتقاله ؟! ويدعو العرب إلى إنشاء دولة عربية ، لأن الدولة العثمانية على وشك السقوط والانحلال ، ولا ينبغي أن يشاركها العرب هذا المصير ، فيجب أن يكونوا دولة عربية حليفة لإنجلترا تصبح مقراً للخلافة الإسلامية ، ويكتب في ذلك كتابه المشهور ، الذي سماه (مستقبل الإسلام) (The Future of Islam) ، والذي كان مصطفى كامل زعيم الحزب الوطني في مصر أول من تنبه إلى خطورته ؟! فيم كانت صلة الأفغاني بهذا الرجل ، ينزل ضيفاً عليه عندما زار إنجلترا ، ويكتب إلى محمد عبده من بور سعيد وهو في طريقه إليها يطلب إليه أن يكون رده بعنوان المستر بلنت ؟ بل فيم كانت صلته بإنجلترا ، يلجأ إلى سفيرها في الأستانة ، لكي يساعده على الخروج من تركيا ، حين غضب عليه السلطان عبد الحميد (١) ؟

وباسم من كان يفاوض الإنجليز في الوصول إلى اتفاق مع تركيا ضد روسيا ؟ ومع المهدي للاعتراف باستقلال السودان ؟ وما هذا الخليط من اليهود والنصارى الذي يجتمع حول الرجل الذي كان صوته أعلى الأصوات في الدعوة

إلى الجامعة الإسلامية، وفي التنديد بفساد المجتمع الإسلامي والدعوة إلى إصلاحه؟ سليم نقاش صاحب الكتاب الذي يحمل عنواناً غريباً في إبان الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وهو (مصر للمصريين) شامي نصراني . وأديب إسحاق عن نصارى الشام أيضاً . وكان إذا ذكر بعد موته في مجلس الأفغاني جاشت نفسه بالحزن وهو يقول :- (إنا لله وإنا إليه راجعون) . وطيبه الخاص يهودي يدعى هارون . وقد كان هو ونصراني آخر يدعى جورجي كونجي هما اللذان شهدا احتضاره وحدهما^(١) . والذي كان يساعده في تحرير صحيفة العروة الوثقى مع محمد عبده رجلٌ مُريب من إيران يُدعى ميرزا باقر ، كان قد تنصر وصار داعية للنصرانية هناك مع جمعية للمبشرين ، ثم عاد إلى الإسلام ليشارك في تحرير الجريدة الداعية إلى الجامعة الإسلامية^(٢) . ومجالس الأفغاني كانت تضم خليطاً من المسلمين والنصارى واليهود . هذا بالإضافة إلى ما أشيع من أنه كان ينزل في حارة اليهود، ومن أنه ألف جمعية سرية أعضاؤها من شباب اليهود . ولماذا كانت عداوته الشديدة للاستعمار الإنكليزي وحده دون الاستعمار الفرنسي والاستعمار الهولندي؟ فلم ترد في صحيفة العروة الوثقى إشارة للاستعمار الفرنسي في الجزائر، كما لم ترد فيها إشارة للاحتلال الهولندي في أندونيسيا، ولم تُشر الصحيفة إلا إشارة عابرة لاحتلال الهند الصينية . نحن نعرف أن الأفغاني كان يتسبب حين دخل مصر إلى المحفل الماسوني الأُسكتلندي ، ثم اختلف معه فتحول إلى المحفل الماسوني الفرنسي^(٣) . فهل

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ١ : ٨١٧ .

(٣) خاطرات جمال الدين للمخزومي باشا ص ٤١ - ٥٠ وتراجع في ذلك اللوحتان المصورتان رقم ٤٠ ، ٤١ من كتاب (مجموعة أسناد ومدارك جاب نشده دربارہ جمال الدين مشهور به أفغاني) . واللوحه الأولى صورة خطبة للطلب المقدم بخط جمال الدين الأفغاني إلى المحفل الماسوني طالباً الالتحاق به . وقد قدم نفسه في أوله بقوله (مدرس العلوم الفلسفية بمصر المحروسة جمال الدين الكابلي الذي مضى من عمره سبع وثلاثون سنة) وتاريخه في أسفله ١٢٩٢ ربيع الثاني يوم الخميس ٢٢ . أما اللوحه الثانية فهي صورة خطبة للخطاب المرسل إليه من محفل كوكب الشرق في القاهرة بمصر في ٧ جنابو ١٨٧٨/٥٨٧٨ (والتاريخ الثاني هو التاريخ اليهودي الذي يستعمله الماسون . ولست أدري إن كان المقصود بجنابو هو يناير أو يونيو) والخطاب يحدد (يوم الجمعة ١١ الجاري الساعة ٢ عربي بعد الغروب لاستلام القادم وتكريس الأفغاني رئيساً للمحفل) .

كانت عداوته للإنكليز مبنية على هذا الخلاف مع المحفل الماسوني الأسكتلندي ،
مع ما هو معروف من استغلال الاستعمار للمحافل الماسونية ، إلى جانب ما هو
معروف من صلتها بالصهيونية ؟ !

وبعد ، فما هي الأعماق الحقيقية والأغوار البعيدة لدعوة جمال الدين
الأسد بادي ، التي كان يَدُو على سطحها الظاهر دعوة متحمسة إلى إصلاح
المجتمع الإسلامي وجمع شمل المسلمين ؟ .

يصف أبو الهدى الصيادي هذا الرجل في خطاب كتبه إلى رشيد رضا سنة
١٨٩٨ م فيقول إنه (مارق من الدين ، كما مرق السهم من الرميّة) (١) .

ويقول تلميذه أديب إسحاق في ترجمته : إنه أحس بميل للتصوف في بدء
حياته (فانقطع حيناً بمنزله يطلب الخلوة لكشف الطريقة وإدراك الحقيقة . . . ثم
خرج من خلوته مستقرّ الرأي على حكم العقل وأصول الفلسفة القياسية) (٢) .

ووصفه سليم المنحوري حين ترجم له في شرح ديوان (سحر هاروت) ،
فقال : إنه سافر إلى الهند (وهناك أخذ عن علماء البراهمة والإسلام أجل العلوم
الشرقية والتاريخ ، وتبحر في لغة السانسكريت أم لغات الشرق ، وبرز في علم
الأديان حتى أفضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدمية العالم ، زاعماً أن الجراثيم
الحيوية المنتشرة في الفضاء هي المكوّنة بترقق وتحويل طبيعيين ما نراه من الأجرام
التي تشغل الفضاء وتتجاذبها الجوز ، وأن القول بوجود مُحَرِّكٍ أولٍ حكيمٍ وَهَمُّ
نشأ من ترقّي الإنسان في تنظيم المعبود على حسب ترقّيه في المعقولات) (٣) .

وقالت صحيفة «المقطم» في نعيه : إنه (كان مناراً للحرية والعرفان في كل
مكان احتله . . . فقد الشرق فيه عالماً يُهتدى بعلمه وركناً يُعتمد عليه ، وداعياً
إلى الحرية يُقتدى به في الدعوة إليها) . وختمت الصحيفة النعي بقولها (فمنعزى

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٩٠ .

(٢) المرجع السابق ١ : ٣٩ .

(٣) المرجع السابق ١ : ٤٣ .

جميع أنصار الحرية ومحبي العلوم والفضائل عن فقده^(١) .
والحرية والأحرار أو أحرار الفكر هي ترجمة للكلمات الإنجليزية Free
Thinkers, Liberals, Liberalism وهي - كما أسلفنا القول في المحاضرة السابقة -
كلمات اصطلاحية، يراد بها إطلاق الفكر من كل قيد، ومن العقائد الدينية
على وجه الخصوص .

ووصف رشيد رضا الأفغاني بأنه كان يميل إلى وحدة الوجود، التي يشتهر
فيها كلام الصوفية بكلام الباطنية، وقال إن كلامه في النشوء والترقي يشتهر
بكلام داروين^(٢) .

وكتاب رشيد رضا إليه، الذي كتبه في سنة ١٣١٠ (١٨٩٢م)، والذي
أورد نصه في كتابه (تاريخ الأستاذ الإمام) يثبت ذلك، حيث يبدأ بقوله :
(الحمد لله على إفضاله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله، وعلى سيدي
بل السيد المطلق . . . سدره منتهى العرفان، وجنة مأوى المحاسن والإحسان،
الذي له في كل جو متنفّس، ومن كل نار مُقتبس، الإمام المفرد، والعقل
المجرد . . . بَدَلِ الأبدال، سيد الآل، الإنسان الكامل، الوارث الكامل،
المرشد الكامل .

مَهَبِطِ الفَيْضِ مَضَعِ الكَلِمِ الطَّيِّبِ بِ تَجَلَّى سِرِّ الجَمَالِ الأَكْمَلِ^(٣)
وأظهر منه في الدلالة على ذلك كتاب محمد عبده، الذي بعث به إليه من
بيروت في ٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٢م) - بدأه بقوله :

«ليتني كنت أعلم ماذا أكتب إليك وأنت تعلم ما في نفسي كما تعلم ما في
نفسك، صنعتنا بيدك، وأفضت على موادنا صورها الكمالية، وأنشأتنا في
أحسن تقويم، فبك عرفنا أنفسنا، وبك عرفنا العالم أجمعين .

(١) المرجع السابق ١ : ٩٢ - ٩٣ ، مع ملاحظة أن فارس نمر باشا صاحب « المقطم » كان من كبار
الماسون وكذلك كان صهره شاهين مكاربوس صاحب (اللطائف المصورة) .

(٢) المرجع السابق ١ : ٧٩ - ٨٠ .

(٣) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٨٥ .

فَعِلْمُكَ بِنَا كَمَا لَا يَخْفَاكَ عِلْمٌ مِنْ طَرِيقِ الْمَوْجِبِ . وَهُوَ عِلْمُكَ بِذَاتِكَ ، وَثِقْتُكَ
بِقُدْرَتِكَ وَإِرَادَتِكَ ، فَعَنْكَ صَدْرُنَا ، وَإِلَيْكَ إِلَيْكَ الْمَأْبُ .

وفيه يقول مخاطباً الأفغاني :

«فصورتك الظاهرة تجلت في قوى خيالية ، وامتد سلطانها على حسي
المشترك، وهي رسم الشهامة، وشبح الحكمة، وهيكل الكمال، فإليها رُدَّت جميع
محسوساتي، وفيها فنيت مجامع شهواتي، وروح حكمتك التي أحييت بها مواتنا ،
وأنرت بها عقولنا ، ولطفت بها نفوسنا ، بل التي بَطَّنَتْ بها فينا ، فظهرت في
أشخاصنا ، فكنا أعدادك وأنت الواحد ، وغَيَّبْتَ وَأَنْتَ الشاهد ، ورسمك
الفوتوغرافي الذي أقمته في صلاتي رقيباً على ما أقدم من أعمالي ، ومسيطرأً عليّ
في أحوالي ، وما تحركت حركة ، ولا تكلمت كلمة ، ولا مضيت إلى غاية، ولا
انثيت عن نهاية، حتى تطابق في عملي أحكام أرواحك وهي ثلاثة، فمضيت
على حكمها سعياً في الخير، وإعلاءً لكلمة الحق ، وتأييداً لشركة الحكمة
وسلطان الفضيلة، ولست في ذلك إلا آلة لتنفيذ الرأي المثلث وما لي من إرادة
حتى ينقلب مربعاً .»

وفي هذا الكتاب يقول :

«فإني على بينة من أمر مولاي ، وإن كان في قرة بيانه ما يُشكك الملائكة
في معبودهم، والأنبياء في وحيهم» .

وفيه يطلب نسخة من رسم فوتوغرافي حديث فيقول :

«ونستمنع من كرمه الواسع أن يمن علينا بأمرين، أحدهما إرسال رسمه
الفوتوغرافي الجديد . فإن هذا الخادم كان عنده نسختان من الفوتوغرافية الأولى ،
إحداها أخذها أعوان الضبطية من بيتي عندما أودعت السجن ، كما أخذوا
كتاب الماسون بخط مولاي المعظم، والثانية استجدانيها سعد أفندي زغلول ،
وهو من خواص محسوبيكم . ولشفقتي عليه تركتها له أياماً ليعيش أعواماً»^(١) .

(١) نقلًا من وثيقة مصورة بخط محمد عبده (تصوير ١٣٤ - ١٣٧) في كتاب «مجموعة أمجاد وعذارك

چاپ نشه درباره جمال الدين مشهور به افغاني» ، الذي نشرته جامعة طهران تحت رقم ٨٤١ ، والحصري عن

ويشهد به كذلك كتابُ الأفغاني إلى محمد عبده عند مروره ببور سعيد في طريقه إلى لندن ، فقد بدأ بكلام غريب خرج فيه عما جرت عليه عادة المسلمين ، من البدء باسم الله وبحمده والصلاة على نبيه ، فقال : (الابتهاجُ بجميل الصُّنع جزاءُ تفيضُ به جامعةُ الكونِ على النفوس ، كلما قامت بوظائف الوجود . والمحمدةُ شهادةُ تَبَعَتْ مَلَكُوتُ وحدانيةِ الهيئةِ على بثِّها متشخصاتِ الطبيعة في مشهد العالم ، تخليداً للجزء ، وتعظيماً للأجر . فَلَكَ بجميلِ صنْعِكَ مع «العارف» الجزءُ الأوفى»^(١) . وفي آخر هذا الخطاب يشير الأفغاني إلى عصابته الذين بايعوه بقوله : (وسَلِّمْ على كل من عَرَفْنَا وَعَرَفْنَاها ، واعترف بنا وسَلِّمْنا له) . كما يطلب إبلاغ سلامه (لصاحب النفس الزكية ، وإلهمة العلية ، دولتو رياض باشا ، أيده الله تعالى) . . .

ومن هذا القبيل أيضاً كتاب إبراهيم اللقاني إلى جمال الدين الأفغاني ، الذي أرسله إليه من بيروت في ١٥ فبراير ١٨٨٣ م الموافق ٧ ربيع الثاني ١٣٠٠ هـ حسب ما جاء في صدره ، بتقديم التاريخ الميلادي على التاريخ الهجري^(٢) . وقد بدأه بقوله :

(إن راسل سواي حظيرة قدس مولاي وأنا لم أفعل فلا عجب ولا عقوق ، فإني أنخص حشَم تلك الحظيرة وأقربهم إلى قُدْسِها ، فأنا أشدهم خوفاً من مولاي ، وأبعدهم تصوراً لعظمته ، وما تصورت غير العجز عن التصور . فكلما نزع بي الوجد إلى المراسلة ، غشيني من هذا التصور غاش

== الوثائق التي عثر عليها عند جمال الدين الأفغاني . وفي أسفلها توقيع باسم (خادمكم محمد عبده) . وقد نشر رشيد رضا هذه الرسالة في كتابه تاريخ الأستاذ الإمام «ج ٢ ص ٢٩٩» وقدم لها بقوله :
«ومن كتاب له إلى السيد جمال الدين عقب النبي من مصر إلى بيروت ، وهو أغرب كتبه ، بل هو الشاذ ، فيما وصف به أستاذه السيد ، مما يشبه كلام صوفية الحقائق والقائلين بوحدة الوجود التي كان ينكرها عليهم بالمعنى المشهور عنهم . وفيه من الإغراق والغلو في السيد ما يستغرب صدوره عنه ، وإن كان من قبيل الشرعيات . وكذا ما وصف به نفسه بالتبع لأستاذه من الدعوى التي لم تعهد منه البتة» .

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٢٨٢ . وهو يقصد بالعارف خادمة أبا تراب .

(٢) اللوحات المصورة رقم ١٠٦ - ١١٧ من كتاب «مجموعة أسناد ومدارك چاپ نشده دربارہ جمال

الدين مشهور به أفغاني» السابق ذكره .

عَمِّي هَيْبَةٌ وَدَهْشَةٌ ، وَأَفْعَمِي ذَهُولًا وَغَشِيَّةً ، حَتَّى لَا أَعْقِلَ إِلَّا الْعَجْزَ ، وَلَا أَعْيَ إِلَّا الْقُصُورَ ، وَلَا أَسْمَعُ إِلَّا الزَّجْرَ ، وَلَا أَبْصُرُ إِلَّا الْحَطَّةَ ، وَلَا أَحْسُ إِلَّا الضَّعْفَ ، وَلَا أَجِدُ إِلَّا الْحَيْرَةَ . بَلْ هَذِهِ كَلِمَاتُ أَكْفِي بِهَا عَمَّا يَعْرُونِي حِينَئِذٍ مِنَ الْأَحْوَالِ كَمَا يَكْتَفِي بِمَا فِي الدُّنْيَا عَمَّا فِي الْجَنَّةِ).

وَفِي هَذَا الْخُطَابِ يَعْتَذِرُ إِبْرَاهِيمُ اللَّقْمَانِيُّ عَمَّا (اِقْتَرَفَهُ مِنْ سُوءِ الْأَدَبِ بِسَبَبِ الْجُرْأَةِ عَلَى إِرَادَةِ مِرَاسَلَةِ مَوْلَى لَا تُطَاوِلُ أَعْنَاقَ الْحُكَمَاءِ مَوْطِيءَ نَعْلِهِ فِي الْعُلِيَاءِ ، مَوْلَى لَا نُدْرِي هَلْ هُوَ يَعْلَمُ الْحِكْمَةَ أَمْ الْحِكْمَةَ تَعْلَمُهُ ، وَلَا نَفْقَهُ عَنِ الْمَعْنَى وَمَنْ الْمَكْنَى مِنْهَا ، مَوْلَى لَا نَتَحَاشَى أَنْ نَقُولَ فِيهِ إِنْ رُوحَ الطَّبِيعَةِ بَرَزَتْ فِي ثِيَابِهِ لَتَهْدِي عَالَمَهَا إِلَى مَا تُرِيدُهُ مِنْ أَسْرَارِهَا).

وَالْأَرَاءُ السَّائِدَةُ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ ، وَالَّتِي هِيَ قَدْرٌ مَشْتَرِكٌ بَيْنَ الْأَسَاتِذِ وَتَلَامِيذِهِ ، مِنْ مِثْلِ كَلَامِ الْأَفْغَانِيِّ عَنِ «جَامِعَةِ الْكُونِ» وَ«مَلَكُوتِ وَحْدَانِيَةِ الطَّبِيعَةِ» وَ«مُتَشَخَّصَاتِ الطَّبِيعَةِ» وَكَلَامِ الْمَوْلِيحِيِّ عَنِ «رُوحِ الطَّبِيعَةِ» ، وَغَلَوُ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ فِي وَصْفِ الْأَفْغَانِيِّ بِمَا لَا يُوَصِّفُ بِهِ إِلَّا الْخَالِقَ جَلَّ شَأْنُهُ ، وَجُرْأَتَهُ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ ، كُلُّ ذَلِكَ لَا يَكْشِفُ عَنْ عَقِيدَةٍ سَلِيمَةٍ أَوْ إِسْلَامٍ صَحِيحٍ .

وَحَكَى شَيْخُ الْإِسْلَامِ فِي الدَّوَلَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ (حَسَنُ أَفَنْدِي فَهْمِي) عَنِ الْأَفْغَانِيِّ حِينَ كَانَ فِي زِيَارَتِهِ الْأُولَى لِلْأَسْتَانَةِ أَنَّهُ جَعَلَ النَّبُوَّةَ صِنْعَةً ، وَسَوَّى بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْقُلُوفِ ، وَأَمَرَ الرُّعَاظَ فِي الْمَسَاجِدِ أَنْ يَهَاجِرُوا وَيُفْئِدُوا قَوْلَهُ ، وَانْتَهَى الْأَمْرُ بِإِجْلَائِهِ عَنِ الْأَسْتَانَةِ فِي زِيَارَتِهِ الْأُولَى فَهَا وَسَفَرَهُ إِلَى مِصْرَ^(١) .

وَلَمَّا تَصَدَّرَ الْأَفْغَانِيُّ فِي الْقَاهِرَةِ لِلتَّدْرِيسِ فِي الْأَزْهَرِ هَاجَمَهُ عُلَمَاؤُهُ ، وَكَانَ الشَّيْخُ عُثْمَانِيُّ - وَهُوَ عَالِمٌ مِنْ عُلَمَاءِ الْأَزْهَرِ مَغْرِبِي الْأَصْلِ مَشْهُورٌ بِتَدِينِهِ وَشِدَّةِ شَيْرَتِهِ عَلَى الْإِسْلَامِ - أَعْنَفَهُمْ فِي ذَلِكَ ، فَكَانَ يَرُوعُ بِعِكَازِهِ عَلَى جَمَالِ الدِّينِ وَتَلَامِيذِهِ فِي صَحْنِ الْأَزْهَرِ ، حَتَّى انْقَطَعَ عَنْهُ ، وَأَصْبَحَ يَجْتَمِعُ بِتَلَامِيذِهِ فِي بَيْتِهِ أَوْ فِي قَهْوَةِ الْبُوسْتَةِ .

(١) تَارِيخُ الْأَسَاتِذِ الْإِمَامِ ١ : ٣٠ - ٣١ .

هذه أقوال لا تدعو إلى الاطمئنان لظاهر أمر الأفغاني، وتدعو إلى التسليم
عما وراء هذا الظاهر. ومع ما أظننا في الحديث عنه، فنحن لم نصل بعد إلى نتيجة
محقة، وغاية ما وصلنا إليه هو الدعوة إلى إعادة النظر في أمره، والتنبيه إلى أنه
كان ذا أهداف سياسية خطيرة، تُذكرنا بأهداف الباطنية وأساليبهم، وهي
مسألة يدعو إلى التأمل فيها وتدبرها ما ذكره رشيد رضا في تاريخه، من أن
الأفغاني ومحمد عبده كانا يهدفان إلى إخراج الإنجليز من مصر والسودان، أو
إقناعهم بترك السودان، بتكبير شأن دعوى محمد أحمد للمهدوية، حتى إذا
تيسر ذلك، وتم لها هذا، ذهبنا إلى السودان خفية، ونظما فيه قوة محمد أحمد،
توسلا إلى إنقاذ مصر بها، وتأسيس دولة قوية، يعتز بها الإسلام والشرق،
وتتحرر شعوبها من الرق - ١ : ٣٨٠). وهذا كلام يُذكرنا بقصة عبید الله
المهدي أول ملوك العبديين المشهورين باسم الفاطميين، الذين كانوا يرسلون
رسلمهم إلى المغرب، حتى إذا مهّدوا لهم الطريق، حضروا وأنشأوا دولتهم التي
كانت تطمع في الاستيلاء على كل بلاد المسلمين.

وبعد، فلا بد لي من أن أقف عند هذا القدر في الكلام عن جمال الدين
الأفغاني، وأن أكتفي بتأكيد مسؤوليته عن إنشاء الدعوات السرية في المجتمعات
الإسلامية الحديثة، وتشريع الاغتيال وسيلة لتحقيق أهدافها، وتصعيد الدعوة
إلى الحرية، التي بدأت كما رأينا مع الجيل الأول، جيل الطهطاوي وخير
الدين، وهي دعوة تشمل الحرية والتحرر بكل معانيها السياسية والفكرية
والاجتماعية، وبكل ما تشتملان عليه من روح التمرد والانطلاق الذي يأبى كل
قيد ويرفض كل موروث، ولو كان قيد الدين وميراثه وتقاليده. وذلك كله
بالإضافة إلى سعيه لإفساد العقيدة الإسلامية واستعانت به أعداء الإسلام على
تحقيق أهدافه.

وإذا ذكر الأفغاني، فلا بد - لاستكمال الصورة - من أن نذكر معه تلميذه
محمد عبده، الذي نشر مذهبه وقدمه في صيغة مغرية جذبت إليها كثيرا من
المخدوعين بظواهرها.

تنقسم حياة محمد عبده الفكرية والسياسية إلى قسمين، يتميز أحدهما عن

الأخر : القسم الأول هو الذي عمل فيه تحت إشراف الأفغاني ، وكان فيه خادماً لأهدافه ، يرى بعينه ، ويفكر بعقله ، ويكتب بوحيه ، وذلك واضح في رسائله التي ما أكثر ما تجده فيها مثل قوله : «فتلقيت من الأمر الجديد أن أكون على مقربة من الضوضاء»^(١) ، أو قوله : «تلقيت من الأمر الجديد أن أنحو نحو الشرق ، حيث مِيلُ الحادثات»^(٢) أو قوله : «أذنتُ أن أبعثَ لك بعض القواعد التي ينبغي أن يُرفَعَ البناءُ عليها»^(٣) ، أو نحو ذلك مما يشهد أنه كان آلة في يده . ويتسم هذا الطورُ بالعنف ، وفيه مما يريب ، مما رأينا من الأفغاني .

والقسم الثاني من حياته هو الذي عمل فيه بعد عودته إلى مصر في ظل صداقة اللورد كرومر والمستر بلنت ، مما تشهد به تقاريرُ كرومر السنوية وكتابه عن مصر الحديثة (Modern Egypt) ، وعن عباس الثاني ، ومذكراتُ المستر بلنت (My Diaries) ، وكتابه (التاريخ السري للاحتلال البريطاني لمصر - The Secret History of the British Occupation of Egypt) ، وهي صداقة تركت أثرها في سلوك محمد عبده وفي آرائه .

يقول كرومر في تقريره السنوي عن عام ١٩٠٥ في الفقرة (٧) ، التي كتبها بعنوان (الشيخ محمد عبده) . بمناسبة وفاته : (وكان لمعرفته العميقة بالشريعة الإسلامية ، ولآرائه المتحررة المستنيرة ، أثرها في جعل مشورته والتعاون معه عظيم الجدوى) . وضرب لذلك مثلاً فتواه المشهورة في ربح صناديق التوفير . ثم يقول ، بعد أن يُشبه دور محمد عبده في مصر بدور السيد أحمد خان في الهند : (والأيامُ وحدها هي التي ستكشف ، عما إذا كانت الآراء التي نعتنقها المدرسة التي تزعمها الشيخ محمد عبده ، سوف تستطيع التسرب إلى المجتمع الإسلامي . وأنا شديد الرجاء في أن تنجح في اكتساب الأنصار تدريجياً ، فلا ريب أن مستقبل الإصلاح الإسلامي ، في صورته الصحيحة

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ٢ : ٥٥٢ .

(٢) المرجع السابق ٢ : ٥٥٦ .

(٣) المرجع السابق ٢ : ٥٦٥ .

المبشرة بالأمال ، يكمن في ذلك الطريق الذي رسمه الشيخ محمد عبده . وإن أتباعه ليستحقون أن يُعاونوا بكل ما هو مستطاع من عطف الأوروبي وتشجيعه).

ويقول كذلك في تقرير سنة ١٩٠٦ ، في الفقرة الثالثة ، التي تكلم فيها عن الوطنية المصرية ، بعد أن عرض لفكرة الجامعة الإسلامية ، وللحزب الوطني المنتسب بها : (إلى جانب هؤلاء الذين يدعون لأنفسهم صفة الوطنية ، توجد جماعة أخرى من المصريين الذين لا يتمتعون بمثل شهرة الفريق الأول ، ولكنهم لا يقلون عن منافسيهم استحقاقاً لهذه الصفة ، بالرغم من اختلافهم معهم في المنهج الفكري وفي أسلوب العمل . وهذه الجماعة الصغيرة العدد ، والأخذة في الازدياد ، هي الحزب الذي يمكن أن أسميه على سبيل الاختصار باتباع المفتي الأخير الشيخ محمد عبده^(١) وفكرتهم الأساسية تقوم على إصلاح النظم الإسلامية المختلفة ، دون إخلال بالقواعد الأساسية للعقيدة الإسلامية . فهم وطنيون حقاً ، بمعنى أنهم راغبون في ترقية مصالح مواطنيهم وإخوانهم في الدين ، ولكنهم غير متأثرين بدعوة الجامعة الإسلامية . ويتضمن برنامجهم - إن كنت قد فهمته حق الفهم - التعاون مع الأوروبيين ، لا معارضتهم ، في إدخال الحضارة الغربية إلى بلادهم) . ثم يشير إلى أنه - تشجيعاً لهذا الحزب ، وعلى سبيل التجربة - قد اختار أحد رجاليه ، وهو سعد زغلول ، وزيراً للمعارف . ويؤكد في نهاية الفقرة أنه (لن يكون هناك محل للتراجع في كل حال . إن العمل على إدخال الحضارة الغربية في مصر يسير سيراً حثيثاً ، في كل فرع من فروع الإدارة في الدولة ، على خطوط كانت موضع العناية والدرس ، تقوم على التطور والتدرج ، دون إحداث انقلاب أو تغيير جذري مفاجيء).

ويردد كرومر هذه الآراء نفسها في كتابه (Modern Egypt) الذي ظهر بعد ذلك بعامين (١٩٠٨) ، ويضيف إليه : (إني أشك كثيراً في أن صديقي محمد عبده كان لا أدرياً (Agnostic) . ولو أنني أعرف أنه كان يكره أن يوصف بهذه

(١) كرومر يعني بهذه الجماعة الحزب الذي ظهر بعد كتابه هذا التقرير بعام واحد ، وسمي «حزب الأمة» .

الصفة . وقد تعود أصدقائه - مع تقديرهم له - أن يعتبروه فيلسوفاً^(١) .

أما ولُقِّدُ بُلَّتْ فَصِلَتْهُ بِمُحَمَّدِ عَبْدِ قَدِيمَةٍ ، تَرَجَّعَ إِلَى صِلَتِهِ بِأَسَاطِذِهِ جَمَالِ
الدِّينِ وَصِلَتِهِ بِالثُّورَةِ الْعَرَابِيَّةِ . ثُمَّ جَدَّدَ بُلَّتْ هَذِهِ الصِّلَةَ بِمُحَمَّدِ عَبْدِ بَعْدِ
عُودَتِهِ مِنَ الْمَنفى ، إِذْ كَانَا يَسْكُنَانِ فِي دَارَيْنِ خَلَوِيَّتَيْنِ مُتَقَارِبَتَيْنِ بِالْمَطْرِيَّةِ . وَكَانَا
يَلْتَقِيَانِ كُلَّ يَوْمٍ لِيَتَبَادَلَا-الْحَدِيثَ فِي مَوْضُوعَاتٍ شَتَّى ، كَمَا ذَكَرَ الْمَسْرُ بُلَّتْ فِي
مَقْدَمَةِ النِّسْخَةِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ مَذَكْرَاتِهِ الْخَاصَّةِ بِمِصْرَ ، الَّتِي رَاجَعَهَا مُحَمَّدُ عَبْدِ قَبْلِ
وَفَاتِهِ ، وَنُشِرَتْ مِنْ بَعْدُ تَحْتَ اسْمِ (التَّارِيخِ السَّرِيِّ لِاحْتِلَالِ إِنجِلْتَرَا مِصْرَ) .

يَقُولُ بُلَّتْ فِي يَوْمِيَاتِهِ بِتَارِيخِ ٢٨/١/١٩٠٠مَ عَنْ صَدِيقِهِ مُحَمَّدِ عَبْدِ ،
بَعْدَ أَنْ سَجَّلَ حَدِيثًا جَرَى بَيْنَهُمَا عَنِ الْجِنْسِ الْبَشَرِيِّ وَمُعَامَلَةِ الْقَوِيِّ لِلضَّعِيفِ :
(وَعَبْدُهُ لَا يُؤْمِنُ بِنَهَايَةِ سَعِيدَةِ لِلْجِنْسِ الْبَشَرِيِّ) . وَأَخْشَى أَنْ أَقُولَ إِنْ مُحَمَّدُ
عَبْدُهُ - بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ الْمَفْتَى الْأَعْظَمُ - لَيْسَ لَهُ مِنَ الثَّقَةِ فِي الْإِسْلَامِ أَكْثَرَ مِمَّا لِي
مِنَ الثَّقَةِ فِي الْكَنِيسَةِ الْكَاثُولِيكِيَّةِ^(٢) .

وَبُلَّتْ كَانَ مِنَ الْمُتَحَرِّرِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْمَسِيحِيَّةِ ، وَلَا يَحْنُونَ الظَّنَّ
بِالْكَنِيسَةِ الْكَاثُولِيكِيَّةِ ، فَقَدَّ إِيمَانَهُ بِقِرَاءَةِ دَارْوِينِ ، وَكَانَ وَاقِعًا تَحْتَ تَأْثِيرِ بَعْضِ
المُفَكِّرِينَ الْأُورُوبِيِّينَ ، أَمْثَالِ رِيْنَانِ وَتُولِستَوي ، الَّذِينَ يَفْرُقُونَ بَيْنَ تَعَالِيمِ الْمَسِيحِ
وَبَيْنَ التَّعَالِيمِ الْمَسْتَنْبَطَةِ مِنَ الْقُدَيْسِ بَطْرُسِ وَالْكَنِيسَةِ الْكَاثُولِيكِيَّةِ^(٣) .

وَتَحَدَّثَ بُلَّتْ فِي الْفَصْلِ الْخَامِسِ مِنْ كِتَابِهِ (التَّارِيخِ السَّرِيِّ) عَنْ (رُعْيَاءِ
الإِصْلَاحِ فِي الْأَزْهَرِ) ، وَعَمَّا سَمَاءِ (الإِصْلَاحِ الدِّينِيِّ الْحَسَنِ) ، الَّذِي أَرْجَعَهُ إِلَى
جَمَالِ الدِّينِ الْأَفْغَانِيِّ ، وَوَصَفَ صَنِيعَهُ فِي (إِطْلَاقِ الْعُقُولِ مِنَ الْأَغْلَالِ الَّتِي قَبَّدَتْهَا
طَوَالِ الْأَجْيَالِ الْمَاضِيَةِ) بِأَنَّهُ (يَمَاطِلُ مَا حَدَثَ مِنْ إِحْيَاءِ الْمَسِيحِيَّةِ بِأُورُوبَا فِي
الْقُرُونِ الْخَامِسِ عَشَرَ وَالسَّادِسِ عَشَرَ) . ثُمَّ وَصَفَ بُلَّتْ لِقَاءَهُ الْأَوَّلَ سَنَةَ

(١) (Modern Egypt 2: 599 London 1911) وكرومر يقصد بالجملة الأخيرة تسميتهم له بالحكيم .

وكذلك كان رشيد رضا يشير إليه ، وإلى أسناده الأفغاني ، إذا ذكرهما أو أشار إليهما .

(٢) My (Diaries) 1 : 346 - 28 Jan, 1900

(٣) (Arabic Thought In The Liberal Age 141 - 143)

١٨٨١ لمحمد عبده، الذي خَلَفَ جمال الدين الأفغاني (في زعامة حزب الإصلاح الحرّ في الأزهر)، فأبدى إعجابه الشديد بأرائه، (فيما يختص بتعاليم المسلمين الأحرار) ومخاوفهم وآمالهم في المستقبل، وقال إن هذه المخاوف والآمال هي التي دوّنها في كتابه (مستقبل الإسلام) (١).

ثم عاد للكلام عن هذا الكتاب في الفصل السادس، فقال إنه شرّح هذه الآراء كما تعلّمها من الشيخ محمد عبده، (أستاذ المدرسة الجديدة الحرة) (٢).

وواضح من إصرار بلّنت على وصف الإصلاح بأنه (حرّ)، ووصف المسلمين الذين يمثلهم محمد عبده بالأحرار، أن تفكير هذه المدرسة كان يتسم بنزعة عقلية تُقَرِّبهم من أحرار الغربيين، وتجعلهم صالحين للقيام بدور الوساطة، في التقريب بين الإسلام وبين الحضارة الغربية، وهو العمل الذي يسعى الاستعمار إلى تحقيقه كما قدّمنا من قبل.

هذا هو رأي صديقين من ساسة الأوروبيين عرفا محمد عبده وعاشراه عن قرب، وهو متفق مع ما كتبه ساسة الغرب وباحثوه عنه من بعد، لا يخلو كتاب من الكتب العديدة التي تناولت تطور الفكر الإسلامي في العصر الحديث مما يؤيده ويؤكد.

كان سبيل محمد عبده للقيام بهذا الدور الذي يشجعه الاستعمار هو الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، وهي دعوة لا أريد أن أعود للحديث عنها، أكثفاً بما قلته من قبل، ولكنني أريد أن أضيف إلى ما قلته أن هذه الدعوة قد استغلّت أوسع استغلال، في تطوير الإسلام والاقتراب به من قيم الحضارة الغربية، وأن هذا التقريب المقصود، بين الإسلام وبين الفكر الغربي والحضارة الغربية، قد بلغ قمة التطرف، حين دخل محمد عبده في مفاوضات مع القسيس الإنجليزي إسحاق تيلور، للتقريب بين الإسلام والنصرانية، وهي المفاوضات

(١) التاريخ الري ١ : ١٣١ - ١٤٣ ط اخترنا لك .

(٢) المرجع السابق ٢ : ١٦٤ .

التي أشار إليها رشيد رضا ، ونشر رسالتين منها في الجزء الثاني من تاريخه ، وبير
اشترك اليهود فيها في الجزء الأول (١) .

هذا هو الجديد في عمل محمد عبده في القسم الثاني من حياته : رعاية
بعض الأفكار التي شهدناها وهي تُبذر في التربة الإسلامية بيد الطهطاوي وخير
الدين وجيلهما ، والسهر على تطويرها بروح ، لا أقول كما قال بلنت (حرة) أو
(متحررة) ، ولكن أقول بروح هادفة تسعى إلى الاقتراب بها من القيم الغربية .
ولأذكر رؤوس هذه المسائل على سبيل التذكير : الوطنية الإقليمية ، والعناية
بالتاريخ القديم السابق على الإسلام - الدعوة إلى الحرية ، وإلى الحياة النيابية ،
وإلى وضع دستور يحدد حقوق الحاكم والمحكوم ، وواجبات كل منهما - الدعوة
إلى إعادة النظر في وضع المرأة من المجتمع : في الحجاب ، والحد من تعدد
الزوجات ، الحد من حرية الطلاق . وكل هذه المسائل قد واصل تلاميذ محمد
عبده من بعد تطويرها حتى بلغت نهاية مداها . فالوطنية الإقليمية والعناية
بالتاريخ الفرعوني والدعوة إلى الحرية قد رعاها من بعد تلميذه لطفي السيد .
وبلغت نهاية مداها على يد تلميذه سعد زغلول . وأصبح الجانب الفكري من
الحرية موضع صراع في العقد الثالث من القرن العشرين . حين ظهر كتاب طه
حسين (الشعر الجاهلي) وكتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ،
وأصبح (الدستور) - وهو الجانب السياسي من الحرية - هو الموضوع الذي يندور
عليه صراع الأحزاب في هذه الفترة وما تلاها . أما شؤون المرأة فقد تطورت
على يد قاسم أمين تلميذ محمد عبده ، ولم يزل أبناء هذه المدرسة يوسعون
التطور ، حتى تجاوز ما حدده له محمد عبده وقاسم أمين من حدود .

ومن الحق أن الذي يقرأ محمد عبده في مثل مناظراته مع رينان ومع فرج
أنطون ، يحس أنه كان يريد أن يقيم سداً في وجه الاتجاه العلماني ، يحمي
المجتمع الإسلامي من طوفانه . ولكن الذي حدث - كما يقول حوراني في كتابه
(Arabic Thought in the Liberal Age) - هو أن هذا السد قد أصبح قنطرة

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ٢ : ٥٦٨ ، ٥٨٢ - ٥٨٥ ، ١ : ٨١٧ - ٨٣٠ .

للعلمانية ، عَبَّرَتْ عليه إلى العالم الإسلامي ، لتحتلَّ المواقع واحداً تلو الآخر ،
ثم جاء فريقٌ من تلاميذ محمد عبده وأتباعه ، فدفعوا نظرياتهم وأبحاثهم إلى
أقصى طريق العلمانية (١) .

* * * *

والذي يبدو لي هو أن دعوة الأفغاني التي رُبِّيَّ محمد عبده في أحضانها كان
لها - ككل الدعوات السرية - ظاهر وباطن ، فظاهرها يخاطب الجماهير، وهو
يصور ما يريد صاحب الدعوة أن يعرفه جمهور المسلمين عنها ، مما يعجبهم ويقع
من قلوبهم موقع الارتياح والقبول . وباطنها يمثل حقيقتها التي يخفيها أصحابها
عن الناس ، ولا يكشفون الستر عنها قبل أن تحقق أهدافها بالوصول إلى مركز
السلطة . ومحمد عبده كان تابعاً لسيده الأفغاني أو خادماً له، كما تعود هو نفسه أن
يكتب إليه في بعض رسائله ، والأفغاني كان يريد أن يعيد الدور نفسه الذي
لعبه الإسماعيلية من أصحاب الدعوات الباطنية التي تستر وراء التشيع ،
وتتقرب إلى جمهور المسلمين بأنها تدعو إلى خلافة أهل بيت النبوة . كان يريد أن يعيد
الدور نفسه الذي لعبه الإسماعيلية حين أقاموا دولتهم الفاطمية في مصر، بعد
أن مهدوا لذلك بالاستيلاء على المغرب ، وانتظار الفرصة السانحة للزحف منه
إلى مصر ، ولكن الأفغاني استبدل السودان بالمغرب في تخطيطه السري ، ومن
هنا كان اهتمامه بثورة المهدي ومفاوضاته باسمها في إنجلترا . ومن هنا كان
إنشائه جمعية العروة الوثقى السرية التي انتشرت فروغها في شمال إفريقيا ، وفي
الشام وفي السودان والتي وضع لها نظاماً يضاهي النظام الماسوني في درجاته (٢) .
ومن هنا أيضاً كانت صلته الوثيقة وصلته تلميذه محمد عبده من بعده بالمستر
بلانت ، الذي كان يطوف هو وزوجته بالبلاد العربية مرتدياً الزي العربي ليثير
حمة العرب القومية ، ويدعوهم إلى إنشاء خلافة عربية ، خدمة لأهداف يغلب
على ظني أن لها صلة بالماسونية وبالصهيونية العالمية ، وإن كانت لا تخلو من فائدة

(١) المرجع المذكور ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٢٨٣ ، ٢٨٠ ، ٢ : ٥٥٣ - ٥٥٨ .

مشتركة للاستعمارين الإنجليزي والفرنسي المتربصين بالدولة العثمانية والطامعين في اقتسام ممتلكاتها بينها . من أجل ذلك كان من وراء الأفغاني ومحمد عبده كليهما قوتان كبيرتان تعملان على ترويح آرائهما ، وإعلاء ذكرهما ، وهما الماسونية - قمة الأجهزة الصهيونية السرية - والاستعمار . وقد نجحت هاتان القوتان في تدعيم زعامتهما الفكرية والدينية في المجتمع الإسلامي كله ، وفي إضعاف أثر أعدائهما الكثيري العدد من علماء الإسلام المعاصرين ، وحجب ما كتبه عن جمهور القراء ، فلم يمض على موت محمد عبده أكثر من رُبْع قرن حتى أصبح الأزهر - موطن المعارضة الأصل لمحمد عبده وللأفغاني - عامراً بأنصارها الذين يحملون لواء الدعوة إلى (التجديد) وإلى (العصرية)^(١) . ولن شاء أن يعرف المكان الصحيح والقيمة الحقيقية لمحمد عبده وللأفغاني أن ينظر في الصحف اليومية والمجلات الدورية وفي كتب الكتاب البرالين الذين لا يسمحون بأن يُمسَّ أيُّ منهما ، والذين يهاجمون بفظاظة وشراسة كلَّ من يمسها من قريب أو بعيد، مع أن هذه الصحف والمجلات والكتاب لا يُعرف عنهم غيرة على الإسلام في غير هذا الموضع ، بل إنهم لا يثورون حين يُمسَّ رسول الإسلام ﷺ وأصحابه ، ويرون أن ذلك مما تسعه حرية الفكر واختلاف الرأي ، بل إنهم يلتزمون التزاماً دقيقاً أن لا يُذكر اسم محمد عبده إلا مقروناً بلقب (الإمام) ، ويذكرون اسم الرسول ﷺ مجرداً ، ويستكثرون إذا ذكر الرجل من أصحابه أن يقولوا «سيدنا فلان» أو يتبعوه ، كما تعود المسلمون أن يقولوا في الدعاء له : «رضي الله عنه» .

(١) سجل اللورد كرومر في تقريره السنوي لسنة ١٩٠٥ الذي كتبه بمناسبة وفاة محمد عبده . قلة أتباعه في ذلك الوقت . وتقارير كرومر معروفة بنقدها في تحري الصدق ، لأنها ترفع إلى الحكومة الإنجليزية لتبني عليها سياستها . يقول اللورد في الفقرة رقم ٧ من تقرير ذلك العام ما ترجمته :

« وأتباع الشيخ محمد عبده في مصر ، إن كانوا يمتازون بذكائهم ، فهم نادر قليل . ويمكن أن نسميهم جيروندسي الحركة الوطنية المصرية . Girondists Of The Egyptian National Movement .

وهم بما يستحدثونه من بدع يجعلون أنفسهم موضع الريبة ، بحيث لا يستطيعون أن يجتهدوا إلى حضورهم جماعة المحافظين من المسلمين الذين يتسكون بالأساليب القديمة في كل شأن من الشؤون ، ويصرون على ذلك ، كما أنهم - من ناحية أخرى - تفصلون حرة وأمنة عن ذلك الناز من المتفرنجين ، الذين لم يبق لهم من إسلامهم إلا الأسماء . ومن ذلك نرى أنهم يفتنون في منتصف الطريق بين الطرفين المتنازعين ، وهم بذلك يتوسعون للمنفعة .

لذلك رأيت أن أسوق جملة من النصوص التي وردت في كتب المعاصرين
 لمحمد عبده ، الذين نبهوا إلى فساد فكره ، وانحراف مذهبه ، ومذهب أستاذه
 الأفغاني . وأول ما أبدأ به نقل نصوص لأحد أتباع محمد عبده ، الذي صحبه
 في طلب العلم وشهد الأفغاني وحضر بعض مجالسه ، وظل على صلة بمحمد عبده إلى
 آخر عمره ، وهو الشيخ محمد الجنبهي^(١) . وسوف أستكثر وأطيل في نقل
 نصوص من كتابه (بلايا بوزا) الذي صدر ١٩٢٦ عقب ظهور كتاب طه حسين
 (في الشعر الجاهلي) ، لأنه نموذج لذلك الفكر المعارض للأفغاني ومحمد عبده
 الذي اندثر تماماً ، واختفى من الأسواق وأصبح مجهولاً عند الناس .

و (بوزا) عند الشيخ محمد الجنبهي رمز لظه حسين ولمحمد عبده ولكل
 معاند يصر على الباطل ويأبى التحول عنه ، وهو كما يقول في صدر كتابه (قطعة
 من خشب وزنها خفيف ، وجرمها صغير لا قيمة لها ، صنعها صانعها على هيئة
 قُبْل الرجال الموصوف بأنه عضو التناسل . ولقد رُكبت تلك القطعة على مُقَعَّر
 من رصاص ثقيل لا تستطيع أن تتحول عن ذلك المركز الذي وُضعت فيه بحالٍ

والتجريح من الطرفين كليهما ، كما هو الشأن في السياسيين الذين يسلكون مسلكاً وسطاً . ولكني أحب أن
 أضيف إلى ذلك أن المعارضة التي تصدر عن المحافظين أكثر أهمية إلى مدى بعيد من تلك التي تصدر عن
 المتفرنجين في المجتمع المصري ، وهي معارضة لم تعد تسمع في الأيام الأخيرة إلا قليلاً .
 «الأيام وحدها هي التي ستكشف عما إذا كانت الآراء التي تعتقها المدرسة التي تزعمها الشيخ محمد
 عبده سوف تستطيع الشرب إلى المجتمع الإسلامي . وأنا شديد الرجاء في أن تنجح في اكتساب الأنصار
 تدريجياً ، فلا ريب أن مستقبل الإصلاح الإسلامي في صورته الصحيحة المباشرة بالأمال يكمن في هذا الطريق
 الذي رسمه الشيخ محمد عبده ، وإن أتباعه ليستحقون أن يعاونوا بكل ما هو مستطاع عن عطف الأوربي
 وتشجيعه .»

ويدل كذلك على ضعف نفوذ محمد عبده في الأزهر وكثرة المعارضين له من رجاله خيفة الشديد به ، حتى
 لقد كان إذا ذكره لا يذكره - كما يروي رشيد رضا - إلا بقوله (الإحطيل) و(المارستان) و(المخروب) - تاريخ
 الأستاذ الإمام ١ : ٤٩٥ .

(١) نسبة إلى (جنبه) وهي قرية في إقليم (البحيرة) الذي ينتمي محمد عبده إلى قرية أخرى فيه . وهو
 من علماء الأزهر المعروفين بالصلاح والتقوى ، وهو والد عبد العزيز باشا محمد رئيس محكمة النقض ووزير
 الأوقاف . وكان الشيخ الشنيطي متزوجاً أخته . امتد به العصر إلى أكثر من عشرين عاماً بعد وفاة محمد عبده
 سنة ١٩٠٤ . وله عدة مؤلفات من بينها (الرزايا المصرية) و (بلايا بوزا) . وهو الكتاب الذي أنقل عنه ما
 أسوق من نصوص . وقد كتبه سنة ١٩٢٦ م بعد أن ألف طه حسين كتابه (في الشعر الجاهلي) . وثارت حوله
 ضجة وصودرت نسخة ،

من الأحوال، فتراها كلها ألقيت فوق الأرض، كانت قائمة على عتبة الذكر. وتسمى تلك القذعة في اصطلاح الفرنسيين (بوزا). وأما في اصطلاح المصريين (زب الأبيض). وقد ضربها بقلاء الأقدمين مثلاً لكل خيال حائر وغرور ذي لسانه يسهه، فتمد مزايها الأتباء، وشد عن مناعج الفضلاء، عتلبساً بعناء وإصرار شيطاني من حيث لا يشعر بما يقول، ولا بما يعمل، فلا تتوجه به أوهام إلا إلى مخالفة الفضلاء ومعارضة الأتباء بما لا يعلم عاقبته، ولا يستطيع أن يقيم على صحته دليلاً - ص ٢٨).

وقصة طه حسين عند محمد الجنبهي هي نفسها قصة محمد عبده، في حمل الاستعمار وأعداء الإسلام على إعلاء شأنها. (فالأسباب التي جعلت ابن عبده الغرابي^(١)). محبوباً لفحول السياسيين ولولاة الأمور من الدول المتحالفة على نحو الإسلام اسماً ورسماً، وصيرته محموداً عند محرري الجرائد الأوروبية تتمدح باسمه، وتحتفي بحمل تذكاره، هي بعينها الأسباب التي يتناول بها أستاذ الجامعة المصرية مرتباً كبيراً بسبب شهادة الدكتوراه التي نالها من أوروبا لسبب عداوته للدين ورجاله، حتى يكون إذا أعلوا شأنه فتنة لأبناء المسلمين - ص ٣٥).

يروى الجنبهي قصته مع محمد عبده وأستاذه الأفغاني فيقول :
«نشأت بعد بلوغ الرشد وطلب العلم في الأزهر الشريف مصاحباً لتلميذ جمال الدين الأفغاني ومحاذياً له قديماً بقدم بعدما أتى جمال الدين الديار المصرية. وكثيراً ما جالست ذلك الرجل، وتذاكرت معه مذاكرات ذكرتها في بعض الكتب. وما كان يدعوني إلى مجالسته إلا صاحبي الذي كان يظن أن يجذبني إلى الميل إلى ما مال إليه من فتنة ذلك الفتان. وكنت أطمع أن أكون سبياً في تحلصه من تلك الفتنة (ولكن الله غالب على أمره). ولقد كان الفارق بيني وبينه في الشؤون المقدرة في سابقة الأزل أنه عاش في كنف أهل الطريق أعواماً،

(١) لقبه الجنبهي بالغرابي، لأن أهله من (الغجر) الذين يسمون في بعض البلاد العربية (النور) أو (الصلب). وهم. يكونون خياماً رثة من (الخيش) ويصنعون صناعات صغيرة منها صناعة الغرابيل التي تتخذ سيورها من جلود الحيوانات الميتة كالحمير.

لينتفع بأسرار ما دونوه في كتبهم من مجربات المتجردين ، الذين كانوا يريدون الانقطاع عن الأسباب والاشتغال بما يصلح بينهم وبين ربهم . وكنتُ أنا في مبدأ أمري ميالاً لسبيل المسرفين^(١) . ولكنني ما كنت أستطيع أن أفِرَّ من معصية إلا بمناح إلهي قهري ، ولا أعمل طاعة إلا بجاذبٍ قوِّي . فكانت نهاية أمر ذلك الصاحب أنه أبغض أهل الطريق ، لأن الله سبحانه وتعالى حرّمه من موايا أسرارهم ، لأن نيته في العمل ما كانت مشابهة لنوايا المتجردين ، فلما جمعت المقادير بجمال الدين الأفغاني ، وسمع منه الطعن على الصوفية وعلى أئمة الدين وعلى الخلافة الإسلامية توهم أنه العالم الوحيد ، فكان أول تلميذ له ، يجتمع عليه من صبيان الطلبة كل من كُتِبَ عليه الشقاء ، وحتت عليه كلمة العذاب - ص ٣٨ .

(وكان نهاية أمري أن تباعدت عن طريق المسرفين لأسباب سماوية . وتوجّهت أميالي إلى ما عليه أهل الإيمان الصادق . وكان السبب في ذلك أن المقادير جمعت بيني وبين كثير من المرشدين بطرق قهرية لا يسع المقام ذكرها ، وقد كانت تصل إليّ مدونات الصالحين وأدعية المرشدين وأورادهم ومواعظهم من غير طلبٍ مني ، ثم كانت تواجهني رجالاً الهداية والتوفيق بلا قصد ولا سابقة التفكير ، فكنت أنا وذلك الصاحب في النهاية على طرفي نقيض . وكان كلُّ منا يعلم ما عليه الآخر من حفظ آداب الصحبة التي كنا عليها ، وذلك والله من عجائب الأقدار ، وغرائب الاقتدار ، وأظن أن حكمة الله سبحانه وتعالى في استمرار تلك الصحبة وفقد التنافر ، مع تباين الشؤون في الأعمال والعقائد ، ما هي إلا أن يحيط كلُّ منا علماً بأعمال الآخر ، ليحذر منها الذين اتبعوه ، كما أنه ما سلك طريق الأبرار ولم ترق في نظره إلا ليمقتهم ، وينفر منهم كلُّ من حكمت عليه المقادير باتباعه . وما سلكت طريق المسرفين ولم ترق في نظري ولا مالت إليها قابليتي إلا لأبغض أهلها ، وأتباعد عنهم ، وأقبح لمن أحبني أعمالهم - ص ٣٩ .

(١) يقول ذلك على عادة أهل الصلاح والتقوى في سوء ظنهم بأنفسهم وبأعمالهم .

ويقول الجنبهبي في سبب نفوره من الأفغاني، بعد أن روى الحديث
القدسسي (كنت كنزاً مخبئاً فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق. فبي عرفوني) :

«ولمّا كان لي في هذا الحديث القدسسي مع جمال الدين الأفغاني واقعة
كانت سبباً لعدم اتصالي به ، مع شديد رغبته ورغبة تلميذه الذي أشرنا إليه من
قبل. وتلك الواقعة هي أني سألته عن هذا الحديث، لعلمي أنه ينكر الأحاديث
القدسسيّة، لأنه طبيعي لا يعترف بوجود إله . وكنا في جُمع من الناس . فقال :
ليس هذا وقت الكلام على هذا الحديث . فأمهلي لوقت آخر . فاتفق من
طريق الصدفة أني رأيته جالساً وحده في مجالس اللاهين في قهوة من القهاوي
النجاورة لمنتزه الأزيكية، فجئت وهو واضع طربوشه على ترابيزة القهوة ، وجالس
وحده . فقلت له : هذا هو وقت الكلام على ذلك الحديث الشريف . فما كان
جوابه إلا أن قال : ذهب فيلسوف إلى المنتزه في يوم العيد ، فوجد الناس على
حال مضحك ، منهم من هو مخمور ، ومنهم من هو لاعب ، ومنهم من هو
مرافق لامرأة من المومسات ، ومنهم من هو راقص ، ومنهم من هو متلبس بما لا
يرتضيه أبناء البشر ، فنظر ذلك الفيلسوف إلى السماء قائلاً : الآن وقعت الحسرة في
قلبك ، أمولاء كلهم عرفوك ؟! فعند ذلك تغير حالي وعلمت أن الرجل ضالّ .
فقلت له : إن هذا الفيلسوف لأحمق ومجنون . قال : ولم ذلك ؟ قلت : لأن من
جهل ربّه في الدنيا يعرفه فيما بعد الموت . ومن جهله في الرخاء يعرفه في
الشدة . فما ذلك الفيلسوف إلا ضائع العقل والدين ، ثم تركت الرجل
محزوناً ، لأن فتنه لم تؤثر في قلبي أثراً كان يريد ، وكان ذلك الموقف آخر
عهدي به - ص ١١٩).

ويقول الجنبهبي في صلة محمد عبده باللورد كرومر وبالمستر بلانت ،
اللذين عملا كلاهما على إعلاء شأنه وذيوع صيته ، توسلاً إلى تحقيق مخططاتهما ،
باتخاذ آله لهذا الغرض :

«لما شرعت القوة البريطانية في نفي الخونة العراقيين^(١) ، ذلك النفي

(١) يرى المؤلف أن عراقي كان خائناً ، وأنه كان يمثل الجناح الحزبي في مدرّس الأفغاني ، بينما كان محمد =

الصورى ، كان نفي ابن عبده الغرابلي في البلاد الشامية وحده ، ليفتن فيها عن
أراد الله فنتته . فلما انقضت مدة النفي ، ورجع إلى الديار المصرية ، كانت ثقة
اللورد كرومر به أكبر ثقة . فسكن في (منشية الصدر) بعيداً عن حيون الرقباء ،
وكانت الواصلة بينه وبين اللورد رجلاً إنكليزياً يسمى (بلانت)^(١) كان يتزوّجاً هو
وزوجته بزي عرب البادية ، وكانا يحيطان علماً بلغات القبائل العربية وأنسابهم ،
وعوائلهم ، وكانا يسكنان في (عين شمس) قريباً من (منشية الصدر) . فلما
تمت رابطة التواصل بين ذلك الإنكليزي ، وبين ابن عبده الغرابلي أعطاه قطعة
أرض من ملكه في (عين شمس) ليكون له جاراً ، وفي ذلك الحين اتخذ اللورد
أستاذاً ومرشداً يسترشد برأيه في كل عمل يطلبه في تنفيذ الغرض الذي أجمع
عليه السياسيون ، فكان الإصلاح الأزهرى الذي ذهب بالدين وعلمه النافع
أدراج الرياح من إشارات ذلك المفتون ، وكذلك كان إصلاح المحاكم
الشرعية وكان من مساعدة اللورد كرومر لشيخه ومرشده أن ولاء مناصب
القضاء الأهلي ، حتى وصل به إلى وظيفة «مستشار» . وذلك أمر من أعجب

== عبده يمثل الجناح الفكري ، ويستدل على ذلك بصلتها الشركة وصلة أستاذهما الأفغاني من قبل بالمستر
بلانت ، الذي كان يعمل على تحريك الدولة الإسلامية . فالمستر بلانت - كما هو معروف - هو الذي تولى الدفاع
عن عرابي في محاكمته ، وهو الذي أصدر بياناً باسم الثورة العرابية نشره في جريدة التيسر ، يصف فيه الحزب
الوطني الذي أهدى للنورة بأنه (حزب سياسي لا ديني - الاتجاهات الوطنية ١ : ١٥٤) . أما صلة بلانت بمحمد
عبده فهي مشهورة معروفة . وقد صدر كتاب بلانت المشهور (التاريخ السري للاحتلال البريطاني لمصر)
بالاشتراك مع محمد عبده . فقد راجع نسخته العربية التي تم طبعها وظهرها قبل النسخة الإنجليزية (The
Secret History of the British Occupation of Egypt) أما صلة بلانت بالأفغاني ، فهي ثابتة من مجموع
الوثائق التي أصدرتها جامعة طهران . وفيها صور لرسائل خطبة تبادلها الأفغاني والمستر بلانت وزوجته (عانا
بلانت) راجع اللوحات المصورة رقم ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ من كتاب «سيد جمال الدين مشهور به أفغاني» رقم
٨٤١ من مطبوعات جامعة طهران . ويرى الجنيبي كذلك أن منزل الخديوي إسماعيل كان مخفطاً ، بالإيقاع
بينه وبين الدولة العثمانية . لأنه كان يتف عبثاً في طريق الأفغاني ، ولأن ابنه (الخديوي توفيق) الذي حل
محلّه كان على ولاء للأفغاني ، الذي نجح في خسه للمحافل المسونبة . وذلك بالرغم من أنه هو الذي أمر بنفيه
نفياً بعد وإبعاده عن مصر ، حين تبين له خطره (ص ٤٨ - ٥٠) .

(١) راجع «الاتجاهات الوطنية» ١ : ٢٥ في سعي بلانت لإنشاء خلافة إسلامية عربية حليفة لإنجلترا ،

ورد مصطلقى كامل عليه .

الأمر، لأنه لا يتولى ذلك المنصب إلا المتخرجون في المدارس الأهلية النظامية، وما سمعنا بطالب علم يلبس ثوباً رثاً ونعلاً بالية، بالصورة التي صوره بها بعض الإنكيز، يتولى منصب المستشارين بغير استحقاق، إلا مرشد اللورد. ثم عينه مفتياً بالديار المصرية، ليكون له الحق في التدخل في شؤون الأزهر^(١)، الذي أجمع السياسيون على إخرابه. وهناك ابتدأت بلايا (زب الأرض) في الظهور. فكان كل من أراد أن يلتحق بالمنصب العالية يتظاهر بأزدراء الدين ورجاله، ويكون كذب الأرض في ثباته على تمثيل هيئة العناد والإصرار، بعدم الانقياد لأي واعظ كان من النصحاء - ص ٥٠ إلى ٥٢).

ويذكر الجنبهبي مهاجمة محمد عبده للتصوف ورجاله، ويعلل ذلك بأن محمد عبده قد فعل ذلك خدمة للاستعمار الفرنسي، الذي كان رجال التصوف من المغاربة هم الذين يحملون راية الجهاد في محاربه ومقاومته، ويقول: إن رد محمد عبده على هانوتو كان مسرحية بارعة أعدت لهذا الغرض. يقول المؤلف: «وقد كان للتصوف شأن عظيم في الجزائر التي احتلها الفرنسيون، فكانوا - أعني الصوفية - الذين هم جماعة الشيخ ظافر، معارضين لدولة فرنسا، فلما اجتمع هانوتو بابن عبده الغرابي تصنع ذلك السؤال المتفقين عليه، ليرد عليه ذلك الصديق بالطعن على الصوفية، ليذهب بشوكتهم القوية في بلاد الجزائر، وقد أعجب البسطاء بذلك الرد، متوهمين أن ابن عبده الغرابي يدافع عن الدين، وما هو إلا هادم لأركانه، ومبغض للمتمسكين به، ولا غرابة في ذلك، لأن الله تبارك وتعالى جعله من الأئمة الذين يسارعون في الكفر - ص ٥٢».

ويروي محمد الجنبهبي أن محمد عبده مات حسرةً حين تخلى عنه اللورد كرومر في الواقعة التي كانت بينه وبين رواق المغاربة فيقول:

«إن اللورد كرومر أجهد نفسه في إعلاء شأن ابن عبده الغرابي، وجعل

(١) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع يراجع «الاتجاهات الوطنية»، ١ : ٣٣٧ وما بعدها، ٢ :

٣٠٥ وما بعدها.

له نفوذاً تاماً في جميع الدوائر السياسية، حتى صيره نافذ الإرادة والأمر في القصر المصري بحالة تدهش المفكرين . وتستميل قلوب البسطاء من الأمة إليه ، ليستعمله في تنفيذ الأغراض السياسية التي أجمع عليها سياسة الدولة المتحالفة . وقد ذكرناها من قبل^(١) . فلما ولاء وظيفة الإفتاء ليتداخل في الشؤون الأزهرية ، ووقعت الواقعة التي كانت بينه وبين رواق المغاربة وهم حماية فرنسا ، ورفضوا أمرهم لسفير تلك الدولة ، وخطب ذلك السفير سمو الخديوي في ذلك الشأن ، فقرر سموه (أعني عباس باشا الثاني) انفصال الإفتاء عن الأزهر ، وهناك توهم ابن عبده الغرابلي أن اللورد كرومر يقف في تلك الواقعة موقف المانعين ، فكتب أبياتاً من الشعر معناها أن من العجب أن ذئب (عابدين) يعوي ، وأسد دار الحماية يسمع ويسكت ، وهذا نص البيتين :

(قصر الدوبارة) ما لثيك رابضاً والذئب في بيت الإمارة يحجل
إني سمعت (عبابدين) عواءه فعمجت كيف يسود من لا يعقل^(٢)

ثم توجه بهما إلى دار الحماية ظاناً أن اللورد كرومر ينخدع لهذا التملق ويسرّ بازدرائه لسمو الخديوي . فما كان خطابه لذلك المغرور إلا أن قال له : ما كنت أظن أنك جهول بالسياسة إلى هذا الحد . أتريد أن توقع بين بريطانيا وفرنسا؟! اذهب من حيث أتيت فإنني لا أتدخل في هذا الأمر، فكانت هي الضربة القاضية على ابن عبده الغرابلي . وكانت سبب حسرته ، حتى مات مصاباً بما يصاب به أهل الحسرة ، فلما قضى نحبه نعاها اللورد كرومر نعيّاً سياسياً^(٣) يستهض به أتباعه الذين افتنوا به ، حتى يكونوا مكانه في التضليل ، وفي تنفيذ ما أجمع عليه السياسيون مما سبق بيانه . وهذه عبارة نعيه التي نشرتها الجرائد في ذلك الحين : (فقدنا رجلاً كان يرشدنا في الدين ، وفي السياسة ، ونرجو من تلامذته ألا تخور عزائمهم بموته) . فكان ذلك النعي سبباً في تظاھر

(١) وهي تلخص في محاربة الدين الإسلامي وإضعاف نفوذه وسلطته في المجتمع .

(٢) « قصر الدوبارة » مقر كرومر ، و « قصر عابدين » مقر الخديوي .

(٣) يشير إلى الفقرة (٧) من تقرير سنة ١٩٠٥ ، التي ترجمت شطراً منها في الهامش رقم ١ ص ٨٠ .

السفلة بالطعن على رجال الدين ، وازدراء أواخر الله ونواهيه ، تنفيذاً لتلك الأغراض السياسية . فاجهدوا نفوسهم تفتناً في إنشاء الفتن التي تذهب بمجد الأمة ودينها ، وتجعلها أورباوية لا عربية ولا إسلامية ، فكان منهم صاحب (تحرير المرأة) ، الذي سن التهتك للنساء في المدن والقرى . وكان منهم صاحب (المنار) ، الذي نادى على ابن عبده الغرابلي بأنه الإمام العليم الحكيم^(١) - ص ٥٤ ، ٥٥ .

ونستطيع أن نضيف إلى رأي الشيخ محمد الجنبهي في الأفغاني ومحمد عبده ، ومدرستها رأي عالم أزهري آخر معاصر أيضاً لقي كلاً من محمد عبده وشيخه الأفغاني وعاشرهما ، وهو الشيخ يوسف النبهاني^(٢) . اجتمع بالأفغاني ومحمد عبده في القاهرة حين كان مجاوراً في (الأزهر) ، ثم عاد ، فالتقى الشيخ محمد عبده في بيروت اثناء إقامته بها منفياً بعد فشل الثورة العربية ومحكمة زعمائها ، حين كان النبهاني رئيساً لمحكمة الحقوق بها . ونشأت بينهما مودة ، فكان محمد عبده يزور يوسف النبهاني في أكثر الأيام . والقيمة الكبرى للرأيين ، رأي الجنبهي والنبهاني ، تعود إلى أن لرأي كل منهما قيمة أخرى إلى جانب قيمته الفقهية والفكرية ، وهو أنه شهادة من شاعدي عدلٍ معاصرين . فكلاهما كان معروفاً بين أهل عصره بالصلاح والتقوى والعلم ، وكلاهما كان صديقاً لمحمد عبده لم يصدر في كلامه عن حقد أو ضغينة ، ثم إن الرأيين بصوران

(١) مؤلف «تحرير المرأة» هو قاسم أمين أحد تلاميذ محمد عبده . وصاحب مجلة «المنار» الشهيرة هو رشيد رضا أبرز تلاميذ محمد عبده وأكثرهم تعصباً له .

(٢) يوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني (١٢٦٥ - ١٣٥٠ هـ - ١٨٤٩ - ١٩٣٢ م) جاء في معجم «الأعلام» للزركلي «شاعر أديب من رجال القضاء» نسبه إلى (بني نيهان) من عرب البادية بفسطاطين . استوطنوا قرية إجزم - بصيعة الأمر - التابعة لحيفا في شمالي فلسطين . وبها ولد ونشأ . وتعلم بالأزهر بمصر (١٢٨٣ - ١٢٨٩ هـ) . وذهب إلى الأستانة فعمل في تحرير جريدة (الجوائب) وتصحيح ما يطبع في مطبعتها ، ورجع إلى بلاد الشام (١٢٩٦) فنقل في أعمال القضاء إلى أن صار رئيساً لمحكمة الحقوق ببيروت (١٣٠٥) ، وأقام بها زيادة على عشرين سنة ، وسافر إلى (المدية) مجاوراً ، ونشبت الحرب العالمية الأولى فعاد إلى قريته وتوفي بها . وهوهم الزركلي فيما زعم من أنه توفي بقريته ، لأن له قبراً معروفاً في عدنان الباشورية ببيروت . وأورد الزركلي في بقية ترجمته أسماء مؤلفاته . ثم قال «ولمحمود شكري الألوسي كتابان : الرد عليه : أحدهما (غاية الأمان في الرد على النبهاني) والثاني (الآية الكبرى في الرد على الرائية الصغرى

الجانب الآخر لصدى دعوة الأفغاني ومحمد عبده عند المعاصرين، وهو الجانب الذي احتفى الآن، أو كاد ينجفى تحت تأثير الضغوط والحماية التي تساند هذه المدرسة وتحارب خصومها.

أوضح يوسف النبهاني رأيه في أكثر من موضع من مؤلفاته، شعراً ونثراً. أثبت نثراً في كتابه «شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق». وأوضحه شعراً في قصيدته «الرأية الصغرى» التي طبعها مستقلة، ثم أعاد طباعتها ضمن ديوانه «العقود اللؤلؤية في المدائح النبوية». ولخص رأيه في هذه المدرسة في مقدمته فقال (١):

«لما اجتمعت بالشيخ رشيد رضا (٢) ذاكرته بشأن شيخه الشيخ محمد عبده، فقلت له في شأنه: إنكم تتخذونه قدوة في دينكم، وتدعون الناس إلى ذلك، وهذا غير صواب، فإنه لم يكن محافظاً على الفرائض الدينية، فلا يصح أن يكون قدوة في الدين. فمن المعلوم المسلم أنه كان يترك كثيراً من الصلوات بلا عذر، وأنا نفسي رافقته من وقت الضحى إلى قبيل المغرب عند رجل كان دعانا في جبل لبنان، فلم يُصلِّ الظهر ولا العصر، ولم يكن له عذر، بل كان يكتمال الصحة، ورآني صليت الظهر والعصر ولم يصلِّهما، فسألت الشيخ رشيد رضا تركه لبعض الصلوات، وقال في الجواب عنه: لعل مذهبه يجوز الجمع في الحضر، فتعجبت من هذا الجواب، لأن الجمع إنما يجوز في السفر والمطر والمرض عند بعض الأئمة بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء، كما صح عنه ﷺ. ذلك، ولم يقل أحد إن الظهر والعصر يجمعان مع المغرب والعشاء حتى نحتمل صحة هذا الجواب ولو جدلاً.

قلت له: وأيضاً كان تاركاً للحج إلى بيت الله الحرام مع الاستطاعة.

(١) ص ٣٤ وما بعدها من كتاب «العقود اللؤلؤية في المدائح النبوية».

(٢) اجتمع به في سنة ١٣٢٩ هـ (وهي توافق ١٩٠٨ م) كما جاء في قصيدته (الرأية الصغرى) حيث قال: ومن نحو عام جاءني فنصحته كما تصح الثعبان أو تنصح الفأرا وذاكراته في شيخه وهو عبده تملكه الشيطان عن قومه قسرا وقد جاء في ص ٤٠٠ من كتابه (العقود اللؤلؤية) أنه أنشأ هذه القصيدة سنة ١٣٢٧ هـ.

ويملك الاستطاعة التي كان مالكا لها من القوة الجسدية والمالية كان يحج باريز
ولندرة وغيرها من بلاد أوروبا وغيرها مرارا كثيرة ، ولم يخطر له أن يكون سفره
مرة واحدة للحج ، مع قرب الديار ، فلا شك أنه آثم بذلك أشد الإثم ، وتارك
لركن من أركان الإسلام .

ثم قلت له : ومما لا يختلف فيه أحد أنه كان هو وشيخه الشيخ جمال
الدين الأفغاني داخلين في الجمعية المسونية ، وهي لا تجتمع مع الدين بوجه من
الوجوه ، بل هي ترغص الأديان كلها ، وهي ضد السلطات كلها ، الدينية
وغيرها ، فكيف يمكن أن يكون قدوة في دين الإسلام مع كونه مسونيا ، وكذلك
شيخه . فقال الشيخ رشيد : نعم هما داخلان في المسونية ، ولكن أنا لم أدخل
فيها .

قلت له : فلو قلتم : إن الشيخ محمد عبده هو فيلسوف الإسلام ، بمنزلة ابن
سينا والفارابي ، أسلمنا لكم ذلك ، وإن كان بخلاف الحقيقة ، لأنه لا ضرر فيه
علينا ، ولا على ديننا ، وأما أن يكون من أفسق الضائق بتركه أركان الإسلام ،
ومع ذلك تقولون عنه : إنه في دين الإسلام إمام ، فهذا شيء منكر لا يقبله
أحد من ذوي الأحلام . فقال الشيخ رشيد : نحن لا نعتبره مثل ابن سينا ،
ولكن نعتبره مثل الإمام الغزالي . فانظر رحمك الله هذا الضلال وهذه المكابرة ،
فإنه يسلم أنه كان تاركا للصلاة والحج وأنه كان مسونيا ، ويقول : إنه مثل
الغزالي . وفي الحقيقة ، كل واحد من هذه الفرقة الضالة يعتقد نفسه أجل من
الغزالي ، لأنهم يدعون الاجتهاد المطلق ، صغيرهم وكبيرهم ، والإمام الغزالي لم
يدع الاجتهاد المطلق ، بل صرح في (الإحياء) بعدم وجود المجتهد المطلق في
عصره بقوله كما هو في حكم جميع أهل العصر ، وكذلك الفخر الرازي صرح
بذلك ، وغيرهما من الأعلام . وهؤلاء الجهال كل واحد منهم يعد نفسه بمنزلة
الإمام الأربعة رضي الله عنهم . وقد رسخ هذا الضلال في نفوسهم الخبيثة ،
فليس للموعظة فيهم أدنى تأثير ، وهم يجتهدون في أن تكون الناس على شاكلتهم
ضالين مضلين ، ومع هذا الفساد العظيم يزعمون أنهم هم مصلحون لهذا الدين
المنين . ولا شك أنهم من جملة الذين شملهم قوله تعالى في سورة البقرة ﴿ وَإِذَا

قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ . أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١﴾

وناقش النهائي دعوى الاجتهاد المطلق في موضع آخر من كتابه فقال (١) .
«واعلم أن هؤلاء المفتونين يدعون الاجتهاد المطلق، واستنباط الاحكام من الكتاب والسنة ، ويرفضون المذاهب الأربعة مع جهلهم المركب ، وفسقهم المحقق ، وتهتكهم في أنواع المعاصي من الكبائر والصغائر وسائر الآثام ، وتركهم ما عدا الشهادتين من أركان الإسلام ، فلا صلاة ولا زكاة ولا حج ولا صيام . ومع كونهم كالأنعام أو أضل من الأنعام يدعي كل واحد منهم أنه من أئمة الإسلام ، ويدعو الناس إلى الاجتهاد حتى العوام ، وهم مع كل ذلك لا يتقيدون بالحلل والحرام ، وإنما دينهم كلام في كلام . وصارت أحكام الدين عندهم كل ما خطر ببالهم ، ووافق أغراضهم ، وجرى على ألسنتهم من الألفاظ المنمقة، والمعاني الملقفة التي تلقفوها من مقالات الفلاسفة وكتاب الإفرنج مما لا يوافق دين الإسلام ، ولا يقوله من عنده في هذا الدين أدنى إمام ، فيشرونه في كتبهم وجرائدهم بصفة ترضي إخوانهم . مُرَّاق المدارس، وفُسَّاق العوام ، الذين لا يبالون بالإسلام ولا بأحكام الإسلام . وقد يستدلون على غير فهم وعلم ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليوهموا العوام أنهم إنما يأخذون من الكتاب والسنة ما يلفقونه من الأحكام» .

ثم قال :

«إن هؤلاء المفتونين الضالين قد مشوا بيدعتهم على أثر البروتستانت من النصارى، الذين يدعون إصلاح دين النصرانية، بتركهم العمل بأقوال أئمتهم السابقين، والاقتصار على ما في التوراة والإنجيل من أحكام الدين . وقد أخطأ هؤلاء الطغام بتقليدهم أولئك الأقوام ، لأن ما زاده أئمتهم على التوراة والإنجيل ليس له أصل فيها ، وإنما هو من ترتيب مجامعهم ، أما أئمة الإسلام ، فلم يزيدوا على الكتاب والسنة شيئاً من عند أنفسهم ، بل جميع أحكام المذاهب

(١) العقود اللوآزية ص ٤٠٠ .

الأربعة مأخوذة من سريح الكتاب والسنة وهو أكثر الأحكام ، أو مستندة إلى الإجماع الذي هو مستند إليهما ، أو إلى أحدهما ولا بد ، أو مستندة إلى القياس الصحيح عليهما أو على أحدهما . فليس هناك حكم في المذاهب الأربعة خارج عن الكتاب والسنة من كل الوجوه ، ولا يمكن أن يستعملوا القياس إلا إذا لم توجد آية أو حديث يصلح للاستدلال . »

ويذكر المؤلف في موضع ثالث من كتابه (ص ٣٥٨) محاولة رشيد رضا ورفاقه من مدرسة محمد عبده نشر مذهبهم بتقليد الإرساليات البروتستانتية ، حين دعوا إلى المؤتمر الديني في القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ (١٩٠٩ م) فلم يتيسر لهم الاجتماع ، ثم ألفوا (جمعية الدعوة والإرشاد) للتبشير بمذهبهم الجديد سنة ١٣٢٩ هـ . ثم يعقب على ذلك بقوله :

«وقد سهل على هؤلاء المتدعين تقليد البروتستانت ، ولم يسهل عليهم تقليد أئمة المذاهب الأربعة ، كما أنهم سهل عليهم تقليد إخوان الشياطين مثل محمد عبده وجهان الدين ، ولم يسهل عليهم تقليد أئمة الأمة المحمدية بأسرها منذ أكثر من ألف سنة . »

من ذلك يتبين أن مأخذ النهائي على هذه الجماعة تنحصر في أمرين :
أولهما : هو دعوى الاجتهاد المطلق مع عدم الكفاية من الناحية العلمية .
ومع فساد الاستعداد من الناحية الروحية ، وسوء النيرة من الناحية الخلقية .
والسلوكية .

وثانيهما : هو أنهم مع ترفعهم عن الاقتداء بالأئمة الأعلام من مشيخ المسلمين يقتدون بالبروتستانت في تنقيح الإسلام ، وبالجامع المقدسة المسيحية في اتخاذ قرارات تعمل على تطوير الإسلام أو تحسينه حسب زعمهم ، بالزيادة والنقص .

وقد تتبع النهائي زعماء هذه المدرسة : الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ، في قصيدته (الرائية الصغرى) ، في ذم البدعة ومدح السنة الخراء ، وهي قصيدة طويلة تبلغ ٥٥٣ بيتاً ، فخص كل فرد منهم بقصيدة منها .

يقول في سوء سيرة كل المتتمين إلى هذه الجماعة :

تراهم إباحيين أو هم نظيرهم وكل امرئ لا يستحي في جداله فمن قال صلوا قال قائلهم له وإن قيل لا تشرب يقول شربتها فيجهر كل بالمعاصي مجادلاً فلا صام ، لا صلى ، ولا حج ، لا حبا وفي الألف منهم واحد ربما أتى وأخبرني من لا أشك بصدقه ولازمه حتى أتى بعد مسجداً وآخر منهم قد أقام صلاته على وجه كل من ظلام علامة

ثم يقول :

أولئك أنصار الضلال وجزبه فإياك أن تغتر منهم بفاجر فذلك شيء جاء ضد طباعهم وكم أيد الإسلام ربي بفاجر أشد من الكفار فينا نكايه من الكفر ذو الإسلام يأخذ جذره وإن قدر الرحمن منهم لنا نصراً وإن أنت قد شاهدت من فعله الخيرا وقد فعلوا أضعاف أضعافه شراً فنهدي له لا الفاجر الحمد والشكراً وأعظم منهم في ديانتنا ضراً ومن هؤلاء القوم لا يأخذ الجذراً

ويقول في التقائه بالأفغاني سنة ١٢٨٦ هـ (١٨٧٦م) في القاهرة ، وما كان من طرد الشيخ عبد الرحمن الشربيني شيخ الجامع الأزهر له من حلقة بعد زجره :

(١) الاستبراء أن يربص الإنسان إذا بال بعد البول حتى يتحقق انقطاعه ويعتقد براءته منه .

أبي مصر مطروفاً فعاب بقظريما
وكنيت بذلك الحين فيها مجاوراً
بتاريخ ست وثمانين قد تلت
حضورت بفتنه الشافعي تحطيطه
رجاء جمال الدين يوماً لدرسه
فناضت عليه من معارف شيخنا
رأه شم منه الشيخ ربح ضلاله
وداكرته يوماً فأخبر أنه
من بعد هذا حاز في مصر شهرة
وحسين أتاه ذلك الحين عبده
أسر لهم نحو المذائب كلها

فيا قبعة شيخاً ويا حُسنه قَطُرا
بأزهرها صاحبت أنجمه الزُّمرا
مع المائتين الالف في الهجرة الغوا
على شيخ شربين فألميته بحرا
فألشى على الأستاذ أسئلة تترى
سيرك أرتبه عليه عنده قَطُرا
والحياه أولاء مع طرده زجورا
كأستاذنا لم يُلَفِّب في مضره حبرا
وألقي دروساً للفلاسف في مصر
وأمثاله أفشى لهم ذلك السرا
ليرجع هذا الدين في زعمه بكرا

ويقول في صداقة محمد عبده لكرور مثل الاحتلال الإنجليزي في مصر :

تولع بالدينيا وصير دينه
يميناً إذا كانت يمينا، وإن تكن
فمن جهة يدعى الإمام، ويقتدي
يذم خيار المسلمين وعندما
لكيا يقال الشيخ حرٌ ضميره
وأيد أعداء البلاد بسعيه
يُحَن بين الناس قُبَحِ فِعالم
بمقدار ما خان البلاد وما أتى
ونسأل بجاه القوم في الناس رتبة
فمن رغبة أو رغبة كم سعى له
وألقي لهم درسا يخالف حكمه
وقد ضل في القرآن مع عظيم نوره
أحذر كل الناس من كتب دينه

إليها على ما فيه من خفة جسر
يساراً سعى يعدو إليها من اليسرى
بأعمال أهل الكفر من جهة أخرى
يرى حاجة للكفر يستحين الكفرا
فيبلغ عند القوم مرتبة كبرى
وأوهم أهل الجهل أن بهم خيرا
ومها أساؤوا راح يلمس العذرا
لأعدائها نصحا علا عندهم قذرا
بها حاز فيمن شاءه النفع والضرا
طغام من الجهال أكسبهم خيرا
بأزهرها المعمر دين أبي الزمرا
كما خبطت عشراء في الليلة القمرأ
وبالرد والإعراب تفسيره أحرأ

ويقول في فساد سيرته أثناء إقامته في بيروت، وفي فتواه المشهورة بالفتوى

الترنسقالية^(١):

يعاشر نسوان النصارى ولا يرى
ويأكل معهم كل ما يأكلونه
ويفتي بحل الكسرات جميعها
ويأكل مخنوقاً ويفتي بحله
وتحليله لبس البرانيط والربا
وقد كنت في لبنان يوماً صحبتته
وصليت فرض الظهر والعصر بعده
وقبل غروب الشمس صاحبت شيخه
ولم أره أدنى فريضة مغرب

بذلك من بأس وإن كشف السُّرّاً^(٢)
ويشربها همراء إن شاء أو صفراً
إذا هي بالأسماء خالفت الخُمراً
لئلا يقولوا إنه ارتكب التورّاً
به بعض أهل العلم قد ألقوا الكُفراً
لقرب غروب الشمس من ضحوة كبرى
لديه وما صلى هو الظهر والعصر
لقرب العشاء أيام جاورت في مصر
فقاطعت شيخ السوء من أجلها الدهراً

ويقول النبهاني في قصيدته هذه: إنه لقي رشيد رفاً أول مرة في بيروت،

(١) راجع الفتوى والظروف التي انحطت بها في تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٦٦٨ - ٧١٦ .

(٢) قال الشاعر في هامش هذه الأبيات (العقود اللؤلؤية ص ٣٧٠) :

« الذي أعلمه من حال الشيخ محمد عبده ، وكل من عرفه يعلمه كذلك ، أنه حينما كان في بيروت متعباً كان كثير المخالطة للنصارى والزيارة لهم في بيوتهم والاختلاط مع نسائهم بدون تستر . هذا مما يعلمه كل من عرف حاله في هذه البلاد ، فضلاً عن أسفاره الشهورة إلى بلاد أوروبا واختلاطه بنساء الإفرنج وارتكابه المنكرات من شرب الخمر وترك الصلوات . ولم يدع هو نفسه الصلاح ، ولا أحد توهم فيه . فكيف يكون قدوة وإماماً في دين الإسلام ، نعم هو إمام للفقهاء والمراف مثله . ولذلك تراهم على شاكته ، لا حج ولا صلاة ولا صيام ولا غير ما من شرائع الإسلام » . وقال بعد ذلك :

« دعاني رجل من أهل جبل لبنان سنة ١٣٠٥ هـ (أقول وهي توافق ١٨٨٨ م) إلى بيته فتوجهت معه فوجدت هناك الشيخ محمد عبده . فتصاحبنا من الصباح إلى المساء لم أفارقه نهياً كاملاً . فصليت الظهر والعصر ولم يصل ظهراً ولا عصراً . ولم يكن به علة ولا عذر له ، إلا خونه من أنه إذا صلى بحضوري يقول أولئك الحاضرون الذين كان لا يصلي أمامهم إنه يُرائي في هذه الصلاة لأجلي ، فغلب عليه شيطانه ، وأصر على عدم الصلاة ، وإلا فقد بلغني عنه إنه كان يصلي تارة ويترك تارة ، والترك أكثر » .

وذكر أيضاً مثل ذلك في الأفتائي ، فقال : إنه اجتمع به سنة ١٢٨٧ هـ في مصر حين كان مجاوراً بالأزهر ، ولازمه من قبل الغروب إلى قرب العشاء فلم يصل المغرب .

حين جاءه في أول شبابه حليق اللحية أحر الوجنتين - على غير عادة طلاب العلوم الشرعية من المسلمين وقتذاك - وكان نصوحى بك والي بيروت في مجلسه فويسته ، ثم عاد إليه بعد خمس عشرة سنة (لم يزد شعوراً ولا شعراً) . ويختم ذلك بقوله (ص ٣٧٤) :

وذلك مع ما فيه أهونُ أمره إذا ما به قيست ففظائعه الأخرى
ويذكر بعد ذلك ادعاءه شرف الانتساب إلى آل بيت رسول الله ﷺ ،
وبراعة ابن عمه من هذا الادعاء حين سأله فيه (ص ٣٧٥) . ثم يشير إلى تقربه
من الأمريكان بما نشره في عدد شعبان سنة ١٣٢٧ هـ من مجلة المنار ، حين أذن
لشباب المسلمين من طلاب الكلية الأمريكية ببيروت أن يشاركوا أولاد النصارى
في الصلاة بكنيسة هذه الكلية . ويعقب على ذلك بقوله :

فتأويه في الأحكام طوع اختياره تصرف كالألاك في دينه حراً
فيحظر شيئاً كان بالأمس واجباً ويوجب شيئاً كان في أمسه حظراً
فتحريره تحليله باشتيهائه بأهوائه أحكامه دائماً تظراً
ومذهبه لا مذهب غير أنه يجادل عن أهوائه الشهر والدهراً
يجادل أهل العلم بالجهل ملياً على فكره إبليس كل ما أجرى
ويبقى على ما قد جرى من كلامه مصراً ولو أجرى بالفاظه كُفراً

وذكر الشاعر بعد ذلك في قصيدته هذه ما لقي رشيد رضا من الطرد والضرب والإهانة حين حاول أن ينشر ضلالاته في مساجد طرابلس الشام ، فعلاه أحد آل بيت المقدم بعصاء - وهم من نسل عمر بن الخطاب رضي الله عنه - فشح رأسه ، وفي دمشق ، فأفحمه الشيخ صالح أفندي التونسي أحد أشراف المغاربة ، والشيخ عبد القادر الخطيب ، وهو قادري النسب من السلالة الشريفة ، وفي حمص وحماة فأنذره أهلها بترك بلديهم ، واضطروه للهرب إلى بلده (قلمون) .

فعاد إلى مشواه في (قلمونه) ومن خوفه كالضرب قد لزم الجحرا
فكانت له في عمره شر رحمة بها بين تجار أسى ربح الخسرا

وعاد إلى بصر من الشام هارباً يُنفض عن أعطائه الموت والذمراً
أما الذي تدعو إليه هذه الجماعة من إطلاق الاجتهاد دون تقيد بأحد
المذاهب الأربعة فقد رد عليه النبهاني بكلام كثير في ثانياً تصيدته منه . فمن
ذلك قوله :

قد اختصروا بالجهل عين محمد
لقد زعموا إصلاحه بنسائهم
يقولون لا نرمي كتاباً وسنة
وذلك حق قصدتهم فيه باطل
أرادوا به بين جهلهم بنسوسهم
وما العلم شرط الاجتهاد ولا التقى
وأقوى شروط الاجتهاد لديهم
يقولون إنا كالأئمة كلنا
لقد أخطوا أين الثريا من الثرى
يقولون أغنانا كتاب وسنة
وفي الألف منهم ليس يوجد حافظ
وما قرؤوه منها عن جهالة
وهو يشبه كبار الأئمة بالبدور استمدت إشراقها من شمس الشريعة
باستعدادها لقبول النور والإشراق . ويقول إن الناس لا تستوي في هذا
الاستعداد، وأن الذي يتجاوز قدره ويدعي ما ليس له من ادعاء الاجتهاد لا
يجني إلا الشر :

شريعة خير الخلق شمس منيرة
أضاءت بها الأكوان بعد ظلامها
لقد أشرقت فيهم وفي كل مؤمن
ولكن بقدر القابلية نورها
وهل يستوي أن قابلت بشعاعها
وأنوارها قد عمّت البر والبحرا
وكم ذا امتدت من أمتنا بئرا
وأعطت لكل من أشعتها قدرا
يكون قليلاً بالمقابل أو نزرأ
جواهرهم أو أنها قابلت صخرأ

وأجهلُ خَلَقَ اللهُ مَنْ قَالَ إِنَّهَا
وَكَمْ مِنْ إِمَامٍ جَاءَ فِي كُلِّ مَذْهَبٍ
وَمَا مِنْهُمْ فَرْدٌ يَدْعُو بِاجْتِهَادِهِ
بَلَى مِنْ طَرِيقِ لِلْوَالِيَةِ وَاضِحٍ
وَأَمَّا طَرِيقُ النَّزْسِ بِالنَّفْسِ وَالْهَوَى
فَقَدْ اجْتَهَدُوا فِيهَا بِحُكْمِ نَفْسِهِمْ

بِإِشْرَاقِهَا سَاوَتْ سَعِ الْحَجَرِ الدُّرَّاءَ
كَبِيرٍ بِهِ قَدْ أُسْرَزَ الْمَذْهَبُ الْفَخْرُ
سَمَعْنَا لَهُ فِي غَيْرِ مَذْهَبِهِ نَسْرَى
يَجُوزُ بَقَاءُ الْإِجْتِهَادِ وَلَا حَجْرًا
فَكَمْ أَوْصَلَتْ لِنَسَالِكِينَ بِهَا سُرًا
فَنَالُوا بِهَا مِنْهَا الْكِبَائِرَ وَالْكَبْرَا

ويقول النبهاني في تقليد هذه الجماعة للبروتستانت والمجامع المسيحية،
مشيراً إلى حديث رسول الله ﷺ حيث يقول «لَسَبْعُنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ
وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا حُجْرَ ضَبِّ لَدَخَلْتُمُوهُ». وَحِينَ سَأَلَهُ أَصْحَابُهُ
مُسْتَوْضِحِينَ: الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ ﷺ: فَمَنْ؟ ! يَقُولُ النَّبَهَانِيُّ مِينًا فُسَادِ
تَقْلِيدِهِمْ لِاخْتِلَافِ الْحَالَيْنِ:

بِفِعْلِ الْبُرُوسْتَنْتِ اقْتَدُوا بِاجْتِهَادِهِمْ
أَوْلَاكَ قَدْ أَلْفُوا زَوَائِدَ دِينِهِمْ
قَدْ اجْتَهَدُوا فِي دِينِهِمْ حِينًا رَأَوْا
وَمَهْمَا يَكُنْ عَذْرٌ لَهُمْ بِاجْتِهَادِهِمْ
وَمَعَ كَوْنِهِمْ مِثْلَ الْبُرُوسْتَنْتِ فَارْقُوا
فَقَدْ قَلَدُوا أَهْلَ الْمَجَامِعِ مِنْهُمْ
بِهِ سَنَّ الْقَوْمَ النَّصَارَى تَتَّبَعُوا
فَلِلَّهِ ذُرُّ الْمَصْطَفَى سَيِّدِ السُّورَى
أَمِنْ بَعْدِ قَوْلِ اللَّهِ: أَكْمَلْتُ دِينَكُمْ

لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ لَوْ دَخَلُوا حُجْرًا
وَقَدْ ضَلُّوا فِي ذَلِكَ الْقِسِّ وَالْحَجْرَا
مَجَامِعَهُمْ زَادَتْهُ مِنْ نُكْرِهِ نُكْرًا
فَمَجْتَهَدُونَا الْيَوْمَ قَدْ عَمَدُوا الْعَدْرَا
أَتَمَّتْهُمْ كُلُّ غَدَا عَالِمًا حَبْرًا
بِمَوْثَرٍ لِلْبَحْثِ فِي الدِّينِ فِي مِصْرَا
عَلَى الْإِثْرِ لَمْ يَعْذُوا ذِرَاعًا وَلَا شَبْرًا
فَقَدْ طَابَقَتْ أَحْكَامُهُ كُلُّهَا الْخُبْرَا
يُرِيدُونَ فِي الْإِسْلَامِ أَنْ يُجِدِّثُوا أَمْرًا؟

وَمِنَ الْعُلَمَاءِ الْمَعَاصِرِينَ الَّذِينَ تَنَبَّهُوا لِحُطْرِ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ وَفَسَادِ فِكْرِهِ
مِصْطَفَى افْتَدَى صَبْرِي شَيْخِ الْإِسْلَامِ فِي الدَّوْلَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ. وَهُوَ يَمْتازُ إِلَى جَانِبِ
ثِقَاتِهِ الْفَقْهِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِمَعْرِفَةٍ دَقِيقَةٍ بِخَفَايَا السِّيَاسَةِ، وَذَلِكَ بِحُكْمِ عَضُوبِيَّتِهِ فِي
الْمَجْلِسِ النِّيَابِيِّ (الْمَبْعُوثَانِ) مِنْذُ سَنَةِ ١٩٠٨ وَعَضُوبِيَّتِهِ فِي مَجْلِسِ الشُّيُوخِ بَعْدَ
ذَلِكَ، مَعَ نِيَابَتِهِ عَنِ (الصَّدْرِ الْأَعْظَمِ) فِي رِيَاسَةِ الْوُزَرَاءِ أَثْنَاءَ غِيَابِهِ فِي أَوْرُوبَا
لِلْمُفَاوَضَةِ، بَعْدَ هَزِيمَةِ تَرْكِيَا فِي الْحَرْبِ الْعَالَمِيَّةِ الْأُولَى.

يقول شيخ الإسلام مصطفى افندي صبري في كتابه الكبير «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»^(١).

«أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده ، فخلاصتها أنه زعزع الأزهر عن جهوده على الدين ، فقرب كثيراً من الأزهرين إلى اللادينيين خطوات ، ولم يقرب اللادينيين إلى الدين خطوة ، وهو الذي أدخل الماسونية في الأزهر بواسطة شيخه جمال الدين الأفغاني ، كما أنه هو الذي شجع قاسم أمين على ترويج السفر في مصر».

«فالشيخ بدلاً من أن يتغلب على مناظره^(٢) ويهزم جيوش المتفرنجين الكامنين ورائه ، هزم جيش علماء الدين الذي هو جيشه هو نفسه ، بطول ما رماهم به من وصمة الجمود ، وبفضل ذلك حاز مكانة عظيمة عند المتفرنجين طبعاً ، وعند المهزمين تبعاً».

«وكان من مضار الشيخ بالإسلام وعلمائه الناشئين بعده أن حَمَلَة الأقلام بمصر، المنحرفين عن الثقافة الإسلامية، لما أكبروا الشيخ وآراءه الشاذة - التي انتقدتها في هذا الكتاب - أوجدوا له من السمعة العلمية السامية ما لا يزال طنبه في أذن الشرق الإسلامي - ولا شك في تأييد القوة الماسونية له - كان ذلك حثاً للذين يحبون الشهرة والظهور من شباب العلماء وكهولهم ، على نيل ما أرادوه بواسطة الشذوذ على الرأي، والتزلف إلى الكتاب المتفرنجين ، بل الانتفاء إلى الماسونية - ج ١ ص ١٣٣ - ١٣٤».

(١) راجع تعريفاً لمصطفى صبري ومؤلفاته في «الانجاعات الوطنية» ج ٢ ص ٧٥ - ٨٥ ، ٣٤٣ -

(٢) المقصود هو فرح أنطون صاحب مجلة «الجامعة العثمانية» في المناظرة التي جرت بينه وبين الشيخ محمد عبده في أول هذا القرن ، في ست مقالات ، تبادلها الطرفان ، وجمعها فرح أنطون بعد ذلك في باب الردود من كتابه «فلسفة ابن رشد» . وقد ثارت المناقشة بمناسبة مقال نشره فرح أنطون في مجلته عن «فلسفة ابن رشد» وأشار فيه إلى أن المسيحية أكثر تسامحاً مع الفلسفة من الإسلام .

ويقول مصطلحي صبري في موضع آخر من كتابه^(١) :

«قلد الشيخ محمد عبد، وصديقه أو شيخه جمال الدين أراذا أن يلعبا في الإسلام دور لوثر وكلفن زعيمى البروتستانت في المسيحية، فلم يتسنَّ لها الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين، وإنما اقتصر سعيهما على مساعدة الإلحاد المنع بالنهوض والتجديد» .

ويقول في هامش هذه الصفحة :

«يدل على رجحان إستانبول بعلماء دينها الراسخين في عبادتهم العلمية أمران : الأول أن الشيخ جمال الدين الأفغانى لم يستطع أن يسحرهم برسالة التي أنجحها في مصر فخرج عن بين علمائها من يشدُّ أزره، ويشترك في أمره، ثم يلعب دوراً في هدم الأزهر بزحزحته عن نهجه القديم القويم، والأمر الثاني : وباء الماسونية لم يجد بيئة صالحة للانتشار بين رجال الدين في الأستانة كما وجدها بين أقطاب الأزهر، وهذا على الرغم من أن مصر كانت في الماضي البعيد مركزاً كبيراً للعلوم الإسلامية قبل دخول الإسلام في إستانبول.»

وهذا الحديث عن الدور الذي قام به محمد عبد ومدرسته في التقريب بين الإسلام وبين الحضارة الغربية وقيمتها يعود بنا إلى الحديث عن التيار الثاني الذي أشرت إليه من قبل، والذي كان ساسة الغرب يرسمون خططه، ويسهرون على تنفيذها، وهي الخطط التي مرُّ بنا الإشارة إليها في كلام كرومر وبلنت، والتي اعتمدت جهود الاستعمار فيها على دراسات علمية دقيقة قام بها المستشرقون .

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (٤ أجزاء) ج١ ص ٢٢٠

النهائى هذه الفكرة في «العقود اللؤلؤية» ص ٤٠٠ .

الفصل الرابع

التغريب في دراسات المشرقين

١

الشرق الأدنى

مجتمعه وثقافته*

منذ بداية هذا القرن تحول اهتمام المشرقين عن الدراسات الإسلامية القديمة إلى الدراسات الإسلامية الحديثة التي تتابع تطور الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية في مختلف بلاد المسلمين، وهي دراسات موجهة عادية، يسير تطورها تطور السياسة الاستعمارية واتجاهها إلى التغريب. وذلك واضح من كلام جب (H.A.R. Gibb) الذي قدم به مجموعة البحوث التي قام بها عدد من المشرقين تحت عنوان (إلى أين يتجه الإسلام؟! Whither Islam?)، والذي ظهر سنة ١٩٣٢. فهو يقرر في هذه المقدمة أن مشكلة الإسلام - بالقياس إلى الأوربيين - ليست مشكلة علمية (أكاديمية) فحسب، فإن لتعاليم الدين الإسلامي عن السيطرة على المسلمين في كل تصرفاتهم، ما يجعل له مكاناً بارزاً في أي تخطيط لاتجاهات العالم الإسلامي، فالإسلام ليس مجرد مجموعة من القوانين الدينية، ولكنه حضارة كاملة.

ومن الواضح أن سبب هذا التحول في جهود المشرقين عن دراسة العصور الإسلامية الأولى في صدر الإسلام إلى دراسة العصر الحديث، هي أن هذه الدراسات دراسات موجهة لمعرفة خصائص الشعوب الإسلامية، ومعرفة أمثل الطرق في التعامل معها لخدمة المصالح الاستعمارية. من أجل ذلك كان الاهتمام بالقيم الإسلامية الأولى حين كان سلوك المسلمين امتداداً لسلوك آبائهم

(*) نشر للمرة الأولى في الطبعة الثالثة من كتابي (حسونا مهلدة من داخلها) ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.

وأجدادهم ، وحين كان تاريخهم امتداداً للتاريخ الإسلامي . فلما بدأت جهود الاستعمار في التغريب توثق ثمارها ، وبدت آثاره واضحة في سلوك المسلمين المعاصرين ، الذي أصبح صدى للفكر الغربي ، وللحضارة الغربية بأكثر مما هو امتداد للقيم الإسلامية ، وللحضارة الإسلامية ، تحولت دراسات المستشرقين لرصد هذا التطور ، وتتبعه بالدراسات الفردية والجماعية ، في شكل بحوث ومؤتمرات ، خدمةً للهدف الاستعماري نفسه ، الذي لم يعد يعينه تاريخ المسلمين القديم وقيمتهم الاولى في صدر الإسلام ، بعد أن انفصلوا عنها في بعض البلاد الإسلامية ، أو ابتعدوا عنها ، ولم يعودوا حريصين عليها في بلاد أخرى .

ويقرر سميث (W.C.Smith) في مقدمة كتابه (الإسلام في التاريخ الحديث) (Islam In Modern History) ، الذي ظهر سنة ١٩٥٧ ، أن الإسلام يجتاز الآن مرحلة تحول وتغير خطيرة ، وأن دراسة هذا التطور تعني المسلمين ، لكي يشاركوا في تطوير حياتهم مشاركة واعية ، وتعني الأجانب ، لكي يراقبوا هذا التطور ويعرفوا مكانهم منه ، وتعني الطرفين كليهما ، لكي يتواصلا وتقوم بينهما العلاقات . ويقول في الفصل الثالث ، الذي تكلم فيه عن العرب : إن الإسلام كان عاملاً أساسياً وسبباً مهماً من أسباب وجود الهوة التي تفصل بين الغرب وبين العرب . وبعد أن يقيم الدليل على وجهة نظره ، بملاحظة الفرق بين علاقات الغرب بالمسلمين من العرب ، وبين علاقاته بغير المسلمين منهم ، يعود فيقول : (لقد أصبح من الحقائق الجديدة في مدنيتنا العصرية ، أن من الواجب سد هذه الثغرات ، ببناء قنطرة فوق مثل هذه الهوة ، وخلق الأسباب الموصلة للتفاهم والتواصل . . . وخلق مثل هذا التفاهم بين المدنيات المختلفة والأديان المتباينة ، يتطلب جهوداً مبتكرة ، لا يتوصل إليها إلى بصعوبة) (ص ١٠٢ - ١٠٣) . وأهم من ذلك كله ما لاحظته عند الكلام عن الإسلام في باكستان ، من أن التحررية والعلمانية (أي الفصل بين الدين والدولة) والعالمية ، لا تروج في العالم الإسلامي إلا إذا فسرت تفسيراً إسلامياً مقبولاً . وضرب مثلاً لذلك بكتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ، الذي

ترجم إلى الإنجليزية والأردية ، ووفرت منه نسخ كافية في الأسواق، لتيسير تداوله ونشره في باكستان^(١) .

واعتماد (التغريب) بتطوير الفكر الإسلامي، أو تطوير الدراسات الإسلامية، يرجع إلى ما لاحظته اللورد كرومر ، وما لاحظته اللورد لويڤ بعد ذلك ، من أهمية الأزهر بوصفه مركزاً للدعاية المعادية لبريطانيا ، ومن أنه سيظل كذلك ما دام متمسكاً بأساليبه القديمة^(٢) . ومن أجل ذلك عمل كرومر على إنشاء مدرسة القضاء الشرعي ، التي قال عنها في الفقرة (٩/٨) من تقريره لسنوي لعام ١٩٠٥ ، إنه حصل من البارون كاليه حاكم البوسنة العام على تراجع الدراسة ، في المملكة التي أنشأها حكومة النمسا والمجر في سراييفو، تخريب قضاة لطائفة المسلمين ، ووضعها بين يدي لجنة يرأسها الشيخ محمد عبده ، بقصد وضع خطة مشابهة تلائم ظروف مصر. وقد ظل قرار هذه اللجنة طي الأوراق ، حتى جاء أحد تلاميذ محمد عبده من بعده ، وهو سعد زغلول ، فوضعها موضع التنفيذ حين أصبح وزيراً للمعارف سنة ١٩٠٦ ؛ بإنشاء مدرسة القضاء الشرعي .

وتغريب المجتمعات الإسلامية وتطوير الفكر الإسلامي لا ترجع أهميته من وجهة نظر الاستعمار إلى هذا السبب فحسب، وهو إيجاد التوافق ، وإنشاء علاقة مستقرة أساسها الولد والتفاهم ، بين طرفين أحدهما رابع والآخر خامس . ولكنه يرجع من ناحية أخرى إلى ما يحاوله الاستعمار من تفتيت الوحدة الإسلامية ، وما يقدره من أن هذا التطوير سوف يأخذ أشكالاً متعددة بحسب ظروف كل بلد من البلاد الإسلامية . وهذا الهدف هو ما يكشف عنه كلام جب في كتابه (Whither Islam?!) حين يقول: (ويجب أن نلاحظ أن موضع البحث ليس هو: هل تبقى الروابط القديمة التي كونت هذه الوحدة ثابتة دون أن تتغير أو تتطور؟ فقد تتطور مظاهر هذه الروابط ، وقد يصبح مفهوم هذه الوحدة

(١) ص ٢٥٤ وراجع كذلك ٣٠٣ .

(٢) الاتجاهات الوطنية ٢ : ٣٠٨

مغايراً لمفهومها في العصور الوسطى ، فكل ذلك ثانوي ليس بذي خطر ، ولكن المهم هو : هل ستكون هناك ميول مشتركة بين الشعوب الإسلامية؟ وهل سيقوم إحساس بوحدة العمل والهدف ؟ أم أن الآراء الجديدة ، وحاجات الحياة الجديدة ، ستجرح آخر الأمر في تشتت المجتمع الإسلامي وتحطيم وحدته؟^(١) .

وقد سلك الاستعمار إلى التغريب كل سبيل ، وتغلغل في كل الميادين ، فشمّل السلوك الفردي ، والآداب الاجتماعية ، والفنون والآداب . واستعان عليه بالبرامج الدراسية ، وبالصحافة ، وبالمؤتمرات التي يتعاون فيها المسلمون والمستشرقون على توجيه الفكر الإسلامي ، وبهيئة الأمم المتحدة ، وبمؤسسة اليونسكو والتربية الأساسية فيها على وجه الخصوص .

وكان من بين ما اعتمد عليه في ذلك من أساليب ، نشر الاهتمام بالأثار القديمة ، وتوجيهه إلى تدعيم عصبية إقليمية ، تتسم بالغلو والإسراف . في الدعوة إلى حصر الانتباه في أوطان صغيرة ، وعدم الاكتراث بما يجري في خارجها . وقد كادت هذه الأساليب تنجح ، في الفترة التي تقع بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ، في إيجاد هذه العقلية الانفصالية بين المسلمين ، حتى رأينا بين العرب من يزعم أن بلده أقرب للغرب منه للشرق ، ورأينا بين المسلمين من يتكلم عن الإسلام الحديث والإسلام القديم ، بل رأينا منهم من يتحدث عن الإسلام الهندي والإسلام التركي . كادت هذه الأساليب تنجح ، ولم يضع لها حداً في بلاد العرب إلا سيطرة الدعوة إلى العروبة ، وهي دعوة خليقة أن توثق ثمارها في وقف هذه النزعة الشعبوية عند غير العرب من المسلمين ، إذا أشربت روحاً إسلامية ، وخلت من روح العصبية العنصرية .

من هذا العرض السريع لبعض جهود ساسة الغرب وعلمائه؛ في توجيه التغريب على أسس علمية مدروسة ، يبدو تقصيرنا في إهمال الدراسات الغربية التي كانت ولا تزال أساساً لهذا التوجيه ، ولغيره من التوجيهات السياسية . إن

(١) الاتهامات الوطنية ٢ : ٢١٥ .

الغرب يبني سياسته ، ويدبر مكايدته للإسلام وللمسلمين ، على أساس دراسات علمية تقوم على استقصاء ما يكتبه المسلمون . فلماذا لا نبني سياستنا في مقاومة مكايدته ، وإحباط خططه ، والسبق إلى مبادئه ، على أساس علمي مدروس ، يقوم على استقصاء ما كتبه ساسته وعلمائوه عن الشرق وعن العالم الإسلامي ؟ ولماذا لا نتعاون على نقل هذه الدراسات - وهي كثيرة ضخمة لا تنهض بها الجهود الفردية - إلى العربية ، بدّل الاشتغال بنقل السخيف التافه والمدمّر الهدام من القصص والآداب ؟ .

إن كثيراً من الظواهر التي تبدو للنظر السطحية العاجلة قليلة الخطر ، لها دلالات عميقة ونتائج خطيرة ، تُعين مثل هذه الدراسات على كشفها . فهذا هو جب Gibb - على سبيل المثال - يتحدث عن تطوير الفنون في مؤتمر برنستون سنة ١٩٤٧ . فيقول : (وعندما تُشجع الفنون التطبيقية ويتعزز كيانها - ولا بد في سبيل هذا من جهود جبارة - سيؤثر ذلك في القيم الاجتماعية بكل ألوانها . ومن يدري ماذا يجيء الزمن من تطورات فنية قد تكشف عنها السنوات القليلة القادمة ؟ ومن يدري ماذا سيكون لهذه التطورات من آثار على المثل والنظم الاجتماعية والإنسانية ؟ من يدري ؟ قد تضطر هذه التطورات الفنية وما قد تتمخض عنه من نتائج زعماء الشعوب الإسلامية أن يقربوا بمنطقهم من التفكير الغربي)^(١) . ويتحدث سمث Smith على سبيل المثال أيضاً - عن الارتباط بين الدراسات اليونانية واللاتينية القديمة وبين العلمانية ، في كتابه *Islam In Modern History* فيقول : (إن وزارة التعليم في تركيا تعتبر الدراسات الإنسانية أساساً لحضارة هذا العصر ، وقد اتخذت خطوات للنهوض بهذه الدراسات ، بترجمة كثير من الكتب اليونانية واللاتينية القديمة ، ونشر هذه المترجمات بصفة منتظمة . . . وهذا هو جزء من تصميم تركيا على أن تصبح قطعة من أوروبا . فزعماء الوطنية يدخلون هذه الآداب في الثقافة التركية عن تبصر وروية . ولنا أن نقول : إنهم يرمون بذلك إلى إدماج مفاهيمها في الحياة التركية . وتأثير هذه

(١) الشرق الأدنى - مجتمعه وثقافته - مشروع الألف كتاب ص ٣٥٤ .

الترجمات في اللغة وفي الفكر ظاهراً ملحوظاً . وهذه الحركة هي تطبيق لقرار واضح محدّد اتخذته تركيا ، وهو أن تصبح غربية في حضارتها ، مع ملاحظة أن أصول الحضارة الغربية والعصرية هي الإنسانية ، وهي في آخر الأمر مُستَمَدّة من التراث اللاتيني اليوناني القديم . وهذا المشروع هو ثمرة من ثمار الاتجاه الذي بدأ تطبيقه منذ الأيام الأولى للجمهورية - ص ٤٠٤) . وهذا هو نابليون - علي سبيل المثال كذلك - يشير إلى أثر المسرح وأهميته في تطوير المجتمع ، فيكتب إلى كليبر بعد مغادرته مصر يقول : (لقد عوّلتُ على أن أرسل إليك فرقة الكوميدي نوانسيز ، وتلك فكرة أحرص عليها ، أولاً لتسلية جيوشنا ، وثانياً لتغيير عوائد هذه البلاد بإثارة عواطفها) .

لذلك أرى من المفيد أن أخص ثلاثة من هذه الدراسات العلمية التي قام بها الغرب بعد الحرب العالمية الثانية ، وسوف أقدمها على الترتيب التاريخي الذي ظهرت فيه .

أول هذه الدراسات هو المؤتمر الذي عقد في جامعة برنستون بأمريكا في مارس سنة ١٩٤٧ لدراسة الشؤون الثقافية والاجتماعية في الشرق الأدنى ، وقد ترجمت بحوث هذا المؤتمر إلى العربية تحت رقم ١١٦ من مشروع الألف كتاب بإشراف إدارة الثقافة العامة في مصر . وهذا المؤتمر هو الحلقة الأولى في المؤتمرات التي عقدتها أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية برعاية جامعة برنستون - أولى جامعات أمريكا المهتمة بالدراسات العربية والإسلامية - لدراسة شؤون هذه المنطقة التي تضم إيران وتركيا والبلاد العربية ، دراسة تدعم تخطيطها السياسي ، وتبني له الطريق . ثم كانت الحلقة الثانية في هذه المؤتمرات هي (مؤتمر الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) الذي عقد في الجامعة نفسها بعد ذلك بست سنوات في صيف ١٩٥٣ ، ثم كانت الحلقة الثالثة والأخيرة هي المؤتمر الذي عقد في لاهور بباكستان بعد ذلك بعامين ، وجاء بالفشل التام ، وافتضحت الخطة التي تقوم على إشراك باحثين من المسلمين والمستشرقين في توجيه الدراسات الإسلامية ، والاستعانة بهذا الأسلوب على تطوير الفكر الإسلامي ، والاقتراب به من القيم الغربية ، تدعيماً لما يبراد إنشاؤه من صداقات

تربط دول هذه المنطقة بالغرب من ناحية، وتفتت وحدتهم الحضارية من ناحية أخرى .

والهدف من هذه المؤتمرات واضح، فالدين - كما يقول كويلر يونغ Cuyler Young في تقديمه لأعمال المؤتمر (مرآة تنطبع عليها القيم الروحية والثقافية للشعوب بأجلى صورها - ص ١١) (ولن يجد الغربي ذو العين الباحثة الفاحصة طريقاً لفهم الظروف الاجتماعية في بلاد الشرق الأدنى الإسلامية، وتذوق ثقافتها خيراً من المعرفة الشاملة العميقة للإسلام... وسيفيدنا فهم هذه العوامل وتقديرها في الوصول إلى أعماق الحقائق المتصلة بالشئون القومية والشئون الدولية للبلاد الإسلامية - ص ١١، ١٢) ويقول: (إننا اليوم على وشك الدخول في عصر عظيم الخطر من عصور التفاعل بين الشرق والغرب - ص ٤). ويقول: إن المؤتمر (يهدف إلى أن نساهم مساهمة متواضعة في توضيح معالم هذا الموقف التاريخي الحاسم - ص ٨) ثم يتكلم عما يحتاجه الموقف الراهن من (زيادة العناية بتحسين الوسائل التي تساعد التفكير الغربي على النفوذ إلى أعماق ثقافة الشرق الأدنى - ص ٩). وعنده أن هناك طرقتين رئيسيتين، عن طريقها تنتقل المنتجات الروحية التي في الثقافات، وهي: الفن والآثار، والأدب، والعلم، والدين. ولذلك فالمؤتمر يعالج الوسائل التي يتم بها التفاعل المقصود في كل طريق من هذه الطرق).

وتقع بحوث هذا المؤتمر في قسمين: القسم الأول يتناول الأدب والفن والآثار والعلم والفقهاء عند المسلمين في هذه المنطقة (إيران وتركيا والبلاد العربية) عبر التاريخ. والقسم الثاني يعالج المشاكل المعاصرة لشعوب هذه البلاد. وفيه بحوث عن تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وعن العلاقات الداخلية والخارجية في كل منها على حدة. وسأقصر كلامي على القسم الثاني، الذي يكشف عن الهدف المقصود في مثل هذه المؤتمرات، وعن الوسائل والأساليب المخططة لبلوغه وتحقيقه.

ولا بد لي هنا من وقفة عند أمرين أحب أن يرصدهما القارئ على طول قراءته للبحوث التي تضمنها هذا الكتاب.

أما الأمر الأول فهو أن سياسة الغرب وباحثيه يدركون إدراكاً قوياً أن أي تخطيط سياسي لهذه المنطقة لا بد أن يُدخل الإسلام والثقافة الإسلامية في حسابه إن أُريد له النجاح. ذلك ما قرره كوينر ينغ في تقديمه لأعمال المؤتمر كما مر ، وما عاد إلى تقريره إدوين كالغري حين قال (إن الدين ينفذ إلى كل نشاط اجتماعي وعقلي للشعوب. بل إنه في الواقع العامل المسيطر على حياة الشرق ، رجاله ونسائه ولهذا كان من العسير على الغربي أن يفهم حياة الشرق الاجتماعية دون أن يفهم الدين الذي تدين به الجماعة - ص ١٨٤). ثم إن هـ. ا. ر. غيب (H.A.R. Gibb) أكد هذه الحقيقة آخر الأمر في الخاتمة التي كتبها لأعمال المؤتمر حين تساءل : (أين ، وعلى أي أسس يمكن للشرق المسلم والغرب الحديث أن يلتقيا في جو من التفاهم المتبادل ؟ ص ٣٣٧). وحين رسم الطريق إلى هذا التفاهم ، فقال : (لأبد لتحقيق التفاهم بين الناس من النظر إلى قيمهم الاجتماعية نظرة الفهم والاعتبار والتقدير ومهما اجتمعت كلمة الشعوب التي تختلف في ثقافتها لتحقيق خير مشترك أو دفع كارثة مشتركة ، فإن اجتماعها هذا لن يكون سوى أمر موقوت ، لا يلبث أن ينجلي عن خصومة سلبية ، أو إيجابية بين بعضها والبعض الآخر - ص ٣٣٨). وبدو واضحاً في ذهن غيب أن القيم المطلوب تطويرها وتغييرها هي القيم الإسلامية ، وذلك حين يؤكد أنه (بالرغم من الاختلاف في تفاصيل الأوضاع والعلاقات الخارجية في كل من تركيا وإيران ومصر وآسيا العربية ، فإن المشاكل في كل هذه البلاد واحدة في جوهرها - ص ٣٤٠). ومن الواضح أن الرابطة الوحيدة التي تربط هذه البلاد جميعاً هي الإسلام .

لذلك كان من الواجب على المسلمين أن يدركوا إدراكاً واضحاً أن البحوث الإسلامية التي يكتبها المستشرقون هي بحوث موجهة لهذه الغاية .

فتمجيد الإسلام في كتب المستشرقين يقصد به خلق جو من الاطمئنان إلى نزاهة الفكر الغربي من ناحية ، ومقابلة هذه المجاملة من جانب المستشرقين بمجاملةٍ مثلها عن جانب المسلمين للقيم الغربية . وذلك « نلاحظه في إشادة

كالفرلي بالكتاب الذي ألفه آربري في أثناء الحرب العالمية الثانية ، وعرض فيه نواحي الامتياز في الآداب الشرقية ، فهو يعد أن هذا العمل (نوع من رد الاعتبار للشعوب الإسلامية وثقافتها التي كانت محلاً للانتقاص وسوء الفهم في بلاد الغرب ، عند بدء اتصالهم بالشرق ، بل وفي هذه الأيام . وبالرغم من أن مثل هذه الكتب في واقع الأمر نوع من الدعاية التي يقصد بها خلق جو من التفاهم بين المسلمين والأوروبيين ، فإنها لا شك تذكر معلومات صحيحة وعادلة كان ينبغي أن تعرف عن المسلمين منذ عهد طويل ولا شك أن المقصد النبيل الذي يسعى إليه مؤلفو هذه الكتب سيكون أساساً للتفاهم بين الغرب والشرق - ص ١٨١) . ودعوة الباحثين من المسلمين للمشاركة في هذه المؤتمرات وفي غيرها من الكتب والبحوث الإسلامية لا يقصد به إلا المعاونة في تحقيق التقارب بين الثقافتين ومزج إحداهما بالأخرى . وفي ذلك يقول كالفرلي : (وثمة أمر آخر لا بد من مراعاته للارتفاع بمستوى البحوث الدينية . ذلك هو أن يتعاون باحثان ، أحدهما شرقي والآخر غربي ، وأن يمتد هذا التعاون فيضم مستشرقاً تدرب على وسائل البحث في طبيعة المشاكل والحركات الدينية الحديثة . وسيستج عن هذه المشاركة في الطريقة والتجربة ، وعن المسؤولية المشتركة . دراسات جديدة بالثقة ، وفهم مشترك يؤدي إلى توحيد ثقافتَي الشرق والغرب - ص ١٨٦) ويقول غيب Gibb في سياق الكلام عن التفاهم بين الشرق والغرب : (ولا بد من الإشارة بظاهرة جديدة في الدراسات الشرقية لها أهميتها ، وهي التعاون بين الشرقيين والمستشرقين الغربيين في تحمل هذه التبعات - ص ٣٤٨) .

أما الأمر الثاني الذي أحب أن يرصده القارئ على طول قراءته للبحوث التي تضمنها هذا الكتاب فهو أن المقصود هو تفاعل الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية ، وليس هو نقل الحضارة الغربية للعالم الإسلامي ، والفرق بينهما دقيق ، ففي الحالة الأولى تمتزج الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية امتزاجاً كاملاً تتطور معه الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي ليصبحا شيئاً جديداً مختلفاً عن الحضارة الغربية وعن الحضارة الإسلامية . أما في الحالة الثانية فالحضارة الغربية تُنقل إلى العالم الإسلامي وتعيش في معزل عن حضارته

الإسلامية، تجاوز إحداهما الأخرى، ويعيش النمطان في مجتمع واحد جنباً إلى جنب. ذلك لأن الاستعمار الغربي - يمينه وشماله، وكلاهما شمال - يحرص على أن يكون بينه وبين مناطق نفوذه واستغلاله تقارب حضاري وثقافي يضمن لعلاقاته ولصالحه الدوام والبقاء. وهذه مسألة لفت نظر غيب Gibb فيما رأيت، ولفت نظر كرومر من قبله في مصر^(١) ونقل الحضارة الغربية لا ينشئ هذا التقارب المنشود، وإنما يكون التقارب مع التفاعل، وذلك بالإضافة إلى ما يحققه التفاعل من أثر آخر جانبي على المدى الطويل، من تفتت الوحدة الحضارية والثقافية للعالم الإسلامي، فالتفاعل إذا تم لا يتم على نحو واحد، لأن كل بلد من بلاد المسلمين سيختلف عن البلد الآخر في تفاعله مع ذلك الطارئ الدخيل حضارياً وفكرياً، وإنما وُحِدَ الأنماط الحضارية والثقافية في البلاد الإسلامية أنها كانت تخضع لمنطق ولضوابط مستمدة من الأصول التي أجمع عليها علماء المسلمين وفقهاؤهم الأولون، وهي مأخوذة من القرآن والسنة، فإذا انفتح باب التفاعل مع الحضارة الغربية بدعوى العصرية لم يجبر ذلك التفاعل على المنطق القديم، لأنه في زعم الداعين إلى ذلك التفاعل جزء من الفكر الإسلامي القديم الذي لم يعد يلائم ظروف العصر. ولذلك فالغالب على هذا التفاعل أن يجري - حين يجري - على منطق الحضارة الغربية بما تشتمل عليه من أصول، أخطرها القومية بمفهومها المجاني للدين. ومع توالي السنين والأجيال يزداد ما بين هذه البلاد الإسلامية تبايناً وبعداً. وهذا هو حبيب كوراني الأستاذ في الجامعة الأمريكية ببيروت يصرح في وضوح بأن الفلسفة اليونانية القديمة، والفلسفة المسيحية، والفلسفة الإسلامية المتأخرة التي تأثرت بهما، عناصر أصيلة في ذلك التفاعل المنشود الذي يسميه هو بالإصلاح الإسلامي الديني. وذلك حين تكلم عن حركة الأفغاني ومحمد عبده، التي كانت تدعو إلى إعادة النظر في تعاليم الإسلام (وفهمها فهماً أقرب إلى حاجات العصر الحديث ومنطقه)، فقال: إنها (لم تنفذ إلى أعماق المشكلة، وعُمل ذلك

(١) راجع كتابنا «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» ١ : ٢٦٠ - ٢٦١ طبع بيروت

بأن (أباً من هذين الرجلين لم يدرس الفلسفة الإغريقية والمسيحية، وهما المتبعان الرئيسيان اللذان تنبت منهما الحضارة الغربية. كما لم يعرف أيُّ منها الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى معرفة عميقة). ثم يقول: (لا بد لأي إصلاح إسلامي ديني يهدف إلى تقريب المسلمين من الحضارة الحديثة من أن يأخذ في الاعتبار الفلسفة الكلاسيكية، والفلسفة المسيحية، والفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى - ص ٢٤٧ ، ٢٤٨).

وكلام حبيب كوراني هذا يلتقي مع ما يقوله غيب Gibb في كتاب (Whither Islam) «إلى أين يتجه الإسلام؟!» حين يتساءل: هل روابط الوحدة من القوة بحيث تستطيع أن تحتفظ بتضامن العالم الإسلامي وتسيطر على مظهر شعوبه وتطورهم وتميزهم بطابع خاص؟ أم أن الآراء الغربية وحاجات الحياة الحديثة ستجرح آخر الأمر في تشتت المجتمع الإسلامي وتحطيم وحدته؟

وذلك عينه هو ما تشير إليه كلمات ضيا كوكالب الخبيثة التي تلبس ثوب القومية التركية حين قال (إن على تركيا أن تتخذ مدينة الغرب، وأن تحتفظ بثقافتها القومية - ص ٣٤٨).

والتخطيط لهذا التفاعل أو الامتزاج الكامل يبدو واضحاً في كل البحوث التي أعدت للمؤتمر. يبدو واضحاً في مقال عبد الحق عدنان أديوار في بحثه (تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي في تركيا) حين يصف ما حدث في حكومة الكمالين التي (فرضت الوضعية الغربية بنفس العنف وعدم التساهل الذي كانت تلجأ إليه التحكيمية الإسلامية من قبل - ص ٢٠٤)، فيقول إنه (لم يزد الأمر على أن أجمت ثقافة محل أخرى، إنه خضوع كامل لثقافة الغرب، ومن ثم لا يمكن أن نقول بتفاعل الثقافتين الغربية والإسلامية في تركيا في أي وقت من الأوقات - ص ٢٠٤). ثم هو يرجو بعد ذلك أن يتم هذا التفاعل في جو من الحرية السمتحة دون افتعال أو اصطناع (ص ٢٢٥).

ويبدو التخطيط لهذا التفاعل كذلك في بحث كويلر يونغ Cuyler Young عن (تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي في إيران) حين يتكلم عن مقاومة المحافظين للتيارات الفكرية الجديدة فيقول: إن هذه المقاومة حالت دون قيام

تفاعل ترمي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، يُخرج لإيران ثقافة روحية جديدة، هيقة الجذور - ص ١٢٤). وحين يقول بعد ذلك: (أصبح من الواضح أن ما أحدثه الإيرانيون من القرب لم يزه من الشكل والظهور الثقافي... وعلى أي الحالات، فمن الممكن أن نلاحظ من كل ما سبق أنه لم ينسب للثقافة الغربية والثقافة الإسلامية أني فتوحاً امتزاجاً مميّزاً له فلسفته وروحيته. والسبب في هذا هو عدم وجود جوهر من العناصر بين قادة الفكر والزعماء الروحيين. هذا الجوهر الذي يمكن أن تلتحق فيه التقاليد الإيرانية القديمة والأفكار الثابتة التي تفيض بها نفوس المجتهدين من الشباب الطامح الذي يؤمن بضرورة التطور بالثقافة الإيرانية على ضوء العلوم والفنون الغربية - ص ٢٢٩). ومن الواضح أن التفاعل الذي يروجو كويلر ينغ أن يتحقق في ظل هذه الصداقة بين قادة الفكر وبين الزعماء الروحيين هو نفسه ما عناه م. أ. ر. غيب حين قال في خاتمة كتاب (Whither isian?) : (إذا أردنا أن نعرف المقياس الحقيقي للنفوذ الغربي، ولدى تغلغل الثقافة الغربية في الإسلام، كان علينا أن ننظر إلى ما وراء المظاهر السطحية. علينا أن نبحث عن الآراء الجديدة والحركات المستحدثة التي ابتكرت بدافع من التأثير بالأساليب الغربية، بعد أن تبضم وتصبح جزءاً حقيقياً من كيان هذه الدول الإسلامية نتخذ شكلاً يلائم ظروفها)^(١).

وإذا أردنا مثالاً لما يشهده الغرب ويتمناه من صدور هذا التفاعل بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي فلنعد إلى بحث كويلر ينغ عن إيران في كلامه عن نشأة البابية التي ظهرت سنة ١٨٤٤. فقد تكلم عن ظهور ميرزا محمد علي الشيرازي وإعلانه أنه الباب الذي يوصل إلى الإمام الثاني عشر أو الإمام المستور، وانتهى الأمر بقتله ونفي أنصاره. ثم تكلم عن ثورة آغا خان زعيم الإسماعيلية سنة ١٨٣٩ التي انتهت بهزيمته وفراره إلى الهند. ثم تكلم عن البهائية التي ظهرت على يد رجل من زعماء البابين المنفيين إلى عكا يدعى بهاء الدين. وفي هذه الحركة الأخيرة يقول كويلر ينغ: (وقد وجد بهاء الله في

(١) الاجتماعات الوطنية في الأدب المعاصر ٢ : ٢١٦ ط بيروت .

الثقافة الغربية ما يلائم منطقته ويتفق مع مذهبه ، فكان ذلك سبباً لاطمئنانه إلى المنطق الغربي - ص ٢١٥). ويختم حديثه عن هذه الحركة بفشلها في أن تصبح ذات أثر فعال بسبب طابعها العالمي ، ثم يقول : (وبهذا خاب الأمل الذي علقه الكثيرون على هذه الحركة من أنها ستكون قنطرة بين ثقافتَي الغرب والشرق - ص ٢١٥).



ووسائل هذا التفاعل المنشود والصور التي يتخذها مختلفة في بحوث هذا المؤتمر :

فمنها تنمية روح الاعتزاز بالقومية ، إلى حد التطرف الذي يحمل كل بلد من بلاد المسلمين على أن يميز نفسه بطابع خاص مستمد من طبيعة بيئته ومن تاريخه السابق على إسلامه وذلك ما يبدو بوضوح في تقديم كويلر ينغ (Cuyler Young) للبحوث التي قدمت للمؤتمر ، حين يعلق على بحث لويس توماس فيقول : إنه قد استطاع أن يرسم الخطوط العريضة للظروف التاريخية والاجتماعية للحركة التي انتهت بالزعفاء الأتراك المحدثين إلى تحقيق مبدأ «تركيا للأتراك» ، هذا المبدأ الذي ساد أغلب شعوب المنطقة - ص ١٥). ثم يقول في التعليق على مقال إيران : (ولا شك أن هذا العرض التاريخي يلقي كثيراً من الضوء على إيران الحديثة وعلى مشكلتها الجوهرية ، التي هي توحيد الأمة وخلق شخصية مركزية لها تعيش على الزمن - ص ١٦). ومن هذا التعليق يبدو أن الهدف المنشود هو خلق شخصية إيرانية مستقلة وشخصية تركية مستقلة وشخصية عربية مستقلة ، ثم خلق شخصيات إقليمية مستقلة بالتالي في داخل الشخصية العربية نفسها ، أو بعبارة أخرى تفتت الكتلة الإسلامية الموحدة القيم بإيجاد قيم مستقلة متغايرة تتميز في كل إقليم عنها في الآخر . وذلك عن طريق تفاعل القيم القديمة والقيم الغربية . والمهم هو التفاعل ، لأنه هو الذي يُنتج الشخصيات المتغايرة من ناحية ، وهو الذي يقضي على القيم الإسلامية

قضاء مبرماً لا قيام لها بعده من ناحية أخرى. أما نقل الثقافة الغربية نقلاً آلياً فهو لا يجدي شيئاً في تحقيق هذا الغرض .

ويعترف حبيب كوراني بأن نشأة القومية العربية كان من أبرز آثار الحضارة الغربية حين يقول: (كان الأثر الأول للحضارة الغربية في الحياة العربية بعث القومية العربية، وقيام الحركة الاستقلالية التي تشمل العالم العربي في الوقت الحاضر، وكانت هذه الحركة نتيجة مباشرة للتعليم الغربي).

ويتفق قسطنطين زريق مع حبيب كوراني في ذلك حين يقرر أن أول جمعية عربية سرية وجدت سنة ١٨٨٠، وكان أغلب أعضائها من الشباب الذي تعلم في الكلية البروتستنتية السورية^(١) - ص ٣١١).

والواقع أن الشعور الوطني أو القومي أمر طبيعي وجد دائماً وسوف يوجد، وقد وجد دائماً في البلاد الإسلامية إلى جانب الشعور الإسلامي، دون أن يحس الناس تعارضاً بينهما، ولكن الذي يعمل له الغرب هو استبدال الرابطة القومية بالرابطة الدينية، أو تلوين الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي في كل بلد من بلاد المسلمين بلون محلي، تحت تأثير الحضارة المحلية القديمة السابقة على الإسلام من ناحية، والحضارة الحديثة الواغدة من الغرب من ناحية أخرى. وذلك هو ما يلمسه القارئ في بحث كويلر ينغ عن «تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي في إيران» حيث يقول: (كان الصفويون في إيران عاملاً على إثارة نوع من القومية الدينية - إذا صح هذا التعبير - وقد نتج عن هذا أن وهنت الروابط بين إيران وبين بقية أجزاء العالم الإسلامي التي تتكلم العربية، وقد ساعد الحكم البهلوي على هذا الاتجاه^(٢)، وذلك بتشجيعه التقاليد الفارسية التي سبقت اتصال إيران بالعرب والإسلام. وقد بلغ ذلك إلى درجة إنشاء أكاديمية مهمتها التخلص من المفردات العربية التي وجدت سبيلها إلى اللغة الفارسية

(١) الجامعة الأمريكية حالياً . وكذلك كان اسمها عند إنشائها .

(٢) قامت الأسرة البهلوية سنة ١٩٢٦ .

وإحلال مفردات فارسية قديمة خالصة محلها . . . على أن الأكاديميين قد اكتشفوا في بحثهم «مجد إيران القديمة وبرزغ مذهب زرادوشت من جديد واحتل مكاناً مرموقاً في بلاد السبع والشمس، وظهر في مباني مدينة طهران آثار العمارة الأخمينية القديمة» (١) - ص ٢٢١).

ويتعلق ينغ غرور القومية في ختام بحثه حين يشيد بعراقة القومية الإيرانية التي تمتد جذورها إلى خمسة وعشرين قرناً، متحدثاً عن (عبقرية الشعب الإيراني وقدرته على الاحتفاظ بطابعه برغم الأحداث الخطيرة التي تنزل به ، وبرغم ما تجره إليه الحياة الحديثة من مشاكل ، وعن قدرته على هضم الثقافات الأجنبية وإضافة ما يصلح منها من مبادئ ونظريات إلى ثقافته القديمة - ص ٢٣١).

ويساعد قسطنطين زريق - الأستاذ بجامعة دمشق وقتذاك - على تحقيق هذا الهدف ، ويلبس كلامه ثوب القومية الوطنية حين يتساءل عما تستطيع البلاد العربية أن تقدمه للحضارة الحديثة (وهل تستطيع أن تقدم حلولاً إيجابية لمشكلات هذه الحضارة، يمكن أن يقال عنها بحق : إنها من صميم ثقافة هذه البلاد ؟ ! أم أنها ستفقد ذاتيتها الثقافية، فتتخذ مقاييس الغرب وقيمه نفسها في عالمها الجديد ؟ - ص ١٦) . ومن الواضح أن كلامه هذا يساعد على تحقيق أهداف الغرب، لأن هدفه كما رأينا ليس هو توحيد العالم العربي على القيم الغربية ، أو ما يسمونه القيم العصرية، بعد أن كانت تجمعها القيم الإسلامية، لأن هذا معناه إيجاد وحدة في شكل جديد، ومعناه أيضاً أن القيم الإسلامية ستظل سليمة لم تمس ، ويمكن العودة إليها ونبتذ قيم الغرب التي ستظل تحمل طابع الوطن الذي استجلبت منه، والجهة التي سهرت على إنشائها . ولكن هدف الغرب هو أن تتفاعل هذه القيم الغربية مع القيم

(١) وهو عين ما كان يحدث في تركيا وفي مصر وفي الهند في الوقت نفسه . وهو من أسباب ظهور الدعوة

إلى دولة هندية مسلمة مستقلة (باكستان فيما بعد)

وطن على حدة ، كلُّ بحسب ظروفه وبيئته .

ومن وسائل هذا التفاعل المنشود في بحوث المؤتمر الدعوة إلى الحرية الفكرية . والحرية اسم جميل براق محبَّب إلى القلوب في كل أشكاله وألوانه ولكن المتصور به هنا هو حماية الآراء التي تخدم الأفكار الدخيلة المعارضة لما تواضع عليه الناس من آراء ، وما استقر في مجتمعهم من نظم (١) .

يقول عبد الحق عدنان أديوار : (وانفجرت ثورة تركيا الفتاة سنة ١٩٠٨ وكانت ثورة سياسية بحتة ، ولم تلبث حكومة الثورة أن سمحت بدراسة الفلسفة ومقارنة الأديان في كلية الآداب بجامعة إستانبول ، وبدأت ثورة فكرية في أعقاب الثورة السياسية ، فأصبح في الإمكان دراسة المسائل الدينية دراسة نقدية . وفي السنة الأولى لقيام النظام الدستوري نهض الكتاب الثبان بترجمة بعض ما أنتجه القرن التاسع عشر من فلسفة مادية من أمثال مؤلفات لودفيج بوختر (Ludvig Buchner) وإيرنست هيكل (Ernest Heekel) ، كما ترجموا مؤلفات فولتير وروسو وسواهما من أصحاب الموسوعات من رجال القرن الثامن عشر ، وأصبحت آراؤهم مجالاً للجدل والمناقشة الحرة - ص ١٩٩) . ثم تناول الباحث ما فعلته الحكومة الكمالية من بعد حين فرضت الحضارة الغربية ، وحظرت الفكر الديني وكتبته ، فقال : إن هذا الحظر حال دون حدوث التفاعل المنشود، لأن التفاعل لا بد أن يحدث في ظل الحرية (وعندما تتمكن تركيا من أن تعتق روحاً حرة ناقدة ، يومئذ يمكن أن يوجد إصلاح فكري ديني . وإذا قُدِّر لتركيا أن تحظى بمثل هذه الحرية ، فيمكن لها أن تكون ملتقى لتيارين من الثقافة، أحدهما من الغرب، وثانيهما من تراثها الثقافي الخاص ، ومن التقاء هذين التيارين ستتخذ الحياة العقلية في تركيا مجرى جديداً - ص ٢٠٥) .

(١) مع أن النادين بالحرية الفكرية هم أكثر الناس مخالفة لها وجوراً عليها ، لأنهم لا يتسكون بها إلا إذا كانت في صالحهم ، فهم لا يسمحون في صحفهم ، وفي منابرهم ، وفي كل وسائلهم الإعلامية على اختلافها وتعديدها بنشر الآراء المخالفة لأرائهم إلا إذا كانت سخيطة ضعيفة لا تقوم بها حجة ولا تروج عند الناس ، فإذا كانت من القوة بحيث يخشى أن تقع الناس ، أو تترك فيهم أثراً ، رفضوا نشرها ، فإذا نشرها أو نشرها بعضها أفسدوها بالتحريف المقصود ، والتلخيص المخل ، والتعليق الساخر .

وواضح من هذه العبارة الأخيرة التي ختم بها عبد الحق عدنان أديوار بحثه أن التفاعل المنشود لا يتم إلا في ظل الحرية الفكرية. لأن هذا التفاعل سوف لا يتم إلا على يد جيل جديد يسمع حُجج كل من دعاة الحضارة الإسلامية الملوثة بلونٍ قوميٍّ تركيٍّ ودعاة الحضارة الغربية، فيأخذ من هؤلاء ومن أولئك ما يكون به مذهب الجديد. وذلك ما لاحظته حبيب كوراني حين قرر أن أغلبية الشباب العربي يقفون في موقف وسط بين الفريقين، ويرون أن في كل من الحضارة الغربية والحضارة العربية الموروثة حسنة، ولكن الخلاف يقع دائماً فيما يمكن اقتباسه من الغرب، وما يجب الاحتفاظ به من تراث الآباء، وفيما إذا كان من الممكن (أن نختار هذا وأن نرفض ذلك ونحن في أوائل حركة التطور الاجتماعي والعقلي - ص ٢٤٦) ومن هنا نفهم أن دعاة الحضارة الغربية وعملاءها يُطلب منهم حين يُحكّمون أن يفسحوا مجالاً للفكر الإسلامي، بمثل ما كان مطلوباً من الإسلاميين بالأمس أن يفسحوا مجالاً لدعاة الحضارة الغربية.

هذه الحرية الفكرية التي لا تلتزم فيها الدولة بحماية النظم الدينية في جانبها الفكري والسلوكي ولا تتقيد بها هي ما يسمونه أحياناً بالتقدمية، وذلك في مقابل الرجعية التي تدعو إلى أن تلتزم الدولة بحماية النظم الدينية، وتتقيد نفسها بها، وهي ما يسمونه في أحيان أخرى المدنية أو العلمانية، فيقولون «حكومة مدنية وعلمانية» في مقابل «حكومة دينية». والعلمانية بهذا المعنى واضحة في بحث كويلر ينغ عن إيران حين يقول: (أما من ناحية الدين فإن إيران، وإن لم تنكر لشيوعيتها، قد سارت في نفس الطريق الذي يؤمن بالعلمانية الحديثة... وقد يكون صحيحاً أن التمثيل البرلماني وحقوق الأفراد والجماعات تقوم على أساس ديني طائفي، ولكن إيران - دون سواها من الدول الإسلامية في هذه المنطقة - تمنح الفرد حرية العقيدة، وتترك له حق تغيير دينه أو مذهب الطائفي، وتعزز ذلك بقوة القانون لجميع المواطنين).

ومن هنا نفهم ما يعنيه قسطنطين زريق حين يقول في بحثه عن البلاد العربية: (يجب أن تكون الحكومات في البلاد العربية مدنية بكل معاني الكلمة، فليس في المجتمعات الحديثة مكان للخلاف والفرقة التي تقوم على

أسس دينية أو مذهبية - ص ٣٣٢) (١). ونفهم أيضاً ما يعنيه حين يتساءل: (هل ستكون القومية العربية ضيقة الأفق أم بعيدة النظر؟ متساحة أم منعزلة؟ تقدمية أم رجعية؟ هل ستكون هذه القومية العربية بعبارة أخرى تعبيراً عن مدنية حقيقية أم ستعزل عن العالم وتموت في مهدها؟ ص ٣٣٤). وهو يعلم جيداً أنه يخدم الغرب بدعوته هذه ولا يخدم العرب، لأنه يقول: إن العرب (لابد لهم في عهدهم الجديد من قيادة قديرة وتقدمية - ص ٣٣٥). وأن عليهم (أن ينبذوا من تقاليدهم العناصر الرجعية - ص ٣٣٥) وأن هذه الخطوات من جانب العرب لابد أن تصحبها خطوات أخرى من جانب الغرب. (وعتد فقط تستطيع الطائفة المستتيرة أن تواصل كفاحها ضد العناصر الرجعية بالتعاون مع الغرب - ص ٣٣٥).

ثم إن هذه الحرية الفكرية التي يسمونها أحياناً علمانية وأحياناً مدنية، وأحياناً أخرى تقدمية لا بد لها وللقومية - في نظر الذين يخططون للتفاعل بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي - أن يجداً سنداً في برامج التعليم ونظمه.

ويقول لويس توماس في بحثه عن «العلاقات الداخلية والخارجية في تركيا»: إن مصطفى كمال فشل في ريف الأناضول، ولكنه نجح في (تحويل القطاع المثقف من الشعب إلى حياة جديدة... وقد مكن التعليم لهذا التحول الجديد - ٢٧٢).

ويتفق قسطنطين زريق مع لويس توماس في أثر التعليم في تدعيم التحول الفكري في البلاد العربية حين يقول: (وكان من نتائج حملة التعليم التي قامت بها البعثات الأجنبية في سوريا ولبنان نشوء طبقة متوسطة مثقفة ذات شعور

(١) أما الخلاف والفرقة حول مائل مذهبية، فهو قائم فعلاً، يبلغ أحياناً حد الصراع المسلح أو التهديد به. وسيظل قائماً، وهو مقبول عند زريق وأمثاله إذا كان المقصود به هو الخلاف على النظم السياسية القائمة بين رأسمالية وشيوعية وديمقراطية ودكتاتورية، ولكنه غير مقبول عنده وعند أمثاله إذا كان المقصود به الخلاف حول المفاهيم الدينية. والحكومات المدنية أو العلمانية التي توفر للناس الحرية الفكرية توفرها لهم حين يستعملونها ضد الدين. ولكنها لا توفرها لهم حين يستعملونها ضد نظم الدولة، وهذه الحكومات تحمي أصحاب الفكر الحر حين يسون الرسل والأنبياء بل حين يكفرون بالله، ولكنها لا تحميهم حين يسون رؤساء الدول وأصحاب النفوذ والسلطان.

قومي ، وقد نشطت هذه الطبقة في الدعوة إلى القومية العربية بين الجماهير غير المتعلمة ، وكان النشاط في هذا الميدان التعليمي مقسماً بين الجزويت الفرنسيين والأمريكان - ص ٣١١).

وينوه حبيب كوراني بأثر المدارس التبشيرية في نشر القيم الأخلاقية والدينية الغربية ، وفي تعريف شببة العرب بتاريخهم وعاصيتهم المجيد . وما كان له من أثر في الحركة الوطنية العربية - ص ٢٣٩).

وينبه كويلر ينغ في مقاله «العلاقات الداخلية والخارجية في إيران» إلى الدور الخطير الذي يمكن أن يقوم به التعليم في تدعيم الروح القومية وجمع الإيرانيين بمختلف طبقاتهم وثقافتهم عليها، وذلك (إذا اتسع نطاقه فشمّل طبقات العامة ، وإذا عمق حتى يصل إلى المستوى الذي يُعرّف المعلمين بما لقادة الفكر من آراء واتجاهات . وإذا قُدّم في حذر إلى رجال الدين ، فمكثهم من مواجهة تراثهم الروحي الإيراني^(١) وتفهم ما به من كنوز - ص ٣٠٠).

ومن وسائل ذلك التفاعل بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي تطوير المجتمع عن طريق تطوير الفنون والآداب إلى جانب ما سبق من تطوير التعليم . وهذا هو هـ . ا . ر . غب (H.A.R. Gibb) يتكلم عن تزايد عدد قراء الأدب الغربي بين البلاد الإسلامية، فيتفاءل بهذه الظاهرة، لأنه يراها ذات فائدة عظيمة في تعزيز العلاقات بين المسلمين وبين الشعوب الغربية - ص ٣٥٢). ويقول : إن من السهل أن يتقبل الشرق الإسلامي الدراسات الموضوعية من العلوم الطبيعية والطب والجغرافيا (ولكن هذه الصعوبات تزايدت عندما تتصل الدراسة بالعقائد والعواطف الراسخة ومثل هذه الصعوبة تنشأ في الدراسات الدينية، ودراسة الأقاليم التاريخية، وفي دراسة الفلسفة والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع - ص ٣٥٣).

ومن أخفى هذه الوسائل التي يقترحونها لتطوير الفكر الإسلامي اتخاذ

(١) وصف التراث الروحي الإيراني سريع فيها يهدف إليه التخطيط من تحريك العصيات المذهبية والإقليمية في داخل الفكر الإسلامي وتخصيمها .

التلفيق الفقهي وسيلة للاقتراب من الفكر الغربي^(١) وتقليد أنماطه الاجتماعية أو تسويغها ، وذلك باسم الاجتهاد ووجوب فتح باب له مواجهة ما جَدَّ وما يجد من كائنات . وبذلك يتيسر إيجاد إسلام لُفِّتْ شرائعه من هنا ومن هناك . وليس مُهِمًّا أن تتعارض الأصول والأسس التي قامت عليها هذه الآراء الفقهية الملتفة ، وليس مُهِمًّا أن يكون فيها القوي والضعيف ، وليس مُهِمًّا أن يكون أصحابها أكفاءً أو غير أكفاء ، ولكن المهم هو أن يوجد إسلام جديد يمثل ما يدعو إليه الاستعمار من تفاعل الإسلام والحضارة الغربية . فالإسلام الجديد مأخوذ من مصادر إسلامية لا شك . وليس منقولاً عن مصادر غربية ، ولكن الذي يخفى على الناس هو أن اختيار المصادر والآراء الإسلامية جرى على أسس ومقاييس غربية ، وصدر عن رغبة في مطابقتها أو الاقتراب منها ، وهذا هو فرق ما بينه وبين الاجتهاد الصحيح .

تبدو هذه الدعوة الخفية الخطر في مقال عبد الحق عدنان أديوار حين تكلم عما تركته آراء ضيا كوكالب من أثر عميق في تلاميذه وفي أصدقائه من رجال السياسة فقال : (وبفضل هذا الرجل عدل قانون الأحوال الشخصية . واصبح لا يخضع للمذهب فقهي معين ، بل يلجأ إلى آراء المشرعين القدامى التي تتسق

(١) انقصود بالتلفيق هو ان لا يلتزم الفقي . او مستنبط القائلون مذهباً واحداً معيناً في فتاواه وفي تفسيه . ومن المعروف ان لكل فقيه أصولاً يجري عليها في استنباطه واجتهاده . وأن الخطط بين المذاهب قد يؤدي إلى تعارض الأصول . ومعروف أيضاً أن الخلاف الفقهي يقع حين يقع في غير الأصول التي هي موضع الإجماع ، وأنه لا اجتهاد مع النص الصريح ، وإنما يقع الاجتهاد الذي هو موضع الخلاف أحياناً فيما يجد من أمور ، نتيجة اختلاف الأصول المقيس عليها بين الفقهاء ، وباب الاجتهاد مفتوح لمن استطاعه وتوافرت فيه شروطه ، لم يعلق بابه أحد ، ولكن الفرق واضح بين الاجتهاد التزيه الذي يقصد مخلصاً إلى استنباط حكم الله ، وبين التسويغ الذي يضع نصب عينيه حكماً سبقاً يريد أن يبرغ إباحته أو حظره ؛ فالاجتهاد المخلص يسأل نفسه : ما حكم الشرع في هذا الأمر ؟ أما الذي يريد تبرير الأنماط الغربية - يمينها وشمالها ، وكلاهما شمال - فهو يسأل نفسه منذ البدء : ما هي النصوص الشرعية التي تؤيد هذا الأمر وتبيحه ، أو التي تعارضه وتحرمه ؟ ومن أجل ذلك فهو يراجع كتب الفقه على اختلاف مذاهبها ، وعلى تباين ألوانها بين الصحة والفساد ، وتفاوت طيقاتها بين التثبت والتهور ، ليصيد منها ما يلائم هدفه وهواه ، فإذا صادفه ما يخالف هواه ، أسقطه من حسابه ؛ وإذا وجد في النص شيئاً له شيئاً عليه ، أثبت ما له ، وأهمل ما عليه ، وبذلك يبيء اجتهاده المزعوم مبنياً على التبرير والتحريف والتدليس .

ومنطق العصر الحديث . ولم يُخَفِّ الرجلُ رغبته في أن يقوم بحركة إصلاح ديني ، فقد رأى أن المسيحية لم تستطع أن تسير العصر الحديث قبل أن تبدأ حركة الإصلاح الديني فيها بالذات - ص ٢٠١).

وبحوث المؤتمر تعلق آمالاً كبيرة في تنفيذ مخططات التطوير أو التفاعل - كما يسمونه - على ظهور زعامات دينية وسياسية جديدة . يقول حبيب كوراني : (والعرب اليوم بحاجة إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ليساعدهم على تفهم هذه الفترة الحازبة من تاريخهم تفهماً موضوعياً واضحاً ، أو لعلهم يحتاجون إلى زعيم ديني جديد يمكنه أن يهب العقلية الإسلامية حيويتها وطاقاتها وقدرتها على التجديد مما يجعلها أقرب إلى قبول المنطق الذي تفرضه الحياة الحديثة - ص ٢٤٦).

ويلتقي معه في ذلك قسطنطين زريق حين يشير إلى الصعوبات التي تعترض نهضة العرب ، ثم يقول : إنهم (يحتاجون للتغلب على هذه الصعوبات إلى أمرين : قيادة واعية قديرة ، وتغيير جوهرى في نظرتهم إلى الحياة) . ويشرح الأمر الأول بتأكيد أنه (لا بد لهم في عهدهم الجديد من قيادة قديرة وتقدمية ، تدرك الأوضاع السياسية في العالم الحديث إدراكاً واقعياً ، وتعرف كيف تتطور مع الظروف لتلائم بين أحوال بلادها الخاصة وبينها) . ويشرح الأمر الثاني بقوله إن على العرب (أن ينبذوا من تقاليدهم العناصر الرجعية ، وأن يكونوا موضوعيين في الحكم على الأشياء - ص ٣٣٥) (١) .

ويلتقي الباحثان كلاهما مع غيب (Gibb) حين يتكلم عن الحركات الدينية المتطرفة ، التي ترفض ما يقوله الغرب من أن الدين ليس سوى أمر فردي ، وتؤكد أن الإسلام بمعناه الكامل تفاعل لا يمكن أن يكون بمعزل عن نظام الجماعة وعن قيمها الخلقية والثقافية ، ثم يقول : (ومن هنا يتبين أن التبعة الملقاة على عاتق الزعامات الجديدة في البلاد الإسلامية أثقل بكثير من التبعات الملقاة

(١) التقدمية والرجعية من الاصطلاحات المرونة في هذه الأيام التي لا تنفق عليها وجهات النظر المختلفة باختلاف المذاهب والنظريات السياسية والاجتماعية . ولكن من الواضح أن التقدمية عند زريق هي ما يوافق الحضارة الغربية ، والرجعية هي ما يتمسك بالتراث الإسلامي .

على عمائق المستشرقين في الغرب . ولا بد لهؤلاء الزعماء من أن يعملوا في عزم واستمرار لتحقيق هدف لن يتم قبل مضي جيل أو جيلين - ص ٣٥٢). وهو يكرر في سنة ١٩٤٧ ما سبق أن قاله في سنة ١٩٣٢ في كتاب «إلى أين يتجه الإسلام؟! Whither Islam» حين أخذ يتبع ما أحدثته الحضارة الغربية من آثار بين المسلمين في تركيا وفي مصر، وفي شمال إفريقيا، وفي العراق وسوريا وأفغانستان، وفي روسيا السوفيتية، وفي الهند، وفي أندونيسيا، وفي القارة الإفريقية، وخلص من هذا الاستقصاء إلى أن نجاح التطور يتوقف إلى حد بعيد على القادة والزعماء في العالم الإسلامي، وعلى الشباب منهم بخاصة^(١).

وقد تكلمت من قبل عما للتفاعل المنشود أو التطوير من أثر تخريبي في الإسلام، ولا بد لي أن أضيف إلى ذلك أن تخريب الإسلام ليس هو نفسه هدفاً للاستعمار، ولكنه من وجهة نظر الاستعمار وسيلة لشيئين سبقت الإشارة إليهما: أولهما هو خدمة مصالحه، بالمعاونة في إيجاد علائق مستقرة بينه وبين مناطق نفوذه واستغلاله. وثانيهما: هو تفتيت الوحدة الإسلامية التي يُخشى أن تجتمع شعوبه في تضامنٍ قويٍّ على التخلص من العبودية والاستغلال.

وفي مقابل هذا التشتيت والتفتيت الذي يعمل له الاستعمار، وعلى الطرف المناقض له، كانت تروج بين المسلمين دعوة إلى حضارة عالمية تهدف إلى إذابة الشخصية الإسلامية وتجميعها. وهو ما يبدو من قول قسطنطين زريق حين يسمي احتفاظ العرب بطابعهم، وتمسكهم بشخصيتهم وبمقومات هذه الشخصية، يسمى ذلك كله انعزالياً، ويصفه بأنه انطواء على النفس ورجعية وضيق أفق. وذلك حين يتساءل: (هل ستكون القومية العربية ضيقة الأفق أم بعيدة النظر؟ متساحة أم منعزلة؟ تقدمية أم رجعية؟ هل ستكون هذه القومية العربية بعبارة أخرى تعبيراً عن مدنية أم ستعزل عن العالم وتموت في مهدها؟ ص ٣٣٥). وحين يقول: (لقد ربط العلمُ التطبيقي أجزاء العالم المختلفة وشعوبه بعضها ببعض، ومن اليوم فصاعداً، لن يكون هناك إلا عالمٌ واحد أو

(١) يراجع في ذلك كتابنا (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر) ٢ : ٢١٩ - ٢٢٠ ط بيروت.

لا عالم . ولن يكون إلا حضارة واحدة أو لا حضارة) ويتساءل زريق بعد ذلك إن كان هناك مكان في هذه الحضارة العالمية للثقافة العربية . ويجب على هذا التساؤل بالإيجاب (لأن الحضارة العالمية بالمعنى الصحيح حضارة واسعة المدى ، تضم كل ألوان الثقافات المختلفة، إنها تشجع كل تطور ، وتسمح بكل جهد خاص ، وتأخذ من الجميع لتُخرج كلاً جديداً موحداً - ص ٣٣٤).

وتبدو هذه الدعوة العالمية في أخطر أشكالها حين تتجاوز الحضارة إلى الدين ، فتعمل - وهيئات - على تدمير الإسلام وتمييعه في دين عالمي مزعوم ، وذلك حين يقول كالفري : (وحيثما يصبح في مقدور الجميع الوقوف على كل المعلومات المجردة عن الهوى، وحيثما يصبح الجميع أحراراً في تفكيرهم ، لهم من الشجاعة ما يجعلهم يتقبلون ما هو خير وعدل وجميل^(١)، عندئذ يكون من المحتمل أن يسود العالم دين واحد . وإني سأكون سعيداً باتباع دين عالمي موحد ، تتبع مصادره من حقائق التاريخ ، وتشمل مبادئه العدالة الاجتماعية، وتقوم بفضلها مظاهر الحب والإخاء على أنقاض الكراهية والخصومة - ص ١٨٧). ومن الواضح أن هذا الكلام هدم صريح للإسلام ولكل دين صحيح، فالأديان لا تقبل مثل هذه المساومات التي قد تقبلها السياسة، وقد يقبلها الاقتصاد .

ثم إن الكلام عن الحضارة الواحدة، والدين الواحد ، والعالمية على وجه العموم له حديث تال مستقل إن شاء الله .

بقي أن أشير في آخر هذه الكلمة إلى دعوى خبيثة ابتدعتها الاستعمار ورجاله، ورددها أذنا به وصنائه في كل مكان من بلاد المسلمين ولا يزالون . هذه الدعوة الخبيثة لا تقنع بأنصاف الحلول ، ولا ترضى إلا بالكسب الكامل للاستعمار، وبإخساره الكاملة للمسلمين ، حين تدعوهم بعد أن يقطعوا نصف

(١) يجب أن نلاحظ أن الخير والعدل والجمال هي أساس القيم التي تستند إليها الليبرالية اللادينية Liberalism والعلمانية Secularism وهي مستمدة من آداب الإغريق السابقة على المسيحية وفلسفاتهم . وهي عينا ما يشير إليه عبد الحق عدنان أديوار حين يتكلم عن الفلسفة الوضعية التي فرضها الكماليون (والتي تقوم على مبادئ ثلاثة : الحق والعدل والجمال (ص ٢٠٤) .

الطريق إلى أن يمضوا في قطع النصف الباقي ، وتفريهم حين ينسلخون عن بعض إسلامهم أن ينسلخوا منه كله . وهي دعوة نجدتها في هذا المؤتمر في كلام كويلر ينغ حين قال : إن الإيرانيين يلقون تبعة الفشل الذي حاق بهم على النظم الغربية ، بعد أن تحققت الثورة السياسية ، ولكنها لم تنتج ما كانوا يؤملون فيه من تقدم مادي . ويزعم ينغ (Young) في دعواه أن هذا الفشل يرجع إلى تطبيق هذه الأفكار والنظم الغربية تطبيقاً جزئياً شكلياً . والنظام الغربي في نظره كلٌّ لا يتجزأ . ولا بدّ لكي يؤتي ثماره أن يطبق تطبيقاً كاملاً^(١) . ومن هذه الكلمات نستطيع أن نعرف المصدر الحقيقي للدعوات التي بثها سماسرة الغرب وعملاؤه في كل مكان . ومن أوضحها صراحةً كلمة طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» التي يدعو فيها إلى (أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقتهم ، لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها وصرها ، وما يجب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب . - الفقرة ٩) (٢) .

(١) من العجيب انهم يقولون في الحضارة الغربية : إنها نظام كامل يؤخذ كله أو يترك كله ، ولكنهم يرفسون النظرية نفسها إذا كان المقصود بها جو الإسلام والحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي .
(٢) وراجع كذلك تعليقتنا على الكتاب في الاتجاهات الرطبية في الأدب المعاصر ، ٢ : ٢٢٩ ط

الفصل الخامس

الغريب في دراسات المشرقين

٢

الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة

قدمت في الفصل السابق دراسة لمؤتمر (الشرق الأدنى)، الذي دار البحث فيه حول تطور الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، والذي عقد في جامعة برنستون سنة ١٩٤٧ في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وسوف أقدم اليوم أبحاث التالي، الذي أنتجه مؤتمر عُقد في الجامعة نفسها بعد ذلك بست سنوات، وهو المؤتمر الذي عُقد سنة ١٩٥٣، وشهده عدد من أعيان المسلمين من شتى بقاع العالم الإسلامي، بين أندونيسيا والهند والباكستان وإيران والعراق وسوريا ولبنان ومصر، وكل هؤلاء قد اختيروا، ووُجِّهت إليهم دعوة خاصة للاشتراك في المؤتمر ببحوث إسلامية. وكان بإزاء هذا العدد من المسلمين عدد مساو له من الأمريكيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية.

والناظر في أسماء المشتركين في هذا المؤتمر عن اختيرت بحوثهم للنشر يجد أن بعض هؤلاء المشتركين في المؤتمر من الأمريكيان قُسس بحرفون التبشير، مثل الدكتور ميلر بروز أستاذ الفقه الإنجيلي في جامعة بيل، وقد كان اتجاهه التبشيري الهدام واضحاً كل الوضوح في دعاواه التي ساقها في مقاله للتشكيك في أسس العقيدة الإسلامية، كالإيمان بالوحي، والإيمان بنبوة سيدنا محمد ﷺ، والإيمان بصدق القرآن الذي أنزل عليه. ومن هؤلاء المبشرين كذلك الدكتور هارولد سميث أستاذ ونائب رئيس قسم الديانات بكلية وويستر بولاية أوهايو،

(*) نشر في عدد شعبان ورمضان ١٣٧٦ في مجلة الأزهر (مارس وأبريل ١٩٥٧).

وقد كان هذا القيس رئيساً لقسم الفلسفة والأخلاق بالجامعة الأمريكية في القاهرة ، وهذا يكشف لنا عن ماهية الدراسات الفلسفية والأخلاقية التي تلقن لأبنائنا في الجامعات الأجنبية القائمة ببلادنا . وبعض هؤلاء الأعضاء الذين نُشرت بحوثهم في الكتاب من مستشاري وزارة الخارجية الأمريكية الذين يخضعون لتوجيهاتها السياسية ، مثل الدكتور روفائيل باتاي الذي كان مستشاراً في شؤون الشرق الأوسط بقسم الشؤون الاجتماعية بهيئة الأمم المتحدة ، ومثل الدكتور جون كريزويل الذي كان ملحقاً للعلاقات الثقافية ببيروت ، والدكتور هارولد ألن مدير قسم التربية بمؤسسة الشرق الأدنى ، الذي شغل مناصب عدة ذات صبغة سياسية في منطقة الشرق الأوسط ، فكان عضواً بإدارة التعليم بمنطقة القوقاز في مؤسسة إعمانات الشرق الأدنى ، وكان بالمركز الرئيسي لتلك المؤسسة في اليونان ، وكان عضواً في بعثة مترو للتربية في إيران ، ومستشاراً فنياً بعثة الشرق الأوسط ، ورئيساً لبعثة اليونسكو في الدول العربية . ومن هؤلاء السياسيين الأمريكيين الذين شاركوا ببحوثهم في هذا المؤتمر الإسلامي كذلك الدكتور نبيه فارس الذي كان رئيساً للقسم العربي بإدارة المخابرات الحربية بمدينة يورك (وقد كان رئيساً لقسم التاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت) ، والدكتور تشارلز ماثيور عضو قسم البحوث بشركة البترول العربية الأمريكية بالظهران ، الذي كان ملحقاً للعلاقات الثقافية بوزارة الخارجية الأمريكية في القاهرة .

على أن نظرة سريعة إلى أسماء الباحثين الذين صدر بهم الكتاب تكفي لملاحظة أن الأمريكيين منهم قد اختيروا ممن قضوا وقتاً في الشرق الإسلامي ، وبينهم عدد كبير ممن تولى التدريس في الجامعة الأمريكية في بيروت أو في القاهرة . أما المسلمون ، فكثير منهم أمريكيو الثقافة ممن تلقوا دراستهم في فرعي الجامعة الأمريكية السابقين ، أو ممن أتموا دراستهم الجامعية في الولايات المتحدة نفسها . وبعضهم قد اختير لما يتوسم فيه من القدرة على توجيه التفكير في بلده ، كأن يكون أستاذاً بإحدى جامعات البلاد الإسلامية ، أو وزيراً للمعارف في إحدى هذه البلاد ، أو رئيساً لتحرير إحدى الصحف بها . أما النور القليل

من الباحثين المسلمين الذين تبدو النزاهة فيما ألقوا من بحوث، فقد استجلبوا لستر أهداف المؤتمر ليكونوا كنماذج البائع الغشاش التي يغطي بها البضاعة الفاسدة ليوهم المشتري أن كل بضاعته من ذلك النوع الجيد، وليكونوا هم العسل الذي يستعان به على إخفاء مرارة الأباطيل، والدسم الذي يُخفي ما حشي به المؤتمر من سموم . على أن هؤلاء الأبرياء ممن تتصف بحوثهم بالنزاهة لم تخل كلماتهم من بعض الانحراف . فالأستاذ مصطفى الزرقا - وهو أحد القلائل الذين يتوسم القارىء خلال بحثهم الإخلاص - قد شغل نفسه بتسوية الأساليب العصرية السائدة مما يخالف الشريعة الإسلامية مخالفة صريحة ، فأخذ يتحل لها الأعذار ، ويخترع الحيل لتخريبها، مثل ما تجده في كلامه عن المشكلات العصرية التي تواجهها الشريعة الإسلامية اليوم ، فهو يعرض فيها مواضع الخلاف بين الشريعة الإسلامية، وبين النظم التي يجري العمل عليها في الحضارة الغربية ، محاولاً أن يسوغ هذه النظم تسويغاً إسلامياً، فكأنه يوثق الإسلام بإثبات أنه مطابق لنظم الحضارة الغربية وأسسها، وكان الإسلام لا يصح إلا حيث يطابقها ، بل لا يصح إلا لأنه يطابقها .

يقول : (فالصفة الدينية في الفقه الإسلامي لا تنافي أنه مؤسس على قواعد مدنية بحتة ، منتجة لفقيه متطور كفيل بوفاء الحاجات العصرية وحل المشكلات النابتة في الطريق - ص ١٥٧) . وما يسميه هو بالحاجات العصرية نابع في أكثر الأحيان من تقليد نظم حضارية غربية عن الإسلام ومخالفة لأصوله ، وليس مطلوباً من المسلمين أن يكونوا على صورة غيرهم ، يتبعون سنتهم حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضب، لدخلوا فيه، بل إن مخالفة المسلمين لغير المسلمين هي شيء مقصود لذاته ، صوناً للشخصية الإسلامية، وتميزاً لها من غيرها . ومن أجل ذلك كان المسلمون منبهين عن تقليد غير المسلمين في زيهم وفي عاداتهم .

وهذا المنهج الفاسد الذي التزمه الأستاذ الزرقا بنيتن الشريعة الإسلامية عند أعدائها وعند من يجهلوننا قد أوقعه في أخطاء فاحشة ، فهو عند كلامه عن عقوبة الزاني بالجلد - وقد أهمل الرجم وتجاهله - وعقوبة السارق بقطع اليد ،

وبقيّة الحدود الأربعة يقول : (فإذا لوحظ ان تطبيق بعض عقوبات الحدود الأربعة أصبح متعذراً في زمان أو مكان ، فمن الممكن تطبيق عقوبة أخرى ، ولا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع - ص ١٥٨). فمن الواضح أن كلامه هذا تسويغ لإسقاط الحدود الإسلامية، سعياً لإرضاء النظم المعاصرة غير الإسلامية التي تعتبرها ضرباً من القسوة والوحشية ، وهو يفعل مثل ذلك في كلامه عن المعاملات التجارية العصرية التي تقوم كلها على أساس الربا ، فيقول : (إن هذه المشكلة يمكن حلها في مبادئ الشريعة الإسلامية بطرق عديدة - ص ١٥٩). ويذكر فيما يذكره من الحلول (الرجوع إلى تحديد الحالة الربوية التي كان عليها العرب، وجاءت الشريعة بمنعها، إذ كان المرابون يتحكمون كما يشاؤون بالفقير المحتاج إلى القرض الاستهلاكي لا الاستثماري - ص ١٥٩). ويذكر فيما يذكره كذلك من مسوغات وحلول (تأميم المصارف لحساب الدولة، فيتفي عندئذ معنى الربا من الفائدة الجزئية التي تؤخذ عن القرض، إذ تعود عندئذ إلى خزينة الدولة لمصلحة المجموع - ص ١٥٩). ولعل أفضل ما ذكره من هذه المسوغات هو قوله (بالاستناد إلى قاعدة التدابير الاستثنائية الموقوتة ، إلى أن يُقام في المجتمع الإسلامي نظام اقتصادي متجانس يُغني الناس عن الالتجاء إلى الفائدة).

والواقع أن الناظر في بحث الأستاذ الزرقا يحس من خلاله روحه الإسلامية المخلصية التي تحاول أن تبرز مزايا الشريعة الإسلامية وتُحببها إلى قلوب النافرين منها ، ولكنه وقع فيما لا بد أن يقع فيه عندما يلقي بحثه في مؤتمر غربي يتهم الشريعة الإسلامية بالجمود . فهو يحاول - عن حسن قصد - أن يشرح لهم مزايا الشريعة الإسلامية، ويوضح لهم ما تنطوي عليه من إسكاتيات ، وطبيعي في مثل هذه الحالة أن يشرحها من الزوايا التي تلائم العقل الغربي المعاصر، فيدعي - مثلاً - أن نظام الرق في الإسلام كان نظاماً مؤقتاً (ص ١٤٦). مع أن حقيقته هو أنه ثمرة نظام طبيعي يرتبط بسنة من سنن الله الكبرى، وهي الصراع والتنافس ودفع الناس بعضهم ببعض، وهو موجود في مجتمعاتنا المعاصرة تحت اسم غير اسمه ، فالذي زال في حقيقة الأمر هو اسمه فقط، بل إن الرق

بالحدود التي حددها الإسلام له ، واشترطها على مالك الرقيق خيراً من الرّق
المُقنّع في الحضارة الراهنة، فهو أرحم لا شك من كل صور الاضطهاد
العنصري، والتسلط الاستعماري وتجارة الرقيق الأبيض في المجتمعات المعاصرة .
وهو يحاول أن يبرهن على أن نظام الحكم الإسلامي يطابق نظام الحكم
الديمقراطي المعاصر (ص ١٤٧) مع ما هو واضح من أن الشورى في الإسلام
تختلف في أصولها وأهدافها عن شورى النظام الديمقراطي الذي ابتدئته الثورة
الفرنسية ، ويحاول كذلك أن يطابق بين النظام الإسلامي وبين النظام الجمهوري
(ص ١٤٧) . والحقيقة أن المُعْتَبَر في نظام الحكم الإسلامي هو التزام القائم على
الأمر بالنظام الإسلامي وشريعته ، فإذا التزمه ، فهو خليفة عن الله، أو عن
رسول الله . وإذا لم يلتزمه ، فهو طاغية يحكم بهواه ، أو تابع ماجور يحكم بأهواء الذين
انتخبوه والذين تخضع تشريعاتهم لشهواتهم ومصالحهم .

وهو يميل بالقيم الإسلامية إلى أقصى ما تحتمله النصوص نحو القيم
الغربية ، وبذلك يقع في الأجبولة التي دبرها له ولأمثاله الغربيون ، فهو في سبيل
دفع تهمة الجمود التي يلصقها الغربيون بالشريعة ينحرف إلى أقصى الطرف
المناقض في بيان ما تنطوي عليه من مرونة التطبيق ، حتى يبلغ بهذه المرونة حدّ
الميوعة وانعدام الذات والمقومات ، التي تجعلها صالحة لأن تكون ذيّلاً لأي
نظام ، وتبعاً للأهواء ، وبذلك ينتهي إلى إلغاء وظيفة الدين ، لأنه بدلاً من أن
يُقَوِّم عِوَج الحياة بنصوص الشريعة يحتمل على نصوص الشريعة حتى يسوّغ بها
عِوَج الحياة المعاصرة . وذلك واضح فيما ساقه في ختام بحثه عن لجنة القانون المصري
الجديد ، وعن تخريج الأوضاع الاقتصادية السائدة على أسس الفقه الإسلامي ، حيث
يقول : (فكل الأوضاع الاقتصادية اليوم يمكن تخريج أحكام جديدة لها على أسس
الفقه الإسلامي ونظرياته ، وتلك الأحكام الجديدة - بعد تخريجها وبنائها على قواعد
الفقه الإسلامي - تُلْحَقُ به وتصبح جزءاً منه (ص ١٦٠) . ثم يقول :
(وأخيراً في مصر قام فريق من كبار القانونيين وفقهاء الشريعة عند وضع القانون
المدني المصري الجديد الذي هو قانون أجنبي الأصول ، فدَعَوْا إلى استمداده من
فقه الشريعة الإسلامية بمختلف مذاهبها، وصاغوا نظرية العقود الواردة فيه كلّها

صياغة جديدة تتضمن الأحكام القانونية نفسها مستمدة من مذاهب الفقه الإسلامي (ص ١٦٠).

ومن الطبيعي ان يرد حل الذهن في صدد هذه البحوث الأمريكية كثير من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابة تشفي قلق النفوس ، من العالمين بيوطن الأمور ، فالمسلمون من أعضاء المؤتمر يشغلون مناصب خطيرة ، فيهم الوزير ، وفيهم السفير ، وفيهم الأستاذ الجامعي ، وقد سافر بعض هؤلاء من أقصى المشرق (في أندونيسيا مثلاً) إلى أقصى المغرب (في أمريكا) . وأقام هؤلاء في أمريكا بضعة شهور يتنقلون بين ربوع الولايات المتحدة .

ولا شك أن هذه الأسفار ، لمن هم في مثل مستوى الأعضاء المدعوين ، قد تكلفت نفقات طائلة ، يضاف إليها نفقات الإقامة الباهظة ، والحفلات والولائم التي لا بد أن تكون قد أقيمت في كثير من المناسبات ، وما دُفع إلى كثير منهم من أجرور سخية عن البحوث والمحاضرات التي ألقوها خلال إقامتهم وتطرافهم . إذا نظر القارئ في كل هذا ، أليس من الطبيعي أن يسأل : لأي هدف تنفق هذه الأموال ؟ وإذا لاحظ القارئ أن كل هذه البحوث تُعالج مسائل إسلامية لا تعني إلا المسلمين . وأن آخر ما يرد على البال أن يكون المشهود بهذه الجهود الأمريكية هو فحص الإسلام ، تمهيداً للنظر في اختياره ديناً رسمياً للولايات المتحدة الأمريكية . أليس من الطبيعي أن يسأل : ما دخل القسس الأمريكيين والدبلوماسيين الأمريكيين في مشاكل الإسلام ؟

والى أن يقدم لنا العليمون بيوطن الأمور إجابة شافية عن هذين السؤالين ، لا بأس من أن نحاول نحن تلمس إجابة من بين سطور الكتاب .

فمن الأهداف الواضحة في هذا المؤتمر العمل على إيجاد أتران من الروابط والعلاقات - باسم الصداقة والتعاون - تحمي المصالح الأمريكية في البلاد الإسلامية من ناحية ، وتُسْتَعْلَى في تاليب شعورها على روسيا من ناحية أخرى ، يجد القارئ هذه الظاهرة شائعة في الكتاب كله من أوله إلى آخره ، يجدها في التمهيد الذي كتبه الدكتور بايارد دودج مدير الجامعة الأمريكية السابق في

بيروت، حين يشير إلى أن العلاقة بين المسيحية والإسلام كانت علاقة عداوة، وأن عليهما الآن أن يتحدا ليواجهها المادية التي تحاول هدم الاعتقاد في القيم الروحية (ص ١٦). ويجده في كلمة الدكتور ميلر بروز حين يتكلم عن القيم الروحية المهتدة بالمادية والدينية حيث يقول (فالقيم الروحية لكل ثقافة ودين تجد نفسها الآن مهتدة بالمادية والدينية). وأبرزُ تعبير عن الفلسفة المادية الدنيوية على نطاق واسع هو بالطبع المادية الجدلية الشيوعية (ص ٥٣). ويجده في كلمة الدكتور هارولد سميث عند كلامه عن التفكير الإسلامي الذي (لا يمكن إطلاقاً أن يتفق والجبرية الاقتصادية، أو التفسير المادي للتاريخ، اللذين يُعتبران أساسين في المذهب الماركسي (ص ٧٥). ويجده في كلام الدكتور جون كرسويل عن اتفاق المدنية الإسلامية والمدنية الغربية في المثل الأخلاقية، وفي الطبيعة الأساسية للأشكال الحضارية التي تتخذانها (ص ٢٠٥ - ٢٠٦). ويجده في كلمة الدكتور كنيث كراج التي تدور حول إبراز عناصر الإلحاد في الفلسفة الشيوعية، ولفت النظر إلى خطرها وإلى مطامعها التوسعية، والتقريب في الوقت نفسه بين الإسلام والمسيحية. وإبراز نقط الاتفاق في تعاليم الديانتين وروحيتها والتدرج من ذلك كله إلى اقتراح تعاون الإسلام والمسيحية في درء خطر الشيوعية (ص ٢٣٠ - ٢٣١).

ومعارضة الإسلام - والأديان السماوية في عمومها - للشيوعية أمر بدّهي لا جدال فيه، فالشيوعية تنكر الأديان كلها، وتصرّح بأن الدين وهم، وبأنه مخدّر يتعزى به الفقراء والكادحون، فيصرفهم عن الكفاح في سبيل نيل حقوقهم، فهي تقوم على نظرية مادية ملحدة تعمل لهذه الدنيا وحدها، لأنها لا تعتقد أن وراء هذه الحياة حياة، بل إنها تُفسد هذه الحياة بصرف النظر عن أن لها امتداداً من بعدها في حياة أخرى، لأنها تقوم على اختلاق الحزاقات بين طبقات الأمة الواحدة، وإيغار صدور بعضهم على البعض الآخر، والمجتمع الإنساني المطمئن السعيد لا يقوم إلا على التواد والتراحم والتراضي. وهي هدامة لأنها تهدم الروابط الوطنية والدينية، إذ تقوم على وحدة الطبقة العاملة في العالم، على اختلاف الأوطان والأديان. وهي بتعصبها للطبقة العاملة

واعتمادها عليها تصبح - على غير ما تزعم - دعوةً طبقية من نوع جديد .
فهي تتزع السيادة من طبقة لتجعلها في طبقة أخرى ، أو كذلك تزعم شعاراتها ، وحقائق أمرها أن الطبقة العاملة نفسها تصبح في آخر الأمر مستعبدة للنظام وزعمائه ، كالتبقات الأخرى سواءً بسواء . والشيوعية مع ذلك كله ، وفوق ذلك كله ، تهبط بالنوع البشري وتهوي به إلى الحيوانية ، لأنها تحصر أهداف الإنسانية في إشباع البدن وتقسيم الأرزاق ، ولكنها لا تعالج الشقاء الناتج عن الخيرة الروحية والقلبي النفسي الملح الذي يعجز عن تذوق بهجة حياة يهددها العجز والمرض ، وليس وراءها إلا الضياع المطلق بعد الموت . فالشيوعية نظام موحش ، حالك الظلمة ، لا يفتح ثغرة للأمل في فرج الله عند الضيق ، ولا يجعل سبيلاً للعزاء والرضا بقضاء الله عند العجز ونفاد الحيلة ، وذلك هو قمة التشاؤم ، ومنتهى الشقاء في الدنيا والآخرة .

ذلك كله أمرٌ مسلمٌ ومعروف ، ولكن موضع البحث والملاحظة هو أن الإلحاد الشيوعي لا يجارِب في مثل هذه المؤتمرات من وجهة نظر الإسلام ، ولا من وجهة النظر الدينية أياً كان الدين الذي تقوم المعارضة على أساسه ، ولكن الإلحاد الشيوعي الصريح يجارِب في مثل هذه المؤتمرات بإلحادٍ مُقنع يستهدف تحريف الإسلام وإفساد بنيته وتفتيت وحدته ، سعياً وراء غاية واحدة هي كسب صداقته .

ولكن الدعوة إلى هذه الصداقة تتخذ شكلاً خطيراً تحطه اللباقة في إخفاء المطامع الجشعة ، في كلمة الدكتور جون كرسويل الملحق الثقافي السابق في بيروت . فهو يعترف بأخطاء أمريكا وبأخطاء الاستعمار الغربي في العالم الإسلامي ، محارلاً أن يبعث الطمأنينة بهذا الاعتراف في نفوس المسلمين . وبعد أن يشير إلى ما تستطيع أمريكا أن تقدمه من مساعدات اقتصادية ، وبعد أن يشير إلى ما يربط الإسلام والغرب من أواصر ، وما تلتقي عنده مثلها من نقاط ، بعد ذلك كله يتجه إلى هدفه ، وهو التنبيه إلى خطورة المطامع الروسية ، والتراح تنظيم هيئة مشتركة للدفاع عن هذه المنطقة ، مع ما يسليته ذلك من

(البحث الجاد في العدد والامكانيات العسكرية لكل دولة من الدول المتعاقدة، وإذا كانت هذه غير كافية في الحروب الحديثة، وجب أن تكون هناك مساعدة وتوجيه من جانب الغرب في قيادة الجيوش وتدريبها وإعدادها (ص ٢٠٨ إلى ٢١٣).

هذا هو بعض ما نقرأه في سطور الكتاب مما ألقى في المؤتمر، وقد لا يكون فيه خطر كبير، ما دمنا يقظين، وما دمنا نستطيع الاحتفاظ باستقلالنا الذي يمنعنا أن نكون ذليلاً للشرق أو للغرب، فهو دعاية كالدعايات التي تبذلها كل الدول، محاولة كسب الرأي العام في مختلف الدول إلى جانبها.

أما الجانب الخطر من أهداف هذا المؤتمر فهو في الجهود المبذولة لهدم الإسلام، أو تطويره وجعله آلة من آلات الدعاية الاستعمارية لصيانة المصالح الأمريكية والغربية. فهذه الصداقة التي تريد أمريكا أن تقيمها لتحل محل الصداقات الإنجليزية والفرنسية التي تقلص ظلها في هذه المنطقة إنما يقصد بها أن تكون هي الحارس الذي يقوم على حماية مصالحها المتعددة في الشرق، بما تتضمنه من مواد أولية ومن أسواق. هذه الصداقة المنشودة تريد أمريكا أن تملأ بها الفراغ الذي أكثر من الحدوث عنه في هذه الأيام، والمقصود بهذا الفراغ هو الصداقة التي أقامتها الدولتان الاستعماريتان المتحضرتان - فرنسا وإنجلترا - والتي لا يزال سمارتها أحياء يتلمسون الوسائل إلى الارتزاق على مائدة أمريكا بعد أن طويت مائدة إنجلترا ومائدة فرنسا، وهذه الصداقة المنشودة لا تقوم - إن قامت - إلا على أساس من المشاكلة والتفاهم المتبادل، الذي تلتقي عنده وجهات النظر، وتتقارب فيه الطباع والأمزجة. وهذه المشاكلة لا تقوم إلا بتقارب القيم الأخلاقية والاجتماعية، وهذه القيم لا تتقارب ما دامت الشعوب الإسلامية تعيش على قيم ثابتة تخالف قيم الغرب، وهي قيم الإسلام. فلا بد إذن من أحد حلين: إما أن يُمحي هذا الإسلام بتشكيك الناس فيه، وفي قيمه، وفي الأسس التي يستند إليها، ويحاصر بحيث لا يتجاوز نفوذه المسجد، وبحيث يفقد سيطرته على مسلك الأفراد وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وذلك عن طريق إقناع

الناس بأن الدين شيء ومشاكل الحياة شيء آخر ، وإما أن يخضع هذا الإسلام للتطوير بحيث يصبح أداة لتبرير القيم الغربية ، ولتقريب ما بين الشعوب الإسلامية وبين الغرب . وهذا الطريق الأخير يكشف عن قوة هائلة لا يُفني غناؤها شيء ، إذا أمكن استخدامها كأداة لتحقيق الأهداف الاستعمارية في إقامة علاقة ثابتة من الود والتفاهم . وذلك هو ما يُنبئ له جوستاف فون جرونباوم أستاذ اللغة العربية في جامعة شيكاغو حيث يقول : (إن الدين الجديد - ويقصد به انتاويلات الإسلامية العصرية - سيُدخل أو يسمح بإدخال أسئلة جديدة تتطلب أجوبة مناسبة، وسيقترح أجوبة جديدة لأسئلة قديمة ، أو يخلع صفة الشرعية على أجوبة كانت في النظام المعدول عنه تُعتبر أسئلة هدامة أو غير مقبولة (ص ١٩٢) .

على أن ذلك الأسلوب بشقيّه - هدم العقيدة من ناحية ، ومحاصرتها من ناحية أخرى - هو أصلح تمهيد لإقناع المسلمين بتطوير قيم الإسلام ، فهذا التطوير لا بد - لكي يثمر ثمرته المرجوة - أن يحدث بأيدي المسلمين أنفسهم . وهم لا يفعلونه إلا إذا ضعُف يقينهم بالإسلام ، فاعتقدوا أنه يتعارض مع حاجات الحياة من ناحية ، أو تعودوا إهماله وعدم التقيد بالتزام قواعده في شؤون الحياة من ناحية أخرى اقتناعاً منهم بأن دائرته لا تتجاوز شؤون العبادات ولا تعداها إلى السلوك والمعاملات وتنظيم المجتمع .

ونحن نجد صوراً من كل هذه الأساليب الهدامة في مقالات الذين شاركوا في هذا المؤتمر .

أما الدعاوي الهدامة التي يقصد بها إضعاف الثقة في الإسلام تمهيداً للمقول بضرورة إعادة النظر فيه وتطويره، فأنت تجدها في مثل مقالة القسيس ميلر بروز ، حين يطالب بوضع (تجربة الدين) و (تجربة النبوة) والمعجزات والصلاة والحياة الآخرة موضع البحث ، وإخضاعها لقواعد علم النفس الحديثة التي تقوم على الحُدس، والتي تخضع هي نفسها للتغيير والتبديل ، وهو بذلك يجعل النابين مسألة ذاتية وهمية ، ليس لها وجود حقيقي في خارج نفس صاحبها الذي

يتذوقها، وذلك في مثل قوله : (ويستطيع العالمُ مثلاً أن يشير إلى أن التجارب الدينية - منظوراً إليها في ضوء الظواهر السيكولوجية - لا يمكن تمييزها من أوهام الحس . ولكنه - كعالم - لا يستطيع أن يثني على هذا أن كل تلك التجارب أوهام ، في حين أننا نعلم أن بعضها أوهام، وأن الدينيين أنفسهم عرفوا منذ القدم أن هناك رؤى ونبوءات كاذبة .

وتجد هذه الدعاوى الهدامة كذلك فيما يسوقه هذا القسيس عن مزاعم لا ترقى لأكثر من منزلة ما يسمونه «القروض العلمية»، مثل مزاعم داروين في نشأة الحياة وتطورها (ص ٤٦)، التي يسوقها على أنها حقائق ثابتة قد فُرع من صحتها وسلامتها، ويقارن بينها وبين بعض الآيات القرآنية، ليوهم بأن ما جاء بها مخالف للواقع ، وليرتقى من ذلك إلى القول بأن الوحي ينزل بما يلائم الزمان والمكان ، ولذا فهو في حاجة إلى المراجعة والتصحيح الدائمين . وذلك حيث يقول : (ومن هنا نرى أن الشكل الذي يأخذه أي وحي تقرره الآراء العامة السائدة عن العالم في الوقت والمكان اللذين ينزل فيها ، وهذه لا يمكن أبداً أن تكون كافية أو دقيقة، ولهذا يجب دائماً أن تصحح بعد . غير أنها في وقت الوحي تقوم بمهمتها في أداء حقيقة دينية هامة ، هي الحقيقة التي تستطيع فهمها عقول من نزلت فيهم الرسالة (ص ٤٧).

ونجد مثل ذلك أيضاً فيما يزعمه القسيس هارولد سميث من أن جميع الصياغات اللفظية نسبية ، ومن ثم فهي غير معصومة ، ويجب تعديلها بين حين وآخر ، وذلك حيث يقول : (وليست القوانين الإنسانية في أحسن صورها إلا تقريباً للقانون الإلهي ، وهي لهذا يُحكّم عليها بالقصور ، ويتضح قصورها عندما تقاس بما تقرره الإرادة الإلهية من مُطلقات، وهذا من شأنه أن يشعر المُشرّعين بالحرية في أن يعدّلوا ويحسنوا، وأن يلائموا بين قوانينهم وبين الأحوال المتغيرة التي تواجههم في العالم الحديث كما أن من شأنه أن يُحرّهم من خشية تجربة قوانين أخرى لئلا تكون مُبطلّة للشرائع الإلهية . فإن جميع الصياغات اللفظية نسبية ، ومن ثم غير معصومة ، لأنها ثمرة عقول بشرية ، ولأنها تُعدّل لتوافق أحوالاً خاصة (ص ٧٤) .

أما محاصرة الدين لتضييق دائرة نفوذه وقصرها على شؤون العبادات
والغائبات في المعاملات التي يقوم عليها تنظيم المجتمع ، فأنت واجدها في مثل
عَرَض القسيس هارولد سميث الجذاب الخادع لما يسميه (نظرية ضيا كوكالب في
فصل الدين عن الدولة) ، الذي يزعم أن خدمة الدين تكون أكثر إنتاجاً إذا
وُضعت في يد هيئة دينية مستقلة (فهذه الهيئة ستظل دائماً مُتنبّهة لأفضل الطرق
لتعديل البناء الاجتماعي والسياسي بحيث يتمشى والمبادئ الأبدية ، ولن تُغرى مطلقاً
بالاحتفاظ بالوضع القائم في سبيل مصالح أو امتيازات مكسوبة . ويبدو أن أصول
الدين الفعّال أن يحرّر نفسه من إغراء استعمال السلطة الزمنية . إن فصل الدين عن
الدولة لا يعني بالضرورة مجتمعا دنيوياً ، ولو أنه نتج عنه
هذا أحياناً ، فإذا كانت القوى الدينية يَبْقَظَة وذات نفوذ ، فلن تُضطر إلى الاعتماد
على السلطة الزمنية لتندمج آراؤها في البناء الاجتماعي - ص ٧٣) . وضيا
كوكالب هذا ، كما يقول القسيس الأمريكي هو (واضع الأسس النظرية للدولة
التركية الحديثة) . وفساد نظريته واضح ، فهو يتدع لأول مرة في التاريخ
الإسلامي نظاماً يحوّل الدولة الإسلامية إلى دولة علمانية ، ثم إن الدين بدون
سلطة يظل نظرياً بعيداً عن التطبيق ، ونصائح يأخذ بها صاحب السلطة أو
يحملها ، كما أن السلطة بغير دين معرضة لأن تتحول إلى جيروت ظالم يتقلب
بتقلب الأهواء . فيفقد المجتمع في ظلها الطمأنينة والاستقرار ، بتغير القوانين
وتقلّبها من النقيض إلى النقيض ، تبعاً لشهوات حاكم لا يتقيد بنصوص ثابتة
قاهرة لا يملك تغييرها . والمهم عند سميث هو أن لا يكون الدين حَجَر عثرة في
سبيل التطور المنشود . وإذا أمكن تسخير الدين لتسوية ذلك التطوير ، وعزله
عن أن يكون أداة سياسية واجتماعية معارضة ، فمن الأفضل الإبقاء على ارتباط
الدولة به ، فهو يقول في خاتمة بحثه : (إنه لو أمكن الإبقاء على الصلة بين
الدين والدولة ، دون أن يؤدي ذلك إلى محافظة متعصبة تُجرّح وتبطل أي فكرة
أو نظرية جديدة ، على أساس أنها معارضة للمبادئ الدينية المصطلح عليها أو
العُرف الديني المألوف ، ولو أمكن كذلك أن تُخلّص الصلة بين الدين والدولة
من العصبية ومن السياسة الاجتماعية الرجعية ، لو أمكن هذا كله ، لكانت

هذه الصلة قوة حقيقة في المجتمع . . وفي رأبي أن على المخلصين والوطنيين من قادة المسلمين أن يزنوا أدق الوزن ما لهذا الموضوع وما عليه ، قبل أن يبرموا قرارهم في شكل متحجرٍ يصبح من العسير نقضه (ص ٧٧).

أما الجهود المبذولة لتطوير الشريعة الإسلامية بحيث تصبح أداة لتسوية القيم الغربية ، وتقريب ما بين الشعوب الإسلامية والغرب ، فهي الغاية الأخيرة ، والمهدف المقصود الذي يسعى إليه أصحاب هذا المؤتمر. وهي الدافع الأول لإنفاق ما ينفقون من جهود وأموال ، وهي اللب والصميم من هذه الخطة ومن تلك التدابير، والأمثلة عليها كثيرة متراكمة ، تملأ صفحات الكتاب من أوله إلى آخره ، ولكنها متباينة تلبس أشكالاً مختلفة ، فهي تجيء تارة في صورة اقتراح موضوعات وطرائق للبحث ، على مثال ما نجده في مقال القسيس هارولد سمث ، حيث يقول: «إن وجهتي في هذا المقال هي أن أستعرض بعض الاتجاهات الحديثة ، وأن أقترح طرقاً لدراسة النظرية الإسلامية المهمة في الإنسان . . . ولا شك أن القيام بهذه الدراسة على وجهها الكامل أمر متروك للعلماء المسلمين أنفسهم (ص ٥٩). فمن الواضح أنه إذا سُمح لقسيس أمريكي بأن يقترح مواضيع البحث الإسلامي وطرائقه ، فمعنى ذلك أن توجيه الفكر الإسلامي قد أصبح في يد الأمريكيين ، بل في يد قسيسهم . وما يدخل في هذا النوع كلام الأمريكيين ومن جاراتهم من المسلمين عن معضلة القضاء والقدر، التي لا ينتهي البحث فيها إلى ثمرة أو نتيجة يقينية ، ولا يُتَّجُّ إلا الخلاف وإلا صرف المسلمين عن الأخطار الحقيقية التي تهدد كيانهم إلى المناقشات البيزنطية وإلى القتال في غير ميدان . وكان المسلمين قد تخلفوا واستعبدوا لأنهم جهلوا الحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر ، التي هي سرٌّ من أسرار الله سبحانه ، أفضل ما قيل فيها ما يكرره القرآن الكريم في أكثر من موضع : ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا . وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس ٣٦] ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ٢١٦ ، ٢٣٢ ، آل عمران ٦٦ ، النحل ٧٤ ، النور ١٩].

يصرفون جهود المسلمين إلى مسائل لا تستهدف إلا زعزعة إيمان

الضعفاء ، ولا تثمر إلا الخلاف ، كأن أسرار الغيب وكشف السُّرِّ عما يسميه الأوربيون (ما وراء الطبيعة) هو العلاج الحاسم لما يعانيه المجتمع الإسلامي من آفات وما يخضع له من ضروب الاستعباد والاستغلال .

(تراجع أمثلة لذلك في ص ٤٨ - ٤٩ ، ٨٤ - ٩١ .

ومن أساليبهم في هذا التطوير أيضاً أن يستدرجوا المسلمين للكلام في نقاط معينة من نظم الشريعة التي تخالف ما استقر عليه عرف الغربيين فيما يجري باسم المدنية . وذلك لكي يلجئوهم إلى تحريف نصوص القرآن والحديث والميل بها إلى ما يوافق العادات الغربية السائدة . وأكثر ما نجد هذا التحريف في المرأة وما يتصل بشؤونها ، مثل ما نجده في مقال الدكتور منير القاضي عميد كلية الحقوق ببغداد الذي يزعم أن الإسلام قد «أسس للمرأة حقوقاً في الحكم . فلم يفرق بين الرجل والمرأة في سائر الأحكام ، ومنع النساء حق المبايعة لرئيس الدولة كالرجال» . ويستشهد لذلك بآية من آيات القرآن الكريم . يوردها مبتورة على هذا النحو : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ فَبَايِعْهُنَّ ﴾ - ١٢٦ .
وتمام الآية الشريفة هو : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبَهْتَانٍ يَفْتَرِيهِنَّ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَفْزِرْ لَهُنَّ اللَّهُ . إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [المتحنة ١٢] . وواضح من الآية أن البيعة هنا هي عهد من النساء بين يدي رسول الله ﷺ بالتزام طريق الله المستقيم . ولا يمكن أن يستتج منها أن الإسلام قد منح النساء حق المشاركة في انتخاب رئيس الدولة على ما يريد الباحث ليوافق به أهواء الأوربيين . وفساد قوله واضح كل الوضوح ، لأن رئاسة النبي ﷺ لم تكن قائمة على هذه البيعة ، ولا هي مستندة إلى انتخاب البشر ، ولكنها مستمدة من اختيار الله - سبحانه وتعالى - له ، وأصطفائه من بين سائر خلقه . وشبه هذا المذهب في التحريف ما نجده في كلمة عقيلة الدكتور أحمد حسين مفير مصر في أمريكا عن «التطور الاجتماعي للمرأة في مصر» عند كلامها عن الحجاب والنقاب وتعدد الزوجات . فكلامها كله لا يقوم إلا على المجازفة وسوء الفهم والاستنتاج ، والاعتماد على ما كتبه الأوربيون

من المزاعم التي لا تستند إلى دليل (ص ٥١٧ ، ٥١٩). يدل على ذلك أنها لا تؤرخ حين تؤرخ لأحداث صدر الإسلام إلا بالتاريخ الميلادي، لأنها تنقل من كتب المستشرقين. ومزاعمها في الحجاب وفي تعدد الزوجات ليس فيها إضافة إلى ما ادعاه قاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة) مما هو ظاهر البطلان في بر النصوص والتحريف في تأويلها. ومن المعروف أن كاتبة هذه الكلمة قد تخرجت في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

ومن أساليبهم في التطوير كذلك - وهو أسلوب خبيث يخفى على أكثر الناس - بعث التاريخ السابق على الإسلام في كل بلد من البلاد الإسلامية. والكتاب الذي نعالجه يحتوي على مثالين لهذا الأسلوب، في بحثي الدكتور كون، والدكتور ولسون (٢٨٩ - ٣٠١ ، ٣٣١ - ٣٤٢). وستجد في البحث الأول صورة من الاهتمام بتوجيه المسلمين للعناية بالتاريخ القديم حيث يقول الدكتور كون: (منذ الآن يجب أن يبذل علماء الآثار الغربيون جهداً مشتركاً لتدريب علماء الآثار المسلمين حتى يستطيعوا القيام بالعمل الذي يقومون به... ويجب أن يبذل كل جهد ممكن للتأكد من أن هذه الأبنية والأهرام والتماثيل والنقوش سيحافظ عليها - ص ٢٩٧). وستجد في المقال الثاني صورة مما بذله الغربيون من جهود في تأسيس علم الآثار وإنشاء متاحف وطنية له في كل مكان يقول: (ومنذ حوالي قرن مضى أدت عمليات التنقيب الناجحة التي قام بها بوتنا Botta ولايارد Layard في العراق، ومارييت Mariette في مصر، وشليمان Schliemann في تركيا، إلى تأسيس مصالح للإشراف على التنقيب، وإلى إنشاء متاحف وطنية، وتولى الأتراك الإشراف في الإمبراطورية العثمانية. أما في غيرها، فقد أدت عناية الغربيين وعدم اهتمام المسلمين بالآثار السابقة على الإسلام، إلى وضع الإشراف في يد الغرب: في يد فرنسا في مصر وإيران، وفي يد بريطانيا العظمى في الهند، وفي يد إيطاليا في ليبيا - ص ٣٣٣). ثم يتكلم عما حدث بعد الحرب العالمية الأولى نتيجة لزوال الإمبراطورية العثمانية واهتمام معظم الدول الإسلامية بالحكم الذاتي فيقول: (والذي حدث هو أن عالم الآثار الغربي في كل دولة من تلك الدول قد ساعد في إعداد قانون خاص

بالآثار للبلد الإسلامي الذي يعمل فيه ، وأصبح «مستشاراً» لموظف وطني عيّن من حكومته مديراً لمصلحة الآثار - ص ٣٣٤ .

بذلك تحقق ما كان يرجوه الغرب من التفات المسلمين لهذه الآثار وعنايتهم بها وغيرتهم عليها بعد أن كانوا لا يكثرثون لها . والغاية التي كانت تستهدفها هذه العناية بالآثار القديمة هي تلوين الحياة المحلية في كل بلد من البلاد الإسلامية بلون خاص يستند في مقوماته إلى أصوله الجاهلية الأولى ، وبذلك تعود الحياة الإجتماعية التي وُحِدَ الإسلام مظاهرها إلى الفرقة والانشعاب ، برجعها إلى أصولها القديمة السابقة على الإسلام ، فيستريح المُستغِلُّون من احتمال تكتل المستعبدين ، ثم تكون هذه المدنيات الحديثة أكثر قبولاً لأصول المدينة الغربية ، ويكون كلُّ شُعب من هذه الشعوب أطوع لما يراد حمله عليه من صداقات ، بعد أن تفكك عُرى الأخوة الإسلامية . وذلك هو ما لا يكاد يُحْفَى في قول الدكتور ولسون : «إن في بلاد الشرقين الأدنى والأوسط في هذه الأيام نهضة حضارية ، هي - من ناحية - جديدة ، ولكنها - من ناحية أخرى - بعث للقديم . ومن المأمول والمتوقع أن النهضة العربية الإسلامية ستكون تأكيداً للقيم القديمة في نطاق الأحوال الشخصية - ص ٣٣٨ . وهو واضح أيضاً في كلامه عن (نهضة الغرب المسيحي) وحركة (إحياء المعارف) ، والتي «قامت عمليات التفكير والجدل فيها على الأعمال الكلاسيكية الوثنية» حيث قال بعد ذلك : «ونستطيع أن نعبر عن هذا بعبارة أخرى فنقول : لقد كان الغرب من الثقة بقوته الفكرية وبيمانه الديني بحيث اتخذ أساساً له مواد تنتمي إلى عصر سابق على المسيحية . وقد تمكن بالاعتماد على هذا الأساس القديم من أن يدرس نفسه ، ويخطط سبيله للمستقبل . فهل يصدق هذا القياس على الإسلام ؟ (ص ٣٣٨) . ومما يؤكد ذلك الهدف دعوة هذا الباحث إلى إلحاق إدارات الآثار بوزارات المعارف ، وتنبهه إلى خطأ إلحاقها بمصالح السياحة ، وتعليه ذلك بأن «هناك حاجة ماسة إلى توثيق الروابط بين ميدان العمل الأثري وبين البحث والدرس في الجامعات - ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ . ومن الواضح أن هدفه من ذلك هو تنشئة الأجيال القادمة على قيم تستند إلى أساليب الحياة والفكر في هذه الجاهليات

التي عَفَى الإسلام على آثارها وقام على أطلالها .

هذا الاهتمام الشديد بالآثار يذكر بالنشاط المفاجيء لبعوث الآثار الأجنبية عقب الحرب العالمية الأولى ، وما صحب هذا النشاط من عرض روكفلر المغربي المريب ، فقد أعلن هذا الثري الأمريكي وقتذاك تبرعه بعشرة ملايين دولار لإنشاء متحف للآثار الفرعونية يلحق به معهد لتخريج المتخصصين في هذا الفن . وذكرونا هذا الاهتمام الجديد أيضاً بالمادة ٢١ من صك انتداب بريطانيا على فلسطين عقب الحرب العالمية الأولى، وهو الصك الذي أصدرته العصبة التي كانت تسمى وقتذاك بعصبة الأمم . فقد بلغ اهتمام الغرب الشديد بالآثار وقتذاك إلى درجة إثباته في صلب صك الانتداب الذي تنص المادة الحادية والعشرون منه على «أن تضع الدولة المنتدبة وتنفذ في السنة الأولى من تاريخ تنفيذ هذا الانتداب قانوناً خاصاً بالآثار والعاديات» .

وهذا هو الدكتور اشتياق حسين قريشي وزير معارف باكستان ، وقد كان أستاذاً للتاريخ في جامعة دلهي وعميداً لكلية الآداب بها . تقرأ بحثه في هذا المؤتمر، فتجد فيه كلاماً عن حركة الإحياء الهندي في القرن الماضي ، وهي الحركة التي حولت العقل الهندي إلى مجد الهند القديم السابق على الإسلام في شتى نواحي الحياة ، من عمارة وتصوير وغناء ولغة وأدب . والدكتور قريشي ينسب نشأة التفكير في باكستان إلى هذه الحركة التي ردت الهندي إلى قدميه الجاهلي ، وتركت المسلم يحس بالخربة التي لا مفرّ منها إلا بالفناء والذوبان في هذه الحركة الجديدة ، التي كانت تنظر إلى الفتح العربي على أنه قصة الإذلال القومي ، بينما كان يعده المسلم أوج مجد أجداده (ص ٤٣٦ - ٤٣٨) . ووصف هذا العالم الباكستاني المسؤول لحركة الإحياء الهندي يكاد يكون صورة مطابقة لما كان يحدث في مصر وفي غيرها من بلاد العالم العربي والإسلامي . وهذا التشابه وحده لا يمكن أن تسوق إليه الصدفة ، وهو دليل على أن هناك خطة مدبرة وراء هذا التوافق في الأسلوب وفي الزمن .

والواقع أن جهود الأمريكيين في تطوير الشريعة الإسلامية ، واتخاذ هذا

التطوير وسيلة لتطوير المسلمين أنفسهم ، هذه الجهود على اختلاف صورها وأساليبها ليست إلا امتداداً لجهود الدول الأوربية الاستعمارية ، وعلى رأسها إنجلترا ، فيما يسميه باحثوهم وساستهم بالتغريب (Westernization) . ونستطيع أن نقدم صورة من هذه الخطة ، بلسان أحد ساسة الإنجليز المسؤولين وهو اللورد لويد ، الذي كان مندوباً سامياً في مصر ، حيث يقول في كتابه (Egypt Since Cromer) الذي ظهر سنة ١٩٢٣ : إن التعليم الوطني عندما قدم الإنجليز إلى مصر كان في قبضة الجامعة الأزهرية الشديدة التمسك بالدين ، والتي كانت أساليبها الجافة القديمة - حسب تعبيره - تقف حاجزاً في طريق أي إصلاح تعليمي . وكان الطلبة الذين يتخرجون من هذه الجامعة يحملون معهم قدراً عظيماً من غرور التعصب الديني - والعبارة كلها هي عبارة اللورد لويد - ولا يصبون إلا قدراً ضئيلاً جداً من مرونة التفكير والتقدير . فلو أمكن تطوير الأزهر ، عن طريق حركة تنبعث من داخله هو ، لكانت هذه خطوة جلييلة الخطر . فليس من اليسير أن نتصور أي تقدم ، طالما ظل الأزهر متمسكاً بأساليبه الجامدة . ولكن إذ بدا أن مثل هذا الأمل غير متيسر تحقيقه ، فحينئذ يصبح الأمل محصوراً في إصلاح التعليم اللاديني (المدني) . الذي ينافس الأزهر ، حتى يتاح له الانتشار والنجاح . وعند ذلك سوف يجد الأزهر نفسه أمام أحد أمرين : فإما أن يتطور ، وإما أن يموت ويختفي .

وقد أثمرت هذه الجهود التي بذلها الاستعمار في العالم الإسلامي خلال قرن أو أكثر ، وكان ثمرتها مجموعة من علماء المسلمين المتفرنجين الذين شاركوا في هذا المؤتمر ، من أمثال الدكتور فضل الرحمن الهندي ، الذي قدم بحثاً عن (الفلسفة الإسلامية الحديثة) ، تحدث فيه عن الإسلام الذي أنزل على سيدنا محمد ﷺ ، فسماه (الإسلام الكلاسيكي) ووضع في مقابلته (الإسلام الحديث) ، وحدد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي بداية له (ص ٧٨) ، وقرر أن هذا الذي سماه (الإسلام الحديث) متأثر بالمذاهب الغربية . ثم جعل في أقسام هذا الإسلام إسلاماً هندياً نسبة إلى السيد أحمد خان (أو السير أحمد خان) مؤسس جامعة عليكره ، التي سُميت عند إنشائها بالكلية المحمدية

الإنكليزية. Mohammedan Anglo Oriental College. (ص ٣٩٥)، والتي أُنشئت
- باعترافه - لنشر الإسلام الحديث المتأثر بالمذاهب الغربية (ص ٨١ - ٨٢) .
وفضل الرحمن هذا ينادي بأن كل تغيير جديد في رأي الإنسان عن العالم يستلزم ترجمة
جديدة ، وإعادة تقرير للحقائق الأساسية للعقيدة ، وذلك حيث يقول : (إن
العقل الإنساني لا يقف قط ، والمعرفة دائماً تسير إلى الأمام ، وكل تغيير كبير في رأي
الإنسان عن العالم يستلزم ترجمة جديدة ، وإعادة تقرير للحقائق الأساسية للعقيدة -
ص ٩١) .

ومن أمثلة هذه النماذج لثمار الجهود الاستعمارية أيضاً الدكتور آصف
علي فيظي الإسماعيلي المذهب سفير الهند السابق في مصر. الذي تقدم ببحث
للمؤتمر موضوعه (القانون الإسلامي واللاهوت في الهند: مقترحات لاتجاه جديد
- ص ٣٨١ - ٤١٥). وقد بدأ بحثه بأن (مصدر القانون والدين كليهما في
الإسلام هو الله). ثم قال: (إن البحث النقدي الحديث لهذا الموضوع يجب أن
يبدأ بمناقشة المعتقد اللاهوتي الذي يقول: إن الله هو واضع القانون ، وذلك من
جانبه التاريخية والفلسفية ، ويجب أن يوضح السر في أن القانون عند الساميين
اعتبر ذا أصل سماوي ، وماذا كانت النتائج التي ترتبت على ذلك بعد ، وكيف
أن الجماعة الإسلامية تحت تأثير نظريات القانون الحديثة ، والنظريات
السياسية ، والتطور الثقافي والعلاقات الدولية - يجب بالتدريج أن تشير إلى تمييز
واضح بين القانون السماوي (الشرعة) والقانون الدنيوي (القانون) ، وأن تصل
إلى استخدام ناقد صحيح للفقهاء من هذه الزاوية. إن بحثنا هذا ليس عرضاً
تاريخياً ، ولكنه مجرد محاولة لإبراز اتجاه هندي حديث لعالجة معضلة مُزمنة ،
إنه محاولة لاستخدام مبادئ القرن العشرين القانونية والتاريخية في فهم المعضلة
الأساسية في الإسلام ، ولإقتراح طريقة تمهيدية لنقد حديث للشرعة - ص
٣٨١). وهو ينصح بأن يكون التدرج هو السبيل في تحويل الناس عن القانون
الإسلامي إلى القانون المدني (حتى لا يحدث رجعة في المشاعر الدنئة عند الناس -
ص ٣٨٤). ثم يقدم في نهاية بحثه (مشروعاً مختصراً تمهيدياً لتوجيه جديد
للشرعة) يقول فيه: (ينبغي أن يعاد النظر في اللاهوت الإسلامي من جميع

نواحيه ، وينبغي أن تُستخدم الفلسفة الحديثة والميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس والمنطق في صياغة القواعد الأساسية وإعادة تقويرها - ص ٤١١) ثم يقول: (فالتيار المعاصر من الفكر الأوربي، والتقدم العظيم الذي حققه المفكرون البروتستنتيون منذ أيام لوثر، والمدرسيون منذ (توماس إكويناس) و «سوارز» و «ماريتان» و «بردايف»، وتأملاتُ المفكرين اليهود وغيرهم في العالم الحديث، يجب أن تُستخدم في بصيرة لتقوي وتجدد المبادئ اللاهوتية الإسلامية - ص ٤١١).

وقل أن تجد بين المشاركين في المؤتمر من لم يضرب في هذا الميدان بسهم .
فالدكتور منير القاضي رئيس المجمع العلمي العراقي وعميد كلية الحقوق في بغداد يحرف الكلام عن مواضعه في القرآن ليميل بالقيم الإسلامية نحو القيم الغربية ، وذلك في بحثه الذي قدمه للمؤتمر (بعض نواح عامة في الإسلام - ص ١٢٤ الى ١٣٧). والدكتور صبحي محمصاني المحامي اللبناني الذي قدم بحثاً عن (المسلمون: تأخرهم ونهضتهم : ص ١٦١ - ١٨٠) يدور كل بحثه حول الدعوة لتطوير الشريعة الإسلامية (والسير في قطار الحياة العصرية) ، وتجنب (المزج بين الدين ومعايش الدنيا). ويسلك لذلك سبلاً ملتوية . فهو تارة يشكك في أهمية الحديث الشريف ، وتارة أخرى يحقر التراث الفقهي ، ويحاول صرف الناس عنه بدعوى أن بحوثه طويلة مملة عقيمة ، وأنها انصرفت إلى العناية بالشكليات والتمسك بالفرعيات . وطوراً يسفه المحافظين ، ويتهمهم بالجهل . وهدفه من ذلك كله واضح لا يخفى ، وقد صرح به في ختام بحثه حين قال: (فالمسلمون اليوم أمام تيار المدنية الجارف ، فعليهم السير في قطار الحياة العصرية، والاهتداء في ذلك بالعلم الصحيح ، والتفكير الثاقب ، والإيمان القويم ، وهذا كله يزودهم بالطاقة اللازمة لهدم أكواخ التقليد الأعمى ، ولتحطيم القيود التي وضعها بعض الجهلة في وجه انطلاق الفكر والعمل المثمر الصالح ، وفي وجه النهضة والارتقاء والبناء ، وفي وجه الاتحاد والأخوة الإنسانية - ص ١٨٠). والمقصود بهؤلاء الجهلة الذين أشار إليهم هم المحافظون الذين هاجمهم قبل ذلك مباشرة بقوله : (ولا شك أن هذا القول قد لا يروق لبعض الجهلة

المحافظين، الذين يزعمون العلم بالإسلام وشرائعه). أما الأخوة الإنسانية التي يتكلم عنها، فهي شيء تعرفه الماسونية، وتروّج له الصهيونية العالمية. أما الإسلام فهو يطالب المسلم (بالأخوة الإسلامية) ويلتزم (بالعدل الإنساني).

أما الدكتور محمد كفراوي السكرتير العام لوزارة الشؤون الدينية في أندونيسيا، فموضوع بحثه هو (الخصائص الأساسية للسياسة الدينية في أندونيسيا: - ص ٣٧٣ - ٣٨٠). وهو يقرر فيه أن (إنشاء وزارة للشؤون الدينية في أندونيسيا إنما جاء توسطاً بين النظرية العلمانية المسيحية التي تفصل الدولة عن الكنيسة، والنظرية الإسلامية التي توحد بينهما - ص ٣٧٩). فهو (وضع استحدثته أندونيسيا، وقصدت به أن يكون مُصالحةً بين فكرتين متعارضتين: النظام الإسلامي، والنظام العلماني). كما يصرح بأن الحكومة تُعين المساجد والكنائس على قدم المساواة، وتحمي بقوة القانون النشاط التبشيري، الأجنبي منه والأندونيسي (ص ٣٧٩).

بذلك تنتهي من الدراسة الثانية في «التغريب» التي تضمنها مؤتمر (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة في برنستون، وبقي أن نقدم الدراسة الثالثة التي قامت هذه الجامعة نفسها بنشرها، وهي الدراسة التي تضمنها كتاب ولفرد كانتويل سميث (الإسلام في العصر الحديث) Islam in Modern History.

الفضل السادس

الغريب في دراسات المشرقين

(٣)

الإسلام في العصر الحديث

مؤلف هذا الكتاب هو ولفرد كانتويل سميث ، مدير معهد الدراسات الإسلامية وأستاذ الدين المقارن في جامعة ماكجيل بكندا . حصل على درجة الدكتوراه في جامعة برينستون سنة ١٩٤٨ تحت إشراف المشرق المعروف هـ.ا.ر. جب ، الذي تتلمذ عليه من قبل في جامعة كامبريدج ، والذي ظل من بعد تحت حضائنه الفكرية ورعايته الروحية ، يوجهه ويشجعه على المضي في بحوثه الإسلامية التي فرغ لها نفسه من بعد . وكان موضوع بحثه الذي حصل به على الدكتوراه هو «مجلة الأزهر: عرض ونقد» *The Azhar journal: Survey and Critique* وهو بحث يعتمد في شطر كبير منه على المقارنة بين منهجين للمجلة تحت إشراف رئيسين مختلفين لتحريرها في بدء نشأتها ، وهما محمد الخضر حسين (١٩٣٠ - ١٩٣٣) ومحمد فريد وجدي (١٩٣٣ - ١٩٥٢) . وتوجد نسخة مخطوطة من هذا البحث في مكتبة جامعة برنستون (ص ١٢٣ - ١٤٧) . والمقارنة بين المنهجين في نظر سميث ليست مقصودة لذاتها . ولكنها مقصودة بوصفها تصويراً لمنهجين مختلفين في تفسير الإسلام وتوجيهه ، أحدهما تقليدي يمثل محمد الخضر حسين ، والآخر عصري يعتمد إلى حد كبير على الفكر الغربي ، ويمثله محمد فريد وجدي .

(*) *Islam in Modern History* , by Wilfred Cantwell Smith, Princeton University, Press-

New Jersey 1957

والإحالات الواردة في هذا البحث تشير إلى أرقام الصفحات في هذه الطبعة . وقد نشر البحث للمرة الأولى في الطبعة الثالثة من كتابي (حضورنا مهددة من داخلها) ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م

وقد فرغ سميث نفسه بعد ذلك للبحث في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ورحل متقللاً بين معظم بلاد العالم الإسلامي في رحلات طويلة قامت بتمويلها مؤسسة الثري الأمريكي المعروف روكفلر . وكان ثمرها كتابان : كتابه عن الإسلام الحديث في الهند Modern Islam in India ثم هذا الكتاب الذي نعالج تقديمه في بحثنا هذا Islam in Modern History .

ويقع هذا الكتاب الأخير في ٣٠٨ صفحة من القطع الكبير ، وينقسم إلى سبعة فصول ، قدم لها بمقدمة قصيرة في خمس صفحات ، وعقب عليها بخاتمة شغلت إحدى عشرة صفحة ، لخص فيها نتائج بحثه . والفصلان الأول والثاني يعالجان تاريخ المجتمعات الإسلامية بشكل عام ، أما الفصول الخمسة الأخرى فيعالج كل فصل منها وجهاً من وجوه المجتمع الإسلامي المعاصر أو مشكلة من مشاكله ، ممثلة في بلد من بلاد المسلمين .

فالفصل الأول من الكتاب يعالج (الإسلام والتاريخ - ص ٣ - ٤٠) . وهو يدور حول نظرية يحاول المؤلف أن يقنع القارئ بها ، وهي أن حقيقة الدين شيء وتقاليد وأشكاله الخارجية شيء آخر ، وأن أحكام الإسلام تتغير بتغير الزمان . ولذلك كان من واجب المسلمين الآن أن يعيدوا النظر في تفسير الإسلام وتأويله ، في ضوء وضعهم الراهن . وفي سبيل ذلك يزعم المؤلف أن اجتماع كلمة العرب وانتشارهم السريع في الأرض ، حاملين معهم رسالة الإسلام ، ينظمون المجتمعات على نمط ثابت موحد ، قد أوجد جماعة إسلامية موحدة في أنماطها الاجتماعية ، رغم الاختلاف السابق في اللغة والجنس واللون . ويزعم المؤلف أن نجاح المسلمين الأولين في ذلك هو الذي أوقع في وهم الناس أن (الله قد رسم للناس طريق الحياة وأسلوبها - ص ٣٢) .

ويعالج الفصل الثاني من الكتاب (الإسلام في التاريخ الحديث - ص ٤١ - ٩٢) . وكلامه في هذا الفصل مبني على تصور مزعوم لما يسميه (أزمة الإسلام في التاريخ المعاصر) . فالمسلمون يحسون سوء وضعهم ، ويحاولون استرداد مجدهم . وأزمتهم ناشئة في زعمه من التعارض بين (الدين المنزل من عند الله ،

والتطور التاريخي الذي تحكمه إرادة الله - (ص ٤١). وفي ضوء هذا التصور يلقي المؤلف نظرة سريعة على تاريخ الإسلام في الحقبة الحديثة ، ممثلاً في حركات ثلاث كبرى ظهرت فيه وهي : حركة محمد بن عبد الوهاب في جزيرة العرب (ص ٤١) ، وحركة ولي الله الدهلوي في الهند (ص ٤٤) ، وحركة جمال الدين المشهور بالأفغاني (ص ٤٧). وعنده أن الحركات الإسلامية الأخرى متفرعة عن هذه الحركات الثلاث الكبرى ومتأثرة بها ، ولذلك فهو يذكرها تحت عنوان (تطورات متأخرة - ص ٥١) ، ويقدم أمثلة لها من الحركة السنوسية في ليبيا سنة ١٨٤٢ ، وحركة المهدي في السودان سنة ١٨٨١ ، والحركة الإيرانية سنة ١٨٩٠ ، والأندلسية سنة ١٩١١ ، وحركة الخلافة في الهند (١٩١٨ - ١٩٢٤). ثم يتكلم المؤلف عن اتجاهات فكرية أربعة تركت أثرها الواضح في الفكر الإسلامي المعاصر ، وهي : التحررية Liberalism (ص ٥٥) ، والقومية Nationalism (ص ٧٣) ، والتبريرية Apologetics (ص ٨٥) والحماسية Dynamism (ص ٨٩). ويستقصي آثار كل واحدة من هذه الاتجاهات في الحركات الإسلامية المعاصرة .

والفصول الخمسة الباقية من الكتاب تصور المجتمعات الإسلامية الحديثة في بلاد إسلامية مختلفة ، تبرز في كل واحدة منها ظاهرة أو مشكلة من ظواهر المجتمع الإسلامي المعاصر ومشكلاته . وهي : البلاد العربية (ص ٩٣ - ١٦٠) ، وتركيا (ص ١٦١ - ٢٠٥) ، وباكستان (ص ٢٠٦ - ٢٥٥) ، والهند (ص ٢٥٦ - ٢٩١) ، ثم مناطق أخرى لم يتسع وقت المؤلف لدراستها ولذلك أجمل الكلام عنها في عرض سريع مقتضب شمل أندونيسيا وإيران وأفغانستان وأقليات الاتحاد السوفيتي والصين وإفريقيا ، تحت عنوان : مناطق أخرى (ص ٢٩٢ - ٢٩٦).

فالعرب يمثلون الأزمة الإسلامية Islamic Crisis التي تتمثل في التعارض القائم بين نظم الإسلام ، وبين نظم الحياة العصرية المقتبسة من الغرب ، فالمجتمع الإسلامي في حاجة إلى هذه النظم ، وهو مضطر إلى ممارستها . وهو في الوقت نفسه حريص على أن لا يفقد صفته الإسلامية . والترك يمثلون الإصلاح

الإسلامي Islamic Reformation الذي حاول الخروج من هذه الأزمة بإيجاد تفسير جديد للإسلام يلائم الحياة العصرية. وباكستان تمثل الدولة الإسلامية Islamic State التي انفصلت عن أمها الكبرى (الهند) بدافع من الرغبة في إنشاء دولة مستقلة على أساس ديني إسلامي، ثم اصطدمت بالواقع السياسي والدولي الذي حال دون تحقيق هذا الحلم وَصَرَفَهَا بعيداً عنه. أما الهند فهي تمثل المجتمع الإسلامي وقد احتوى عليه مجتمَع بشريٌّ أكبرُ منه Islamic Involvement، حيث يحاول المسلمون - وهم قلة في الهند - أن يحتلوا مكانهم الاجتماعي بالمشاركة في بناء المجتمع الهندي الحديث، وأن يتخطوا العقبات التي سببها العداء الناشء عن الحركات العنيفة التي صحبت انفصال باكستان عن الهند. وكل من التجربتين في باكستان وفي الهند يمثل في نظر المؤلف محاولة جديدة في بابها، فبينما تسعى الأولى إلى إنشاء مجتمَع تحكمه نظم إسلامية، تسعى الثانية إلى إيجاد مجتمَع لا يطمع المسلمون فيه إلا في التسامح الذي يتمثل في العلمانية.

والكتاب ثمرة جهد طويل في جمع الحقائق واستقصائها خلال الكتب والدوريات ونصوص الخطب والأحاديث والبيانات الرسمية والوثائق، ومن واقع المجتمعات الإسلامية، التي ظل يتنقل بينها ويوالي فحصها والاتصال بأفراد من مختلف طبقاتها وساستها ومفكرها خلال تسع سنوات كاملة (ص ٨ من مقدمة الكتاب). وحواشي الكتاب غنية بالمراجع التي تفيد الباحثين والذين يطلبون مزيداً من التفصيل فيما أجمله المؤلف. وأثر الاتصالات الشخصية واضح كذلك في هذه الحواشي وفي صُلب الكتاب، كالذي نجده في الحواشي رقم ٦٣ من الفصل الثاني، ورقم ٩، ٢٠٢ من الفصل الثالث في صفحات ٧٧، ١٠٢، ١٥٩ عند كلامه عن الأقليات المسيحية في مصر، وفي الحاشية رقم ١٣ من الفصل السادس أثناء كلامه عن سيادة روح التسامح بين الهندوس والمسلمين في الهند (ص ٢٦٨)، وفي صفحات ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٣، ٢٠١ من الفصل الرابع عند كلامه عما يُتَّهم به الترك من تقليد الغرب وتحريف الإسلام. وقد أشار المؤلف إلى هذه الاتصالات في مقدمة الكتاب، معترفاً عن

بعض ما دونه أو نقله عما يتوقع أن أصحابه سوف لا يستيفونه (ص ٨ من المقدمة).

ومع ذلك فمن المهم أن يتنبه القارئ وهو يمضي بين صفحات الكتاب إلى أنه ليس كتاباً علمياً نزيهاً ، فهو موجه لخدمة هدف خاص ، هو تفتيت الإسلام نفسه عن طريق تطويره ، بأسلوب يحقق غرضين :

أولهما : هو قطع صلة الإسلام في الوقت الراهن وفي المستقبل بالإسلام الماضي ، أو بعبارة أصح قطع التفكير والتشريع الإسلامي في الحال وفي المستقبل بمصدر الوحي ، وبذلك يفقد الإسلام ثباته وصلابته وذاتية التميز المستقلة ، ويصبح طوع الأهواء والأغراض التي يوجه لها أصحاب المصالح .

وثانيهما : هو تفكيك الوحدة الإسلامية ، لأن الإسلام إذا فقد ارتباطه بذلك المصدر الأول الثابت الذي يجمع المسلمين على أشكال موحدة ، لم يعد هناك ما يمنع من أن يتشكل كل مجتمع إسلامي في تطوره بعوامل محلية يسيطر عليها الاستعمار الغربي في كثير من الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وينتهي الأمر إلى تقطيع المجتمع الإسلامي وامتصاصه في مناطق النفوذ المختلفة ، وتأمين مصالح الاستعمار الذي يخشى أن تؤلف العصبية الإسلامية بين المجتمعات الإسلامية ، فتجمعهم في كتلة متعاونة تغلق الباب في وجه الاستعمار بمختلف صورته وأشكاله .

ويبدو هذا الهدف واضحاً في الفصل الرابع (تركيا : الإصلاح الإسلامي) ، حيث يقول المؤلف : (إن فهم موقف الترك بوصفهم مسلمين أساسي في أي تقدير سليم لتطور الإسلام ليس فقط في ماضي تركيا ، ولكن أيضاً فيما هو شُغلنا الأول في هذه الدراسة ، وهو التطور الحالي الراهن للإسلام - ص ١٦١) . ثم يقول بعد ذلك : (مهما يكن الشأن فيما سوف يؤول إليه الأمر في تطور سائر بلاد العالم الإسلامي ، فالواقع أن شطراً من هذا العالم الإسلامي - شطراً ذا أهمية كبرى - يتطور الآن في هذا الطريق ، طريق الترك . هذه الملاحظة ذات دلالة بالغة الأهمية من الناحيتين الدينية والاجتماعية . لأن

بقية العالم الإسلامي إن تبع هذا الطريق نفسه في ممارسة الإسلام كان ذلك أمراً خطيراً، فإذا لم يتبعه، فسوف يكون التنوع البين الذي يطرأ على الإسلام الحديث بسبب هذا التغير الأساسي أمراً مدهشاً وحتماً الحدوث - ص ١٦٣).

بالإضافة إلى الهدف السابق يخاطب الكتاب أصحاب المصالح من دول الاستعمار، ويضع في اعتباره أنه يُعين بيحته هذا على رسم الخطط التي تحقق مصالحه في مختلف الميادين، بينائها على دراسة حقيقة الإسلام وتاريخ مجتمعاته وشعوبه، فهو يقدم لتلك الدول ما لا بد أن يعرفوه عن الإسلام وطبائع شعوبه، لكي يتبينوا خلال هذه الدراسات طريقتهم إلى أهدافهم من ناحية، ولكي يتجنبوا العقبات التي تعوقهم وتعرض طريقتهم من ناحية أخرى.

والكتاب حين يضع في اعتباره هذه الدراسة أنها تخاطب المفكرين والساسة من دول الاستعمار، يضع في اعتباره كذلك وفي الوقت نفسه أنه يخاطب المفكرين والساسة من مختلف الشعوب الإسلامية. ويبدو ذلك واضحاً في مقدمة الكتاب، حيث يقول سميث: إن إدراك ما يحويه كتابه من حقائق مهم المسلمين والأجانب على السواء، مهم المسلمين لكي يشاركوا مشاركة واعية في تطوير حياتهم، وهم الأجانب لكي يراقبوا هذه الحياة مراقبة واعية، وليعرفوا مكانهم منها. وهم الطرفين لكي يتواصلوا وتقوم بينهم العلاقات. (ص ٥ من المقدمة). ثم يقول: من أجل ذلك كان هذا الكتاب - في جانب منه - نوعاً من المشاركة والمعاونة للدراسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، (ص ٦ من المقدمة).

وواضح مما قدمنا أن هذا الكتاب الذي قامت على نشره جامعة برينستون سنة ١٩٥٧ يخدم الهدف نفسه. الذي عَقَدَتْ له هذه الجامعة المؤتمرات السابقين اللذين سبق الحديث عنها، وهما: مؤتمر سنة ١٩٤٨ الذي طُبعت بحوثه وترجمت إلى العربية تحت عنوان (الشرق الأدنى: مجتمعه وثقافته)، ومؤتمر سنة ١٩٥٣ الذي طُبعت طائفة من بحوثه وترجمت تحت عنوان (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة). وهذا أسلوب جديد في البحوث الإسلامية ذات الطابع السياسي التي يقوم بها المستشرقون. فقد كانت بحوثهم في أوائل هذا

القرن موجهة للسياسي الغربي وحده ، لا تحسب حساباً للقارىء المسلم ، ثم اتجهت بعد الحرب العالمية الثانية بنوع خاص إلى مخاطبة القارىء المسلم والسياسي الغربي على السواء . لذلك كان على قارىء هذه البحوث - والكتاب الذي نتاوله الآن واحد منها - أن يقرأها في حذر وفي عناية وتدقيق ، لأن القارىء المتوسط الثقافة من المسلمين قد يقع تحت تأثير عرضها الخلاب لما تعالجه من موضوعات ، فتسوقه من حيث لا يدري إلى مزالق خطيرة . بل إن كثيراً من المثقفين والخاصة قد يُخدعون بأسلوب العرض الذي يتخذ طابعاً علمياً جاداً ، فيسوقهم إلى حيث يريد الكاتب ، ولا يتنبهون إلى مكان الخطر لخباء مواضعها .

لذلك كان من المهم أن يتنبه القارىء إلى أمرين مهمين :

أولهما : هو أن الحقائق التي يسعى المؤلف وراء جمعها عن الإسلام ومجتمعاته في الماضي والحاضر موجهة لخدمة الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية من وجهة نظر المصالح الغربية عامة ، والأمريكية خاصة .

وثانيهما : هو أن الخُطط التي يقترحها المؤلف على المسلمين موجهة إلى نحو ما استقر في نفوسهم من أن للإسلام طابعاً ثابتاً صلباً ، وقيماً محدودة مرسومة ، يجتمع عليها المسلمون من ناحية ، ويتميزون بها عن غيرهم من ناحية أخرى . فالخُطط المقترحة في الكتاب موجهة نحو تطوير المسلمين عن طريق تطوير الإسلام نفسه ، وإفقاده طابعه المحدد الثابت الذي يحول دون تحقيق التفاهم المنشود ، الذي يُرسي دعائم الاستعمار ويُثبّت أقدامه .

ويبدو عن خاتمة الكتاب أن المؤلف ظل طوال بحثه مشغولاً بالإجابة عن هذا السؤال : ما هو الطريق الذي سوف يسلكه المسلمون في تطور الإسلام الذي هم مقبلون عليه ؟ وهو السؤال نفسه الذي جعله أستاذه هـ. ا. ر. جيب عنواناً لكتاب اشترك فيه جماعة من كبار المستشرقين في مطلع العقد الرابع من هذا القرن (إلى أين يتجه الإسلام ؟! Whither Islam) والمؤلف كبير الأمل في أن الإسلام سوف يتطور ، (وأنه حي ديناميكي . وأن مولوداً جديداً سوف

تتمخض عنه الأحداث التي تجري الآن - ص ٢٩٦). وهو يشير إلى الذين يتحدثون عن نظام إسلامي مستقل في الاقتصاد والاجتماع ويطالبون بتطبيقه في شيء من الاستخفاف ، ويصفهم بأنهم دعاة عزلة ، ويدعم في رده عليهم أن تفكيرهم غير مثمر ، لأن منطقتهم يعني في زعمه أن الإسلام لا يلائم ذلك النوع من الحياة التي نعيشها ، ولأن الدين الحي في زعمه أيضاً هو الذي يخدم الأفراد والجماعات التي تنتمي إليه (ص ٣٠٠).

ودراسة الدين المقارن هي إحدى الوسائل المعينة على تحقيق التفاهم والاندماج - أو الانمياح على الأصح - الذي يدعو إليه المؤلف . وهو صريح في ذلك غاية الصراحة. يدعو إلى التوسع في دراسة الدين المقارن ، ويقرر في وضوح أنها تساعد على تقريب ما بين الأديان من فوارق^(١) ، وتعين على إنشاء علاقات دولية تقوم على التفاهم (ص ٦ ، ٧ من المقدمة) . ويقول إن هناك عدداً كبيراً من المسيحيين - والمؤلف أحدهم - يتمنون لو أن مسلماً تناول المسيحية المعاصرة بالدراسة المقارنة. فمثلاً هذه الدراسة خليقة أن تكون خطوة إلى الأمام ، لا إلى الوراء ، في التفاهم والعلاقات المتبادلة (ص ٦ من المقدمة) . ولكنه يشترط على القائم بمثل هذه الدراسة أن لا تكون دراسته مُؤنَّعةً ومُعيَّنةً على الاستنارة بالنظر إلى أبناء دينه من المسلمين فحسب بل أن تكون مع ذلك مقبولة وحسنة الوقع عند المسيحيين أيضاً .

والصهيونية العالمية طرف في هذه المسألة من وجهين : أولهما أن خدمة رؤوس الأموال هي في الوقت نفسه خدمة لليهود ، الذين يسيطرون على مصادر المال في كل مكان من العالم ، وفي أمريكا على وجه الخصوص . وثانيهما : هو

(١) التشريب بين الأديان إنسادهما جميعاً ونحو لئله الله في خلقه (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة - عود ١١٨) (ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض - البقرة ٢٥١) . وهو يخدم الهدف نفسه الذي تخدمه الماسونية وشبهاتها من الجمعيات ذات الطابع العالمي التي تنفق من ورائها الصهيونية العالمية . وكلها تهدف إلى إزالة العصبية الدينية والوطنية حتى لا يبقى على وجه الأرض سوى العصبية اليهودية . وللقارئ أن يتدبر الآيات ٤٤ - ٤٨ في سورة المائدة ، من قوله تعالى (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) إلى قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) .

أن تفتت المسلمين وامتصاصهم في مناطق النفوذ يعين على تحقيق مطامع الصهيونية في إنشاء دولتهم التي تصوّر لهم أوهامهم أنها سوف تحكم العالم كله وتُخضعه لشعب الله المختار . بل إن هذا التفتت مرحلة تمهيدية لا بد أن تسبق مشروعهم ، أو تصاحبه وتسير معه جنباً إلى جنب ، لأن يقظة الوعي الإسلامي وتجمّع المسلمين وتعصّبهم يقضي على كل أمل في تحقيق مطامع الصهيونية السياسية ، بوصفهم الكثرة الكبرى التي تحيط بهم من كل جانب ، ولأنهم يقفون في مختلف مواطنهم مع العرب بوصفهم إخواناً لهم في الدين ، ينهاتهم إسلامهم عن مواصلة اليهود الذين أخرجوهم من ديارهم ، ويدعوهم إلى معاونتهم في العودة إلى ديارهم بالمال وبالنفوس .

إذا أدركنا هذه الحقيقة بوجهيها استطعنا أن نعرف الأسباب الخفية التي دعت مؤسسة روكفلر الصهيونية إلى تمويل الرحلات الطويلة الباهظة النفقات ، التي تنقل خلالها مؤلف الكتاب بين بلاد العالم الإسلامي طوال تسع سنوات (ص ٨ من مقدمة الكتاب) ، والتي بدت آثارها في اتصاله بأشخاص من مختلف الأجناس والهيئات ، زحرت صفحات الكتاب وهوامشه بما نقله عنهم . ثم تمويل معهدٍ لدراسة الدين المقارن في جامعة ماكجيل ، وتعيين مؤلف هذا الكتاب أول مدير له .

والحيلمة البارعة التي لجأ إليها المؤلف لزحزحة المسلمين عن إسلامهم ، وتحويلهم عن شريعته ومنهاجه هي أنه زعم لهم أن الإسلام في حقيقته شيء آخر غير الإسلام الذي مارسه المسلمون في مختلف العصور . فالإسلام في زعمه مثل أعلى وحقيقة سماوية ، قد يقترب الإنسان منها ، ولكنه لا يستطيع أن يحققها تحقيقاً كاملاً . أما الذي مارسه المسلمون في مختلف العصور ، فهو محاولات لتطبيق ذلك المثل الأعلى ، بذل فيها الأفراد والجماعات على كُرِّ العصور جهد طاقاتهم بقدر ما سمحت به ظروفهم . والحقيقة السماوية المثالية في زعمه هي الإسلام . أما المحاولات التطبيقية فهي تاريخ الإسلام^(١) . لذلك جرى المؤلف

(١) حقيقة الأمر فيما زعمه المؤلف هي أن الإسلام حد أدنى للإيمان ، بفتح الطريق أمام المسلم لتحقيق

في الفصل الأول من كتابه على تقسيم الإسلام إلى إسلام قديم ينتهي بسقوط بغداد ، وإسلام وسيط يصور العصر التركي ، وإسلام حديث يبدأ منذ احتكاك المسلمين بأوروبا .

بهذه الحيلة البارعة ؛ وبهذا العرض البراق ، أراد المؤلف أن يحقق أغراضه الاستعمارية الصهيونية في خطة ذات مرحلتين تعملان معاً متداخلتين :

١ - تفتيت الكتلة الإسلامية بتحطيم الأشكال الموحدة التي يلتقي عندها المسلمون ، باتخاذهم الرسول عليه الصلاة والسلام قدوة ومثالاً ، واعتبارهم إجماع أصحابه تفسيراً صحيحاً للشريعة ، وتوقيرهم فقه السابقين الأولين من أئمة المسلمين .

٢ - دعوة المسلمين إلى التعاون مع الاستعمار الغربي والصهيونية العالمية ، بدعوى أن زمن العزلة قد مضى وفات ، وتطوير الدين بحيث يصبح أداة في خلق مثل هذا التعاون وتدعيمه ، والانتهاج به إلى امتصاص المسلمين في مناطق النفوذ المختلفة .

هذا هو الأسلوب الحديث لدول الاستعمار، التي استغنت في حراسة مصالحها عن الجيوش، وحل محلها ترويض الشعوب وحلها ومحو خصائصها وكسب صداقاتها .

أما تحطيم الأشكال الموحدة، الدينية والحضارية، التي يلتقي عندها

== المثل الأعلى بقدر ما يطبق ، والمسلمون في ذلك على درجات بين الحد الأدنى والحد الأعلى ، وكلهم مسلمون . فتصوير سميت للإسلام على أنه مثل أعلى أو فكرة مساوية لا سبيل إلى تطبيقها على الأرض ، وأن الذي مارسه الناس في مختلف عصور الإسلام لم يكن هو الإسلام . ولكنه كان تاريخ الإسلام ، هذا التصوير هو تصوير مفروض يقصد به إقناع المسلمين بأن ما يراد لهم من تطوير الإسلام في العصر الحديث لا يخرج به عن حقيقة الإسلام ، لأنه يظل امتداداً لتاريخ الإسلام السابق . والحق أن الإسلام رسم مُثلاً علياً ، ولكنه لم يكلف المسلم بها تكليفاً حتمياً تنفي معه صفة الإسلام عنه إذا لم يحققها . وكل الذي كلفه به يدخل في حدود ما يطبقه كل إنسان ، فمن رفض هذا الحد الأدنى وأنكره ، فهو كافر . ومن أقر به ولم يمارسه ويقف عند حدوده فهو عاصٍ فاسق . وهذا الإسلام كما رسمه القرآن وحددته السنة ، في حدوده المستطاعة ، هو الوسيلة إلى جمع المسلمين على مثل وأغناط اجتماعية ثابتة تجعل منهم أمة واحدة .

المسلمون، فهو واضح فيما زعمه المؤلف وردده في مواضع مختلفة، من أن الإسلام الذي مارسه المسلمون الأولون ليس إلا المظهر التاريخي للإسلام، أو المظهر التطبيقي لحقيقته المثالية، بقدر ما استطاع هؤلاء الأولون، وبقدر ما أتاحت لهم ظروف الزمان والبيئة من إمكان. وقد تدرج المؤلف من ذلك إلى أمرين: أولهما هو أن تمجيد المسلمين للقرون الأربعة الأولى من الإسلام ليس إلا وهماً شائعاً ليس له ما يبرره^(١). وثانيهما هو أن تنديد المسلمين بتفسير الترك الجديد للإسلام في القرن العشرين بعد الانقلاب الكمالي، واعتباره انحرافاً وفسقاً هو أيضاً وهم آخر ينبغي أن يتنبهوا إلى خطئه (ص ١٦٣ - ١٦٦). وقد ظل المؤلف يدور حول هذه الفكرة ويعبر عنها في صور مختلفة كلما سمحت له الفرصة. فهو على سبيل المثال في الفصل الخامس الذي كتبه عن باكستان، يصف تمجيد المسلمين للفترة الأولى من الإسلام تحت حكم الخلفاء الراشدين بأنه وهم يقوم على تصور رومانيكي مجسم فيه الخيال مثله العلوية السماوية، ويحاول التقليل من شأن هذه الفترة بقوله: إن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قد انتهت حياتهم بالقتل، ثم قطعت الحرب الأهلية نظامهم، وأنهت هذه الفترة التي لم تدم أكثر من ثلاثين سنة (ص ٢٤٦). وهو يحض المسلمين في باكستان على تطوير الإسلام قائلاً إن واجب المسلم - إن كان دينه صحيحاً - أن يفسره تبعاً لما يعتقد مخلصاً أنه هو إرادة الله ومشيئته في القرن العشرين (ص ٢٤١).

بل هو يذهب إلى أكثر من ذلك حين يتساءل عن إمكان ظهور أتاتورك جديد في باكستان، فيقول: إن باكستان لا تنجح كدولة علمانية إلا إذا اقتنع الناس بأن الدولة الإسلامية هي في حقيقتها دولة علمانية. ويشير المؤلف في هذا الصدد إلى أن نظرية عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) تدور حول هذه الفكرة^(٢)، منبهاً إلى توافر نسخ من الترجمة الأردنية والإنجليزية للكتاب في

(١) يضرب المؤلف مثلاً ليل العرب خاصة إلى هذا التصور بكتب التاريخ التي نقت عند سقوط بغداد، مثل كتاب حسن إبراهيم، ومجلة أحمد أمين التي توقفت عند ظهر الإسلام، ويقول: إن الاتجاه نفسه مشاعداً في الهند، مع أن مشاركتها في التاريخ الإسلامي تبدأ في العصر الوسيط.

(٢) صدر كتاب (الإسلام وأصول الحكم في مصر سنة ١٣٤٤ هـ (١٩٢٥ م) عقب إلغاء الكماليين =

أسواق باكستان، كما يشير إلى التشابه بين علي عبد الرازق وبين ضيا جوكالب في هذا الصدد، وإلى التقاء ذلك بالتصور المسيحي . فالدولة المسيحية - والبروتستانتية خاصة - هي دولة علمانية (ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ وهامش رقم ٥٠ من هذه الصفحة) . ويتحدث المؤلف في مواضع مختلفة من كتابه عن الإسلام الحديث وعن الإسلام التركي والإسلام الهندي والإسلام الباكستاني (ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٨٦) . وربما كان أبرز الأمثلة على هذه التجزئة ما نقله عن أحد رجال الترك المناصرين للاتجاه الكمالي في قوله : (نريد أن نبني إسلاماً تركياً يصبح ملكاً لنا وجزءاً من مجتمعنا الجديد، على نحو الكنيسة الإنجليكانية التي هي مسيحية على نمط إنجليزي . فالإنجليكانية ليست إيطالية ولا روسية ، ولكن أحداً لا يستطيع إتهامها بأنها ليست مسيحية . فلماذا لا يكون لنا إسلامنا الخاص بنا ؟ - ص ١٩٣) . وهو شبيه بما قاله بعد ذلك في الفصل السادس الذي كتبه عن الهند حيث يقول : (إن مسلمي الهند الآن يكتبون فصلاً ذا أهمية أساسية في تاريخ الإسلام الحالي ، لأنهم يقومون بمحاولة يتولون فيها دور القيادة والإنشاء لحياة جديدة . فالإسلام الذي سيبقى في قلوب مسلمي الهند سوف يكون إسلامهم الخاص . وسوف يكون شكله مختلفاً عن شكل الدين الذي يُطوِّره مسلمو باكستان اليوم - ص ٢٥٨) .

ويحاول المؤلف في خاتمة بحثه أن يشكك في أن الإسلام هو نمط سلوكي واجتماعي ثابت محدد منزل من عند الله بمناقشة الفكرة نفسها مناقشة واسعة تشمل الدين على وجه العموم ، زاعماً أن تقديس المسلمين للإسلام يبدو كأنه يفوق إيمانهم بالله (ص ٣٠٧) . ويختتم الكتاب بقوله : (إن الإسلام كما بدأ في

للخلافة الإسلامية في تركيا ليسوع جميعهم ، زاعماً أن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون وليس في أصول الشريعة الإسلامية ما يلزم به . والكتاب مليء بالتهجم الظالم والمشهور على الخلافة والخلفاء ، ولم يمتثل من ذلك الخلفاء الراشدين ، وعلى رأسهم سيدنا أبو بكر رضي الله عنه ، وقد حوكم مؤلف الكتاب أمام هيئة كبار العلماء بالأزهر ، فأصدرت حكمها في ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ الموافق ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ ، وهو يقضي « بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء » . وقد فصلت الكلام عن الكتاب وعن الظروف التي أحاطت بظهوره في كتابي (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر) ج ٢ ص ٨٥ - ٩٥ .

التاريخ من صنع المسلمين. أما الإسلام المنزّل من عند الله فليس هو ممارسة تلك الأعمال والعقائد والأشكال التي يسميها الناس إسلاماً ، ولكنه نداء شخصي حي موجه إلى الأفراد، يدعوهم إلى أن يعيشوا الحياة التي تهيئها لهم ظروفهم ، مراقبين الله ، وأن يعاملوا رفاقهم من البشر في ظل عدالته - ص (٣٠٨). ومن هنا كان تشجيع المؤلف للصوفية وثناؤه عليها في مواضع مختلفة من كتابه بزعم أن التصوف في جوهره هو الدين مجرداً من النظم والأنماط. وأنه بذلك يلتقي مع المسيحية في ترك تنظيم الشؤون الدنيوية لمن بيدهم مقاليد السياسة والسلطان (ص ٩ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ١٩٩). وهو بذلك يحاول أن يُزيّن كلّ انسلاخ من الشريعة الإسلامية ونظمها وأنماطها بنسبته إلى التصوف^(١).

والواقع أن محاولات المؤلف تدور كلها حول تسخير الإسلام للمصالح الاستعمارية والصهيونية. وذلك بإدماج المفاهيم الغربية العصرية في الإسلام بحيث تبدو جزءاً أصيلاً من حقيقته. وبذلك تستمد منه قوة عند المسلمين المتمسكين بدينهم من ناحية ، وتتفرق السبل بالمسلمين في تأويله وتفسيره وتطويره من ناحية أخرى. فبينما يواجه الشرق الشيوعي مقاومة الدين له بإنكار حقيقته ، ووصفه بأنه خرافة ، يواجه الغرب الصهيوني هذه المقاومة في العالم الإسلامي باستغلال الدين ، عن طريق تطويره، وإقحام مفاهيم غريبة عليه ، وإخراج بعض حقائقه الأصيلة منه. والشرق والغرب كلاهما يهدم الإسلام في آخر الأمر، لأن أحدهما ينكره، وهو كفر صريح، والآخر يدخل على وحيه المنزل من عند الله تعديلاً، وهو كفر مُقنّع.

(١) التصوف الإسلامي في حقيقة أمره هو منهج في السلوك يقود الإنسان في الترقى من الشهوانية إلى الربانية وليس نظرية في المعرفة. وقد ظل على صورته الصحيحة منهجاً في السلوك الإسلامي في صدر الإسلام ، وهو ما كان يسمى بالزهد. ثم اعتراه الضاد منذ أصبح نظرية في المعرفة ، فاختلط فيه الحق بالباطل ، والأصيل بالدخيل ، والصحيح بالظنون والأوهام. والصحافة المعاصرة في البلاد الإسلامية تطلق اسم التصوف على أشياء هي أبعد ما تكون عن الإسلام ، مثل تحضير الأرواح والدعوة إلى توحيد الأديان وكثير من أشكال التحررية اللبرالية التي تدّعي أنها تمسك بلب الدين وحقيقته مما تسميه (الباطن) ، دون مظاهره وأشكاله مما تزعمه (الظاهر).

ويرتبط ذلك كله ارتباطاً شديداً بما قرره المؤلف في الفصل الثالث من أن الإسلام كان عاملاً أساسياً وسبباً مهماً من أسباب وجود الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين (ص ١٠٢). ولذلك فهو يدعو أبناء جنسه من الغربيين ، كما يدعو المسلمين ، إلى سد الثغرة ببناء جسر فوق هذه الهوة وخلق الأسباب الموصلة للتفاهم والتواد (ص ١٠٣).

يدعو المؤلف المسلمين إلى أن يتعاونوا مع الذين يخالفونهم في الدين ، ويقول في ختام الفصل السادس الذي كتبه عن الهند : (إن فكرة استقلال الحضارات قد ماتت ، ولم يعد لها وجود في أيامنا هذه عاشت كل حضارة من الحضارات في عزلة من قبل ، تربطها بالحضارات الأخرى صلات وُدّ أو عدا . أما في أيامنا هذه ، فعلينا أن نتعلم كيف نعيش متعاونين . والإسلام كغيره يجب أن يثبت قدرته على الخلق والابتكار من هذه الناحية . وربما تعلم هذا الدرس في الهند ، ذلك لأن وضع مسلمي الهند في الهند يشبه وضع الجماعة الإسلامية كلها في العالم . كلاهما أقلية بارزة ذات أهمية ، لهم تراثهم الخاص وقيمهم الخاصة وآمالهم الخاصة في المستقبل ، ولكنهم يشتركون في مشاكلهم مع سائر الناس . ولهم دورهم الخاص ، ولكن من المحتم عليهم أن يؤدوه بوصفهم جزءاً من كيان كليّ أوسع ، يشمل على خليط معتدٍ من المنوعات ، ويشتمل على آخرين أكثر عدداً ، وقد يكونون أكثر قوة ، لكل منهم قيم أخرى ودور آخر - ص ٢٩١).

هذا هو الأصل الذي يبني عليه المؤلف آماله في استقرار مصالح الاستعمار في بلاد المسلمين ، وفي تميع شخصية المسلمين المستقلة المتميزة ، التي يهدد تجمعهم حولها مصالحه ، في المستقبل القريب أو البعيد . والمؤلف يسعى لهذا الهدف من شتى الطرق وبمختلف الوسائل .

فمن ذلك دعوته إلى التحررية Liberalism والعلمانية Secularism وإلى فصل الدين عن الدولة ، وهي جميعاً أسماء لمسمى واحد ، أو صورة حقيقة واحدة وهي اللادينية ، التي ترفض الخضوع لسلطان الدين ، والتسليم بقضاياه ،

والوقوف عند حدوده ، والتزام أوامره ونواهيه ، في تنظيم المجتمع ورسم سياسته . يدافع المؤلف عن هذه المذاهب زاعماً أنها لا تتعارض مع الإسلام ، ويتحمس لنظام الحكومة التركية الحديثة الذي نفذته عصبة الكمالين . والواقع أن التحررية والعلمانية اللادينية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة ليست إلا مظهراً من مظاهر الدعوات العالمية التي تزوجها الصهيونية في الشرق وفي الغرب بقصد محو كل أنواع العصبية ، دينية كانت أو جنسية ، حتى يتحول العالم إلى قطعان من الهمل لا تربطهم رابطة ، فيسهل على القلة اليهودية أن تسوقه سوق الأغنام^(١) . وتؤيد دول الاستعمار في غفلتها هذه الخطة الصهيونية في بلاد المسلمين ، لأنها تذهب بعصبيتهم التي يخشى الغرب أن تؤلف بينهم وتجمعهم في كتلة متماسكة تغلق الباب في وجه الاستعمار بمختلف صورته وأشكاله .

والمؤلف يرى أن من الواجب ربط هذه المذاهب بالدين وتفسيرها تفسيراً إسلامياً مقبولاً ، وأن هذا هو السبيل الوحيد لتدعيم وجودها وتعميق جذورها في العالم الإسلامي . وهو يقرر في خاتمة الكتاب أن العلمانية Secularism تشق طريقها إلى العالم الإسلامي في تقدم مستمر ، وأن من الممكن تطبيقها بقوة السلاح ، أو تحت ضغط سياسي ، ولكن من المهم أن تستند في تقدمها إلى سماح الدين بها وإباحته لها ، وإلا انعدم السلام والانسجام في داخل كل من الفرد والجماعة ، وأصبح من الممكن أن تنتهي العلمانية بكارثة (ص ٣٠١) . ثم يقول في وضوح : (إن التحررية Liberalism والإنسانية Humanism ، إذا قدر لهما أي رواج في العالم الإسلامي ، فسوف يكونان في صورة تحرر إسلامي

(١) ليست العلمانية والتحررية مجرد رفض للملزمات الدينية فحسب ، ولكنها مع ذلك مذهب يستند إلى قيم خاصة به ، ويقوم على تمجيد الفضائل التي مجدها التراث اليوناني القديم ، وعلى رأسها الإنسانية والعدالة والجمال ، التي تتخطى حدود العصبية بكل ألوانها ، في عالم يقوم على الأخوة البشرية ، وقد برزت العلمانية والتحررية في العصر الذي يسميه المؤرخون عصر النهضة أو الأحياء في أوروبا ، الذي بعث به القيم اليونانية واللاتينية القديمة على أنقاض القيم المسيحية ، وأحسن اليهود الذين كانوا يعانون من الاضطهاد وتناك بالحرية في ظل هذه القيم الجديدة ، ونقل المسلمون هذه المذاهب وقلدوها مع ما نقلوه عن الغرب في العصر الحديث ، وقد لاحظ سميث أن التحررية هي أساس كثير من التطورات التي برزت في العالم الإسلامي المعاصر ، كالبرلمانية ، ونظم التعليم التحررية ، والشماع ، وتحرير المرأة (ص ٧٢ - ٧٣) .

وإنسانية إسلامية، أو يُبينان على أساس ديني في أي حال - ص ٣٠٣). وهو بذلك يؤكد ما سبق أن قاله في الفقرة التي كتبها عن التحررية في الفصل الثاني حيث يقرر أن التحررية التي تُستمدُّ من تاريخ الإسلام أبقى أثراً من التحررية التي تُستمدُّ من الغرب (ص ٩٣)، وما قاله بعد ذلك في الفصل الخامس الذي كتبه عن باكستان حيث يقول (إن باكستان لا تنجح كدولة علمانية إلا إذا اقتنع الناس بأن الدولة الإسلامية هي في حقيقتها دولة علمانية - ص ٢٥٣).

لذلك حاول المؤلف أن يوجد لهذه المذاهب أصولاً إسلامية، فزعم أن التحررية يمكن ردها إلى أصلين إسلاميين في الفلسفة والتصوف، تستمد من الأولى اتجاهها العقلي، ومن الثاني اتجاهها الإنساني (ص ٥٥). وزعم مثل ذلك في العلمانية، مستشهداً بكتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق، كاشفاً عن جهود الاستعمار التي تُبدل في ترويج الكتاب بين الباكستانيين، بعد أن تُرجم إلى الإنجليزية والأردية، وإحداهما هي اللغة الثقافية والأخرى هي اللغة الوطنية (ص ٢٥٣).

ولهذا السبب أيضاً بدأ عطف المؤلف الشديد ودفاعه القوي عن موقف الحكومة التركية فيما سماه الإصلاح الإسلامي (Islamic Reformation) الذي يقوم على العلمانية والتحررية وفصل الدين عن الدولة^(١)، وحرص على أن يجعله تطوراً في داخل حدود الإسلام وتفسيراً جديداً لحقائقه وليس نبذاً له وانسلاخاً منه (ص ١٧٤ - ١٧٨، ١٩٢ - ١٩٦). وقد لاحظ سميث أن الفلاحين في أنقرة لا يزالون متمسكين بإسلامهم التقليدي، ولكنه يعقب على ذلك بأن الذي يعنيه في بحثه هم الطبقة المثقفة وخلاصة الطبقة المتوسطة (البورجوازية)، فهم الذين صنعوا الثورة، وتحملوا تبعاتها، وجنوا ثمارها^(٢).

(١) تراجع على سبيل المثال صفحتا ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) من أجل ذلك كانت كل الأحاديث التي سجلها المؤلف في كتابه منقولة عن الرجال الذين يتسمون بالعلمانية والطبقتين، ولم يسجل في كتابه نقلاً واحداً عن الرجال الذي يمثلون الطرف الآخر المحافظ، والأمثلة على ذلك كثيرة في صفحات ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٣، ١٩٤، ٢١٠.

(ص ١٧٣). ولاحظ كذلك وجود حركة بعث إسلامي في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية ، وذكر بعض مظاهرها . فمن ذلك سماح الحكومة بإثارة المناقشة العلنية حول الثقافة الدينية بعد أن ظل ذلك ممنوعاً لمدة طويلة ، وقد انتهى الأمر بإعادة إدخال التعليم الديني في المدارس العامة سنة ١٩٤٦ . ومن ذلك أيضاً إنشاء مدارس لتدريب رجال من أئمة المساجد والخطباء الذين يتولون الإرشاد الديني سنة ١٩٤٨ ، ثم إنشاء كلية للدين في جامعة أنقرة في السنة التالية ، والسماح لطائفة من الصحف الدينية ، أكثرها أسبوعي ، بالظهور . ومن ذلك السماح للترك بأداء فريضة الحج سنة ١٩٤٧ بعد أن ظل ذلك ممنوعاً سنواتٍ طويلاً ، وإنشاء برامج إذاعية دينية . ومنه السماح بزيارة قبور السلاطين وأضرحة الأولياء سنة ١٩٥٠ (ص ١٨٥) . ويعد أن يمضي المؤلف في تعديد مظاهر هذا البعث الإسلامي في تركيا ، ويُعدّد الأسباب السياسية والاجتماعية التي دعت إليه ، يتساءل عن الطريق الجديد الذي سيسلكه الإسلام في اتجاهه الجديد في تركيا ، فيقول : إذا قُدِّر للأشكال القديمة أن تتصر ، فذلك يعني أن الثورة قد فشلت آخر الأمر ، ثم يقول في صراحة : (إن من الواضح أننا لا نتمنى هذا المصير، ولا نعتقد أن التجربة التركية سوف تُسحق وتباد - ص ١٨٩) . ويؤكد آخر الأمر أن السياسة الجديدة التي تقوم على فصل الدين عن الدولة قد فرضتها الثورة وطبقتها بنجاح خلال عشرين عاماً ، رسمت خلالها الدور الذي ينبغي للدين أن يقوم به ، وألف المجتمع التركي دور الدين الجديد في الحياة العصرية ، ولكن الإسلام التركي لم يقبل هذا التطور بعد ، ولم يمتزج به ويتفاعل معه ، ولذلك رأت السلطات التركية أن تُدرَّب طائفة من رجال الدين الرسميين الذين يمارسون الإسلام الجديد في الحدود التي رُسمت له من قبل ، فالحرية الدينية التي مُنحت حديثاً بعيدة عن أن تكون حرية مطلقة (ص ١٩٦) .

وأمال المؤلف التي تمثل اهتمامات الاستعمار واهتمامات الصهيونية العالمية في الوقت نفسه واضحة في قوله (إن المسألتين الأساسيتين اللتين تميزت بهما التحررية التركية Turkish Liberalism عن إسلام العالم الحديث هما : صلة المسلمين الترك بالمسلمين عامة من ناحية ، وصلة المسلم التركي بالشريعة الإسلامية من ناحية

أخرى ، فالترك في تصورهم الإسلامي انعزاليون Isolationists . وهم يبنذون الشريعة وينبذون في الوقت نفسه فكرة الوحدة الكلية للمجتمع الإسلامي . فهم يؤكدون موت الجامعة الإسلامية تأكيداً قاطعاً - ص ١٩٤ . ثم يقول بعد ذلك بقليل : (إن الذي يعنينا الآن هو الهوة العميقة التي تفصل الترك - أو التي يحفرها الترك - في المجال الديني عن العرب) . ويختتم المؤلف هذا الفصل الذي كتبه عن تركيا بقوله : (إن هناك أمراً مؤكداً لا شك فيه ، وهو أنه إذا قُدِّرَ لِلوَثْر - ونحن نستعمل في ذلك تعبير الترك - أن يظهر ، فإنه سيجد آذاناً صاغية بين الطبقات المثقفة في تركيا . فهم مهَيِّئون الآن ، عاطفياً وعقلياً واجتماعياً ودينيّاً ، لاتباع أي مغامرة جديدة في تطوير الإسلام - ص ٢٠٥) .

ومؤلف الكتاب يدرك إدراكاً واضحاً أهمية السيطرة على الأدب بمختلف فروع وأشكاله في البلاد الإسلامية ، باعتباره عاملاً قوياً في توجيه المجتمع وتلوين الحياة ، فهو يلاحظ أن انصراف العرب عن الأدب اليوناني في العصر العباسي قد حال دون تسرب تقاليد اليونان وأغاثتهم إلى المجتمع الإسلامي ، وفي مقابل ذلك يُنبّه إلى أن الانقلاب الكمالي في تركيا قد اعتمد في إرساء قواعد التحرر (البرالية) على ترجمة عدد مختار من الكتب الإغريقية والرومانية ، بقصد إدماج مفاهيمها في الحياة . يقول سميث : (التحررية والإنسانية حركتان عميقتا الجذور في العالم الغربي^(١) . وهما مشتقتان من اليونان من ناحية ، ومن الإنجيل

(١) هاهنا مسألة دقيقة يُشكّل فهمها على كثير من الناس ، وهي عالية الإسلام وإنسانيته ، والخلط بينها وبين الدعوات العالمية والإنسانية بمعناها المقصود في البرالية والعلمانية التي تُسقط الدين من حسابها جملة ، ولا تقيم له وزناً . فعالية الإسلام تعني أن دعوته موجهة للبشر كافة ، وليست محصورة في جنس بعينه ، كاليهودية التي هي ديانة عنصرية خاصة ببني إسرائيل مغلقة عليها بوصفهم شعب الله المختار ، فالمسلمون على اختلاف أجناسهم وألوانهم إخوة في الدين سواسية في الحقوق والواجبات ، لا تفرقة بينهم بسبب الجنس أو اللون . وإنسانيته تعني أنه يدعو إلى العدالة بين خلق الله على اختلاف مللهم وأجناسهم ومعاشرتهم بالعرف ، مع رعاية حق الضعيف والمريض والشيخ الهرم والطفل الصغير ورجل الدين . ولكن المسلمين مع ذلك كله يظنون (أمة واحدة من دون الناس) كما جاء في نص كتاب رسول الله ﷺ ، الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار عندما قدم إلى المدينة . وهم مطالبون بالتمسك بشعائرتهم وسنتهم ومناسكهم التي تميزهم بطابع خاص ، ومنهون عن التشبه بغيرهم في أزيائهم أو عاداتهم ، حتى لا يفقدوا هذا الطابع التميز المستقل ، ومطالبون بالحفاظ على =

من ناحية أخرى . وقد آتت هاتان الحركتان ثمراتهما خلال ثورات القرن الثامن عشر بتصميمهما على احتمال التضحية والاستشهاد في سبيل تحقيق أهدافهما ومثلهما . وقد اقتبست الحضارة العربية القديمة بعض المفاهيم العقلية من الفلسفة والعلوم اليونانية . ولكنها رفضت رفضاً باتاً المفاهيم الإنسانية التي يتضمنها الفن والشعر اليونانيان . ولذلك لم يحدث قط أن تسربت تقاليدته إلى المجتمع الإسلامي - ص ٣٠٣) . وينقل المؤلف في الوقت نفسه عن (حسن علي يوسف) وزير المعارف التركي في تقديمه للنشرة الرسمية «الثقافة في تركيا» سنة ١٩٤٦ قوله : (إن وزارة التعليم تعتبر الدراسات الإنسانية أساساً لحضارة هذا العصر، وقد اتخذت خطوات للنهوض بهذه الدراسات، ونحن نقوم الآن بترجمة عدد من الكتب اليونانية واللاتينية القديمة ونشرها بانتظام - ص ٣٠٢) (١) . ثم ينقل عن هذه النشرة بياناً بعدد الكتب التي أعدتها الدولة للطبع تحت اسم (تراجم من الأدب العالمي)، من بينها ١٠٠ كتاب عن اليونانية، و ٢٢ عن اللاتينية، و ١٨ عن الفارسية، و ١٢ عن العربية، و ١٢ كتاباً قديماً من الشرق الأقصى، و ٦٢٩ كتاب كلاسيكي منقول عن اللغات الأوربية الحديثة .

* * * *

ويستطيع المتدبر للكتاب إذا قرأ خلال سطوره أن يستخلص كثيراً من أساليب الاستعمار السياسية التي يتوسل بها إلى تنفيذ مخططاته .

فمن ذلك تمكين المتحررين ودعاة التحرر والعلمانية من مقاليد السلطة . يقرر المؤلف في الفقرة التي كتبها عن التحررية Liberalism في الفصل الثاني من الكتاب أن بين المسلمين عدداً كبيراً من المتحررين ، وأن كثيراً منهم يجمعون بين الإسلام وبين التحررية الغربية ، فيعرضون الإسلام عرضاً متحرراً ، وأن

استقلالهم وسيادتهم والدفاع عنها حتى الموت ، وللمسلم على المسلم من الحقوق والواجبات ما ليس لغير المسلم .

(١) في ظل هذه الحقيقة يستطيع القارئ أن يعرف السرا الذي يكمن وراء اعتماد طه حين الجنوني بتدعيم الدراسات اليونانية واللاتينية في برامج كلية الآداب عند إنشاء الجامعة المصرية سنة ١٩٢٥ .

هناك كثيراً من الأفراد الذين تربطهم صلات الصداقة والود بالمتحررين من أصحاب الديانات الأخرى تقوم بينهم ألفة وتفاهم متبادل. وهؤلاء ليسوا كثيراً فحسب ، بل هم يشغلون مناصب كبيرة في قيادة المجتمع في كل نواحي الحياة تقريباً . فهم ينتشرون في معاهد التعليم ، ويُصدرون عدداً كبيراً من الكتب ، وسيطرون على أكثر الصحف ، ويتشرون في الجهاز الحكومي لأكثر البلاد الإسلامية (ص ٦١) . ويقدم المؤلف نماذج من الكتاب والقادة المتحررين في العالم الإسلامي ممثلة في سير سيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) وحركة عليكرة في الهند ، وأمير علي (١٨٤٩ - ١٩٢٨) وشبلي (١٨٥٧ - ١٩١٤) وأبو الكلام آزاد (١٨٨٨ -) والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وطه حسين (١٨٩١ - ١٩٧٢) وسنغولاجي (١٨٩٠ - ١٩٤٣) وشيناسي (١٨٢٤ - ١٨٧١) ونامق كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٨) وعبد الحق حامد (١٨٥١ - ١٩٣٧) وتوفيق فكري (١٨٧٠ - ١٩١٥) (ص ٥٨) . ويتكلم المؤلف عن أسباب فشل باكستان في تحقيق وجود الدولة الإسلامية فيقول : إن القيادة منذ مولد هذه الدولة كانت مركزة في يد طائفة من أثرياء المسلمين المتفرنجين ، ظهرت منذ قرن ، وأخذت بالتدريج تحتل مركزاً ممتازاً في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدولية . وكانت هذه القلة القليلة تمتاز بين سائر المجتمع الهندي الإسلامي امتيازاً كبيراً واضحاً بخبرتها الواسعة واتصالها بشؤون الحياة العصرية ، ومصادر الثروة ، والقوة والفكر الحديث ، وكان زعماء حزب الرابطة الإسلامية من هذه الطبقة التي تنفرد بالصلاحية في مجال تكوين دولة حديثة تناضل في سبيل استمرار بقائها حية ، ولكنهم من ناحية أخرى كانوا غير مؤهلين للقيام على مهمة إعداد الدولة لكي تكون دولة إسلامية (ص ٢٢٢) .

ومن أساليب الاستعمار التي يستخلصها القارئ من خلال السطور كذلك شغل الدولة الناشئة التي تتحضر للنهوض بإثارة مشكلات وعراقيل تشغلها وتصرفها عن أهدافها الأصلية . يقول سميث في أثناء الحديث عن مدى نجاح باكستان في تحقيق وجود الدولة الإسلامية : إن هناك اعتبارين تحكمهما في باكستان وسوف يستمران في التحكم ، وهما : المحافظة على وجودها وحياتها ، ثم اختيار

شكل الدولة والطريق الذي تسلكه (ص ٢١٩). ثم يقول: إن مشكلة الحياة والبقاء لم تكن شيئاً هيناً ، فهي تتطلب في أيامنا هذه كثيراً من الأسباب ، إنها تتطلب يقظة دائمة ، ومجاعة للتقدم الصناعي والفني ، وذكاءً خلاقاً ، وجهداً ضخماً دائماً لا يَفُتُّ في ميادين مختلفة ، تتراوح بين البحث الكيميائي وشؤون الاقتصاد الدولي والإعداد الحربي والاقتصادي والإداري والكياسة السياسية . مثل هذه الشؤون المتنوعة لم تكن تؤدي الى تحوير النظرية (الأيديولوجية) السياسية فحسب ، ولكنها كانت تصرف القادة كذلك عن الأهداف الدينية (ص ٢٢٠). ولكي نفهم ما تعني هذه الكلمات يجب أن ننظر إليها في ضوء كلمات أخرى جاءت في خاتمة كتابه يقرر فيها : أن أساليب الحياة العصرية الغربية ماضية في الانتشار في اطراف ثابت لا يتوقف ، متخللة كل مناطق العالم ، ومن بينها المناطق الإسلامية . وذلك بسبب ارتباط أهله بالعالم الغربي في شتى نواحي حياتهم . فلم يعد هناك وجود لاستقلال كامل طالما أن حصول الفلاح الباكستاني على طعامه مثلاً يتوقف على قرار من واشنطنجتون ، وطالما أن بقاء أي منا على قيد الحياة يتوقف على قرار من جنيف أو بيكين . فالمبادأة في يد غير المسلمين ، والمسلمون لا يملكون إلا رد الفعل (ص ٢٩٨ - ٢٩٩) .

ويستطيع القارئ المدقق الذي يقرأ خلال السطور ويدرك ما وراءها أن يتبين أن كثيراً من الأمور التي تبدو في ظاهرها هينة سطحية هي في حقيقة الأمر ذات أغوار عميقة وأهداف بعيدة . فمن ذلك مثلاً الدعوة إلى تحرير المرأة ومنحها حقوقها . تبدو حقيقة التدبير الذي يعمل من وراء هذا التوجيه فيما نقله مؤلف الكتاب عن أحد المثقفين من المسؤولين في تركيا حيث يقول:

(الإسلام بين العرب والهنود وأمثالهم على الطرف المناقض لإسلامنا نحن الترك ، ولا عجب في ذلك ، لأنهم لم يقوموا بثورتهم الاجتماعية بعد ، فأمان الله خان^(١) لم يبن إصلاحاته على أساس اجتماعي وطيد ، ولذلك فشلت محاولته ،

(١) ملك أفغانستان الذي عزله الشعب في ثورته عليه حين حاول أن يقلد الانقلاب الكفالي التركي في العقد الثالث من هذا القرن .

وكذلك الشأن في إيران. فالتكوين الاجتماعي لم يتطور بعد إلى الحد الذي يستطيع معه تقبل التغيير الجديد. هذا هو السبب فيما نسمعه عن عودة النساء إلى الحجاب في طهران. ولتقف قليلاً عند هذا الموضوع، موضوع الحجاب، فالواقع أن الحياة الاقتصادية هي الأساس الذي يتوقف عليه كل شيء، والنساء في تركيا يعملن في المصارف وفي التدريس، وبينهن أساتذات جامعات وقاضيات وكيميائيات ومحاميات. ففي أنقرة وحدها أكثر من عشرين امرأة تشتغل بالمحاماة، وقس على ذلك في سائر الأقاليم. إن التقدم قد مضى إلى مدى لا يترك معه فرصة لعودة الأفكار القديمة، فقد تغير كثير من الأشياء بتقدم الديمقراطية، وسوف يكون هناك مجال لتغيير أكبر في المستقبل. إن الذين أخذوا في التطور والتدرج، ونحن نأمل مخلصين أن يظل هذا التطور والتدرج مستمراً في طريقه. ولكننا في غير حاجة إلى زعيم مصلح في هذه الناحية، فالحياة الاجتماعية وحدها تقوم على هذا الإصلاح - ص ٢٠١، ٢٠٢).

خلاصة القول في هذا الكتاب الذي نحن بصدد أنه بحث جاء عميق مستقص في آثار التغريب Westernization في العالم الإسلامي، يمكن أن يستفيد منه المسلم وغير المسلم على السواء. فالمسلم الذي يقرؤه في غير تدبر وإدراك لحقائق الأمور قد يقتنع بما يدعو إليه المؤلف من تطوير الإسلام والمجتمعات الإسلامية وتقريبها من الحضارة الغربية، والمسلم الذي يعرف حقائق الأمور يستخلص منه كثيراً من أساليب الاستعمار في تحقيق ما اصطلاح ساسة الغرب وباحثوه على تسميته بالتغريب.

وبعد

فتطوير المجتمع الإسلامي، الذي يدأب التغريب على دفعه وتدعيمه وتعميمه في شتى قطاعات المجتمع، قد يبدو ضئيل الخطر إذا نظر إليه كل باحث من زاوية الخاصة، فينظر إليه الأديب من زاوية الأدب، واللفوي من زاوية اللغة، والفنان - مصوراً أو نحاتاً أو موسيقياً - من زاوية فنه، ومصمم الأزياء من ناحية الزي، وصاحب الفقه والقانون من زاوية فقهه وقانونه، وهكذا... والواقع أن إدراك حقيقة الشيء يستلزم النظرة الشاملة إليه، التي تحيط به من كل نواحيه. والذي ينظر إلى التطوير هذه النظرة الشاملة، يستطيع

أن يدرك خطورته ومدى أثاره ، فإذا عمل صاحب اللغة على تطوير اللغة العربية ، وعمل الخطاط على تطوير الخط العربي ، وعمل الأديب على تطوير الأدب وطرائق التعبير والتخيّل والنّظم والأسلوب بل والموضوع ، وعمل الموسيقيّ على تطوير الألحان ونظامها ، وعمل الأخلاقيون والاجتماعيون على تطوير القيم والعادات والتقاليد ، وتطوير الزي واللباس والأثاث ، فأيّ صلة تبقى لنا بعد ذلك بماضينا ؟ وأي خلية من خلايا عقولنا ، وأي زاوية من ضمائرنا ، وأي قطاع من شخصياتنا ، يصبح امتداداً لعقول الآباء والأجداد وضمائرهم وشخصياتهم ؟ بل أي صلة سوف تربط المسلم بالمسلم ، والعربيّ بالعربي ، وليس هناك ما يضمن أن يكون التطور في كل قطاع من هذه القطاعات هو هو في كل بلد من بلاد المسلمين والعرب ؟ .

أي مثل صالحة من نماذج السلف المقتدى به ، وأي قيم موحدة يمكن عند ذلك أن تجمعنا ؟ وأي شيء يفهم القارئ ويتذوق المتذوق إذا قرأ كتب آباءه وأجداده ، أو سمع شعرهم ، أو رأى فنونهم ، واللغة غير اللغة ، والخط غير الخط ، والأسلوب غير الأسلوب ، والموضوع غير الموضوع ، والقيم الفكرية والفنية غير القيم الفكرية والفنية ؟ وأي شيء يهز السامع إذا سمع موسيقى القدماء ؟ بل أي شيء يهزه إذا سمع القرآن يتلى بلحون العرب ، ونحن منهيون أن نقرأه بغير لحونهم ؟ .

والذي يعتبر تعدد الزوجات شيئاً بغيضاً ينافي المدنية والتهديب ، ويراها ضرباً من الشهوانية الحيوانية والبدائية البربرية ، أليست تنفر نفسه من سيدنا رسول الله ﷺ ومن أصحابه ، حين يقرأ في سيرهم وأخبارهم أنهم كانوا يجمعون بين الزوجات ؟ .

ذلك هو مادعا جبّ وسميث وكرومر ولويد فيما ذكرناه ، وغيرهم فيما لم نذكره ، إلى أن يتصوروا النتائج الخطيرة التي تترتب على التطوير . وذلك بعض ما تنطوي عليه الآية الكريمة من حكمة ، في قول الله تبارك وتعالى ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ، وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ . ذَلِكَمُ

وَصَّأَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ .

الفصل السابع

من آثار التغريب

١

الإسلام والعالمية

العالمية في الاصطلاح الحديث مذهب يدعو إلى البحث عن الحقيقة الواحدة التي تكمن وراء المظاهر المتعددة في الخلافات المذهبية المتباينة ، ويزعم أصحاب الدعوة والقائمون عليها أن ذلك هو السبيل إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام في العالم محل الخلاف .

والدعوة باطلة من أساسها ، لأنها تخالف سنة ثابتة من سنن الله في الأرض ، وهي دفع الناس بعضهم ببعض ، وضرب الحق والباطل . والهدم والبناء وجهان لهذه السنة لا يفتان يعملان دون انقطاع ، وكلُّ ميسر لما خلق له . هذه السنة قائمة بأمر الله تعالى ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً . هي قائمة في داخل أجسامنا التي لا يتوقف الصراع فيها بين كرات الدم البيضاء وبين الجراثيم والأمراض الغازية ، وفي الخلايا التي تبنى من جديد على أنقاض خلايا أخرى تموت ، وفي الصراع القائم في باطن نفوسنا بين الضمير الديني وبين الشهوات . ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ؟ ﴾ - الذاريات ٢١ . وسنة الصراع ، والهدم والبناء ، من مظاهر الحركة والحياة في الكون وفي المجتمعات الإنسانية . ثم إن الصراع بين الحق والباطل لا ينكشف آخر الأمر إلا عن بروز الحق في أقصى صورته وأنتقى عناصره ، وهلاك الباطل ومحق شوائبه ، وقد صور القرآن الكريم هذه السنة الدائبة ، في مثلين ضربهما لاختلاط الحق والباطل ، أحدهما في السيول التي تختلط بالأوحال والأقذاء

والأقدار ، وبما تجرف من جيف ، وما تقتلع من نبات ، ثم لا يبقى منها على طول المجرى وتعدد المنعرجات إلا الماء الصافي العذب في الأنهار التي تفيض بالخير والبركات . والمثل الآخر في المعادن التي نستخرجها من الجبال ومن باطن الأرض مختلطة بالشوائب وبالعناصر الغريبة ، ثم لا يبقى منها على حر النار حين تُصهر إلا الحرُّ الخالص من جواهرها النافعة : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أوديةً بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رابياً . وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُه . كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ . فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً . وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ . كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ - الرعد ٢٠ ﴾ .

فالصراع والخلاف الذي تزعم العالمية أنها تعمل على محوه هو سر من أسرار الحياة نفسها ، وناموس من نواميس الله في خلقه ، يجري على قدر ، وينتهي إلى غاية ، ويسوقه تدبير من عليم حكيم . وقد يظهر للمتدبرين من خلق الله بعض المزايا والحكم الخفية التي تحجبها ظواهر بغیضة منفرة ، ولكن أعماقها وأبعادها وسائرها تظل محجوبة عنا لا يعلمها إلا الله . من أجل ذلك كان العقل البشري وحده عاجزاً عن التمييز بين الحق والباطل ، وبين الخير والشر ، وبين النافع والضار ، لأن الحكم على ذلك كله لا يتيسر إلا لمن يعرف الحقيقة كلها بكامل تفاصيلها من أولها إلى آخرها . ونحن لا ندرك من الحقائق إلا ما نعيشه من أعمارنا القصيرة . امتداد الزمن الضارب في أعماق الماضي ، والممتد إلى ما لا يُحَدُّ من مستقبل الزمان ، بل إننا لا ندرك من هذه اللحظات القصيرة إلا بعض ما يتاح لنا في تجاربنا المحدودة فوق كوكب ، هو بكل ساكنيه لا يزيد عن قطرة ماء في محيط من الأكوان . ذلك هو اللب والصميم من قول الله جلَّتْ حِكْمَتُهُ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ . وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ . وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ . وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ - البقرة ٢١٦ ﴾ . ومن قوله تعالى ﴿ إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُه . وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ . وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ . وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ . وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ . أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ

تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ - آل عمران ١٤٠ - ١٤٢ ، وقوله تعالى يخاطب رسوله ﷺ حين كبر عليه أعراض أهل مكة عن دعوته قبل الهجرة ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيَةٌ . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ - الأنعام ٣٥﴾ ، وقوله تعالى في الإذن للمسلمين بعد الهجرة بالقتال ﴿إِذْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِذَا نُفِيَ عَنْهُمُ الدُّنْيَا هُمْ أَكْبَرُ عَلَى مَا صَدَّقُوا وَعَلَى الْمَسْئَلِ الْمُعْتَدِ . الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ . وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ - البقرة ٢٥١﴾ ، وقوله تبارك وتعالى يخاطب رسوله ﷺ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا . أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ؟ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ . وَيَجْعَلَ الرُّجُوسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ - يونس ٩٩ - ١٠٠﴾ .

وقد كان من مقتضى هذا الناموس الثابت من تواميس الله أن تتعدد المجتمعات البشرية، وأن تتنوع في صفاتها وفي سماتها، فالجماعات البشرية تدرك ذواتها من طريقين: أولهما: التقاء كل جماعة منها على صفات عامة تؤلف بينها وتشد بنيانها، وتوحد صفوفها، فتبدو في كثرتها كالجسم الواحد، وثانيهما: هو اختلاف كل جماعة في مجموعها عن غيرها من الجماعات الأخرى، لكي تدرك أنها ذات معنوية مستقلة عن غيرها من الذوات. فتشابه أفرادها يحفظها من التشتت والتفكك، ومخالفتها لغيرها تحميها من أن تذوب وتنماع. من أجل ذلك حرصت الدول في تجمعاتها الحديثة على اصطناع ما يعمق هذا الشعور بالذات من الوجهين كليهما، فهي تصطنع الأعلام الخاصة، والأناشيد الوطنية، وتعنى بالتاريخ والفنون والآداب القومية، التي تبرز شخصيتها، وتجمع قلوب الناس وأذواقهم على التحمس لها، والتعلق بها .

والإسلام - وهو دين الفطرة - يُقرّ بهذا النظام الإلهي، الذي يحفز إلى

العمل وإلى التنافس الذي هو سبب العمران، ويحدد مكان كل عامل في عمله .
 فالعمل - لكي يكون مثمراً وفعالاً - يحتاج إلى تنظيم، والتنظيم يقوم على تقسيم
 العمل، وربط كل طائفة من العمل بمهمة محددة لا تتجاوزها إلى غيرها، ولا
 تُسأل إلا عنها. من أجل ذلك قامت سنة الله في الأرض على جعل الناس أماً
 وشعوباً وقبائل، كل أمة منها مسؤولة عما يليها مما وكلها الله به لا تُسأل عن
 سواه . أما الذي يجيء بعد هذه النظم الأرضية فالله أعلم به، وعلينا أن نسلم
 بحكمته، ونقاد لسنة فيما نعلم وفيما لا نعلم . يخاطب الله سبحانه وتعالى
 رسوله ﷺ في الكتاب المنزل عليه فيقول ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسِكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ،
 فَلَا يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ ، وَأَدْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ . وَإِنْ جَادَلُوكَ
 فَقُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ . اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ . -
 الحج ٦٧ - ٦٩﴾ . وأوضح من ذلك دلالة وأصرح فيما نحن بصدد آيات سورة
 المائدة، التي نزلت في احتكام أخبار اليهود إلى الرسول ﷺ في رجم الزاني،
 يطمعون في أن يفتيهم بغير ما جاءت به التوراة من الرجم، وكانوا قد بدلوا
 ذلك الحكم وأخفوه، محاباة لأشرافهم حين كثر فيهم الزنى . يقول الله تبارك
 وتعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ، يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا
 لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ
 شُهَدَاءَ . فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوْنَ اللَّهَ وَآخِشُوا النَّاسَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا . وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ
 بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ . وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّسْ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ
 بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ . فَمَنْ
 تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ . وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ .
 وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ . وَأَتَيْنَاهُ
 الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ، وَهُدًى وَمَوْعِظَةً
 لِلْمُتَّقِينَ . وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ . وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
 فَأُولَئِكَ هُمُ الْقَاسِمُونَ . وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ
 الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ . فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ
 عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ . لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْدَمٌ شَرْعَةً وَمِثَاجًا . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ

أُمَّةً وَاحِدَةً . وَلَكِنْ لِيَلْوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ . فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ . إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ . المائدة ٤٤ - ٥١ ﴿

وقد حرص الإسلام على تمييز المسلمين من سائر الأمم بوصفهم أمة ذات
كيان مستقل، فرسول الله ﷺ ينص في الكتاب الذي كتبه بين المهاجرين
والأنصار على أن (المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق
بهم وجاهد معهم ، أمة واحدة من دون الناس) (وأن المؤمنين بعضهم موالي
بعض دون الناس) (وأن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في
قتال في سبيل الله إلا على سواءٍ وعدل بينهم) (وأن المؤمنين المتقين على من
بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين . وأن أيديهم
عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم) (١) .

وفي سبيل هذا الحرص على تمييزهم من سائر الأمم نهاهم عن أن يقلدوا
غيرهم في ملابسهم أو عاداتهم فقال ﷺ (من تشبه بقوم فهو منهم - رواه أبو داود
في كتاب اللباس) . وقال (ليس منا من تشبه بغيرنا - رواه الترمذي في كتاب
الاستئذان) . وعمد إلى مخالفتهم في هيتهم، وأمر المسلمين بالحرص على هذه
المخالفة تمييزاً لهم من غيرهم، فأمر بقص الشارب وإطالة اللحية تمييزاً لهم من
المشركين الذين كانوا يطيلون شواربهم، ويحلقون لحاهم، وذلك في قوله
(خالفوا المشركين . أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى - رواه مسلم في كتاب
الحيض) . وأمر بغضاب اللحية بالحناء تمييزاً لهم من اليهود والنصارى الذين
كانوا لا يخضبون . فقال (إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم - رواه
مسلم في كتاب اللباس والزينة) . وروى مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله
عنه أن رسول الله ﷺ أتى بأبي قحافة رضي الله عنه يوم فتح مكة ورأسه ولحيته
كالثغام (٢) بياضاً . فقال رسول الله ﷺ (غيروا هذا بشيء . واجتنبوا السواد) .

(١) سيرة ابن هشام ٢ : ١٤٨ ط . السقا . والدسيسة في الأصل ما يخرج من جوف البعير إذا رغا .

شبه بها ما يضره الغادر من الشر .

(٢) الثغام نبت أبيض الزهر والثمر . واحدته ثغام .

وكان رسول الله ﷺ يصوم من الأيام السبت والأحد ويقول: (إنهما يوما عيد لليهود والنصارى فأحب أن أخالفهم - رواه البخاري في كتاب الصوم). وكان ﷺ يقول (تسحروا فإن في السحور بركة). رواه البخاري في كتاب الصوم. وقال ابن حجر في شرحه (ومما يعلل به استحباب السحور المخالفة لأهل الكتاب، لأنه ممتنع عندهم. وهذا أحد الوجوه المقتضية للزيادة في الأجور الأخروية).

وقد دعا الإسلام المسلمين إلى أن يكونوا أشداء على الكفار رحماء بينهم، وذلك في قوله تبارك وتعالى ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ. وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ - الفتح ٢٩﴾. ونهاهم عن اتخاذ الأولياء والأصدقاء من أعداء المسلمين الذين أخرجوهم من ديارهم، أو أعانوا على ذلك في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ. تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ. يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ، إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي. تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَمْتُمْ. وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ -

المتحنة ١﴾. نزلت في حاطب بن أبي بلتعة حين كتب إلى بعض أهل مكة متودداً، يرجو من وراء ذلك أن يرعوا حرمة، ويحفظوا من بقي من قرابته عندهم. بل لقد ندد الإسلام بمن ترك الهجرة واللحاق برسول الله من أجل أهله وتجارته بمكة، وفيهم نزل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ. وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ - التوبة ٢٤﴾. وفي مقابل هذه الشدة على العدو أوصى رسول الله ﷺ المسلمين بالتراحم فحرم عليهم دماءهم وأموالهم وأعراضهم. وذلك في خطبة الوداع بمكة يوم النحر، حيث قال (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يوم النحر، حيث قال (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا. وستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم. فلا ترجعن بعدي ضللاً يضرب بعضكم رقاب بعض - رواه مسلم في كتاب تحريم الدماء).

ولو تتبعنا الدعوة المبتدعة المعاصرة إلى العالمية لوجدنا أنها - على اختلاف

صورها وشعبها كما سببته من بعد - دعوة هدامة مخربة من وجوه كثيرة . أولها :
أنها تناقض الناموس كما بيناه ، ثم إن كل شعبة من شعبها تريد أن تكون ديناً
جديداً يجتمع عليه الناس . ومن أجل ذلك ، فهي تشترك في مهاجمة الأديان ،
لتحطم سلطاتها على قلوب الناس وضمائرهم ، حتى تُحل محلها الولاء للمذهب
الجديد . فهدم الأديان مرحلة لا بد أن يمر بها الداخل في مذاهبهم ، لكي يتحقق
ما يزعمونه من نحو العصبية التي هي في زعمهم أصل العداوات والحروب بين
الناس والأمم . وأكثر الناس تأثراً بدعوة العالمية هم الخاملون من الضعفاء ،
الذين تقصّر هممهم عن الطموح إلى وسائل النهوض ، والأخذ بأسباب القوة
والجهاد في سبيلها ، فيركنون إلى أحلام العالمية التي تُمنّيهم بسلام يعطف فيه
القوي على الضعيف ، ويكف عن استعباده واستغلاله . وليس أضرّ بالأمة
الضعيفة من هذه الأحلام ، لأنها تزيدها ضعفاً على ضعفها ، وتقضي على البقية
الباقية من معالم شخصيتها ، إذ تذيبها في مفهوم شاسع تفقد معه معرفة
كنهها ، وحدود ذاتها ، لأنه يشملها ويشمل أعداءها على السواء ، وتحاول
بالسفسطة أن تجمع بين الضدين اللذين لا يجتمعان : القوة والضعف ، والقدرة
والعجز ، والطموح والخمول ، والعمل والكسل . وقد جربنا الكلام عن
الإنسانية والتسامح والسلام . وحقوق الإنسان في عصرنا ، فوجدناه كلاماً
يصنعه الأقوياء في وزارات الدعاية والإعلام لينفق وتروج عند الضعفاء ، فهو
بضاعة معدة للتصدير الخارجي وليست معدة للاستهلاك الداخلي ، لا يستفيد
منها دائماً إلا القوي ، لأنها تساعد على تمكينه من استغلال الضعيف الذي يعيش
تحت تخدير هذه الدعوات في ولاء مع مستغله ومستعبده ، يستنفد طاقاته
وقدراته في الأحلام بدل أن يوجهها لعملٍ نافع ، يُحرّره من قيود ضعفه
وعجزه ، ويجمع ما تشتت من قواه ، وما يخذ حتى كاد يتلاشى من إرادته
وطموحه . ثم إن الأحلام العالمية لن تُغيّر سنة الله في خلقه ، ولن تحوّل مجرى
ناموسه في التاريخ ، ولن تحقق ما يزعمه الداعون باسمها من أهداف ، ولن
يكون من نتائجها إلا أن تذوب بعض جماعات ضعيفة متهافئة عاجزة كُتب
عليها الفناء ، لأنها لا تستحق البقاء ، أو لأنها - على الأصح - فقدت مقومات
الحياة . تذوب وتفتى لتغذى بها جماعات أخرى أقوى تُبنى على أنقاضها . ثم

يظل الصراع قائماً بين الجماعات القوية المتنافسة ، وتمضي سنة الله الأزلية في طريقها المرسوم ، لا تحيد عنه ولا تبيد ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾. وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا

إن الناس في ضعفهم البشري ، وتمسكهم الشديد بالحياة الدنيا ، وإشفاقهم مما ، اء الموت - وهو مجهول مرهوب عند ضعفاء الإيمان وعند من لا يؤمنون برسالة الله - لا يدركون من الحروب والصراع إلا الجانب الذي يكرهونه ويخافونه ، وهو العذاب والآلام التي تصاحب الصراع . والموت الذي قد ينتهي به . ولكن نظرة متدبرة تهدي المؤمنين إلى أن الآلام والموت ، على امتداد الحياة الكبرى ، ليست إلا بعض المكارة القليلة الخطر على الامتداد الطويل المديد الذي لا يحدُّه الخيال ، لا يكاد يذكرها الإنسان بعد أن يتجاوزها إلى ما وراءها . فهي لا تزيد عما يقابله في طفولته أو صباه أو في شبابه ، أو بعض أطوار حياته من ضروب المعاناة في الأمراض أو الحوادث ، أو الكدح والكفاح في سبيل المعرفة أو في سبيل طلب العيش والطموح للأفضل . والمسألة الأساسية في ذلك كله هي أن البؤن واسع جداً بين وجهتي النظر عند من يؤمن باستمرار الحياة بعد الموت والحساب والثواب والعقاب ، وعند من لا يؤمن بذلك ، ولا يرى إلا هذه الحياة الدنيا . وهذه مسألة مهمة ، لأنها تحميم النقاش بين صنفين من الناس في كل الخلافات المذهبية التي يبدو النقاش بين أطرافها غير ذي جدوى منذ البدء . فالنقاش غير مُثمر بين رجل يؤمن بالحياة الأخرى ، وبين رجل آخر لا يؤمن بها ، لأن هذا الخلاف الأساسي يستتبع سلسلة من النتائج المختلفة التي لا سبيل إلى التقائها ، في إدراك القيمة الحقيقية لكل المفاهيم البشرية . فالنقاش لا يمكن أن ينتهي إلى إقناع أو اقتناع بين الرجلين ، لأن أحدهما يعتقد أن هذه الحياة الدنيا هي كل شيء ، وأن جهده ينبغي أن ينحصر في توفير المتعة فيها وحدها لنفسه ، ولن يجيء بعده من أبنائه وأحفاده ، بينما يرى الآخر أن متع هذه الحياة الدنيا ينبغي أن يُنظر إليها في إطار الحياة المستمرة الكُلية ، لأنها أطول وأبقى . أحدهما يبدو كأنه إنسان غافل في صباه أو في شبابه ، تحدُّه عن حياته المستقبلية في كهولته أو شيخونته ، فلا يدرك من كلام

الناصح شيئاً، بل هو يقابله بالاستخفاف والاستهزاء ، ويُبذد طاقته وثروته في الاستمتاع بكل ما تصل إليه يده، وما يدخل في حيز قدرته وإمكانه ، وهو أبداً ظامئٌ جائع لا يرتوي ولا يشبع ، فإذا ذهب الشباب تذكّر - ولات حين نفع - ما قدّمه له الناصحون مما استخفّ به وأعرض عنه ، وهو يعاني من الفقر والمرض والضياع والقلق في كهولته وشيخوخته . بينما يبدو الآخر رجلاً أحسن الاستماع إلى ما قدّم إليه من نصح ، فعمل منذ صباه المبكر وشبابه لمستقبله ، وألف أن يجرم نفسه من بعض ما تشتهي ، وأن يحملها على بعض ما تكره من الكفاح في سبيل الخبرة والمعرفة والعيش الأفضل ، حتى أصبح هذا الألف من عاداته المستقرّة التي هَوّنت عليه مرارة الإحساس بالحرمان ومعاناة الكفاح ، فتلاشى الإحساس بالمرارة وبالمعاناة ، وتحوّل إلى طمأنينة راضية .

الصِّراعُ إذاً عند المؤمنين خيراً في جلته ، وإن بدا جانب الضرر فيه أظهر للمدى القصير وللنظرة المتعجلة ، وهو العامل الأساسي الذي يكمن وراء كلّ تقدّم بشري وحضاري . فهو الذي يحمل الضعيف والمتخلف على أن يخلّع أثواب الخمول والكسل ، ويُسَمّر عن ساعد الجد والعمل ، ويتحمّل تكاليف الجهاد والكفاح ليكون الأفضل والأعلى . وهو الذي يحمله على التضحية براحته والسهر لاستكمال وجوه النقص فيه ، لأنه يعرف أن ضعفه يعرضه لعدوان الأقوى واستعباده ، وأنه في حال قوّته يجني ثمرة عمله ، بينما هو في حال ضعفه يعمل العمل نفسه لصالح مُستعبدٍ به .

ومن أظهر البراهين على ذلك ما نلاحظه من سرعة مُعدّل التقدم الحضاري في خلال الحروب وفي أعقابها ، وهو ما عرفه المعاصرون معرفة اليقين في خلال الحربين العالميتين الأخيرتين ، ففي الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها تقدّم الطيران واستُخدم استخداماً حربياً خلال الحرب ، ومدنياً بعدها ، وفي خلال الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها تقدمت الكشوف الذرية والصاروخية والإلكترونية واستُخدمت استخداماً حربياً خلال الحرب ، ثم مدنياً بعدها . ذلك لأن الإنسان - تحت الشعور بالخطر والخوف من الفناء - تنطلق مواهبه وإمكاناته الكامنة بأقصى طاقاتها للدفاع عن الذات ، وتزداد هذه الجهود المبذولة

إلى درجاتٍ خيالية لم يكن أصحابها أنفسهم يتصورون إمكانها تحت ضغط المنافسة بين الأطراف المتصارعة . ومن المعروف الذي تُثبته المشاهدة أن سرعة الذي يجري في سباق سِلْمِي للبطولة تختلف عن سرعته حين يجري فراراً من خطر يهدد حياته ، لأن في جسم الإنسان قوى مدخرة لا تبرز إلا تحت الشعور بخطر الفناء ، وهي تبرز عند ذاك بروزاً تلقائياً خارجاً عن إرادته .

وللعالية تطبيقات واسعة في كل نواحي الحياة وأنشطتها المختلفة ، من سياسية ودينية واقتصادية وأدبية ولغوية ، وكلها تحاول أن تصل إلى النظام الواحد الذي يجمع الناس في كل ميدان من هذه الميادين المختلفة على مذهب واحد ، أو هي بعبارة أخرى تحاول أن تكتشف الأصول الإنسانية المشتركة - حسب زعمهم - وراء مظاهر التعدد المتباينة في هذه الأنشطة البشرية ، لتصبح الأرضُ وطناً واحداً يدين بدين واحد ، ويتكلم لغةً واحدة ، ويتذوق الفنون والآداب بذوقٍ واحدٍ مشترك . وليست الدراسات الحديثة في الدين المقارن والأدب المقارن ، والقانون المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، أو ما يسمونه علم اللغة العام General Linguistics وأشباهاها إلا فروعاً من هذا التصور ، وأدواتٍ لتحقيق هذه الغاية التي لا سبيل إلى تحقيقها ، لأنها تطمح إلى أن تحرق سنن الله ونواميسه ، أو لأنها تجهل هذه السنن والنواميس .

والدعواتُ المبنية على هذا التصور كلها دعوات هدامة ، لأنها تهز بعنف عوامل التجمع والتآلف التي تقوم عليها المجتمعات البشرية ، ثم تعجز عن أن تقيم بدلاً منها عوامل أخرى للتجمع وأساليب أخرى للتعاون والتآلف ، ينتظم بها العمران . فهي تشكك الناس في ولائهم الديني والوطني ، وتضعف ثقتهم في كل قوانينهم ومؤسساتهم ، ثم تتركهم في الفوضى والقلق ، وسط أنقاض ما هدمت من عقائد وما قطعت من وشائج .

فالماسونية - على سبيل المثال - تدعو إلى الإنسانية ومحبة البشر كلهم بلا تمييز ، والمستغلون باستحضار أرواح الموتى ممن يسمون أنفسهم الرواحين يدعون إلى الإنسانية والسلام ، ويعتمدون في ذلك على ما يدعونها عما ينسبونه إلى أرواح

وهو أحد دعائمهم - على لسان أحد الأرواح المزعومة التي يستحضرونها في محافلهم : (نحن مُرسَلون من عند الله كما أرسل من قبلنا ، غير أن تعاليمنا أرقى من تعاليمهم) ويقول : (محب الإنسانية هو الذي يحبها لذاتها . والفيلسوف هو الذي يحب العلم لذاته كذلك ، فأمثال هذين الرجلين هم أجباء الله فالأول لا يقيد حبه للناس اعتباراً لجنسٍ ولا لوطنٍ ولا لاعتقادٍ ولا لاسمٍ ، بل يحيط الانسانية عامة بحبه الخالص ، فيحب الناس باعتبارهم إنحواناً ، غير مبال بأرائهم الخاصة وليس هو الذي لا يحب إلا الذين يوافقونه في الرأي والثاني - أي الفيلسوف - هو الذي خلص من وطأة النظريات فيما يجب أن يكون ، ومن الخضوع للأراء الطائفية والتقاليد المذهبية ، فأصبح حراً من أسر المقررات ، ومستعداً لقبول الحقيقة مهما كانت ، بشرط أن تقدّم عليها البراهين ، باحثاً عن مسانير الحكمة الإلهية ، فيجد سعادته من وراء هذا البحث - من مقال له في صحيفة « المقتطف » عدد فبراير ١٩٢٠ م ، ضمن سلسلة مقالات في « إثبات الروح بالمباحث النفسية » - .

أما التوفيق بين الأديان - وبين المسيحية والإسلام على وجه الخصوص - فقد بدأ في العصر الحديث باتفاق قسيس إنجليزي اسمه (إسحق تيلور) مع الشيخ محمد عبده وبعض صحبه في أثناء نفيه بالشام سنة ١٨٨٣ م ، على التقريب بين الدينين ، ثم ظهرت الدعوة من جديد في السنوات الأخيرة حين قام جماعة من المعروفين بميولهم الصهيونية بعقد مؤتمر للتأليف بين الإسلام والنصرانية في بيروت سنة ١٩٥٣ م ثم في الإسكندرية سنة ١٩٥٤ م . وقد كثرت الأقاويل في أهداف هذه الجماعة ، وفي مصادر تمويلها ، وأصدر الحاج أمين الحسيني بياناً أثبت فيه صلة القائمين على هذه الدعوة بالصهيونية العالمية - الاتجاهات الوطنية ٢ : ٣١٩ - ٣٢٠) . وروى الطيب الأديب حين الهراوي نقلاً عن الشيخ حمزة فتح الله أن أحد الفرنسيين زار مصر في أوائل هذا القرن ، وأخذ يفاوض أعلام الإسلام في فكرة توحيد الأديان حتى لقي الشيخ حسن الطويل - أحد علماء الأزهر البارزين - وكان يتناول طعام الإفطار فولاً مُدْمَساً وبصلاً وخبزاً ، وأخذ المبعوث الفرنسي يحدث الشيخ عن فكرته قائلاً : إن

وهو أحد دعواتهم - على لسان أحد الأرواح المزعومة التي يستحضرونها في محافلهم : (نحن مُرسَلون من عند الله كما أرسِل من قبلنا ، غير أن تعاليمنا أرقى من تعاليمهم) ويقول : (محب الإنسانية هو الذي يحبها لذاتها . والفيلسوف هو الذي يحب العنم لذاته كذلك ، فأمثال هذين الرجلين هم أجباء الله فالأول لا يقيد حبه للناس اعتباراً لجنسٍ ولا لوطنٍ ولا لاعتقادٍ ولا لاسمٍ ، بل يحيط الانسانية عامة بحبه الخالص ، فيحب الناس باعتبارهم إخواناً ، غير مبال بآرائهم الخاصة وليس هو الذي لا يحب إلا الذين يوافقونه في الرأي والثاني - أي الفيلسوف - هو الذي خلص من وطأة النظريات فيما يجب أن يكون ، ومن الخضوع للأراء الطائفية والتقاليد المذهبية ، فأصبح حراً من أسر المقررات ، ومستعداً لقبول الحقيقة مهما كانت ، بشرط أن تقدم عليها البراهين ، باحثاً عن مسائر الحكمة الإلهية ، فيجد سعادته من وراء هذا البحث - من مقال له في صحيفة « المقتطف » عدد فبراير ١٩٢٠ م ، ضمن سلسلة مقالات في « إثبات الروح بالمباحث النفسية » - .

أما التوفيق بين الأديان - وبين المسيحية والإسلام على وجه الخصوص - فقد بدأ في العصر الحديث باتفاق قسيس إنجليزي اسمه (إسحق تيلور) مع الشيخ محمد عبده وبعض صحبه في أثناء نفيه بالشام سنة ١٨٨٣ م ، على التقريب بين الدينين ، ثم ظهرت الدعوة من جديد في السنوات الأخيرة حين قام جماعة من المعروفين بميولهم الصهيونية بعقد مؤتمر للتأليف بين الإسلام والنصرانية في بيروت سنة ١٩٥٣ م ثم في الإسكندرية سنة ١٩٥٤ م . وقد كثرت الأقاويل في أهداف هذه الجماعة ، وفي مصادر تمويلها ، وأصدر الحاج أمين الحسيني بياناً أثبت فيه صلة القائمين على هذه الدعوة بالصهيونية العالمية - الاتجاهات الوطنية ٢ : ٣١٩ - ٣٢٠) . وروى الطبيب الأديب حسين الهراوي نقلاً عن الشيخ حمزة فتح الله أن أحد الفرنسيين زار مصر في أوائل هذا القرن ، وأخذ يفاوض أعلام الإسلام في فكرة توحيد الأديان حتى لقي الشيخ حسن الطويل - أحد علماء الأزهر البارزين - وكان يتناول طعام الإفطار قولاً مُدْمِماً وبصلاً وخبزاً ، وأخذ المبعوث الفرنسي يتحدث الشيخ عن فكرته قائلاً : إن

الفروق بين الأديان لا تتجاوز مسألة هينة غير أساسية ، وأن الغرض من الأديان هو الدعوة إلى الخير والنهي عن الشر ، والشيخ ماض في طعامه لا يكاد يلتفت إليه ، فلما فرغ الفرنسي من حديثه ، وفرغ الشيخ من طعامه ، وكرع من قلة ماء بجواره ، لم يزد على أن قال : هل لك يا خواجه في أكلة لذيدة من الفول المدس ؟ فانصرف الداعية الفرنسي خجلاً يجر أذيال الفشل .

أما الشيوعية ، فدعوته إلى الإنسانية والسلام تتخذ شكلاً آخر ، فالإنسانية عندها محصورة في تقسيم الأرزاق بين الناس بالتساوي ، مع إهمال الدين إهمالاً كاملاً ، لأنه في نظرهم أسطورة ومخدر يستغله أصحاب الجاه والثروة والسلطان لتسكين هياج الفقراء والمحرومين ، وإقناعهم بقبول حالتهم ، والرضى بفقرتهم وحرمانهم . وهي دعوة عالمية ، لأنها - بعد أن أنكرت الأديان - تدعو الناس جميعاً إلى اعتناقها لتحقيق السلام ، من طريق اتحاد الطبقات العاملة في كل البلاد ، لأن صانعي الحروب في زعمها هم أصحاب رؤوس الأموال من مُلاك المصانع ، وعلى رأسها مصانع الأسلحة . وليس ها هنا مجال الرد على دعاواهم ، ويكفي أن نقول في إيجاز : إن دعوتهم تنزل بالنوع البشري إلى الحيوانية ، لأنها تهمل الجانب الروحي في الإنسان ، الذي هو به إنسان ، وتخطب الجانب المادي منه ، الذي يستوي فيه مع الحيوان . أما المساواة بين الناس ، فهي خرافة لا سبيل إلى تحقيقها ، لأنها مخالفة للناموس ، فالناس متباينون قوة بدني وذكاءً وخلقاً وفطرة ، والله سبحانه وتعالى يقول في محكم كتابه ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ ، وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ . إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَفُضُّورٌ رَحِيمٌ الْأَنْعَامُ - ١٦٥ ﴾ ويقول جلت حكمته ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ . فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْدِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ . أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ - النحل ٧١ ﴾ . ويقول ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ . نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا . وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ . وَلَوْلَا أَنْ يُكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا

يُظْهِرُونَ ، وَلِيُوتِيَهُمْ أَبْوَاباً وَسُروراً عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ وَزُخْرُفًا . وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا . وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ . الزخرف ٣٢ - ٣٥ ﴿ . ثم إن الشيوعية لا تلغي الطبقة ، لأنها بتعصبها للطبقة العاملة واعتمادها عليها تصبح - على غير ما تزعمه - دعوة طبقية من نوع جديد . ولا تحقق السلام ، لأنها تقوم على اختلاق الحزازات بين الطبقات ، وتآليب بعضهم على بعض ، والمجتمع الإنساني المظمن لا يقوم إلا على التواؤم والتراحم والتراضي .

ومع ذلك كله ، فالدارس لهذه الدعوات العالمية على اختلافها يستطيع أن يدرك بوضوح أنها شديدة الصلة بالصهيونية العالمية التي تتوسل إلى السيطرة بمحو العصبية على اختلافها ، لأنها هي العتبة الكبرى التي تحول دون تغلغلها في المجتمعات والمؤسسات ، ولأن المجتمعات البشرية إذا فقدت شخصياتها وعصبياتها ، أصبحت قطعاناً من الأغنام يسهل على اليهود الذين يحافظون على عصبيتهم الدينية والقومية أن يسوقوها إلى حيث يريدون .

من أجل ذلك فضلت أن أجعل عنوان هذه المحاضرة (الإسلام والعالمية) . بدلاً من العنوان الذي اقترحتة على الجامعة ، وهو (عالمية الإسلام) . ذلك لأن استعمال الألفاظ التي جرت مجرى الاصطلاح في المذاهب المعاصرة المتصارعة كالعالمية والاشتراكية والديمقراطية في وصف الإسلام ، وتحديد سماته خطأً جسيماً . فهذه الكلمات ترتبط في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بالأصول المذهبية ، والظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنشأتها وتطورها ، ومع ما هو مسلم من حسن النية عند بعض الذين يستعملون هذه المصطلحات الحديثة لتحيب الإسلام إلى جيل الشباب المفتون بها ، فإن إثم استعمالها أكبر من نفعه ، لأنها تزن الإسلام بموازين غير إسلامية فتريد ما وقر في نفوس هؤلاء المفتونين من الافتتان بكل ما يجيء عن الحضارة الغربية ، فكأن الإسلام لا يصح إلا حيث يطابق الفكر الغربي والنظم الغربية ، والعكس عند المسلمين هو الصحيح وهو ما ينبغي أن يكون . فهذه النظم على اختلافها ، قديمها وحديثها ، لا تصح عندنا ولا تجوز في أذواقنا وعقولنا إلا إذا وافقت الإسلام ، وفرق كبير بين أن يتحدث كاتب أو مفكر عن (عالمية الإسلام) أو

(اشتراكية الإسلام) أو (ديموقراطية الإسلام) وبين أن يتحدث عن (الإسلام
والعالمية) أو (الإسلام والاشتراكية) أو (الإسلام والديموقراطية) . ففي الحالة
الأولى يفترض الكاتب أو المفكر منذ البدء أن الإسلام عالمي أو اشتراكي أو
ديمقراطي بكل ما تحمل الكلمة من معان مذهبية اصطلاحية . أما في الحالة
الثانية ، فهو يتحدث عن الإسلام بوصفه ديناً مستقلاً ومذهباً في الحياة ذا كيان
قائم بذاته لا يقبل تبديلاً أو تعديلاً ، لأنه وَحْيٌ من عند الله ، قد ثَبَّتْ أصوله
وَكَمَّلَتْ ، وَتَمَّتْ بكمالها نعمةُ الله على المسلمين الذين رضي الله لهم الإسلام
ديناً ، ثم هو على سبيل المقارنة والحكم على المذاهب الجديدة بالصحة أو الفساد
يزن (العالمية) و (الاشتراكية) و (الديموقراطية) بموازين الإسلام .

وإذا كانت العالمية هي ما ذكرناه في وصفها ، وفي بيان صورها المختلفة
وحقيقة أهدافها ، فأى شيء منها يصح في الإسلام ؟ وما الذي يعنيه المتحدث
عن الإسلام حين يصفه بأنه دين عالمي ؟ .

الإسلام دين عالمي بمعنى أنه رسالة موجهة لأهل الأرض جميعاً تدعوهم
إلى الدخول فيه ، والنصوص القرآنية صريحة في ذلك تؤكد عموم الرسالة
الإسلامية ، في مقابل قومية الرسالات الأخرى ، منها على سبيل المثال قوله
تعالى يخاطب رسوله ﷺ ﴿ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا - النساء
٧٩ ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ - الأنبياء ١٠٧ ﴾ ، وقوله
تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا - سبأ ٢٨ ﴾ . وقوله تعالى
مخاطباً رسوله ﷺ ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا - الأعراف
١٥٨ ﴾ وفي مقابل وصف الرسالة الإسلامية بأنها موجهة ﴿ لِلنَّاسِ ﴾ و
﴿ لِلْعَالَمِينَ ﴾ و ﴿ لِلنَّاسِ كَافَّةً ﴾ و ﴿ لِلنَّاسِ جَمِيعًا ﴾ ، وُصِفَت الرسالات الأخرى
بأنها موجهة لأقوام بأعيانهم . فمن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ
أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ - هود ٩٧ ﴾ ، وقوله تعالى
﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ
مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ -
آل عمران ٤٥ ، ٤٩ ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ

وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ - الصافات ١٣٩ ، ١٤٧ ﴿ ، وقوله تعالى ﴿ إِنَّا
 أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ - نوح ١ ،
 ٢ ﴿ وقوله تعالى ﴿ كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ ، إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ .
 إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ - الشعراء ١٢٣ - ١٢٥ ﴿ ومثل ذلك في ثمود وقوم لوط
 وأصحاب الأيكة : ﴿ كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا
 تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ - الشعراء ١٤١ - ١٤٣ ﴿ و ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ
 الْمُرْسَلِينَ . إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ - الشعراء
 ١٦٠ - ١٦٢ ﴿ و ﴿ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ قَالَ لَهُمُ شُعَيْبٌ أَلَا
 تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ - الشعراء ١٧٦ - ١٧٨ ﴿ .

وعموم الرسالة وشمولها للناس كافة ظاهر في دعوة أهل الديانات
 السماوية السابقة للدخول في الإسلام الذي يؤكد ما بين أيديهم من الكتب
 ويصدقه ، ويصحح ما انحرف به الناس عن وجهه فيها ، وهو ما توضحه
 الآيات الآتية :

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ
 وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ، وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ . فَإِنْ تَوَلَّوْا
 فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ - آل عمران ٦٤ ﴿ .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آوَوْا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ
 نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ . وَكَانَ أَمْرُ
 اللَّهِ مَفْعُولًا - النساء ٤٧ ﴿

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ . إِنَّمَا
 الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ . فَآمِنُوا
 بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ . وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً . انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ . إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ . سُبْحَانَهُ
 أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ . لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ . وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا - النساء

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ . قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - المائدة ١٥ ، ١٦ ﴾ .

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ . فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ . وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - المائدة ١٩ ﴾ .

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ . وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ - المائدة ٧٧ ﴾ .

وقد كان من مقتضيات هذا العموم في رسالة الإسلام أن يكون خاتم رسالات الله للناس ، وبه تمت نعمته عليهم ، وهو ما يؤكد القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ . وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ . وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا - الأحزاب ٤٠﴾ ، وفي قوله تعالى ، وهو من أواخر ما أنزل على رسوله . أنزل في حجة الوداع في عرفات في يوم الجمعة كما رواه مسلم عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا - المائدة ٣﴾ .

وقد كان إدراك رسول الله ﷺ لهذا الشمول والعموم واضحاً في إرساله الكتب بعد صلح الحديبية إلى كسرى فارس وإلى قيصر الروم وإلى نجاشي الحبشة وإلى المقوقس حاكم مصر يدعوهم إلى الإسلام* ، ثم بإعداده لغزو الروم في مؤتة سنة ٨ هـ . ثم في تبوك سنة ٩ هـ .

فالإسلام عالمي بهذا المعنى الذي يتضمنه شمول رسالته وعمومها ، وبتسويته بين المسلمين على اختلاف أجناسهم ، وصهرهم في أمة واحدة لا

(*) سيرة ابن هشام ٤ : ٢٥٤ ط السقا ، صحيح مسلم - كتاب البر .

يتفاضل الناس فيها بحسب أو نسب أو لون ، وهو أصرح ما يكون في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا . إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ . إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ . الحجرات ١٣ ﴾ .

رُوي في سبب نزولها أن بلالاً - وهو حبشي - حين رقي على ظهر الكعبة يوم الفتح فأذن ، قال بعض الناس : أهذا العبد الأسود يؤذن على ظهر الكعبة ؟ فقال بعضهم : إن يُسَخِّطَ اللَّهُ هذا يغيِّره . ففي ذلك نزلت الآية ، وقيل : إنها نزلت في أبي هند . أمر رسول الله ﷺ بني بياضة أن يزوجه امرأة منهم . فقالوا : يا رسول الله تزوج بناتنا موالينا ؟! وسيرة الرسول ﷺ وأحاديثه تؤكد هذه المساواة التامة بين المسلمين على اختلاف أجناسهم . فهو يقول (إن أمرًا عليكم عبد أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا - رواه مسلم في كتاب الإمارة) . وروى مسلم أن أبا سفيان أتى على سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ، وبلال الحبشي في نفر - وكان ذلك بعد صلح الحديبية قبل إسلامه . وهو كما هو معروف صهر رسول الله ﷺ ، بنته أم حبيبة زوج النبي - فقالوا : والله ما أخذت سيوف الله من عدو الله مأخذها . فقال أبو بكر : أتقولون هذا لشيخ قريش وسيدهم ؟ ثم أتى النبي ﷺ ، فأخبره بالذي كان . فقال : يا أبا بكر لعلك أغضبتهم ؟! لكن كنت أغضبتهم لقد أغضبت ربك . فأتاهم أبو بكر فقال : يا إخوتاه ! أغضبتكم ؟ فقالوا : لا ، ويغفر الله لك يا أخي . ودخل أعرابي على مسجد رسول الله ﷺ في المدينة ، فوجد سلمان وصهيباً وبلالاً وسالماً مولى أبي حذيفة . فقال لهم : تحلَّمتُم يا معشر العِلْجَةِ كأنكم من الأوس أو الخزرج ؟! وسعدُ بن أبي وقاصٍ يصلي ويسمع كلامه ، فعجل وسلم ، ثم قام إلى الأعرابي ، فلبَّيه بردائه وقال : يا عدوُّ نفسه ، تقول هذا لأصحاب رسول الله ﷺ ؟! فذهب به سعد إلى رسول الله ، وأخبره بمقالته ، فخرج رسول الله ﷺ فرعاً ، فحمد الله ، وأثنى عليه ، ثم قال (يا أيها الناس . إن الرب واحد ، وإن الدين واحد ، والأب واحد ، ومن أسرع به عمله ، لم يبطئ به نسيبه . ومن أبطأ به عمله ، لم يسرع به نسيبه ، ومن دخل في هذا الدين ، فهو من العرب) . فقال سعد : ما أصنع بهذا يا رسول الله ، فقال

رسول الله ﷺ : ادَّخِرْهُ لِلنَّارِ . فقال سعد رضي الله عنه : فلقد رأيتُه ارتد مع مسيلمة فقتل معه كافراً .

ومنذ بدء تكوين الدولة الإسلامية في العام الأول للهجرة حرص رسول الله ﷺ على أن يجمع شتات المسلمين في وحدة سياسية اجتماعية تذيب الإحساس بالفردية الشخصية ، والقومية القبلية من ناحية ، وتميزهم من غير المسلمين من ناحية أخرى ، فنصَّ في الكتاب الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار على أن المسلمين أمةٌ من دون الناس ، حُرِّبهم واحدة وِسَلَّمهم واحدة ، يتعاونون في سدِّ حاجة من أثقلته النفقة في فداء الأسرى ، وأداء ديات القتلى ، ويتجمعون في قوة رادعة على مَنْ بَغَى منهم أو ظَلَم أو أفسد بين المسلمين ولو كان ولد أحدِهِم ، وأمن في الوقت نفسه من أقام بينهم من غيرهم على دينه (لليهود دينهم وللمسلمين دينهم) ، ومنحهم حق الإقامة أو الهجرة (مَنْ خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم وأثم) . ولكنه - في مقابل كرم الجوار ، وحرية الدين والإقامة - احتاط لأمن الدولة ، فألزمهم أن ينفقوا مع المسلمين ما داموا محاربين ، وأن يكونوا معهم يداً واحدة على من دهم دارهم ، وأن يَدْخُلُوا في صلحهم إذا دُعُوا إليه ، وجعل الحاكمية لرئيس الدولة الإسلامية ، إليه يُرْجَع في تفسير كلِّ خلافٍ حول تفسير نصوص هذه المعاهدة . (نص المعاهدة في سيرة ابن هشام) .

ومن أجل أن الإسلام هو دين الناس كلهم أجمعين على اختلاف الأزمنة والأمكنة كان دين يُر لا يشدُّ على الناس ، ولا يكلفهم ما يشق عليهم ، وذلك ليكون ملائماً لهم على اختلاف طاقاتهم ، وتباين ظروف حياتهم ، في فراغ البداوة وبساطتها ، وفي مشاغل المدنية وتعقيداتها . فالإسلام دين الفطرة التي فطر الله عليها الناس جميعاً ! يُقدَّر ضعف الإنسان ، فلا يؤاخذُه على الخطأ والنسيان والاضطرار ، ولا يكلفه من العبادة فوق ما يطيق ، فالأرض لهم مسجد ، أينما كانوا أقاموا الصلاة ، لا يكلفون بأدائها في داخل دار خاصة بالعبادة ، ويؤمهم في صلاة الجماعة من هو أهل للإمامة التي لا تقتصر على

طائفة بعينها من رجال الدين ، ومن لم يجد ماء فليتميم ، ومن كان مسافراً ،
أبيح له أن يقصر صلاته ، فيصلي الرباعية ركعتين ، كما أبيع له أن يجمع بين
الظهر والعصر جمع تقديم ، وبين المغرب والعشاء جمع تأخير ، وأبيع لهم في
الحرب أن يصلوا الرباعية ركعة واحدة في صلاة الخوف ، وعند التحام الصفوف
أبيع لهم أن يؤدوها كيفما تسرت ، رجالاً أو ركباً ، لا يشترط فيها ركوع ،
ولا سجود ، ولا استقبال قبله ، ويحج فيؤدي شعائر الحج لا سلطان فيها
لسادن أو كاهن ، ويدعو الله فيها شاء ، في وقت الصلاة ، وفي غير وقت
الصلاة ، ويتوب إليه ، ويستغفره من ذنوبه متجهاً إليه بقلبه وحده دون
وسيط . والله سبحانه وتعالى يدعو عباده الذين أسرفوا في المعصية إلى الوقوف
بباب رحمة ، فيقول جل شأنه ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ
أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ . إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً . إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ
الرَّحِيمُ - الزمر ٥٣ ﴾ . ويقول ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ، أُجِيبُ
دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ . فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - البقرة
١٨٦ ﴾ . ورسول الله ﷺ يقول (والذي نفسي بيده ، لو لم تذبوا لذهب الله
بكم ، ولجاء بقوم يذنبون ، فيستغفرون ، فيغفر لهم - رواه مسلم في كتاب
التوبة) . وروى مسلم أن رجلاً قدم على رسول الله في المسجد فقال : يا
رسول الله ، إني أصبتُ حداً ، فأقمه علي ، فسكت عنه ، ثم أعاد ، فسكت
عنه ، وقال ثالثة ، فأقيمت الصلاة ، فقام رسول الله ﷺ لها ، فلما قضى
صلاته ، وهم بالانصراف ، تبعه الرجل ، فقال : يا رسول الله إني أصبتُ
حداً ، فأقمه علي ، فقال له رسول الله (أرأيت حين خرجت من بيتك ، أليس
قد توضأت ، فأحسنت الوضوء ؟) فقال : بلى يا رسول الله . قال : (ثم
شهدت الصلاة معنا ؟) قال : نعم يا رسول الله ، قال له رسول الله ﷺ (فإن
الله قد غفر لك ذنبك) .

يرسم الإسلام للمسلمين الطريق إلى المثل الأعلى ، ولكنه يكتفي من
إسلامهم بما يطيقه أضعفهم . والطريق بعد ذلك مفتوح لمن أراد المزيد . فهم
في إسلامهم درجات ، وكلهم على اختلاف درجاتهم وطاقاتهم واستعدادهم

مسلمون ، لا حقَّ لأحد منهم في أن يتعالى على صاحبه ، أو يستطيل بسبب ذلك ، لأن الدين لله والعبادة خالصة له ، وليست وسيلة إلى الاستعلاء على الناس .

والفرق واضح بين هذه الروح الإسلامية في عمومها وشمورها وعالميتها التي تزيل كل إحساس بالتفوق على أساس من النسب أو الجنس ، والتي تحفظ على الناس إنسانيتهم ، فتنبه عن قتل الأسرى ، وتمنع في الحروب من التعرض للنساء وللشيوخ وللأطفال ولرجال الدين من غير المقاتلين ، وتحرم إجبار اليهود والنصارى على ترك دينهم ، وتمنع من هدم دور عبادتهم ، أو المساس بها ، وتامر بإقامة العدل بينهم وبين المسلمين على سواء . الفرق واضح بين الإسلام في روحه الإنسانية هذه ، وفي عالميته الشاملة ، وبين العنصرية اليهودية التي تعتبر الدين اليهودي مقصوراً على بني إسرائيل لا يتعداهم إلى سواهم - وإسرائيل كما هو معروف هو سيدنا يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - ولذلك فهم لا يشرّون بدينهم ، ولا يعملون على نشره في خارج مجتمعهم المغلق هذا ، لأن الشعوب الأخرى أو من يسمونهم الجويم (Goyim) لم يُخلَقوا في عقيدتهم إلا لخدمة بني إسرائيل . (و يهوه) هو إلههم وحدهم ، ومن عداهم من الشعوب محروم من رحمته ، وهم يستبيحون في حقهم كل شيء مما لا تبيحه ديانتهم في حق اليهودي ، ينهبون أموالهم ، ويسفكون دماءهم ، ويتقربون إلى إلههم بتعذيبهم ، والتنكيل بهم .

وإسلام بعد ذلك كله عالمي ، لأنه يربط بين الدين والدولة ، فمهما تفرّق المسلمون في الأوطان والأجناس ، ومهما توزعتهم الدول والحكام ، فالدين وشريعته يوحدهم ، ويجمعهم على أنماط مشتركة ، وأذواق متقاربة ، ونظم اجتماعية واقتصادية واحدة ، لا يحقُّ لمسلم أن يخرج على نصوصها الصريحة بتأويل أو تعديل ، فهي حدودُ الله . ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ .

والفرق في ذلك واضح بين الحضارة الإسلامية ، وبين الحضارة الغربية التي فصلت ما بين الدين والدولة ، واستندت في دعوتها منذ العصر الذي

يسببه عصر النهضة إلى أن مهمة الدين تقتصر على تنظيم صلوات الخلق
بخالق ، وأن صلوات الناس بعضهم ببعض ينبغي أن تُترك لرجال السياسة
والاقتصاد وللخبراء في مختلف المعارف الإنسانية . وهذا التصور خاطيء من
أساسه ، وهو أشد خطأ حين يكون الإسلام هو المقصود ، لأن مهمة الدين -
والإسلام على وجه الخصوص - لا تقتصر على تنظيم صلوات الخلق بالخالق
سبحانه ، فالله غني عن عباده جميعاً ، لا يضره كفر من كفر ، ولا تنفعه هديّة
من اهتدى . ﴿ مِنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ . وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾
﴿ وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ ﴾ . ولكنها تتجاوز ذلك إلى تنظيم صلوات أفراد
الجماعة التي يتمون إليها بعضهم ببعض ، ليكونوا أمة واحدة . وهو ما يتم
بتوحيد سلوكهم وشعائرهم وشعاراتهم وأذواقهم ونظمهم الخلقية وعاداتهم
الاجتماعية . فالأمة لا تتم لها وحدة وأفرادها شتى في ميولهم وأمزجتهم وقيمهم
ونظمهم . والطابع العالمي الذي تميز به الإسلام ، والذي ائتمت معه الفوارق
بين مختلف الأجناس من المسلمين ، لم يجيء إلا بتوحيد نظمهم وقيمهم وتقريب
ما بين أمزجتهم فيما يحبون وما يكرهون ، وما يستحسنون وما يستبشرون ،
وارتباط ذلك كله بالحرام والحلال والحسن والقبح من وجهة نظر الإسلام ، على
هدي من كتابه ، وسنة نبيه ، وما أجمع عليه السلف الصالح من صحبه
الأبرار . وكانت اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، والتي دُورّت بها أصول
الإسلام الأولى ، عاملاً كبيراً وأساسياً في هذا التوحيد ، فهي لغة العبادة ، بها
يؤدّن المؤذن حين يدعو إلى الصلاة ، وبها يؤدي المسلمون صلواتهم
ومناسكهم . وقد حث الإسلام المسلمين على تعلّمها ، فرسخت في كثير من
شعوبهم ، وأصبحت لغة لهم ، وأصبحوا يعتبرون أنفسهم عرباً لا يقلّون أصالة
في العروبة عن الذين انحدروا من أصلاب العرب . وعاد بعضهم إلى لغاتهم
القديمة السابقة على إسلامهم ، ولكن لغاتهم الجديدة أصبحت تباين لغاتهم
القديمة بكثرة ما دخلها من المفردات والصيغ العربية ، وبخطها الجديد الذي
اتخذ الحروف العربية ، فانقطع ما بينهم وبين تراثهم السابق على الإسلام ،
واتصل ما بينهم وبين سائر المسلمين من مختلف الأجناس واللغات .

ذلك هو الإسلام ، وتلك هي حدود عالميته ، عالمية تفتح بابها لكل طارق ، ولا تغلقه دون قاصد ، عالمية تحو الأخوة الإسلامية فيها كل الفروق العرقية والطبقية ، وصبح معها المسلمون متساوين في الحقوق والواجبات . ولكنها تدرك حدود ذاتها إدراكاً يميّزها من غيرها ، وتمنعها أن تذوب فيه . وتعد أسباب القوة لحماية ذاتها ، ولتكون كلمة الله هي العليا ، ولكنها لا تسيء استعمالها . فغاية القتال في الإسلام هي إعلاء كلمة الله ، وإقرار سلام مؤمن يأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً . وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ . إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ . الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ . وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ - الحج ٣٩ الى ٤١﴾ ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ . فَإِنْ آنتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ - البقرة ١٩٤﴾ .

تلك هي العالمية الصحيحة التي يلتقي فيها الناس من كل الأجناس والألوان والأرضين على الحق والإنصاف ، وعلى حب الله والانقياد لإرادته ، ورحم الله شوقي إذ يقول :

كم من غزاة للرسول كريمة	فيها رضاً للحق أو إعلاء
كانت لجند الله فيها شدة	في إثرها للعالمين رخاء
ضربوا الضلالة ضربة ذهبت بها	فعلى الجهالة والضلال عفاء
دعموا على الحرب السلام وطالما	حققت دماء في الزمان دماء

الفضل الثامن

من آثار التغريب

٢ الإسلام والقومية

القومية مصدر صناعي ، مقيس على ما تواضع العرب المعاصرون على اشتقاقه بإضافة ياء النسب ، وتاء التانيث ، لمواجهة الكثرة الغامرة المتدفقة من المصطلحات الحديثة في مختلف العلوم والمعارف الإنسانية المستحدثة . وهي ترجمة للاصطلاح الغربي Nationalism ، الذي يعبر عن ظاهرة برزت في المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر ، تصوّر وعياً جديداً يمجّد جماعة محدودة من الناس ، يضمها إطار جغرافي ثابت ، ويجمعها تراث مشترك ، وتنتمي إلى أصول عرقية واحدة ، حسب ما اصطلح عليه علماء الأجناس المحدثون . والقومية بهذا المعنى تدعو أصحابها إلى العمل على تعزيز ثقافتهم الموحدة ، وتدعيم تراثهم المشترك ، وتنمية مصالحهم الخاصة ، مع حصر جهودهم في هذا النطاق وحده ، دون نظر إلى الاعتبارات التي كانت تجمعهم قبل ذلك مع غيرهم في رباط مشترك . وقد نتجت عن الحركات القومية في أوروبا في القرن التاسع عشر ظاهرتان متناقضتان ، إحداهما : تدعو إلى الانسلاخ من الإمبراطوريات الكبرى ، كالذي حدث في حركات دول البلقان والبلاد العربية حين تداعت إلى الانسلاخ من الدولة العثمانية ، والأخرى تدعو إلى ضم شتات الإمارات الصغيرة التي يُعتقد - بناءً على علم الأجناس البشرية الحديث - أنها تنتمي إلى أصول عرقية مشتركة ، كالذي حدث في نشوء الدولتين الألمانية والإيطالية ، واجتماع كل منهما في دولة كبرى بعد أن كانت مجموعة من الإمارات الصغيرة المتنافسة .

وقد انتقلت عدوى هذه النزعة القومية إلى العرب ، وإلى المسلمين على وجه العموم ، فيما انتقل إليهم من آثار الفكر الغربي ، والفلسفات السياسية والاجتماعية الحديثة ، وأصبحت ظاهرة بارزة في هذه البلاد العربية والإسلامية مع مطلع القرن العشرين الميلادي ، ودخلت هذه المجتمعات في صراع بين هذه المفاهيم القومية المستحدثة ، وبين المفاهيم الإسلامية التي لا يقوم فيها اعتبار للأنسب والأجناس ، والتي تعتبر المسلمين حيثما كانوا أمةً واحدةً يقوم الدين فيها مقام النسب ، بل يتقدم عليه ، فالمسلم أخ للمسلم من دون أبناء عمومته إن كانوا غير مسلمين .

انتشرت هذه الدعوات القومية بين المسلمين في البلاد العربية ، وفي أندونيسيا ، وفي إيران ، وفي الهند ، وكانت الدعوة إلى إنشاء دولة باكستان ردًا فعل للحركة القومية في الهند ، لأن هذه الحركة - ككل الحركات القومية - كانت تربط بين قديم الهند الوثني وبين حاضرها الراهن ، وتعتبر العرب غزاة غرباء ، بينما هم في اعتبار المسلمين أجدادهم الأقربون ، ومعلموهم الأولون الذين تتقدم رابطتهم على رابطة النسب والدم . وأخذت القومية العربية التي بدأت بالدعوة إلى جمع شمل العرب في دولة واحدة تتفكك وتتحل بعد الحرب العالمية الأولى إلى قوميات مختلفة تحت ضغط الظروف ، والواقع السياسي الذي قسم بلادهم بين إنجلترا وفرنسا . وراحت كل قومية من هذه القوميات الناشئة تدعّم وجودها ، وتعمق جذورها ، وتوَصّل كيائها بإحياء تاريخها السابق على الإسلام والتغني بأعجاد تلك الأيام الغابرة ، وتوجيه التاريخ والأدب والفنون المختلفة من

أبرزها وأحوجها للدراسة ، فقد كانت منذ إنشائها ، ولا تزال ، موضع جدل كثير ، نتج عما أحاطها في أذهان العرب والمسلمين من لبس يرجع إلى أن العرب هم جرثومة الإسلام وأصله الأول ، وإذ أن لغتهم هي لغة الإسلام التي نزل بها كتابه ، والتي تؤدي بها كل شعائره وبرزت في معجم الأدب والفكر السياسي كلمات « الهروبة » و « الجامعة العربية » و « القومية العربية » على التعاقب . ثم اختلطت مفاهيمها ، وتميَّعت مدلولاتها في بعض الأحيان ، وغلب على العامة استعمالها في معنى واحد ، مع تفضيل استعمال بعضها على

أبرزها وأحوجها للدراسة ، فقد كانت منذ إنشائها ، ولا تزال ، موضع جدل كثير ، نتج عما أحاطها في أذهان العرب والدارسين من لبس يرجع إلى أن العرب هم جرثومة الإسلام وأصله الأول ، وإذ أن لغتهم هي لغة الإسلام التي نزل بها كتابه ، والتي تؤدّي بها كل شعائره ، وبرزت في معجم الأدب والفكر السياسي كلمات « العروبة » و « الجامعة العربية » و « القومية العربية » على التعاقب . ثم اختلطت مفاهيمها ، وتميّعت مدلولاتها في بعض الأحيان ، وغلب على العامة استعمالها في معنى واحد ، مع تفضيل استعمال بعضها على بعض . وكان المقصود بها في كل الأحوال هو الصفات الجامعة لذلك الجنس من الناس المسمّى عند المعاصرين بـ « العرب » ، على خلاف ما بين الناس في تصوّر مدلول هذه الكلمة ، وفي مقوّمات ذلك الجنس . فالمحافظون من دعاة القومية العربية يرون أنها فرع من التصرّو الإسلامي ، وكلّ ما في الأمر أنه خاص بالذين يتكلمون العربية من المسلمين ، الذين تتجاوز مساكنهم ، والذين تكونت منهم الدولة الإسلامية ، أو الدول التي ضمتها الخلافة الإسلامية منذ ظهور الإسلام . أما المتفرنجون من دعاة القومية العربية ، فهم يستمدون تصورهم من غلاة القوميين عند مفكري الغرب ، ولا يقيمون وزناً لتقديم العرب الإسلامي الذي حدّد شخصيتهم ، ولا يرتبطون بالسّمات التاريخية لهذه الشخصية .

والمتبع لمدلول كلمة « العرب » لا يجده واحداً على امتداد التاريخ . كانت كلمة « العرب » تطلق قبل الإسلام على سكان جزيرة العرب ، التي يجدها الهلال الخصيب من جهة الشمال (العراق والشام) ، والتي يحيط بها خليج العرب (الذي كان يسمى في ذلك الوقت بالخليج الفارسي) والبحر المحيط والبحر الأحمر من الشرق والجنوب والغرب . كان هذا الجنس الذي يسكن تلك الأرض هو وحده المقصود باسم (العرب) . منه ورثنا التراث الشعري الضخم الذي اشتدت عناية الدارسين به للاستعانة به في ضبط اللغة العربية وعلومها ، وفي تفسير القرآن الكريم ، والحديث الشريف . فلما ظهر الإسلام وعمّ الجزيرة العربية على اختلاف قبائلها بدأت الفتوح على عهد النبي

بمباربة الروم في غزوة مؤتة سنة ٨ هـ ، ثم في غزوة تبوك سنة ٩ هـ ، التي انتهت بمصالحة صاحب أيلة (العقبة اليوم) على الجزية . ثم كانت واقعة اليرموك سنة ١٣ هـ في خلافة سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه . وقد توفي في أثنائها قبل أن يتحقق النصر للمسلمين . وتوالى الفتح من بعد في خلافة سيدنا عمر رضي الله عنه في العراق ومصر وما وراءهما ، ثم في خلافة سيدنا عثمان ومن بعده .

وتتابعت هجرة القبائل العربية إلى الأمصار المفتوحة على اختلاف أسبابها ، منهم من هاجر طلباً للنجعة في سنوات القحط ، وفي أوقات الجفاف على عاداتهم في الجاهلية ، ثم طابت له الحياة ، فاستقر في موطنه الجديد . ومنهم من ذهب مع الجيوش الفاتحة ، ثم لم يعد . ومنهم من هاجر استجابة لدعوة أمراء العرب في هذه الأمصار الذين رأى بعضهم أن يستقدم بطوناً من عشيرته يتقوى بهم ، ويدعم عصيته ، كما حدث في ولاية الوليد بن رفاعة على مصر في خلافة هشام بن عبد الملك الأموي حين استقدم القيسية . ومنهم من هاجر التماساً لسعة العيش في هذه البلاد .

وكان العرب في أول الأمر ، وعلى امتداد الدولة الأموية يترفعون عن الاختلاط بأبناء البلاد المفتوحة ، وكانوا يعتزّون بأنسابهم في قبائلهم . ولذلك حرصوا على حفظها من الاختلاط بغيرهم ، وعاشوا حياة أقرب إلى البداوة في منازل أشبه بثكنات الجيوش في خطط منعزلة ، كالكوفة والبصرة في العراق ، والفسطاط في مصر ، والقيروان في المغرب . لذلك ظل اسم (العرب) طوال الدولة الأموية يطلق على المنتسبين إلى هذا الجنس ممن قديموا على الأعصار المفتوحة ، وذلك في مقابل اسم (الموالي) الذي كان يطلقه العرب على من عداهم من الأجناس في هذه البلاد ترفعاً واستعلاءً ، وذلك باستثناء بلاد الشام والعراق التي بدأ اختلاط العرب فيها بأهل البلاد منذ الفتح ، لانتشار العنصر العربي فيها من عهد بعيد قبل الإسلام ، ثم ساعد انتقال العاصمة إليها في عهد الأمويين ثم العباسيين على زيادة هذا الاختلاط . وكانت البلاد المفتوحة في

أول عهداً بالفتح تطلق على الغزاة الفاتحين اسم (العرب) ، تمييزاً لهم من سكان البلاد الأصليين ، الذين كان بعضهم لا يزال على دينه ، وبذلك كان اسم (العرب) مرادفاً لمعنى (المسلمين) .

وانتشر الإسلام شيئاً فشيئاً في هذه البلاد المفتوحة ، وانتشرت معه اللغة العربية التي لا غنى للمسلم عنها في معرفة دينه ، وإقامة شعائره ، وحفظ كتابه . ثم جاء تعريب الدواوين في أيام عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ) ونقلها إلى أيدي المسلمين بعد أن كان يتولاها أهل البلاد من غير المسلمين ، ويدونونها باللغة الفهلوية (الفارسية القديمة) في العراق ، وبالرومية في الشام ، وبالقبطية (المصرية القديمة في العصر المسيحي) في مصر . فزاد انتشار اللغة العربية ، ولم ينته القرن الأول الهجري حتى كانت اللغة العربية لغةً للتخاطب والتعامل والتدوين في هذه البلاد جميعاً ، وأصبح الإسلام دين السواد الأعظم من سكانها ، وكادت لغات البلاد القديمة تُنسى بعد أن أقبل الناس على العربية ، قرآناً وحديثاً وشعراً ولغةً ، يحاولون إتقانها ومنافسة العرب أنفسهم فيها .

وعلى توالي الأيام زاد امتزاج العرب في الأمصار بأبناء البلاد ، بالتصاهر وبتداخل المصالح ، واختلطت أنسابهم بتوالي الأجيال ، فضعفت العصبية العربية المبنية على النسب تبعاً لذلك (تاريخ ابن خلدون ٦ : ٣ طبع بولاق) . وزاد الزواج والتسري من ناحية أخرى بين العرب بغير العربيات في العامة والخاصة ، حتى أصبح الخلفاء في أواخر الدولة الأموية ، من بعد الوليد بن يزيد ، وفي سائر الدولة العباسية من بعد الأمين بن الرشيد من أمهات غير عربيات . وزاد على مرّ الأيام عددُ الفقهاء والشعراء والمُتغلبين بالعلوم العربية ، والذين يشغلون المناصب الخطيرة الشريفة من غير العرب ، بل سادت عناصر غير عربية ، وتسلطت على الدولة منذ عصر المعتصم ، وزاد خطرهما منذ تجرأ الترك على قتل المتوكل ، وبذلك انتهت النعرة العنصرية العربية ، وأصبحت الصبغة الظاهرة في البلاد الإسلامية على اختلافها هي الإسلام ،

وأصبحت اللغة العربية وعلومها وآدابها حظاً شائعاً بين العرب وغير العرب بلا تمييز ، بل أصبح عدد المُستغلين بها والذين يدونون بها شعرهم ونثرهم وفكرهم ومعارفهم من غير العرب أكثر عدداً وأغلب شهرة . فأبو حنيفة الفقيه (١٥٠ هـ) فارسي ، والبخاري شيخ المحدثين (٢٥٦ هـ) تركي ، وسيبويه أبو النحو (١٨٣ هـ) فارسي ، وصلاح الدين الأيوبي بطل الحروب الصليبية (٥٦٤ هـ) كردي ، ومحمد بن إسحاق أول من دَوّن السيرة النبوية (١٥١ هـ) فارسي ، والطبري شيخ المؤرخين والمفسرين (٣١٠ هـ) تركي ، وابن سينا أبو الطب العربي الذي ظلت كتبه تدرّس في جامعات أوروبا طوال العصور الوسطى (٤٢٨ هـ) أفغاني ، وبذلك صحَّ أن توصف هذه البلاد جميعاً بأنها عربية ومسلمة في آن واحد ، دون أن تغلب فيها إحدى الصفتين على الأخرى .

من هذا العرض يتبين لنا بوضوح أن البلاد العربية كلها من الخليج العربي شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً - فضلاً عما وراءها شرقاً من بلاد ارتدت بعد ذلك عن عروبتها - ليس لها تاريخ في العروبة يسبق الإسلام ، بل إن عروبتها في الحقيقة تتأخر عن إسلامها ، وهذه العروبة لم تجئها إلا من طريق الإسلام وبسببه . ذلك بأن الإسلام دعا المسلمين إلى أن يحبوا العرب ، ويلتفوا حول رأيهم ، ويتخذوا العربية لغة جامعة لشملمهم . روى الحاكم في « المستدرک » عن رسول الله ﷺ أنه قال : (من أحب العرب فبحبي أحبهم ، ومن أبغض العرب ، فببغضي أبغضهم) . وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : (أحبوا العرب وبقاءهم ، فإن بقاءهم نور في الإسلام ، وإن فناءهم ظلمة في الإسلام) . وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : (إذا ذلت العرب ذل الإسلام) . وسمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجلاً يتكلم بالفارسية وهو يطوف حول الكعبة ، فأخذ بعضديه ، وقال : (ابتغ إلى العربية سبيلاً) . ثم إن رسول الله ﷺ بين بوضوح أن العربي هو من تكلم العربية ، حيث يقول : (يا أيها الناس ، إن الرب واحد ، وإن الأب واحد ، وإن الدين واحد ، من تكلم بالعربية فهو عربي) .

من أجل ذلك كان التفريق بين العروبة والإسلام في أيامنا هذه لا يستند

إلى أساس . فالإسلام هو الذي أعطى للعرب لغتهم ، ووحدهم عليها وعلى القيم التي تضمنها كتابه وسنة رسوله ، فالتقت قلوبهم وعقولهم وأمزجتهم على ما يُجَلِّون وما يجرمون ، وما يحبون وما يكرهون ، وما يستملحون وما يستقبحون ، وتوحدت أنماط حياتهم في عباداتهم ، وفي أفراحهم ، وفي أحزانهم ، وفي نُظْمهم داخل بيوتهم وخارجها . لأنهم في ذلك كله كانوا محكومين بالفقه وبالآداب والفنون التي نشأت ونمت وترعرعت في ظل الإسلام ، وخضعت لأحكامه ، وتأثرت بقيمه ومزاج شعوبه . فاتجه النحت والتصوير مثلاً إلى الأنماط العربية المعروفة المبنية على الخطوط والدوائر ، وإلى تجميل الحروف الكتابية والافتنان في تنسيقها ، مبتعداً عما نهى عنه الإسلام من إبراز الشخص الإنساني أو الحيوانية وتمثيلها ، وأصبح لهذا الفن شخصية بارزة متميزة يستملحها غير العرب وغير المسلمين ، حتى رأينا بعض نصارى الغرب يزینون كنائسهم بأحجار قد نقشت عليها آيات قرآنية مما بقي من آثار العرب في الأندلس بعد خروجهم ، وهم يجهلون أن هذه النقوش ليست سوى آيات قرآنية . ثم إن القرآن ضمن للغة العربية ولخطها ثباتاً واستمراراً لا نظير له في سائر لغات العالم التي تتعرض للتبديل والتغيير والتحوير ، لأن المسلمين رفضوا كل تغيير أو تبديل أو تطوير يبعدهم عن فهم النص القرآني والأصول الإسلامية من حديث وفقه ، أو يحول دون قراءتها أو تذوق بلاغتها وإعجازها . وبذلك أصبح التراث الفكري الإسلامي كتاباً مفتوحاً ينتقل القارىء بين صفحاته وفصوله من أوله إلى آخره ، يقرأ للمتقدمين السابقين من الأولين كأنه يقرأ لشعراء ولكتاب معاصرين .

ولم يقتصر الأمر على قيام هذه الروابط الإسلامية الجامعة بين العرب ، فقد امتدت آثارها إلى سائر المسلمين ، الذين تأثروا بهذه القيم والنظم الخلقية والاجتماعية ذاتها ، والذين إن فاتهم اتخاذ العربية لغة لهم ، فلم يفتهم اتخاذ حروفها لتدوين تراثهم ومعارفهم ، لم يشذ عن ذلك إلا الترك منذ الثورة الكمالية، والجمهوريات التركية الجنوبية في روسيا منذ الثورة البلشفية ، والأندونيسيون في ظل الاستعمار الهولندي .

ومن أطرف ما قرأته في صلة العروبة بالإسلام قول سمث (ر . ك .
سمث) في كتابه « الإسلام في العصر الحديث Islam In Modern History »
الذي ظهر سنة ١٩٥٧ : إن العرب المسلمين لا يعتبرون غير المسلمين من بني
جنسهم كامل العروبة ، كما أنهم لا يعتبرون المسلمين من غير العرب كامل
الإسلام .

من أين إذن جاء التشكيك في هذه الصلة بين العروبة والإسلام ؟ فزعم
بعض الزاعمين أن الإسلام ليس عنصراً أصيلاً في مقومات العروبة ؟ وأراد
آخرون أن يُعرّوا الإسلام من صفته العربية ؟

حين نشأت الدعوة المعاصرة إلى القومية العربية في أواخر القرن التاسع
عشر الميلادي ، أو ما كان يسمى وقتذاك بالجامعة العربية ، ويعنون بها الرابطة
الجامعة لشمل العرب ، كان العرب يشكلون الجزء الأكبر من الدولة العثمانية .
واتخذت الدعوة في أول أمرها شكلاً ثقافياً يُعنى ببعث التراث العربي ، وبيانشاء
صحافة ومسرح عربي ، والدعوة إلى الاهتمام باللغة العربية ، وجعلها لغة
التعليم والقضاء والدواوين في البلاد العربية بدلاً من اللغة التركية التي كانت
هي اللغة المستعملة وقتذاك في هذه المجالات . وكانت كثرة كبيرة من رجال
الرعيّل الأول في هذه الحركة وفي هذا البعث من مسيحي لبنان ، مثل البستاني
واليازجي والشدياق وأديب إسحاق ونقاش وشميل وتقلا ومشافة وزيدان وغير
وصروف . وأغلبهم ممن اتصلوا بالإرساليات الإنجيلية الأمريكية التي بدأت
تتوارد على بيروت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لنشر مذهبهم
البروتستنتي . وأكثرهم في الوقت نفسه يتمون إلى الماسونية ، فإبراهيم اليازجي
(١٨٤٧ - ١٩٠٦ م) وأبوه ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١ م) كانا على صلة
حسنة بالإرساليات الأمريكية الإنجيلية ، وكانا يترددان على مطبعتهم في بيروت
التي كان يشرف عليها وقتذاك الدكتور فأنديك . وقد علم اليازجي الكبير في
مدارسهم ، وأعان ابنه في ترجمتهم التوراة إلى العربية ، ثم قدم بعد ذلك إلى
مصر ومات بها ، واحتفلت المحافل الماسونية في القاهرة والإسكندرية بتأبينه ،

وهو صاحب القصيدتين المشهورتين في استنهاض همم العرب ودعوتهم إلى إحياء
أجداد آبائهم ، ورفض التجبر والاستبداد :

دَعِ مَجْلِسَ الْغَيْدِ الْأَوَانِسُ وَهَوَى لَوَاحِظَهَا النَّوَاعِسُ
وَأَخْتَهَا الَّتِي مَطَّلَعَهَا :

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب
يقول في القصيدة الأولى :

دع مجلس الغيد الأوانسُ
وَأَسْلُ الْكَوْوَسِ يَدِيرُهَا
وَدَعِ التَّنْعِمَ بِالْمَطَا
أَيُّ النَّعِيمِ لِمَنْ يَبِي
وَلَنْ تَرَاهُ بَائِسًا
وَلَنْ أَرْمَنُهُ بِكَ
وَلَنْ غَدَا فِي الرَّقِّ لِي
وَلَنْ تَبَاعَ حَقُوقُهُ
وَلَنْ يَرَى أَوْطَانَهُ
كُنَيْتِ شَحُوبِ الثَّأَكَلَا
عُجْ بِي - فَدَيْتُكَ - نَادِبًا
وَاسْتَنْبَطِ الْأَثَارَ عَمَّا
مَنْ عَزَّةٌ كَانَتْ تَذِي
وَكِتَابِ كَانَتْ تَهَا
وَمَعَاقِلِ كَانَتْ تُعَزُّ
وَمَدَائِنِ غَنَاءٌ قَدْ
هَذِي مَنَازِلَ مِنْ قَضَى
دَرَسْتَ كَمَا دَرَسُوا وَقَدْ

وهوى لواحظها النواعسُ
رَشَاءً كَغَصْنِ الْبَانَ مَائِسُ
يَا وَالْمِشَارِبِ وَالْمَلَابِسِ
جَتِ عَلَى فَوَاشِ الذَّلِّ جَالِسِ
أَبْدًا لِذَيْلِ الثُّرُكِ بَائِسِ*
فَ عِدَاهُ يُظَلِّمُ وَهُوَ آيسِ
سَ يَفُوتُهُ غَيْرُ الْمَنَاجِسِ
وَدَمَاؤُهُ بَيْعِ الْخَسَائِسِ
جَرِبًا وَأَطْلَالًا دَوَارِسِ
تَ وَكُنَّ قَبْلًا كَالْعَرَائِسِ
مَا بَيْنَ أَرْسُمِهَا الطَّوَامِسِ
كَانَ فِي تَلِكِ الْبَسَائِسِ
لُهَا الْجَبَابِرَةُ الْأَشَاوِسِ
بُ لِقَاءِ سَطَوَاتِهَا الْمَتَارِسِ
رُ بِالطَّلَائِعِ وَالْمَحَارِسِ
كَانَتْ تُحْفُ بِهَا الْفَرَادِسِ
مِنْ قَوْمِنَا الْأَسَدِ الْقَنَاعِسِ
ذَهَبَ النَّفِيسُ مَعَ الْمُنَافِسِ

(* من بئس أي قبل .

ويدعو الشاعر قومه من العرب إلى الثورة على الترك كما فعلت شعوب

البلقان فيقول :

عَازَا نَوْمَل بَعَدَهُم إِلا مَقَارَعَةَ الْقَوَارِسِ
فَإِلَيْكُمْ يَا قَوْمِ وَاظْ رَحُوا الْمُرَانِسِ وَالْمُدَالِسِ
وَتَشَبَّهُوا بِفَعَالٍ غِي رَكُمْ مِنْ الْقَوْمِ الْأَحَاسِ
بِعَصَائِبٍ اتَّفَقُوا فَجَا دُوا بِالنَّفُوسِ وَبِالنَّفَائِسِ
هَبَّتْ طَلَائِعُهُمْ يَلِي هَا كُلَّ صِنْدِيدٍ لِحَارِسِ
تَرَكَوْا جُمُوعَ التُّرِكِ يَفْ حِفُّ فَوْقَهَا الرُّكْبِ الرُّوَامِسِ
مَلَأُوا الْبَطَاحَ بِهَا فَذَا سَ عَلَى الْجَمَاجِمِ كُلِّ دَارِسِ
وَخَذُوا لَأَنْفُسِكُمْ مَنَا لَ أَوْلَتِكَ الْقَوْمِ الْمَدَاعِسِ
فَالْتَرَكُ قَوْمٌ لَا يَفُ زُ لَدَيْهِمْ إِلَّا الْمَشَاكِسِ

وفي هذه القصيدة يبدو وجه الدعوة العلماني واضحاً حين يهاجم الشاعر

القائمين بأمر الدين من المسلمين والمسيحيين على السواء حيث يقول :

وَدَعُوا مَقَالَ ذَوِي الشُّقَا قَ مِنْ الْمَشَايِخِ وَالْقَمَامِسِ
مَا هُمْ رَجَالُ اللَّهِ فِي كُمْ يَلِ هَمِ الْقَوْمِ الْأَبَالِسِ
يَمَشُونَ بَيْنَ ظُهُورِكُمْ تَحْتَ الطِّيَالِسِ وَالْأَطَالِسِ
فَالشَّرُّ كُلُّ الشَّرِّ مَا بَيْنَ الْحَمَائِمِ وَالْقَلَانِسِ
دَبَّتْ عَقَابُهُمْ إِلَي كُمْ بِالْمَفَاسِدِ وَالْبَدَسَائِسِ
فِي كُلِّ يَوْمٍ بَيْنَكُمْ يَلْقَى التَّحَرُّبُ حَرَبَ دَاجِسِ
يُلْقُونَ بَيْنَكُمْ التَّبَا غُضَّ وَالْعِدَاوَةَ وَالْوَسَاوِسِ
نَشَرُوا اتِّحَادَكُمْ كَمَا نُشِرَتْ مِنَ النَّخْلِ الْكَبَائِسِ

والقصيدة البائية الأخرى لليازجي تدور حول المعاني نفسها . يصف

الشاعر واقع العرب الذليل في ظل الحكم التركي فيقول :

فيم التعلل بالأمال تخدعكم وأنتم بين راحات الفنا سلب

الله أكبر! ما هذا المنام؟ فقد
كم تظلمون ولستم تشتكون؟ وكم
ألفتم الهون حتى صار عندكم
وفارقتكم لطول النذل نخوتكم
لله صبركم لو أن صبركم
أعناقكم لهم رق ومالككم
فصاحب الأرض منكم ضمن ضيعته

شكاكم المهذ واشتاقتم الترب
تستغضبون فلا يبدو لكم غضب؟
طبعاً وبعض طباع القوم مكتسب
فليس يؤلمكم خسف ولا عطب
في ملتقى الخيل حيث الخيل تضطرب
بين اللئيم والطلح والنرد متهب
مستخدماً وربيب الدار مغترب

ويحضر الشاعر العرب على الثورة ، مذكراً بأجدادهم السالفة فيقول :

بالله يا قومنا هبوا لشأنكم
ألستم من سَطَوا في الأرض وافتتحوا
ومن أذلوا الملوك الصيد فارتعدت
ومن بنوا لضروح العز أعمدة
فما لكم - ويحكم - أصبحتم هملاً
لا دولة لكم يشتد أزركم
أقداركم في عيون الترك نازلة
فيا لقومي ، وما قومي سوى عرب
هب أنه ليس فيكم أهل منزلة
وليس فيكم أخو حزم ومخبرة
وليس فيكم أخو علم يحكم في
أليس فيكم دم يحتاجه أنف
فأسمعوني صليل البيض بارقة
وأسمعوني صدى البارود منطلقاً

فكم تناديكم الأسفار والخطب
شرقاً وغرباً وعزواً أينما ذهبوا
وزلزل الأرض مما تحتها الرهب
تهوي الصواعق عنها وهي تنقلب
ووجه عزكم بالهون متقب
فيها ولا ناصر للخطب يتدب
وحقكم بين أيدي الترك مغتصب
ولن يضيع فيكم ذلك النسب
يقلد الأمر أو تعطى له رتب
للحل والعقد في الأحكام يتخب
فصل القضاء ومنكم جاءت الكتب
يوماً فيدفع هذا العار إذ يثب
في النقع إني إلى رناتها طرب
يدوي به كل قاع حين يصطخب

ويختم الشاعر قصيدته مهدداً الترك بقوله :

دهراً فعماً قليل تُرفع الحُجب
فلن يخيب لنا في جنبه أرب

صبراً هيا أمة الترك التي ظلمت
لنطلبن بحد السيف مآربنا

ونتركز علوج الترك تدب ما قد قدمته أيادها فتتجيب
ومن يعش ير ، والأيام مقبلة يلوح للمرء في أحداثها العجب
وإبراهيم اليازجي صاحب هاتين القصيدتين هو أيضاً صاحب مجلة
« الضياء » بما حوت من مباحث لغوية . وقد أتم الابن ما بدأ به أبوه من شرح
ديوان المتنبي ، وسماه :

(الجواهر الفرد والعرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب) .

ومن مؤسسي هذه الدعوة أيضاً بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣ م) ،
وقد كان أيضاً على صلة بدعاة المذهب الإنجيلي البروتستانت من الأمريكان ،
وتولي منصب الترجمة في قنصلية أمريكا ببيروت . وأعان الدكتور سميث البشر
الأمريكي ، ثم الدكتور فاندريك من بعده في الترجمة البروتستانتية للتوراة التي
تمت في سنة ١٨٦٤م ، ثم طبعت في أمريكا سنة ١٨٦٦ . وأعان الدكتور
فاندريك أيضاً في إنشاء مدرسة عبية الأمريكية ، وهي مدرسة عليا ترجع أهميتها
إلى أنها كانت تقوم بتدريس العلوم الحديثة من جغرافيا وطبيعة وكيمياء ورياضة
باللغة العربية . وقد وضعت لذلك كتاباً خاصة قامت بطبعها ، فشاركت بذلك في
حركة الإحياء العربية . وبتطرس البستاني مع ذلك هو صاحب القاموس العربي
(محيط المحيط) . وهو صاحب دائرة المعارف المعروفة باسمه ، أتم منها ستة
مجلدات ، وتوفي وهو في بدء السابع ، فأتمه هو والثامن ابنه سليم ، ثم توفي ابنه
قبل أن يتم التاسع ، فأصدر أبنائه الباقيون بمعاونة ابن عمه سليمان البستاني
(مترجم الإلياذة إلى العربية) الأجزاء الباقية (التاسع والعاشر والحادي عشر) .
وقد ساهم بطرس البستاني مع ذلك كله في النهضة الصحفية العربية بإنشاء ثلاث
صحف ، وهي (الجنان) و (اللجنة) و (الجئنة) .

ومن الذين شاركوا في هذه الدعوة أيضاً من مسيحي لبنان فارس
الشدياق (١٨٠١ - ١٨٨٧) ، الذي تسمى بعد إسلامه على يد باي تونس
بأحمد ، فأصبح اسمه (أحمد فارس الشدياق) . ترك في أول حياته مذهبه
الماروني ، واتبع المذهب الإنجيلي على يد المرسلين الأمريكان ، فتولوا حمايته من

بطش رجال الإكليروس الذين حبسوا أخاه ، وعذبوه حتى مات في سجنهم بسبب تغييره مذهبه . حضر على نفقتهم إلى مصر في أيام محمد علي ، ثم طوّف كثيراً بين دول أوروبا والأستانة وتونس ومصر . ووصف كثيراً من هذه الأسفار في صحيفته (الجوائب) التي أصدرها سنة ١٢٧٧ هـ . وقد استدعت جمعية ترجمة التوراة البروتستانتية في لندن سنة ١٨٤٨ م فأعان في ترجمتها إلى العربية . وله كتب كثيرة تغلب عليها النزعة اللغوية أهمها (سرُّ اللّيال في القلب والإبدال) و (الساق على الساق فيما هو الفارياق) و (الجاسوس على القاموس) . وله مع ذلك شعر كثير في مدح سلاطين آل عثمان وبإي تونس ، وهو صاحب المقامات التي نالت في زمانها شهرة كبيرة ، والمعروفة باسم (مجمع البحرين) .

ومن دعائم هذه الدعوة أيضاً سليم تقلا مؤسس صحيفة (الأهرام) المصرية (١٨٤٩ - ١٨٩٢ م) . تلقى علومه في مدرسة عبية التي أنشأها المبشر الأمريكي الدكتور فاندريك أحد مؤسسي الجامعة الأمريكية ، التي بدأت سنة ١٨٦٦ م باسم (الكلية السورية الإنجيلية) .

ومنهم جرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤ م) . كان على صلة بالمبعوثين الأمريكان . وكان يدعى إلى احتفالات الخريجين بكليتهم ، ثم التحق بالجامعة الأمريكية سنة ١٨٨١ لدراسة الطب . وغادرها دون أن يتم دراسته في العام التالي . وهو صاحب المباحث المعروفة في اللغة العربية وآدابها . ومؤلف سلسلة من القصص التاريخية العربية وهي (فتاة غسان) و (عذراء قریش) و (١٧ رمضان) و (غادة كربلاء) و (الحجاج بن يوسف) و (فتح الأندلس) و (شارل وعبد الرحمن) و (أبو مسلم الخراساني) و (العباسة أخت الرشيد) و (الأمين والمأمون) و (فتاة القيروان) و (صلاح الدين ومكايد الحشاشين) و (شجرة الدر) . وهو مع ذلك كله مؤسس مجلة (الهلال) التي لا تزال تصدر حتى الآن .

منذ ذلك الوقت نشأت التفرقة بين العروبة والإسلام على يد هذه الطائفة

من المفكرين والكتاب من نصارى الشام . ولم يعد اسم (الجامعة العربية)
مرادفاً لاسم (الجامعة الإسلامية) .

والواقع أن الذين دعوا إلى الجامعة العربية في أواخر القرن التاسع عشر
الميلادي كانوا مختلفين في تصورهم لهذه الجامعة ، متباينين في أغراضهم التي
يستهدفونها من وراء هذه الدعوة . كانت الجامعة الإسلامية وقتذاك هي الرابطة
التي تربط أجزاء الدولة العثمانية ، وتجمعهم تحت راية السلطنة العثمانية التي
جمعت بين الزعامة السياسية والزعامة الدينية منذ تلقب سلاطينها بلقب
الخليفة الإسلامية . وقد زاد نفوذ هذه الجامعة في قلوب الناس منذ عني
السلطان عبد الحميد بتدعيمها ، وبدعوة الناس إلى الالتفاف حول رايها
والاعتصام بها في وجه الأطماع الاستعمارية التي تنتظر بفارغ الصبر الوقت
الملائم لاقتسام البلاد الداخلة في هذه الدولة . وكانت لغة التعليم والإدارة في
البلاد العربية التي تكوّن الجزء الأكبر من الدولة العثمانية هي اللغة التركية . بها
كان يجري التعليم في المدارس على اختلاف أنواعها ، وبها كانت تجري
المرافعات في المحاكم ، وبها كانت تدوّن المعاملات الحكومية في مختلف
الدواوين . ومن هنا نشأت الدعوة أول ما نشأت تدعو إلى الاهتمام باللغة
العربية ، واتخاذها لغة للتعليم والإدارة في البلاد العربية ، مع منح هذه البلاد
شيئاً من الاستقلال الجزئي الذي يبرز شخصيتها العربية في داخل إطار الدولة
العثمانية ، ودون خروج على وحدتها الجامعة . وكان بعض دعاة ما سُمي في
ذلك الوقت بالجامعة العربية من المسلمين خاصة لا يرون تعارضاً بينها وبين
الجامعة الإسلامية ، التي يدينون بها ، ويسلمون بأنها هي الجامعة الأولى والأهم
بين المسلمين في سائر بلاد الأرض ، بل لعلمهم كانوا يرون في الاهتمام باللغة
العربية شذواً لأزر هذه الجامعة التي بها يقيم المسلمون صلواتهم وشعائر دينهم
وأذكارهم في تلاوة القرآن الكريم وخطبة الجمعة وخطبتي العيدين ، وبها يتحتم
على المسلم أن يلتمس التفقه في أصول دينه . ولكن فريقاً من هؤلاء المسلمين
أنفسهم ، الذين يتمسكون بالجامعة الإسلامية ، كان يرى التفرقة بين الخلافة
وبين السلطنة ، بجعل الخلافة في العرب والسلطنة في الترك . وحجتهم في ذلك

أن العرب هم أقدر الناس على فهم الإسلام وتبليغِهِ ، بلغتهم نزل كتابه ، ومن بينهم اصطفى الله نبيه ، وبين أحضانهم نشأت الدعوة إليه ، ومنهم كان الرعيل الأول من المجاهدين في سبيل نشره والدعوة إليه ، وذلك مع تسليمهم بأن الترك هم أقوى الشعوب الإسلامية وأقدرها على الوقوف في وجه المظالم الاستعمارية في بلاد العرب على وجه الخصوص ، ولذلك فهم أحق الناس بالزعامة السياسية . وكان ذلك هو رأي الكواكبي الذي بدا واضحاً في آخر كتابه (أم القرى) ، ومن ذهب مذهبه ، واتبع طريقته من دعاة الجامعة الإسلامية ، الذين ابتدعوا لأول مرة التفرقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ، أو المرجع الديني على الأصح ، لأن هذه التفرقة تترك الدين في واقع الأمر بلا سلطة . وكان هناك فريق ثالث من المسلمين أنفسهم واقع تحت تأثير الدعوات القومية المتطرفة التي اشتدت حركتها في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وهؤلاء كانوا يتصورون الجامعة العربية تصوراً قومياً خالصاً ، ويجردونها من كل صلة بالدين . وكان الهمُّ الأكبر والشغلُ الشاغل لهذا الفريق هو إنشاء دولة عربية مستقلة على النمط القومي الغربي الذي يقوم على مؤسسات ديمقراطية قوامها إرادة الشعب الممثلة في مجالس نيابية منتخبة . وكانت هذه الجامعة العربية التي يتوسلون بها إلى إنشاء دولة عربية كبرى مقصورة على الجناح الأيمن لما نسميه الآن بالعالم العربي ، أي القسم الآسيوي وحده من هذا العالم . وكانوا في معظمهم واقعين تحت تأثير الفكر المستمد من كتاب الثورة الفرنسية ومفكرين من ناحية ، ومن فلاسفة عصر النهضة الليبراليين في أوروبا ، الذين دعوا في صدامهم مع الكنيسة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية من ناحية أخرى . وقد ظن هؤلاء أن التقدم الأوربي الحديث هو ثمرة من ثمرات هذه النهضة ، التي قضت على سلطة الدين ، وحررت منه رجال السياسة والعلم والاقتصاد . ولذلك فالنهضة العربية عندهم لا تصح إلا على هذا الأساس . وهذا الفريق يلتقي في تصوُّره القومي مع غلاة القوميين من الترك ، الذين يدعون إلى القومية الطورانية ، والذين كان أكثرهم منضياً إلى حزب الاتحاد والترقي ، بيد أن الأخيرين كانوا يختلفون مع القوميين العرب في أنهم

يرون فرض الصبغة التركية واللغة التركية على كل أجزاء الدولة ، ومنها البلا
العربية ، مع تجريد السلطة السياسية من الدين ، والتخلي عن لقب الخلافة
أو الاقتصار على استغلاله في تدعيم نفوذ الدولة بين العناصر غير التركية
المسلمين .

أما المسيحيون ممن قدّمنا ذكر بعض رجالهم ، فقد كان من الطبيعي
يكونوا ضمن الفريق الذي يرى الجامعة العربية قومية خالصة ، لأنه غير داخل
بحكم مسيحيته في الجامعة الإسلامية ، وليس له ولاء قلبي لها ، فكل الذي
يربطه بالدولة هو الولاء السياسي . وكان من الطبيعي أن يجد الاستعمار
والصهيونية في هذا الفريق الأخير من المسلمين والمسيحيين على السواء صيداً
ثميناً يمكن أن يلتقي معه في فترة مرحلية تمهد لتحقيق أغراضه . فالاستعمار
الإنجليزي كان طامعاً في العراق ، وفي مصادر البترول الذي كانت البحور
الجيولوجية تشير إلى احتمال ظهوره ، كما كانت البحوث الاقتصادية تشير
تزايد أهميته الصناعية . وفرنسا كانت تطمح في الشام للرابطة الد
والاقتصادية التي تربطها بمسيحييه على الساحل ، وللحصول على مص
البترول ، الذي كان ظهوره متوقفاً في الأجزاء الشمالية من حوض الفرات
وقد أصبحت الحدود بينها وبين منطقة النفوذ الإنجليزي في العراق مثار نزاع
الدولتين عقب الحرب العالمية الأولى لهذا السبب . والصهيونية العالمية ك
طامعة في الاستيلاء على فلسطين واتخاذها وطناً قومياً لليهود ، ولا سبيل إلى
إلا بانحلال الدولة العثمانية ، بعد أن عجزوا عن الوصول إلى موافقة السل
عبد الحميد على زيادة الهجرة إليها وتملك الأرض فيها . كان الفرقاء ال
يلتقون عند إسقاط الدولة العثمانية وتمزيقها ، ويرون أن بث الفرقة بين ال
وبين الترك يساعد على بلوغ هذا الهدف . وقد نجح الفرنسيون خاص
استمالة فريق من المسيحيين - ومن الكاثوليك منهم على وجه الخصوص -
الدين ، فكانت الجامعة العربية ، أو القومية العربية تمثل في نظر هذا ال
فترة مرحلية ينتقلون منها بعد الاستقلال عن الدولة العثمانية إلى ال
الفرنسي .

هذه الظروف والمناسبات التي واكبت نشأة الجامعة العربية في العصر الحديث أدت إلى سوء ظن متبادل بين العربيين والإسلاميين . وزاد في سوء الظن عند الإسلاميين أن الشريف حسين حالف الإنجليز بعد ذلك ضد الدولة العثمانية لقاء وعدٍ منهم بالمساعدة في إقامة دولة عربية يجعلونه على رأسها ، وينقل الخلافة الإسلامية إليه بعد زوال الخلافة العثمانية . فالإسلاميون يرون أن هذه الدعوة العربية التي نشأت في حضارة أمريكية صهيونية ، والتي تساندها إنجلترا وفرنسا وتمدانها بالمال والسلاح لا يمكن أن تخدم إلا مظاهر الاستعمار والصهيونية . وذلك هو ما عبر عنه شكيب أرسلان في خطابه الموجه إلى الشريف حسين حين بلغه عزمه على غزو سوريا مع جيوش الحلفاء في الحرب العالمية الأولى . فهو ينهاه عن المضي فيما هو فيه من دعوة زعماء السوريين للخروج على الدولة العثمانية ، والاتحاق بالجيش الحسيني العربي ، ويحذره عاقبة هذه الغارات التي يضرب فيها العرب بالعرب ، فيقول له فيما يقول : (أتقاتل العرب بالعرب أيها الأمير ، حتى تكون ثمرة دماء قاتلهم ومقتولهم استيلاء إنجلترا على جزيرة العرب ، وفرنسا على سورية ، واليهود على فلسطين ؟) ثم يخاطب القائمين بالدعوة قائلاً : (قل لهؤلاء القائمين بالدعوة العربية ، التاهضين لحفظ حقوقها وأخذ تاراتها : ماذا إلى اليوم أمَّنوا من حقوق العرب بقيامهم ؟ ليقولوا لنا ماذا أقاموا للعرب من الملك حتى نشكرهم ، ونقر بفضلهم ، لأننا عرب نحب كل من أحب العرب ، ونبغض كل من أبغض العرب ، ولا نبالي بالقليل والقال أمام الحقائق) . ولذلك السبب نفسه هاجم الشاعر العراقي معروف الرصافي دعاة الجامعة العربية حين عقدوا مؤتمرهم في باريس سنة ١٩١٣ بعد أن كان مؤيداً لهم بشد أزr دعوتهم بشعره ، وذلك في قصيدته (ما هكذا) التي بدأها بقوله :

أصبحت أوسعهم لوماً وتشريباً لما امتطوا غارب الإفراط مركوباً

وفيها يقول :

إني لأبصر في (بيروت) قاتبة للشر موشكة أن تُخرج القوبا

لو كان في غير (باريز) تألبهم ما كنت أحسبهم قوماً مناكياً
لكن (باريز) ما زالت مطامعها ترونو إلى الشام تصعيداً وتصويبا
ولم تنزل كل يوم في سياستها تُلقِي العراقيل فيها والعراقيا
هل يأمن القوم أن يحتل ساحتهم جيش يدك من الشام الأهاضيبا

أما العُروبيون . فقد كانوا من ناحيتهم محتجون بأن الدولة قد أصبحت
بعد عزل السلطان عبد الحميد في يد طائفة من غلاة الطرانيين الذين تنطق
صحفهم وأعمالهم منذ تولوا الحكم بميوهم الإلحادية ، وبحاربتهم للإسلام
والمسلمين واتخاذهم الوزراء من اليهود^(١) . ثم إنهم كانوا يدافعون عن مخالفتهم
لإنجلترا وفرنسا بأن الدولة العثمانية قد حالت ألمانيا ، وكيف يكون جهاداً
إسلامياً ، وكيف تكون حرباً مقدسة ، تلك الحرب التي تخوضها الخلافة
الإسلامية في ركاب دولة مسيحية هي ألمانيا ؟

وانتهت الحرب العالمية الأولى ، ووُزع المشرق العربي بين إنجلترا وفرنسا
كما توقع شكيب أرسلان . أما المغرب العربي ، فقد كان شطر منه في يد فرنسا
من قبل ، وكانت مصر في قبضة جيوش الاحتلال الإنجليزية منذ الثورة
العرايية ، وكانت ليبيا محتلة بالجيوش الإيطالية منذ غزتها قبيل الحرب العالمية .
عند ذلك بدأ الإسلاميون يعيدون التفكير في الموقف الذي آل إليه أمر المسلمين
والعرب ، ورأوا أن البديل الوحيد من الجامعة الإسلامية بعد هزيمة تركيا وزوال
الخلافة الإسلامية هو الجامعة العربية . أما دعاة الجامعة العربية السابقون ، فقد
انقسموا شيعاً : فالإسلاميون منهم ظلوا ثابتين على دعوتهم لم يغيروا ولم يبدلوا ،
وغلاة القوميين من المتأثرين بالبرالين والقوميين الغربيين ظلوا على ما كانوا
عليه من الدعوة إلى جامعة عربية مجردة من الإسلام غير مرتبطة به ، وبعض
الضعفاء منهم ممن تولوا المناصب في ظل التقسيم الجديد الخاضع للاستعمار

(١) كان (يافيد) وزير مالية الاتحاديين يهودياً . ثم كان وزيرها من بعده (جاويد) الذي يسمي إلى طائفة

(الدومة) ، وهم يهود يتسترون بالإسلام ويعشرون في مجتمع مغلق في (سلانك) .

ركنوا إلى الدعة وسكنوا إلى النظم التي يعيشون في ظلها ، بل أصبح بعضهم يدافع عن مصالحه في هذه الكيانات المفتعلة الجديدة . أما الذين كانوا يتخذون الدعوة إلى الجامعة العربية ستاراً للتخلص من الدولة العثمانية ، واستبدال الاستعمار الفرنسي بها - وهم لا يمثلون إلا قلة ضئيلة من بعض مسيحيي الشام^(١) - فقد أصبحوا متمسكين بوضعهم الجديد ، يعارضون كل تغيير أو تبديل فيه .

والواقع أن هذا النفر من المسيحيين عذرهم فيما ذهبوا إليه ، فقد لقي هؤلاء من عنت الحكام ومن فساد الإدارة في أواخر أيام الدولة العثمانية ما نفرهم من الارتباط بالحكم الإسلامي جملةً ، ودعاهم إلى تفضيل الاستعمار الفرنسي عليه . ومن الواضح أن تفكيرهم على هذا النحو هو ضرب من ضروب (رد الفعل) الذي يتسم دائماً بالغلو والإفراط ، والبعد عن الروية والحكمة . فرد الفعل عمل عصبي مرتجل لم يحصه العقل ، وهو يتسم دائماً بالعنف ، فالذي يفر من النار قد يقذف بنفسه في البحر ، أو يقفز من علو شاهق ، والذي يؤدب ولده لخطأ ارتكبه وهو في سورة غضبه قد يؤذيه أو يقتله ، والذي يقع تحت تأثير حزن عميق مفاجيء قد يسرع إلى التخلص من الحياة انتحاراً . وكل هذه صور من ردود الفعل الخاطئة التي يمكن أن يتفادى صاحبها ضررها وخطرها لو أنه أمسك عن التصرف في سورة غضبه أو حزنه أو خوفه ، ثم عاد للتفكير ولتقدير الموقف وحساب ماله وما عليه في روية وهدوء وتعقل ، فلنعد التفكير إذن معاً في هدوء .

العروية بطبيعتها وبحكم نشأتها ونموها وازدهارها والعوامل التي ضبطت هذا الأزدهار والتطور هي عروية إسلامية . وقد ساهم في تطورها الحضاري على مدى القرون والأجيال عناصر عربية غير مسلمة . ولكن مساهمتها ظلت في داخل الإطار الإسلامي الذي لم يكن يسمح لأحد بالخروج عليه ، ولم تجد هذه العناصر العربية من غير المسلمين غضاضة في أن تساهم في بناء هذه الحضارة في

(١) وأقول (بعض) لأن فيهم عدداً غير قليل من المتمسكين بعرويتهم المخلصين لها .

الحدود الإسلامية ، لأن هذه الحدود لم تكن تتعارض مع عقائدهم ، بل إن تحطي هذه الحدود والخروج عليها في أكثر الأحيان هو في الوقت نفسه خروج على حدود دينهم ، وخوض فيما يحرمه . وكان الإسلام يمنح هذه العناصر كل حرياتنا الدينية ، ويحظر التضييق عليها ، أو ممارسة أي لون من ألوان الضغط لحملها على ترك دينها ، والدخول في الإسلام . بل لقد كان الإسلام الذي يبيح للمسلم أن يتزوج غير المسلمة يمنعه من إجبارها على ترك دينها واعتناق الإسلام ، وقد ماتت أم خالد بن عبد الله القسري وهو من كبار ولاة الدولة الأموية في العراق على نصرانيتها ، وكان ذلك مدعاة لتجني أعدائه عليه ، كالذي نراه في شعر الفرزدق حين يهاجمه قائلاً :

ألا قطع الرحمن ظهر مطية أتنا تَطَى من دمشق بخالد
وكيف يؤم المسلمين وأمه تدين بأن الله ليس بسواحد
بني بيعة فيها الصليب لأمه وهدم من كفر منار المساجد

ونصوص القرآن صريحة في تأمين اليهود والنصارى ، وفي رعاية حقوقهم ، وتفويض الأمر فينا وفيهم لله . فإله سبحانه وتعالى يخاطب الرسول ﷺ في الكتاب المنزل عليه بقوله ﴿ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ ، وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ . لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ . وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ - آل عمران ٨٤ ﴾ . ويخاطبه في موضع آخر بقوله تعالى ﴿ فَلِذَلِكَ قَادُعٌ ، وَأَسْتَقِمُّ كَمَا أَمَرْتُ ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ . وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ ، وَأُؤْمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ . اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ . لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ . لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ . اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ - الشورى ١٥ ﴾ والمسلمون هم المخاطبون بقول الله تعالى في شأن اليهود والنصارى ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ، إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ^(١) وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ . وَإِنَّا وَإِلَيْكُمْ وَاحِدٌ . وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ - العنكبوت ٤٦ ﴾ .

(١) أي الذين يتدونكم بالعدوان

والدليل الناصع على أن المسلمين التزموا على مرّ الأجيال وعلى اختلاف الدول ما أمرهم به دينهم من إنصاف أهل الكتاب ، وتأمينهم على دينهم وعلى أموالهم وأنفسهم وأعراضهم هو وجود هذه الجاليات الكبيرة بين أظهرهم في مختلف بلادهم من النصارى واليهود ، وهو سلوك لا نوفيه حقه ، ولا ندرك قيمته إلا إذا قارناه بما يقابله من صنيع محاكم التفتيش في الأندلس بعد أن غادرها المسلمون ، فقد لقي غير المسيحيين من المسلمين واليهود على يديها من التنكيل ما تسودُّ له صفحات التاريخ ، وانتهى الأمر إلى إستئصالهم جميعاً ، فلم تبق منهم باقية .

فالعروبة إذن شخصية معنوية لها وجود تاريخي حقيقي ذي مقومات ثابتة محدّدة لا لبس فيها ولا غموض ، وليست مولوداً جديداً تُقترح له المقومات ، وتُخترع له الأسس والمبادئ في مصانع دعاة العروبة على اختلاف أجنحتهم وزعاماتهم . ولنسأل أنفسنا في روية بحكمها عقل مجرد من الأهواء : ما هو البديل من عروبة إسلامية ؟ العروبة لا يمكن أن تكون نصرانية ، ولا يمكن أن تكون يهودية ، لأن المسلمين يكونون الكثرة الكاثرة للعرب ، فهل يكون البديل في البلاد التي تسكنها جماعة من النصارى - قلوأ او كثروا - هو عروبة في ظل حضارة أجنبية ؟ هذا أمر قد أصبح مرفوضاً حتى من الذين ارتضوه بالأمس في ظل الحكم العثماني ، وقد شارك المسيحيون أنفسهم في الخلاص من الاستعمار الفرنسي . وكثير من الذين وقفوا مع الفرنسيين معارضين حركة الاستقلال لم يكونوا في الحقيقة يوازنون بين الاستعمار وبين الاستقلال ، ولكنهم كانوا يوازنون بين الاستعمار الفرنسي وبين الاستعمار الإنجليزي ، الذي كان في تقديرهم هو البديل الوحيد من الاستعمار الفرنسي ، لأنهم كانوا يظنون الاستقلال شيئاً بعيد المنال غير محتمل التحقيق . والذي لا شك فيه هو أن الاستعمار في كل صورته لا يستمد رفاهيته إلا من التضييق على مستعمراته ، ولا يبني عظمته إلا على ما يسلبه من كراماتهم ، ولا يُنفق على هذه المستعمرات ، ولا يبذل فيها من جهده لإصلاحها إلا كما ينفق المالك على مزرعته ليحني من وراء ذلك ربحاً أكبر ، وكما يُسَمِّن صاحب المزرعة أبقاره ، ليأخذ منها ألباناً

أغزر ، ولحوماً أثقل ، وهو في ذلك لا يفرق بين مسلمهم ونصرانيهم
ومهوديهم ، أقربهم إليه أعونهم له على ظلم قومه واستغلالهم . ثم إن الأزدهار
لا ينشأ من الثقة المتبادلة بين المستعمرين وبين بعض المواطنين ، ولكنه ينشأ من
الثقة المتبادلة بين المواطنين جميعاً ، بعضهم والبعض الآخر ، مسلمهم
ومسيحيهم ومهوديهم ، ما دامت الحريات مكفولة لهم جميعاً على السواء . لم يبق
بعد ذلك كله من الفروض المحتملة للبديل من العروبة الإسلامية إلا أن تكون
العروبة لا دينية ، بمعنى أن تكون مجردة من الارتباط بالقيم الدينية في أي دين
من الأديان . ولتساءل من جديد : ما هي المزايا التي يمكن أن تحققها عروبة لا
دينية ، مما تعجز العروبة الإسلامية عن تحقيقه ؟

الشخصية العربية كما رأينا هي شخصية عريقة تضرب عروقها في أعماق
التاريخ ، وقد ارتبطت بالإسلام منذ نشأتها ، ونمت وتطورت ونضجت في داخل
إطاره ، دون أن يكون في ذلك تعارض مع أصول الأديان السماوية الأخرى
التي نَبَعَتْ من المنطقة ذاتها . فالإسلام هو الذي أعطى العروبة شكلها الثابت
المحدد ، وجعل لها شخصيتها المتميزة التي يلتقي عندها كل العرب ، لا
يختلفون عليها ، ولا ينكرها أحد منهم أو يتفر منها . فإذا نحن جردناها من هذه
القيم الدينية المسلم بها لم يتفق الناس بعدُ على مقومات أخرى تحل محل هذه
المقومات الدينية المسلم بها عند كل العرب . فالماديون منهم سينزعون إلى
الماركسية ، فيقع الخلاف بينهم وبين مخالفهم ممن لا يرتضون هذا المذهب
أساساً لتنظيم المجتمع . وسيشتركون مع الليبراليين في السخرية من القيم
الدينية ، ومن المؤسسات الدينية على اختلافها ، فيقع الصراع بينهم وبين
المتدينين على اختلاف وألهم . والمتحررون من الوجوديين والهيبيين وغيرهم ممن
يتبعون كل ناعق يدعو إلى الشهوات سينطلقون من كل قيد خلقي أو ديني ،
فيؤذون كل ذي خلق وكل ذي دين . وسيحاول فريق من الناس أن يعالج
صراع الطوائف والشيع والمذاهب بالدعوة إلى نظم جديدة للمجتمع فيفشلون ،
ولا يزيدون على أن يضيفوا للمذاهب القائمة مذاهب جديدة تزيد في احتدام
المعركة وفي شدة الصراع . على أن المسيحيين الذين يخافون على أمنهم

وسلامتهم وحریتهم في ظل عروبة إسلامية هم أكثر خوفاً وأبعد عن الأمن في ظل عروبة لا دينية ، لأن الإسلام وحده هو الضامن لمنع انحراف المسلمين إلى عصبية جهولة عمياء تحطم وتعتدي وتظلم . فالخطر الحقيقي على غير المسلمين من العرب لا ينجم إلا إذا نشأ جيل من المسلمين يجهلون إسلامهم في ظل العروبة اللادينية التي يدعو إليها بعض الناس ، لأنهم قد يتعصبون عند ذلك تعصباً أعمى ينحرف بهم إلى ما كان الإسلام ينهى عنه آباءهم وأجدادهم طوال أربعة عشر قرناً . ولقد جربوا ذلك في الحكم العثماني من قبل ، فكانوا أسوأ حالاً في حكم ملاحدة الاتحاديين بعد عزل السلطان عبد الحميد . هذا إلى أن قوام الديمقراطية التي يتغنى بها أهل هذا العصر هو نزول القلة على حكم الكثرة ، فلماذا تجد القلة غير المسلمة غضاضة في إقرار الكثرة المسلمة على بناء حياتهم في ظل الإسلام ، وعلى هدى منه ؟

أما غلاة القوميين من المسلمين الذين يلتقون مع ذلك الفريق الذي أشرنا إليه من المسيحيين في الدعوة إلى قومية لا دينية ، فهم واقعون تحت تأثير ما توهموه من أن النهضة الأوربية الحديثة كانت ثمرة للتمرد على الكنيسة ، ولتجريد الحكم من الصفة الدينية ، وهو وهم لا يصح على التحقيق ، ولا يثبت على التمهيص : فالحركة الدينية البروتستانتية التي تمردت وقتذاك على الكنيسة الكاثوليكية لم تخل من أصابع الصهيونية ، وقد كان همها الأول هو هدم الكنيسة الكاثوليكية ، لأنها كانت أكبر المؤسسات التي تناصب اليهود العدا ، والبروتستانت اليوم هم أشد الطوائف المسيحية عطفاً على الصهيونية ، وأكثرها مساندة لها مادياً ومعنوياً . ثم إن الازدهار الذي حققته هذه النهضة في أوروبا لم يتتفع به أحداً كما انتفع به اليهود . جمّع الثروات في أيديهم ، وأمنهم عليها مما كانوا يتعرضون له من المصادرات والتضييق والاضطهاد ، ويمكن أجهزتهم من السيطرة على شؤون السياسة والاقتصاد ، وأفسح الطريق أمام دعواتهم التي تنشر الإلحاد والانحلال ، والتي ينفذون من خلالها إلى ما يستهدفونه من السيطرة على مصائر الأمم والإمساك بزمامها . جرى ذلك كله تحت ستار الحرية والإخاء والمساواة وحقوق الإنسان ، وهي شعارات لم يتتفع بها حتى الآن سوى

اليهود . لم ينتفع بها زنوج أمريكا ، ولم ينتفع بها الأفارقة والأسبوريون في مختلف البلاد التي عانت وتعاني من صنوف الظلم والتسلط والأضطهاد الديني والعنصري . وقد اعترف عزيز ميرهم ، وهو أحد كبار الماسون ، في مقال له نشر في السياسة الأسبوعية سنة ١٩٢٦ بأن الذين هدموا سلطان الكنيسة في فرنسا وفي إيطاليا هم الماسونيون ، كما اعترف بأن زعماء الثورة الفرنسية كانوا من الماسون ، وأن مخفلهم هو الذي وضع شعار الثورة الفرنسية (الحرية ، والإخاء ، والمساواة) ، واعترف كذلك بأن تركيا نالت دستورها بفضل عمل محافلها . وصلة الماسونية بالصهيونية العالية مشهورة معروفة لم تعد اليوم تحتاج إلى تعريف .

ثم إن ظروف العرب اليوم تختلف عن ظروف أوروبا يومذاك ، فليست لدى العرب جهتان تتنازعان السلطة ، إحداهما دينية والأخرى سياسية ، كما كان الشأن في أوروبا . بل إن المسلمين لا توجد عندهم سلطة دينية متحكمة كسلطة الكنيسة التي ثار عليها المسيحيون في نهاية القرون الوسطى وفي مطلع عصر النهضة ، فليس في نظام الإسلام رجال دين . هناك علماء تحكم فتاواهم نصوص إسلامية صريحة مكتوبة بلغة يقرؤها كل العرب ويفهمونها، ولكل قادر على فهمها عن ألم بأصول الإسلام أن يناقشهم فيها . وهم لا يكونون طائفة متميزة بعينها تنتمي إلى جهاز خاص يرعاها ويدبر أمورها ، ولا يملكون من السلطة والجاه والمال ما كان يملكه رجال الدين في الكنيسة وقتذاك ، فكثرتهم من الفقراء الذين لا تكاد دخولهم تكفي لسد الضروري من نفقاتهم . ذلك إلى أن واقعنا يختلف عن واقع أوروبا وقتذاك وأهدافنا تختلف عن أهدافهم ، فالنهضة الأوربية قد انتهت إلى تفتيت الجامعة الأوربية المسيحية وتقسيمها إلى دول شتى ، لكل منها لغتها الخاصة وقوميتها المستقلة . أما الحركة العربية ، فهي تستهدف جمع العرب بعد أن فرقتهم الاستعمار ، وتمسك بلغتهم العربية الجامعة لشلهم ، والتي هي وسيلة التواصل بينهم أفراداً وجماعات ، في كتبهم وصحفهم وإذاعاتهم وندواتهم ومؤتمراتهم ومعاملاتهم .

ذلك التقليد الأعمى من جانب غلاة القوميين المتأثرين بحركة الإحياء

وبالبرالية والعلمانية والثورة الفرنسية في أوروبا ، يذكرنا بقصة رمزية قديمة ،
تحدث عن حارين كان أحدهما يحمل ملحاً وكان الآخر يحمل إسفنجا . رأى
حامل الإسفنج صاحبه ينزل إلى الماء ، فيذيب بعض الملح ، ويخرج منه أخف
حملاً ، فخطر له أن يحصل على المزية نفسها بالأسلوب نفسه ، فكانت النتيجة
على عكس ما توقعه ، وخرج من تجربته أثقل حملاً .

إن ما ينفع قوماً قد يُضر بآخرين ، وما يزرع عليه نبات من العناصر
والأجواء قد يقتل نباتاً آخر أو يؤذيه . والناس في ذلك - ككل خلق الله -
طوائف وأمم ، يتمايزون في الطبائع والأمزجة وفي أساليب الحياة ووسائل التقدم
والرقي ، وقد يقتل بعض جماعاتهم ما تصح به جماعة أخرى .

وإذا كانت العروبة ضرورة اقتصادية وحرية في مجال الصراع العالمي
الذي لم يعد فيه مكان للكتل الصغيرة لضعف إمكانياتها ، ولعجزها عن الدفاع
عن نفسها أمام الطامعين ، فإن الوحدة الاقتصادية والحرية لا تتم على أساس
من الاقتناع العقلي وحده ، ولا بد لها ، لكي تكون وثيقة ودائمة ، أن تستند
إلى إحساس عام مشترك ورغبة صادقة مخلصه في مختلف بلاد العرب وعلى امتداد
أوطانهم . وهذا الإحساس العام إنما هو اتجاه عاطفي وتآلف قلبي أولاً وقبل كل
شيء ، فإدراك الفائدة التي تعود على العرب من وحدتهم الاقتصادية أو الحرية
أمر قد يدركه رجال الاقتصاد ، أو رجال الحرب أو خاصة الناس ومفكروهم
على وجه العموم . أما العامة - وهم سواد الناس وكثرتهم - فلا ينساقون إلى
الوحدة إلا بدافع من عواطفهم ، وما استقر في نفوسهم من معتقدات . وربط
العروبة بالإسلام هو وحده الذي يجمع العرب على هذا الإحساس المشترك ،
فيجعلهم بدأً وحاددة على عدوهم ، وهو وحده الذي يمنح جهادهم صفة
الإخلاص والفداية ، وطول النفس في المصابرة والجلد . على أنه يجب أن
نعرف في كل حال أن الدولة العربية الواحدة ليست هي الصورة الوحيدة
للجامعة العربية ، وليس التحريض على بعض النظم العربية وتقسيمها إلى نظم
رجعية ، ونظم تقدمية هو السبيل للوصول إلى هذه الجامعة ، بل لعل هذه

الصورة وهذا الأسلوب يعوّق المسيرة ، ويؤخر الوصول إلى الهدف ، ويُقسِم في وجهه العقبات في بعض الأحيان ، ولكن اللب والصبم في هذه الجامعة العربية هو الحب المتبادل بإخلاص دون شائبة من ريبة ، أو سوء ظن بين الحكام والشعوب على السواء ، لأن الصراع في أي صورة من صوره لا يفيد إلا العدو ، ولأن الحب والمحاسنة بين الإخوة هو أقرب الطرق إلى تقويم الأعوجاج وتلافي الأخطاء .

ذلك هو حديث العروبيين الذين مجردون العروبة من الإسلام ، على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ، أما الإسلاميون الذين يسيئون الظن بالعروبة أو القومية العربية ، بدعوى أنها تفتت الوحدة الإسلامية وتشق عصا المسلمين المجتمعين على الإسلام ، فتجعل منهم عرباً وغير عرب ، فلنا معهم حديث آخر .

إن الانحراف الذي صحب الدعوة في أول نشأتها بارتباطها بحضانات أجنبية لا يصح أن يكون مبرراً لمعارضتها الآن . فظروف نشأتها في ظل دولة إسلامية جامعة للشمل تختلف عن ظروفها اليوم مع تفرق الشمل واختلاف الكلمة . فإذا كانت هذه الدعوة قد فتت بالأمس في عضد الجامعة الإسلامية ، فهي اليوم - إذا صُححت مسيرتها - الخطوة الأولى في الطريق إلى هذه الجامعة . فالعرب هم أقرب الناس بين المسلمين إلى تحقيق وحدة جامعة بحكم اللغة المشتركة التي تربط بعضهم ببعض من ناحية ، والتي تربطهم بأصول الدين الإسلامي من ناحية أخرى ، وبحكم تجمع دولهم وتلاصقها في حيز مكاني واحد لا تقوم بين أجزائه عوائق أو فواصل طبيعية . وهم بحكم هذا التقارب والتآلف واتفاق العادات والأمزجة أو تقاربها على الأقل مهَيَّؤون لأن يكونوا نواة إسلامية صلبة تُشع على العالم الإسلامي من ثقافة الإسلام . وتحمل من أعباء الإرشاد والتوعية والرعاية ما تعجز الدول العربية متفرقة عن النهوض به . فالجامعة العربية هي نقطة البدء التي لا بديل منها في هذه المسيرة الطويلة نحو جامعة إسلامية لا سبيل إليها الآن ، مع انشغال كل بلد من بلاد المسلمين بمشكلاته

الخاصة ، ومع ترامي أطراف هذه البلاد ، وانعدام وسائل التواصل بينها باختلاف لغاتها وبيعد شعوبها - بحكم هذه القطيعة - عن المعرفة الصحيحة للإسلام ذاته الذي يُراد جمعهم عليه . فالوحدة الحقيقية المهيأة أسبابها الآن هي وحدة البلاد العربية . أما البلاد الإسلامية الأخرى فلا بد أن تسبق وحدتها خطوات أخرى ، أولها نشر اللغة العربية ، التي لا تتم جامعة بغيرها .

إن مقاومة الأخطاء والانحرافات في إدراك حدود العروبة ومقوماتها بالهرب منها وبمهاجمة العروبة ذاتها هو ضرب من ضروب العجز وضيق الخيلة . والحزم في أن تواجه هذه الأخطاء والانحرافات بتصحيحها وبيان زيفها . وسوف تكون العروبة الإسلامية عند ذاك محط آمال المسلمين جميعاً ، ومهوى قلوبهم ، لأن الذين يعادونها منهم الآن إنما يعادونها لما غلب على لسان زعمائها ومتفلسفيها من فهم عنصري يسقط الإسلام من حسابه حيناً ، ويفاديه ويحاربه في كثير من الأحيان ، بعد أن ترك الإسلاميون لهم الميدان يسرحون فيه كما يشاؤون دون رقيب أو حسيب .

القومية العربية والأدب العربي

القومية العربية موضوع كلام كثير في هذه الأيام ، يخوض فيه الخصرم والأولياء على السواء ، وكلهم يلبس ثياب الناصح الأمين . أما المخلصون من هؤلاء ، فهم لا يألون جهداً في تبيينها وجلاء ما خفي من محاسنها ، ومن وجوه الخير والنفع التي صرف عنها الناس حين خدعوا بما روجه دعاة التجزئة والعصبيات الإقليمية . وأما خصومها ، فهم يحاولون أن يخرجوها عن طريقها بأن يلبسوها مفاهيمهم ، ويروجوا في داخل إطارها بضاعتهم ، حتى تصبح القومية العربية عنواناً فوق غلاف كتاب لا تحوي صفحاته حقيقة واحدة من حقائق هذا العنوان .

والذين يلبسون ثياب الناصح الأمين من أعداء القومية العربية قلة قليلة ، ولكن لهم أقلاماً - وإن كانت مأجورة في أكثر الأحيان - ومن ورائهم أموالاً - وإن كانت تخرج من خزائن العدو في كل الأحيان . وهم لا يعارضون صراحة ، لأنهم أضعف من أن يسبحوا ضد التيار ، وتيار القومية العربية غلاب في هذه الأيام ، ولأنهم طلاب عيش ، يتملقون السلطان - كل سلطان - بترديد ما يذهب إليه ويرضاه ، ويتملقون الجماهير بإسماعهم ما يحبون ، ولأنهم يرون أنهم أقدر على العمل ، وهم في داخل الحصون ، وأقدر على التوجيه ، وهم في صفوف الزاحفين ، ولأن التيار الشديد لا يطاق صده من وجهه كما كان يقول أمير الشعراء أحمد شوقي :

إن الأراقم لا يطاق لقاؤها وتنال من خلف بأطراف اليد

* محاضرة نشرت ضمن محاضرات الموسم الثقافي لجامعة الاسكندرية سنة ١٣٧٩ (١٩٥٩ م) . ثم أعادت نشرها دار الإرشاد ببيروت سنة ١٣٨٩ (١٩٧٠ م) .

ما هي القومية العربية على وجه التحديد؟ القومية مصدر صناعي من القوم ، والقوم : الجماعة من الناس . والعرب جماعة من هذه الجماعات ، تمتاز عن غيرها من الأقسام بصفات خاصة يجتمعون عليها من ناحية ، ويخالفون بها غيرهم من ناحية أخرى . فهم شخصية معنوية ، لهم في مجموعهم صفة الفردية التي تطبع صاحبها بطابع خاص يميزه عن عداه . وروح القومية في كل حال ، هو الشعور بالتشابه من ناحية ، والشعور بالامتياز عن غيرهم من الأقسام من ناحية أخرى . فالشعور بالتشابه هو الذي يدعوهم إلى التآلف والتآخي والتناصر ، وهو الذي يقرب بين طباعهم وأمزجتهم وآرائهم ، حتى تصبح الكثرة الكثيرة وكأنها فرد واحد ، وتلتقي الإرادات المتعددة فكأنها إرادة واحدة ، بنياناً يشد بعضه بعضاً ، وجسداً واحداً إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر . أما الشعور بالامتياز ، فهو الذي يحملهم على منافسة غيرهم وعلى بذل أقصى الجهد في سبيل التفوق ، وهو الذي يحميهم من أن يذوبوا وينحلوا ويذهبوا طعاماً للطامعين ، حين تسلط عليهم قوة قاهرة لا يقبل لهم بدفعها ، وهو الذي يجمع كلمتهم على مقاومة التسلط الدخيل في مثل هذه الأزمات ، والجهد في سبيل الخلاص من برائته والتحرر من سلطانه . ذلك لأن مقاومة الاستعباد والاستغلال إنما تستمد روحها من أن التسلط أجنبي غاصب ، ولص دخيل ، ومستبد جائر . فإذا انسلخت الأمم المستضعفة من تقاليدنا وثقافتنا وحضاراتنا ودخلت في تقاليد التسلط عليها وثقافته وحضارته فقد أفنت نفسها فيه ، وينتهي بها الأمر إلى الإعجاب بمتعديها وسكونها إليهم وأنسها بهم . وعند ذلك لا تجد في نفسها ما يحفزها للسعي إلى التخلص من استعبادهم ، لأنها تفقد الإحساس بأنهم يستعبدوننا حين تفقد الإحساس بأنهم غرباء عنها ، ولا تراهم إلا أهل فضل عليها ، أخرجوها من الظلمات إلى النور ، وقادوها من التخلف والهمجية إلى الحضارة والمدنية . ذلك هو السرفيا تبذله دول الاستعباد الغربي - على اختلافها من الشرق إلى الغرب - من جهود وأموال ، لنشر دينها وحضارتها ، ولغتها وثقافتها ، في مناطق نفوذها . وهو ما يطلق عليه ساستهم ومشرقوهم اسم Westernization .

من المهم أن نتذكر دائماً أن العالمية والمحلية كليهما دعوتان هدامتان .
فالقومية العربية لها عدوان : العصبية المحلية التي يسعى دعاة التجزئة إلى
بعثها وإحيائها ، والتي تؤدي إلى التفتت والتشتت ، والتي تفرق كلمة
المجتمعين ، وتجعل الإخوان المتحابين أعداء متنازعين ، والنزعة العالمية التي
تؤدي إلى إفناء الشخصية العربية وإذابتها في مفهوم شاسع واسع يشملها
ويشمل أعداءها على السواء .

وقد حاربنا أعداؤنا وسماستهم - ولا يزالون يحاربوننا - بالسلحين
كليهما . أحيوا العصبية وألبسوها ثوب العلم في كثير من الأحيان : تاريخاً
تارة ، وأدباً ودراسات اجتماعية مختلفة في تارات أخرى . ورددوا بيننا الكلام
عن الإنسانية وعن التسامح ، حتى كاد كثير منا يظن أن من كرم الشيم أن
يغض الطرف عن مستعبده ، وأن يحب جلّاده ، وأن يفتح بابه على مصراعيه
لكل لص ولكل مفسد لا يألوه عبثاً بمقدّساته ونشراً لدعاراته .

لذلك كله كانت الشخصية العربية ، هي القاعدة التي تستند إليها القومية
العربية . وهذه الشخصية لا تصدر عن المعامل والمخابر والمصانع والدراسات
النظرية والتطبيقية جملة ، لأن هذه في مجموعها ثابتة لا تتغير بين بلد وبلد ، ولا
تتميز في قوم عنها في قوم آخرين . فالمصنع الروسي أو الأمريكي ينقل إلى بلاد
العرب ، فيعمل في بلادهم وبأيديهم ، كما كان يعمل في بلاد الروس أو
الأمريكيين وبأيديهم ، والحقيقة النظرية رياضية كانت أو فيزيقية أو كيميائية ،
هي هي برموزها وأرقامها ومعادلاتها في كل مكان ، يشترك في إدراك حقائقها
كل الناس بقدر واحد لا مجال للخلاف أو التفاوت فيه ، لأن من الممكن إعادة
التجربة ومراجعتها والاستيثاق من صحتها والانتفاع بنتائجها على اختلاف
الأزمنة والأمكنة . ولكن مصدر الشخصية العربية ، وصورتها وظلها في الوقت
نفسه ، هي الدين والأخلاق ، والفنون والآداب ، والتقاليد والعادات . وإذا لم
يكن هناك فيزيقا عربية ولا كيمياء عربية ولا فلك عربي ولا مصنع عربي ،
فإنك أدب عربي ، وهناك زخرفة عربية وموسيقى عربية وخلق عربي وتقاليد

عربية . فالثقافة تختلف باختلاف الأجناس والبيئات والأديان ، لأنها لا تتصل باللموس المحسوس أو المعقول المشترك كما هو الشأن في الدراسات التجريبية أو الرياضية ، ولكنها تتصل اتصالاً وثيقاً بقيم الخير والشر ، والجمال والقبح ، والحق والباطل ، والحرام والحلال . وهي جميعاً تعتمد - في كثير من الأحيان - على ما وراء المادة من الغيب الذي لا تتفق عليه العقول ولا تدركه الأفهام ، ولا تشمل التجربة ، ولا يتناول إليه الفكر . فهناك خلاف واسع في تقدير الخير والشر بين الكافر الذي لا يرجو بعد الموت حياة ولا يرقب حساباً ، وبين المؤمن الذي يراقب في أعماله ثواب الله وعقابه . فبينما يرى الأول أن حرمان النفس مما تشتهيه - كل ما تشتهيه - ضربٌ من حماقة ليس له ما يبرره ، يرى الآخر أن الإدمان على الشهوات ، هو عين حماقة وقصر النظر . والمتدين يرى التفريط في العرض والعفاف شراً ، بينما يرى الوجودي أن المحافظة على العفاف ضرب من النذاجة . والمتدين يرى ضبط النفس وكبح جماحها فضيلة ، بينما يراه الفرويدي شراً يسبب الكبت الذي يورث في زعمه الأمراض والعقد . والمتدين يرى صورة المرأة العارية قبيحة ، لأنه يرى معها قبح نفس صانعها وذنس شهواته التي تخالط صنعه ، فتتفر منها نفسه ، وقد يراها غير المتدين جميلة لأنه لا يرى فيها إلا مفاتها ، ولأنها تخاطب شهواته وحواسه وحدها ، ولا تخاطب ضميره وخلقه ، أو هي تخاطب ضميراً وخلقاً مختلفاً عن ضمير المتدين وخلقه على الأصح .

والأدب من بين سائر الفنون ، هو أبرزها وأسمائها إنسانية ، لأنه هو الفن الناطق ، وقديماً ميز الفلاسفة الإنسان من سائر الحيوان بأنه حيوان ناطق ، والواقع أن اللغة التي هي مادة الأدب ووسيلته إلى التعبير وعاء لكل ما في المجتمع من أنماط فكرية وخلقية وجمالية ، فهي صدى البيئة وسجل لما تتضمنه من قيم عليا ومن مثل .

والأدب العربي له طابعه الخاص الذي يميزه عن غيره من الآداب ، والذي يلتقي العرب عند الإعجاب به والطرب له دون غيره من الآداب . فيه

الوزن في أكمل صور ، الذي يقوم على توازي الساكن والمتحرك وتساويه . وفيه القافية التي تتوالى على مسافات زمانية متساوية لتبرز الوزن ، وتحدد بدء وحداته ونهاياتها . وفيه الصقل ، والتنغيم الذي يُزف البيت إلى سامعه صاحباً حيناً ، وهامساً حيناً آخر ، وحرناً متراخياً تارة أخرى . وفيه الصور والألفاظ والأساليب العريقة التي تجر وراءها تاريخاً حافلاً طويلاً ، والتي تتضمن قدرة على الإثارة والإيجاء ، تجمعت حول نواتها جيلاً من بعد جيل ، وقرناً من بعد قرن ، خلال تنقلها بين الشفاه والأذان ، وتقلبها بين المعاني والأغراض ، فأصبحت كأنها مفاتيح سحرية لأودية عبقرية .

والإسلام مع ذلك كله حقيقة كبرى من حقائق العروبة ، وعنصر أصيل من مقومات مجتمعتها وأديها . ذلك لأنه قد أخذ منها وأعطى لها . أخذ منها لغتها وأعطاه قيمه ومثله . نزل كتابه بلغتها ، وحُفظ تراثه كله فيها ، بحيث أصبح من لوازم المسلمين على اختلاف أجناسهم ولغاتهم أن يتعلموها ليعرفوا أصول دينهم ، وليقيموا بها صلواتهم وعباداتهم . ثم إن الإسلام من ناحية أخرى هو الذي وحد العرب ورفع ذكركم ، ودفعتهم إلى طريق المجد ، وحمل لغتهم إلى الآفاق ، وجمع المسلمين على الكتابة بحروفها ، لم يشد على ذلك إلا الترك منذ ثورة الكماليين ، والجمهوريات الجنوبية في روسيا منذ الثورة البلشفية ، والأندونيسيون في السنوات الأخيرة . وهو الذي جمع الناطقين بها على قيمه ومثله في أخوة زالت معها فوارق الجنس واللون . فالإسلام هو الذي حدّد الشخصية العربية على مرّ العصور ، وربط آخرها بأولها ، لغة وحضارة وخلقاً . فدعاة القومية العربية متفقون على أنها تشمل ما بين الخليج والمحيط ، وهذه الرقعة من الأرض تضم جماعات من الناس لا يختلف باحث في أن الإسلام هو الذي جمعهم على لغته وقيمته ، وأن تاريخهم في العروبة يبدأ من إسلامهم ، لا تاريخ لهم فيها قبله ، وأن لكل منهم تاريخه المستقل وشخصيته المتميزة قبل الإسلام .

الإسلام - إذن - حقيقة كبرى من حقائق العروبة ، وعنصر أصيل من

مقوماتها ، لا يتعارض ذلك مع حقيقة أخرى ، وهي أن بين العرب من لا يدين بالإسلام ، وقد أقرهم الإسلام على دينهم ولم يُجبرهم على تركه ، بل حُرِّمَتْ شريعته على المسلمين أن يجبروهم على ترك دينهم . وقد شاركت هذه العناصر من غير المسلمين في الحضارة العربية ، ولكنها شاركت فيها في داخل الحدود التي رسمها الإسلام ، ولم تُجَد في ذلك حرجاً ، لأن الأصول الإسلامية التي ضبطت هذه الحضارة لم تتعارض مع دينهم في شيء ، بل لقد كان الشرود عن هذه الأصول الإسلامية - ولا زال - هو في الوقت نفسه شروداً عن كل دين سماوي . ولقد كان الذين يحاولون استبعاد هذا العنصر من مقومات العروبة ، والذين يخلقون حوله المشاكل ويخوفون المسلمين والمسيحيين منها على السواء ، كانوا ولا يزالون من دعاة اللا دينية التي لا يماسك بها مجتمع ، ولا يصح عليها خلق ، ولا يطمئن في ظلها صاحب دين . أليس رسول الله إلى المسلمين ، عليه صلوات الله وسلامه ، هو المخاطب فيما أنزل الله سبحانه وتعالى عليه في قرآنه : ﴿ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ ، وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَهَارُونَ مِنَ رَبِّهِمْ ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ ، وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (١) وهو المخاطب كذلك بقوله تعالى : ﴿ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ . وَقُلْ آمَنَّا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنَ كِتَابِ اللَّهِ ، وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ . اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ . لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ . لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ . اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ (٢) ثم أليس المسلمون هم المخاطبين بقول الله تعالى في شأن اليهود والنصارى : ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ، إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ . وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ . وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (٣) .

(١) آل عمران : ٨٤ .

(٢) الشورى : ١٥ .

(٣) العنكبوت : ٤٦ .

وهذه المبادئ هي أحسن ما في دعوة اللادينيين الخداعة ، التي ينسبونها إلى العلم ، تزييناً لها في عقول السذج ، حين يسمونها العلمانية ، Secularism زاعمين أنها تعتمد على البحث العلمي الصحيح ، وترفض التسليم بالمعتقدات المبنية على الإيمان بالغيب الذي لم يقم على صحته - حسب زعمهم - دليل . وأي شيء يبقى في تلك العلمانية اللادينية المادية بعد هذا التسامح الذي تصوره الآيات الكريمة أحسن تصوير ، إلا الجانب الهدام للأخلاق ، المهدير لأكرم ما في الإنسان من صفات نبيلة ، المخرج للشعوب والأمم من طمأنينة الإيمان الراضية إلى قلق الكفر وثورته المتمردة الحاقدة ، التي لا تحمد نارها حتى تأتي على ما في المجتمع وتتركه رماداً !؟

على أن ذلك الطابع الخاص المميز للأدب العربي عما سواه لا يعني الجمود كما يزعمه الزاعمون ، ولا يقود إليه في أي حال وذلك لعدة أسباب : أولها : أن الجمود صفة لا وجود لها في الحياة ، لأن الحياة حركة ، ولأن الكائن الحي لو أراد الجمود ، وقصد إليه ، لما استطاعه ، فكل شيء في الحياة متغير . والناس مضطرون إلى التعبير عن أنفسهم وعن الحياة في مختلف نواحيها : في أدبهم ، وفي صحفهم ، وفي إذاعاتهم ، وفي قصصهم ، وفي كتبهم العلمية . والحرص على استعمال لغتنا العربية في كل هذه الميادين ينتهي حتماً إلى مسيرتها للحياة من ناحية ، وإلى تصفيتها وتنقيتها من ناحية أخرى . فتستحدث ألفاظ وصيغ تعبر عما جدَّ من المسميات والمعاني من جهة ، ويسقط السخيف والثقيل والحوشي والمستهجن من ناحية أخرى ، لأن الأدباء والشعراء والنقاد والعلماء والدارسين سوف ينفرون من استعماله ، ومن ورائهم الذوق العربي العام الممثل في جمهور القراء والرواة ، وهم الذين يحكمون على الصالح بالبقاء ، لأنهم يتناقلونه خلفاً عن سلف وينشرونه في الآفاق ، بينما يحكمون على الساقط والسخيف الركيك بالموت لأنهم يهملونه ولا يكثرثون له . وهؤلاء هم المحكمة الصادقة التي لا تخضع للأهواء ، ولا يجوز عليها التزييف والتزوير . والأمم مع ذلك تتواصل راضية وكارهة . فالذي يغلق بابه ويرفض أن يأخذ أو يعطي في السلم ، يضطر إلى أن يأخذ ويعطي في الحرب ، غازياً أو مغزواً .

وتواصل الأمم يؤدي إلى تبادل الثقافات ، ولكن الأمم والأقوام ليسوا في ذلك على سواء . فالأمم الحية تملك القدرة على النقد والتمييز ، فتستحسن وتستهجن ، وتعرف الصحيح من الفاسد . وهي بعد ذلك تهضم ما تقبسه مما تستحسنه عند غيرها ، وتمتصه وتفنيه في ذاتها ولا تُفني ذاتها فيه . فهي كالنبات الحي الذي يتعرض كنوز الأرض وجواهرها ، ثم يختار منها ما يصلح له ، وما يزكو عليه ، فإذا أخذ منه ، أخذ بمقدار ، وإذا أخذ بعدد بمقدار ، حوّل كل ما يأخذه وما يستفيد من هذه العناصر إلى عصارات تسري في أنسجته ، وتجري في كيانه لتقوي هذا الكيان ولا تنقضه ﴿وفي الأرض قطع متجاورات ، ورجات من أعناب ، وزرع ، ونخيل صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الأكل . إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (١) .

وذلك هو الشأن في كل كائن حي . فالحيوان لا يأكل إلا ما يلائمه . بعض الحيوان لا يأكل إلا النبات ، وبعضه لا يأكل إلا اللحوم ، على اختلاف ما بينها جميعاً في تفضيل بعض الألوان على بعض ، وفي الاقتصار على أنواع دون أنواع . وهو يحوّل كل ما يأكله مما يحبه ويشتهي ويستحسنه وما يصلح له ويلائمه إلى دم من جنس دمه . ويغير هذا لا يصبح صالحاً لبناء أنسجة جديدة . فالله سبحانه وتعالى قد أعطى كل نوع من ذلك خلقه ، وهدهاء إلى أسلوب معين ونهج خاص في غذائه وفي سلوكه . وقد يُقحم الجاهل على حياة بعض النبات أو الحيوان ما لا يلائمه مما يظن أنه أعود عليه بالنعف فيضنيه ويسقمه ، وقد يقتله . والناس في ذلك - ككل خلق الله - طوائف وأمم ، يتميزون في الطبائع والأمزجة ، وفي غذاء الأبدان والأرواح والعقول ، وقد يقتل بعض جماعاتهم ما تصح به جماعة أخرى .

والمهم في ذلك كله هو أن يكون الاقتباس والتطور على كل حال بالقدر

الذي لا ينقلنا عن جيلتنا ولا يغير حقيقتنا ولا يقطع صلتنا بالماضي ، وبالقدر الذي لا يُخشى معه أن يتطور إلى قطع صلة الأجيال المقبلة بالجيل الماضي ، أو قطع صلة بعضها ببعض الآخر . ذلك هو المقياس الصحيح الذي يؤمن معه الزلل والعتار في كل دعوة إلى التطور ، سواء كان ذلك في لغة الأدب وموضوعاته ، أو قوالبه وأشكاله ، أو رسم حروفه وهجائه . وقد التزم العرب هذا المقياس في كل الأحوال ، فأصبحنا وكأن القرآن قد أنزل فينا اليوم ، وكأننا شعراء العربية وفقهاؤها وفلاسفتها وكتابها وأطبائها ورياضيوها وفيزيقيوها وكيميائيوها ومؤرخوها وجغرافيوها على اختلاف أزمانهم قد كتبوا ما كتبوا وألفوا ما ألفوا في الأمتس القريب . ثم لم يمنع ذلك عرب بغداد وعرب الأندلس من الافتتان في الصور والأساليب والإبداع في مذاهب القول ، والتجديد في الأغراض والموضوعات ، ولم تضق معه عربية البدو عن الاتساع لما نقل العرب وما استحدثوا من معارف وفنون .

ومع ذلك كله فالآداب الضعيفة لا تُحْمَلُ على النهضة حملاً ، ولا تدفع إلى التطور دفعاً ، في طرق مخططة مقدرة تقديراً ، لأن ركود الأدب ونشاطه يتبع حال الأمم . فالأدب صدى للبيئة وسجل لحالات الأديب ومحيطه . فالأمة الناهضة التي تزخر نفوس أفرادها بالأمل والطموح لها أدب متوثب يتفجر نشاطاً . والأمة الخاملة الراكدة لها أدب ميت يردد في بلادها ما قيل ، كأن الألفاظ فيه أكفان لا تضم إلا جثثاً . والأمة المستضعفة الذليلة لها أدب نحاش تحشوه عبارات الضراعة المستكنية . والأمة العابثة اللاهية لها أدب يصور تفكك عراها وانفصام وحدتها ، ترى الأديب فيه مشغولاً بنفسه ويشهواتها لا يبالي مما يجري حوله شيئاً . ولو أمدت الأمة الضعيفة بأدب قوي وحشيت به أفواه أدبائها لم يلبث بعد جيل أن يعود إلى جيلة المنقول إليهم وطبعهم ، لأن متقدم الضعيفة لا تهضمه . فهو كالنبات الغريب المنقول إلى غير بيئته لا يلبث أن يفقد خصائصه ويتوطن ، مرتداً إلى مثل خصائص نبات الإقليم المنقول إليه . فليُرح دعاء تطوير الأدب بدعوى إنهاضه أنفسهم مما يتكلفونه من عناء . فالأدب إذا

نهض بنهضة الأمة عرف طريقته . وهو يشقه بدافع من طبيعته ويتوجيه من فطرته
وقيمه ومصالحته وتاريخه .

إن الجماعات البشرية في مجالات النشاط ، والجيش المختلفة في ميادين
القتال ، والفرق الرياضية في الملاعب والساحات ، تحتاج إلى أن تميز نفسها
بمختلف الشارات ، فتتخذ الأعلام والأناشيد وأنماط الأزياء والعلامات والأشعة
والألوان . تفعل ذلك لتمييز نفسها من غيرها ، فلا تضل في الزحام ، ولا
تذوب عند الاختلاط ، ولا تنحل رابطتها عند المصادمة والنزال . وللعرب
طابع يميزهم . ولهم شخصية قد ضلوا عنها في عصور الضعف والحمول ،
وأصلهم عنها المستعبدون وأذئابهم وصنائعهم . ولن تتحقق لهم نهضة إلا إذا
أحيوا هذه الشخصية وتمسكوا بمقوماتها ، وتعصبوا لرموزها وشاراتها ، وميزوا
أنفسهم بطابعهم الخاص . وسيظلون بغير ذلك أذئاباً ينقادون ولا يقودون ،
ويقلدون ولا يتكرون . وهذا الطابع العربي الموحد ممثل تمثيلاً قوياً صحيحاً في
الأدب العربي العريق ، الذي سجل مثلنا العليا إيجاباً وسلباً في شعر الحماسة
والأدب والرثاء والهجاء ، وفي الخطب وفي الرسائل بمختلف صنوفها ، بين
ديوانية وإخوانية ووصفية ووعظية وأخلاقية .

ولكن بعض الناس يحاولون صرف الناشئة عن هذا الأدب تارة بتنقصه
والغض منه والافتراء عليه ، وتارة بالدعوة إلى العناية بالأدب الحديثة . وما
يتصل منها بالقوميات المحلية التي نفقت سوقها في أعقاب الحرب العالمية
الأولى . وقد تحول أصحاب هذه الدعوة أخيراً إلى ستر أهدافهم بالدعوة إلى ما
يسمونه « الأدب الشعبي » أو « الفولكلور » .

أما الذين ينتقصون الأدب العربي القديم ويعيبونه فهم يذكرون عيوباً
ليس بينها عيب واحد يثبت على التحقيق . وأكثر هؤلاء من المفتونين بالأدب
الأوروبي ، يريدون أن يحملوا الأدب العربي عليه ويفنوه فيه ، فيجعلوه باباً من
أبوابه وأسلوباً من أساليبه وشعبة في واديه . فهم لا يستحسنون من تراث
العرب إلا ما وافق مذهباً من مذاهب الغرب ، ويُفحمون على هذا التراث كل

ما يجدونه في أدب الغرب ولا يجدون له نظيراً عندنا . فعابوا على الشعر العربي نظام القافية لأن الشعر الأوروبي حال منها . ووصفوا التأنق في التعبير والاحتفال بجرس الألفاظ بالغبثاة والتفاهة لأن اللغات الأوروبية في فقرها وضييقها تعجز عن مجارة اللغة العربية فيه . وزعموا أن ذلك يحد من قدرة الشاعر على الانطلاق ويستنفد من جهده ما يغض من المعاني ويجور على الخيال ويتحكم فيها . وواقع الأمر أن القافية والزخارف ليست هي نفسها عيباً . فهي كمال في انسجام النغم وحرص الألفاظ وتنسيق الصور . وقد جمع شعراء العرب في مختلف عصوره بينها وبين خصب الخيال ودقة المعنى وروعة الأسلوب . ولكن العيب عيب الفنان الضعيف الذي لا يستطيع أن يجمع بينها ، فلا يستوفي بعضها إلا بالغض من البعض الآخر والجور عليه .

وقالوا إن الشعر العربي شعر استجداء عاش على موائد الملوك والأمراء ، وأنه شعر مناسبات لا ينبعث فيه الشاعر إلا عن الرغبة في المشاركة والمجاملة دون أن تسوقه إلى ذلك عاطفة صادقة . وكانوا في هذه الدعوة متبعين عما أغرق الشعر الأوروبي نفسه فيه من فردية ينطوي فيها الشاعر على نفسه متغنياً بأفراحه ولذائذه ، وأحزانه وأشجانه ، وقد شغلته شهواته ، لا يبالي مصلحة عامة ولا يوقر ديناً ولا يرعى خلقاً . والواقع أن مشاركة الشاعر في المناسبات هي مظهر من مظاهر ارتباطه بالجماعة وتجاوبه معها ، وأنه لا يرى الخير إلا ما شمل الصاحب والوطن كما قال الشاعر العربي القديم :

فلا هطلت علي ولا بأرضي سحائب ليس تتظم البلاد
وليست فردية الشعر الأوروبي التي سادته في القرن الأخير إلا مظهراً من مظاهر تفكك الجماعة وانحلالها ، الذي يوشك أن يقضي على المجتمع الغربي ويورده موارد الهلاك .

أما أن الشعر العربي قد عاش على موائد الملوك والأمراء ، فكذلك كان الشأن في الشعر كله منذ عرفنا الأدب اليوناني والأدب اللاتيني حتى القرن الثامن عشر الميلادي في أوروبا . عاش الشاعر دائماً في ظل سيد أو شريف يشمله

برعايته ويغدق عليه من ماله . ولم يستقل الشاعر بنفسه إلا بعد ظهور المطبعة
والصحافة ، التي مكنته من الاعتماد على القراء في كسب رزقه وتحصيل
معاشه . ثم كانت الإذاعة والخيالة من بعد فدعمت مكانه . على أن شعر المدح
العربي ليس في لبه وصميمه شعر استجداء كما يزعمون . لأن الشاعر لا يصف
فيه ممدوحه ولا يشكو حاجته في أكثر الأحيان ، ولكنه يصور قيماً إنسانية رفيعة
مما كان العرب يحبونه ويعجبون به . وغاية ما في الأمر أنه ينسب هذه القيم
الرفيعة للممدوح ، وقد لا يكون منها في قليل أو كثير . فهذا الشعر في لبه وفي
صميمه شعر حماسة أروع ما تكون الحماسة . وكله تصوير للمثل العربية
العليا ، التي نحن الآن أحوج ما نكون إلى بثها في شبابنا لمقاومة موجة الضعف
والانحلال التي يتعرض لها في الصحافة الرخيصة والقصص المتذلة ، التي
تفترس فيه كل أثر للنخوة والبرورة والرجولة . ليس الدافع إلى المدح بالشيء
المهم . ولكن المهم هو أن المادح يتصور مثله الأعلى في ممدوحه فيصوره مجسماً في
الجرأة التي لا تقهر ، والهمة التي لا تقف في سبيلها العقبات ، والنخوة التي
تخف لنجدة المستغيث ، والرحمة التي لا يخالطها ضعف ، والإباء الذي يرفض
الظلم ويأبى الاستكانة والخضوع . ومن شاء فليقرأ مدائح المتنبى لسيف الدولة
الحمداني . ومن شاء فلينظر في مثل قول أبي تمام في محمد بن حميد الطوسي حين
استشهد في حرب بابك الحُرْمِي :

فتى دهره شطران فيما ينوبه
فتى مات بين الطعن والضرب ميتة
وما مات حتى مات مضرب سيفه
وقد كان قوت الموت سهلاً فردّه
ونفس تعاف العار حتى كأنما
فأثبت في مستنقع الموت رجله
غدا غدوة ، والحمد نسج رده
مضى طاهر الأثواب لم تبق روضة
ثوى في الثرى من كان يجيا به الثرى
ففي بأسه شطراً ، وفي جوده شطراً
تقوم مقام النصر إن فاته النصر
من الضرب واعتلت عليه القنا السمر
إليه الحفاظ المر والخلق الوعر
هو الكفر يوم الرّوع أو دونه الكفر
وقال لها : من تحت أخصيك الحشر
فلم ينصرف إلا وأكفانه الأجر
غدا ثوى إلا اشتهد أنها قبر
ويغمر صرف الدهر نائله الغمر

عليك سلامُ الله وَقَفْنَا فإِني رأيتُ الكَريمَ الحُرَّ ليس له عُمُرٌ

وليسأل السائل نفسه بعد ذلك : ما عيب القافية ؟ وما عيب البديع ؟ وما شأن الاستجداء ؟ وهل غض من قدر مثل هذا الشعر أنه شعر مناسبات ؟

وَفَتِنَا بما استحدثه الغرب من مذاهب كانت صدى لظروف خاصة في البيئات التي أنتجتها ، كالرومانسية والرمزية والسوريالية والوجودية - وبعضها من مظاهر التدهور والانحلال - فدعوا إلى مثلها في الشعر العربي ، دون أن يكون من وراء ذلك هدف إلا مجرد التقليد ، على ما فيه من ضرر في أكثر الأحيان . وسموا أنفسهم حين نقلوا ذلك كله وقلدوه تقليد القرد ورددوه ترديد البيغاوات مجددين وعصريين ، وسموا الذين يكتبون في أسلوب آبائهم وأجدادهم وقومهم وعشيرتهم ، ويجرون على أنماطهم ، مقلدين وجامدين .

وزعموا أن القصيدة العربية مفككة لأن وحدتها البيت . ومن الحق أن قصيدة الشعر العربي وحدتها البيت ، ولكن ليس صحيحاً أن ذلك قد أدى إلى تفكك القصيدة . فوحدة البيت شيء قد اقتضاه نظام القصيدة العربية من ناحية ، ودعا إليه تصور العرب لوظيفة الشعر والشاعر من ناحية أخرى . فالقصيدة العربية مقفأة . وتذوق القافية والإحساس برئيتها يستلزم وقفة قصيرة عقب كل بيت . لذلك استحسّن العرب أن يكون ذلك موافقاً للفراغ من معنى جزئي يحسن عنده السكوت . ثم إن الشاعر عند العرب لم يكن صانع كلام فحسب ، ولكنه كان حكياً يلخص الحياة في لبها وفي صميمها ، ويغوص وراء حقائقها في أعماق أغوارها . وكانوا يرون الشعر وسيلة لصقل النفس وتهذيبها . ولذلك سموه على اختلاف ألوانه باسم « الأدب » تغليبا لما كانوا يرون أنه الغرض الأصيل منه . وأصبح عندهم برهان الخطيب المُنقِع وحجة المناظر التي لا تغلب . كما قال أبو تمام في وصفه :

يُرى حِكْمَةً ما فيه ، وهو فُكاهَةٌ ويُرَضَى بما يَقْضِي به ، وهو ظالم
وتصوّرهم هذا لوظيفة الشعر والشاعر جعلهم يحبون في الشعر الحكمة والمثل السائر ، ويستحسنون منه ما كان أجزاءً مفصلة ، يصلح كل جزء منها

لأن يُروى ويُمثَّل به ويردُّ وحده ، في مختلف انشائه والمواطن والحالات . على
أن استقلال كلِّ بيت بنفسه يزين الشعر ولا يعيبه . لأنه يجعل القصيدة مفصلة
كأنها حبات العِقْد ، لكل حبة منها جمالها مفردة . ولكن اجتماع بعضها إلى
بعض ينسج لوناً آخر من الجمال ، هو جمال التوافق والانسجام والنظام .
أما دعاة التجزئة فقد نشطوا في أعقاب الحرب العالمية الأولى في الدعوة
إلى بعث التاريخ القديم في كل جزء من أجزاء الوطن العربي ، وهو التاريخ
السابق على استعراها بدخولها في الإسلام واتخاذها لغة . فأطلت النعرة
الفرعونية في مصر برأسها وأسفرت عن وجهها ، وغزاها دعواتها كل ميدان : في
الكتب المدرسية ، وفي النحت والتصوير ، وفي الصحافة ، وفي أنماط البناء ،
وفي الأزياء ، وفي الأشعر والشارات ، وفي الأدب والقصة منه بوجه خاص .
وعارضوا بها الجامعة الإسلامية التي كانت هي السائدة قبل ذلك ، والجامعة
العربية التي كانت تهاً لاحتلال مكانها على مسرح الحياة . ودعا فريق من
هؤلاء الانفصاليين - وبعضهم لا يزال على قيد الحياة - إلى أن تقوم نهضتنا على
بعث المجد الفرعوني القديم ، وذلك (بالبحث عن موضع الاتصال بين مصر
القديمة ومصر الحديثة في ميادين الأدب وكتب العمائد وطقوس العبادة) ودعوا
إلى (تكوين فن مصري النزعة صريح في مصريته) وإلى (إبداع أدب مصري
محليّ يصور أمانينا وآمالنا ، ويصور نيلنا وأرضنا المليئة بالسحر والجمال . يصور
الروح المصري في القصة والفكاهة والمسرح . ويكون له طابع متميز عما للأداب
الغربية والشرقية الأخرى) . وقال أحدهم : إن أول ما يجب أن نُؤلِّي وجوهنا
شطره هو الأدب الفرعوني (فإذا لم يكن للكاتب ملكة ينميها أو وجدان يستمدّه
من الأدب الفرعوني فايول وجهه شطر الأدب الريفي)^(١) وفي ظل هذا الاتجاه
نشطت الدعوة إلى اتخاذ اللهجة السوقية التي يسمونها (العامية) لغةً للأدب ،
وللقصة بوجه خاص . وضربوا للناس مثلاً بما كان من نشأة اللغات الأوروبية
الحديثة على أنقاض اللغة اللاتينية .

ولقي هذا الاتجاه تشجيعاً - بل تحريضاً - من دول الاستعمار الغربي في كل

(١) لمزيد من التفصيل راجع : الاتجاهات الوطنية ٢ : ١٤٥ وما بعدها .

أجزاء الوطن العربي ، بل في كل بلاد المسلمين . وكان هدفهم من ذلك واضحاً . وهو تدعيم سياسة التجزئة التي نفذوها حين قطعوا أوصال العرب ، وذلك بتلوين الحياة المحلية في كل بلد من هذه البلاد بلون خاص يستند في مقوماته إلى أصوله الجاهلية الأولى . وبذلك تعود هذه البلاد التي توحدت منذ استعربت إلى مظاهر الفرقة والانشعاب التي سبقت ذلك التاريخ ، فيستريح المستغلون من احتمال تكتلها الذي يؤدي إلى تحررها ، ثم تكون هذه المدن الجديدة أكثر قبولاً لأصول المدن الغربية ، ويصبح كل شعب من هذه الشعوب أطوع لما يراد حمله عليه وزجه فيه من الصداقات ومناطق النفوذ ، بعد أن تنفكك عرى الأخوة العربية والإسلامية . ويعترف المستشرق . الإنجليزي هـ . أ . ر . جب بذلك في كتاب إلى أين يتجه الإسلام « Whither Islam » حيث يقول : (وقد كان من أهم مظاهر سياسة التغريب في العالم الإسلامي تنمية الاهتمام ببعث الحضارات القديمة التي ازدهرت في البلاد المختلفة التي يشغلها المسلمون الآن . فمثل هذا الاهتمام موجود في تركيا وفي مصر وفي أندونيسيا وفي العراق وفي إيران . وقد تكون أهميته محصورة الآن في تقوية شعور العداء لأوروبا . ولكن من الممكن أن يلعب في المستقبل دوراً مهماً في تقوية القوميات المحلية وتدعيم مقوماتها - ص ٣٤٢ ط : لندن ١٩٣٢) .

وصحب هذه الدعوة نشاط البعث الأجنبية في التنقيب عن الآثار والدعاية لما يكتشف منها . فملؤوا الدنيا كلاماً عما ظهر منها وقتذاك في مصر والشام والعراق . وكان من أكثر ما طنطنوا به قبر توت عنخ آمون الذي اكتشفه اللورد كارنارفون في مصر وقتذاك . وبما لا تخفى دلالاته على بصير أن الشري الصهيوني (روكفلر) عرض تبرعه بعشرة ملايين من الدولارات لإنشاء متحف للآثار الفرعونية يلحق به معهد لتخريج المتخصصين في هذا الفن . وروكفلر - كما هو معروف - يهودي الأصل ، وهو من غلاة الصهيونيين . وسخاؤه بهذا المبلغ الضخم يدل على ما في هذا الاتجاه من مصلحة ظاهرة للصهيونية ، التي كانت حديثة العهد بالحصول على « وعد بلفور » وقتذاك . فقد كان من الواضح أن مثل هذا الوعد لا يمكن تنفيذه بإنشاء الوطن اليهودي إلا وسط هذه النعرات

الإقليمية المفرقة التي تمنع من تكتل العرب واجتماعهم ، وهو تكتل يحول - إن تم - دون اغتصاب تلك القطعة الغالية من أرض الوطن العربي . ثم إن تطبيق هذا الاتجاه في فلسطين والاهتمام بالتاريخ السابق على استعراها يفتح للصهيونية طريقاً إلى ادعاء الحق في هذا الجزء من أرض الوطن . والدليل القاطع على صدق هذا الاستنتاج هو ما نصت عليه المادة ٢١ من صك انتداب بريطانيا على فلسطين عقب الحرب العالمية الأولى . فقد أوجبت (أن تضع الدولة المنتدبة وتنفذ في السنة الأولى من تاريخ تنفيذ هذا الانتداب قانوناً خاصاً بالآثار والعاديات) .

هذه الدعوة المفرقة المريبة تحاول في هذه الأيام أن تجد منفذاً للعودة إلى مسرح الحياة من جديد بعد أن طردتها منه القومية العربية . وهي لا تستطيع أن تعود في صورة الدعوة إلى الفرعونية أو الفينيقية أو الآشورية ، لأن وقت ذلك قد مضى وفات ، ولأن أصحاب هذه الدعوات قد قرروا أن يعملوا في داخل إطار القومية العربية ، وأن يسايروا التيار ويندسوا في غمار موكبه ، يهتفون مع الهاتفين ، بينما يعملون في الوقت نفسه على الانحراف به من داخله . لذلك ألبسوا دعوتهم الانفصالية هذه ثوباً جديداً تمسحوا فيه باسم خداع حبيب إلى القلوب ، وهو « الشعبية » فدعوا إلى « الفنون الشعبية » - والآداب الشعبية جزء منها - أو ما يسمونه « الفولكلور »

والفولكلور Folklore اصطلاح ظهر في أوربا للمرة الأولى في منتصف القرن الميلادي الماضي ، ليدل على الدراسات التي تتصل بعادات الشعوب وتقاليدهم وطقوسهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وفنونهم وما يجري على ألسنتهم من أغان أو أمثال أو شتائم أو أهازيج ، يُدرّس ذلك كله دراسة تاريخية من خلال الآثار والعاديات ، وتُستقصى مظاهره الباقية في الجماعات البشرية المعاصرة . وقد انصرفت هذه الدراسة في أكثر الأحيان - ولا سيما في نشأتها الأولى - إلى المجتمعات المتخلفة وإلى المستعمرات ، بقصد التعمق في تحليل نفوس أصحابها وإدراك دوافعها ونوازعها ، وفهم ما يَنظّم عواطفها وتفكيرها من منطق ، بغية

الوصول إلى أمثل الطرق وأحذق الخطط للتمكن منهم واستغلالهم واستدامة عبوديتهم . وقد استُغِلَّت بعد ذلك في تدعيم بعض المذاهب والاتجاهات ، ولقيت عناية خاصة في ظل الشيوعية . ولما استولى علينا حب التقليد للأجنبي في الشر والخير ، كان من بين ما ابتلينا به أننا أصبحنا لا نَعْجَبُ بأثر من آثارنا أو عادة من عاداتنا حتى نسمع تقريظ الأجنبي لها فنقرؤها تبعاً له ، أو نرى اهتمامه بها وعنايته بدراستها فندرسها اقتداءً به . وكان (الفولكلور) من بين ما انتقلت إلينا عدواه . ولما كان أكثر الناس يجهلون أهدافه الحقيقية الأولى والأخرى ، ظنوا أن المقصود هو الإشادة بهذه الألوان الشاذة حيناً ، والبذية حيناً آخر ، والمتخلفة تارة أخرى . فاتجه همهم إلى الدفاع عنها وتمجيدها ، والمحافظة عليها وتجميدها ، بزعم أنها هي طابعنا القومي المميز لنا ، الذي لا ينفك عنا ولا ننفك عنه . وكثر خلط المخلطين وتهريج المهرجين باسم الشعبية والواقعية ، كأن مهمة الأديب أو الفنان هي تسجيل الواقع وعرضه على الأنظار والأسماع في إسفافه وابتذاله ، وبكل تفاصيله وعوراته ، وكان الأديب أو الفنان ليس مطالباً بأن يُصَفِّي هذا الواقع ويُجَمِّله ويرتفع بنفسه عن أن يكون مجرد آلة للتسجيل .

ووجوهُ الشبه بين دعاة الفولكلور الجدد ودعاة التجزئة المستندة إلى القديم السابق على الإسلام ظاهرةٌ جليّة . كلاهما يحاول رد عاداتنا وأنماط حياتنا إلى أصول قديمة ، لأنها يزعمان أن تغيُّر الدين في هذه البلاد من الوثنية إلى المسيحية ثم الإسلام وتغيُّر اللهجة والثقافة والحضارة فيها تبعاً لذلك من لغاتها القديمة إلى العربية وما بينهما من أطوار ، لم يقطع ما بين هذا التاريخ القديم وبين الحاضر الراهن من صلات . ودعاة الأدب الشعبي يشتركون مع دعاة هذه النزعة في جانب آخر يهدم القومية العربية من أساسها وهو الجانب اللغوي . فكلهم من غلاة الشعبوية الموكلين بالتفريق والتشتيت ، فهم يشتركون جميعاً في الدعوة إلى اتخاذ اللهجات السوقية التي يطلقون عليها (العامية) ، لأنها بزعمهم أصدق تعبيراً عن الشعب . وخبثاؤهم ممن يتدرجون في الوصول إلى هذا الهدف وبلهاؤهم ممن تعمُرُ بهم المواكب دون أن يعرفوا إلى أين يُساقون ، لا يبالون حين

يتوهمون المشاكل ويخلقونها وحين يرفعون أصواتهم بالدعوة إلى التطوير في اللغة وفي الأدب وفي رسم الحروف وفي قواعد النحو والإملاء ، أن يؤدي ذلك في الحال أو في المستقبل إلى بوار تراثنا كله ، وإلى أن تنقطع صلتنا به ، وأن يُضرب بينه وبين الأجيال المقبلة بسور من حديد . ومن الواضح أن قبول مبدأ التطوير والتسليم به والأخذ فيه لا ينتهي إلى حد معين أو مدى معروف يقف عنده المطورون ، وأن كل خطوة تالية في التطور سوف تكون أيسر من سابقتها ، وأمعن في البعد عن المصدر الأول ، وفي توسيع شقة الخلاف الذي لا بد أن ينشأ بين المتفاهمين والمتعارفين ، من مشارق بلاد العرب إلى مغاربها .

على أن فساد دعاوي هؤلاء الناس ظاهر من الناحية الفنية الخالصة التي يحملها الداعون بهذه الدعوة أوزار دعوتهم في أغلب الأحيان . فالفن في صورته الكاملة الناضجة وسيلة من وسائل السمو فوق الواقع المُسِفِّ ، يهدف إلى ترقية الذوق الساذج المتخلف وتثقيفه ، لا الهبوط بالذوق العام إلى مستوى الأذواق الفجة التي لم يهذبها التثقيف ، باسم الشعبية والواقعية . والفن الذي يستحق أن يجهد النقاد أنفسهم في تذوقه ونقده هو الأثر الذي أجهد الفنان نفسه في إنتاجه . فالنقاد غير مكلفين بعفو خواطر البدو والعوام ، لأن عفوَ خواطر العوام لا يصلح إلا للهو أمثالهم من العوام . أما عقول المثقفين فهي لا تجد في مثل هذا الإنتاج لذة أو متاعاً . والفن الراقي دائماً ، في كل عصر وفي كل مكان وفي كل لغة ، مقصور على الخواص ، لأن الأثر الذي يستحق الاعتبار والبقاء لا يصدر إلا عن قلة موهوبة . ومن المسلم به أن الموهبة والاستعداد الحسن لا ينمو وينضج ويُنصب إلا على المران والتثقيف والعكوف على الدرس والتجويد . فالأدب بطبعه متعة عقلية وروحية . وهو بهذا الاعتبار ليس هواية شعبية . وليست المشكلة فيه مشكلة الألفاظ فحسب ، ولكنها مشكلة الأفكار والأخيلة التي تحتاج في تذوقها إلى مستوى ثقافي معين . فمهما نعمل على تيسير الألفاظ وجعلها في متناول عامة الناس فلن يستطيعوا إلا فهم ما يلائم عقولهم وثقافتهم من الآداب السطحية التي لا تعبر عن أغوار الحقائق وأعماقها . ذلك هو المدلول الحقيقي لكلمة (الأدب الشعبي) . فالأدب الشعبي لا يتميز بلغته

فحسب . ولكنه يتميز أولاً وقبل كل شيء ، بسطحيته في التفكير ، وبساطته التي تلائم السذج من البدائين والجهال ، ولكنها لا تُشبع حاجات المثقفين وطلاب المعرفة من أصحاب الفكر الرفيع والذوق الرهيف والمزاج الصافي الصقيل .

ومع ذلك كله فليس في الدنيا كلها أمة راقية تكتب الشعر والأدب باللغة التي تتعامل بها في الأسواق . فالبدائيون وحدهم هم الذين يكتبون أدبهم بلغة الحديث . فإذا تطور هذا الأدب سها وارتفع عن لغة الحديث وخلف وراءه لغة الأسواق . ذلك لأن التعامل يحتاج إلى لغة سريعة الوفاء بالغرض ، ولكنه لا يحتاج إلى لغة دقيقة كحاجة العلم إليها ، ولا يحتاج إلى لغة جميلة مؤثرة كحاجة الشعر والأدب عموماً إليها . ولو أخذت لغة الأسواق لغة للأدب على ما يريد الخادعون والمخدوعون ، لتطورت وارتقت ، ولنشأ إلى جانبها حتماً لغة أخرى للتعامل وللحديث اليومي تتحرر من قواعد اللغة الأدبية وقيودها ، وتنزع عنها ما لا تحتاج إليه مما يفيد الدقة والجمال . ومن المسلم به أن الهوة التي تفصل لغة الأدب عن لغة الحديث تضيق بتقدم الأمم وانتشار الثقافة فيها . ولكن ذلك يجيء عن طريق ترويح لغة الأدب ورفع العامة إليها ، لا ترويح اللهجة السوقية والنزول بالخاصة إلى مستواها .

وإذا كان الأدب على ما بيننا صورةً من البيئة التي تنشئه ، فهو في الوقت نفسه قوة دافعة موجّهة في هذه البيئة . وهذا هو سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكتب لأبي موسى الأشعري فيقول له فيما يقول : **مُرْ مَنْ قَبْلَكَ بتعلم الشعر ، فإنه يدل على معالي الأمور وصواب الرأي ومعرفة الأنساب . وقد كان معاوية رضي الله عنه يقول : يجب على الرجل تأديبُ ولده ، والشعرُ أعلى مراتب الأدب . وقد حَدَّثَ عن نفسه أنه هم بالهرب في وقعة صفين لشدة البلوى ، فلم يمنعه من ذلك إلا ما حَضَرَهُ من قول عَمْرُو بن الإطنابة الخزرجي :**

أَبَتْ لِي هِمَّتِي وَأَبَى بَلَائِي وَأَخَذِي الْحَمْدَ بِالثَمَنِ الرِّيحِ

وإقحامني على المكروه نفسي وضربي هامة البطل المشيح
وقولي كلما جشأت وجأشت مكانك ثمدي أو تستريحي
لأدفع عن مآثر صالحات وأحمي بعدد عن عرض صحيح

وقد حدثكم منذ قليل عن دعاة الفرعونية ، كيف كانوا يستعينون على
نشر دعوتهم بالأدب يجنّدونه لها . والأمثلة على مثله في صنع الدول وأصحاب
الدعوات كثير . فدول الاستعباد على اختلافها تستعين على إقرار سلطانها في
مناطق نفوذها بترويج أديها المذهبي والقومي ، وتتفق على ما يؤلف فيه وما
يترجم منه إلى لغات البلاد الوطنية أموالاً طائلة . فحين أرادت فرنسا أن تفتص
الجزائر وتبتلعها كان أول ما استعانت به على محور شخصيتها وعزّلها عن العرب
أن فرضت عليها لغتها وثقافتها الفرنسية وحرّمت في الوقت نفسه تدريس اللغة
العربية والتعامل بها . ولقد أراد الدكتور ابراهيم الكيلاني أن يقدم طائفة من
أدباء الجزائر المعاصرين ، فاعتذر في مقدمة كتابه عن أن هذا الأدب مكتوب كله
باللغة الفرنسية . وقد اهتم الجنرال كيلر حين تكلم عن مصالح فرنسا في كتابه
« القضية العربية في نظر الغرب » بالثقافة الفرنسية بوجه خاص ، وهي التي
تمثل في المدارس والمستشفيات والمؤسسات الخيرية والمعاهد العلمية . وقال في
صراحة : (إن انتشار لغتنا وإشعاع ثقافتنا وأعمالنا الإنسانية وعظمة الأفكار
والعبقرية الفرنسية ، هي الأعمال المكّملة لنا . وسوف لن نهملها أبداً) .

وأثر الأدب على وجه الخصوص ، والفنون على وجه العموم ، في التوجيه
الاجتماعي والتخطيط الاستعماري واضح لا يخفى على بصير . وإدراك هذه
الحقيقة التي تصور أثر الأدب في التوجيه القومي شيء مهم جداً في المرحلة
الراهنة التي يضع العرب فيها أسس بنائهم ونهضتهم .

من المهم أن ندرك أن هذا الخليط من الثقافات ومن سير الأبطال
والعباقرة في مختلف الأجناس ، الذي يغمر الأسواق ويملأ صفحات الكتب التي
يتداولها الشباب والطلاب لا يساعد على تدعيم القومية العربية وجمع الشباب
حول قيمها ومثلها . ومن المهم أن ندرك أن اتجاه الأدب العربي الحديث للكلام

عن الإنسانية وعن العالمية هو اتجاه ضار وهدام بالقياس إلى القومية العربية .
وهو اتجاه ضار وهدام بالقياس إلى كل قومية ناشئة . لأنه يعوق حركة التجمع
والتكتل ، ويضعف وحدتها ، ويقلل من الاندفاع العاطفي الموجه إليها ، ويبعث
الطاقة المحدودة المنصرفة إلى بنائها . فشيوع مثل هذا الاتجاه في أدبنا يصرف
العرب عن الالتفاف حول العروبة ، لأنه يلغينا ويفنيها ويذبيها في مفهوم شائع
واسع يشملها ويشمل أعداءها على مستوى واحد . إن الأقوياء وحدهم هم
أصحاب الحق في التحدث عن الرحمة والإنسانية والسلام والعالمية . أما
الضعفاء والفقراء والمتخلفون ممن يتحفزون للنهوض والوثوب فينبغي أن يكون
حديثهم كله موجهاً لما يُعين على تكتلهم وتميزهم عن الجماعات البشرية
الأخرى .

ومن أكبر ما خدع به الناس - والجامعيون منهم بوجه خاص - ما زعمه
لهم بعض المستشرقين من أن الدراسات العربية والإسلامية لا تصح ولا تكون
جديرة بالتقدير ومستقيمة على موازين العلم حتى يتجرد كاتبها من عاطفته
الدينية والوطنية فينسى أنه عربي حين يكتب تاريخ العرب ، وينسى أنه مسلم
حين يكتب تاريخ المسلمين . وليس فيما راج بين الناس من مفتريات مغالطة
أقبح ولا أخطر من هذا الزعم الباطل الذي يسليخ العرب من عروبتهم
والمسلمين من إسلامهم باسم العلم . فالتاريخ القومي والآداب القومية لا
تدرس دراسة موضوعية ، ولكنها تستخدم لغرضٍ وغاية ، فتوجه لتسمية ثقة
الناس بأنفسهم ، واعتدادهم بتراثهم وأبطالهم ، وزيادة روابطهم الوطنية
تماسكاً . وقد كانت هذه الكتابات دائماً - ولا تزال - مصبوغةً بصبغة قومية
ومذهبية في كل زمان ومكان . والدليل القاطع على ذلك هو أن كل نظام جديد
في أي دولة من الدول يُعيد كتابة التاريخ القومي لهذه الدولة بما يناسب مذهبه
وأهدافه .

إن الأدب العربي القديم ، شعره ونثره ، هو التراث المشترك الذي تلتقي
سندة الشعوب العربية وتفاخر به . فالعناية به وصرف الشباب إليه من أنجع
الوسائل لإحياء روح العروبة فيهم وإزالة ما أحدث الزمن والظروف من فوارق

وحوائل . أما إهماله وتوجيه أكثر العناية إلى الأدب الحديث ، بل التافه منه في الأعم الأغلب ، وتجنب ما كان منه على منوال القديم جزالة وروعة وفخامة أسلوب واحتفالاً بالمعاني الكبار ، فهو خليق أن يعين على تدعيم ما يدبره بعض المفسدين ، فيسلكون إليه مختلف المسالك ويعالجونه بيثى الأساليب ، حين يسعون إلى فصل حياتنا الراهنة والمستقبلية عن مصادرها الأولى ، حتى تتفرق جماعتنا ويتشتت شملنا ، وحتى لا تكون أخلاقنا امتداداً لخُلُق آبائنا ، ولا تكون أذواقنا امتداداً لأذواقهم ، ولا تكون لغتنا وأساليبنا امتداداً للمفاهيم وأساليبهم ، وحتى لا تكون مذاهبنا في الفن والأدب امتداداً لفنونهم وآدابهم ، بل لا يكون إسلامنا امتداداً لإسلامهم .

والخطر الخفي الذي يكمن من وراء مثل هذا الاتجاه هو نشئة جيل من أبناء العرب لا يستطيع أن يتذوق أساليب البيان العربي الأصيلة ، ولا يحلو في أذنه وفي ذوقه إلا أساليب البيان الغربي وموضوعات الأدب الغربي . وإذا نفر الشباب من شعر المتنبي وأبي تمام ، بل من أسلوب القرآن ، فانصرف عنه ، ثم استخف به واحتقره ، ثم عجز عن تذوقه وعن فهمه ، فقد حكمنا على كل هذا الأدب بالكساد ثم بالموت . وإذا نجح أصحاب هذه الاتجاهات في أن يجعلوا (المجتمع الجديد) الذي يتحدثون عنه مقطوع الصلة بماضينا في الدين وفي اللغة وفي العادات وفي الذوق الفني وفي المزاج وفي التمتين الخُلقي ، فأى جامعة يمكن أن تجمعنا عند ذلك ؟ وأي طابع يمكن أن يميزنا من سائر خلق الله ويجعل لنا الحق في أن نقول : إنا قوم ، إنا عرب ؟ وإذا فقدنا طابعنا الذي يميزنا بوصفنا جماعة أو قوماً أو أمة فقد فقدنا كياننا ، وفقدنا القدرة على التكتل والتجمع ، وأصبح من أيسر الأشياء على الشرق أو الغرب أو كائن من كان من خُلُق الله أن يستلحقنا كما كان السادة يستلحقون العبيد في عصور الرق .

وبعد . فأى شيء مما تحبه الفطرة النقية ، وما يصلح لرياضة الأذواق الرفيعة ، وإزجاء المتعة للنفوس المهذبة ، والتماس الأسوة أو العزاء أو المثل ،

مما يكون صدى لعواطف الناس في مختلف حالاتهم - أي شيء من ذلك كله يعز
على من يلتمسه في أدبنا العربي العريق ؟

هذا شاعر بدوي من شعراء الدولة الأموية هو الصَّمَّة بن عبد الله ، كان
شريفاً ناسكاً عابداً . خطب ابنة عمه ، واستعان أباه وعشيرته في مهرها فلم
يُنجدوه . وعزت عليه نفسه فتحمل راحلاً من وطنه في (نجد) إلى الشام .
فلما طال مقامه بها حن إلى وطنه وإلى ابنة عمه (رَيَّا) فقال :

حَنَّتْ إِلَى رَيَّا ، وَنَفْسُكَ بَاعَدَتْ
فَمَا حَسُنَ أَنْ تَأْتِيَ الْأَمْرَ طَائِعاً
قفا ودِّعَا نَجْدًا وَمَنْ حَلَّ بِالْحِمَى
بِنَفْسِي تِلْكَ الْأَرْضُ ، مَا أَطِيبَ الرَّبِّي
وَلَيْسَتْ عَشِيَّاتُ الْحِمَى بِرَوَاجِعِ
وَمَا رَأَيْتُ (الْبِشْرَ) أَعْرَضَ دُونَنَا
بَكَتْ عَيْنِي الْيَسْرَى ، فَلَمَّا زَجَرْتُمَا
تَلَفْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتُنِي
وَأَذْكَرُ أَيَّامِ الْحِمَى ثُمَّ أَنْتَنِي
مزارك من رَيَّا وشعباكما معاً
وتجزع أن داعي الصباية أسمعاً
وقل لنجد عندنا أن يودعا
وما أطيب المصطاف والمتربعا
عليك ، ولكن خل عينك تدمعاً
وحالت بنات الشوق يحنن نزعاً
عن الجهل بعد الحلم أسبلت معاً
وجعت من الإصغاء ليلاً وأخذعا
على كيدي من خشية أن تصدعا

أليس هذا هو الغزل العف الذي ينبغي أن يكون بديلاً من الشعر الغاري
والقصص الجنسي المدمر ؟

وهذا مُتَمِّم بن نُؤَيْرَة صاحب الشعر الباكي الكثير في أخيه مالك بن
نُؤَيْرَة ، فارس تميم ، الذي قتلته جيوش المسلمين في حرب الردة . وكان متمم
هذا أعور دميماً . وكان قليل التصرف في أمر نفسه لأن أخاه مالكا كان يكفيه ،
فلما بلغه خبر مقتله قدم إلى مسجد رسول الله ﷺ ، وصلى خلف أبي بكر رضي
الله عنه . فلما فرغ من صلاته وانفلت من محرابه قام مُتَمِّم بحدائه واتكأ على سيِّه
قوسه ، ثم أنشد :

نِعْمَ الْقَتِيلُ إِذَا الرِّيحُ تَنَاوَحَتْ خَلَفَ الْبَيْوتَ قَتَلَتْ يَا بِنَ الْأَزُورِ (١)
أَدْعَوْتُهُ بِاللَّهِ ثُمَّ غَدَرْتَهُ؟ لَوْ هُوَ دَعَاكَ بِذِمَّةٍ لَمْ يَغْدِرْ

وأوماً إلى أبي بكر . فقال أبو بكر رضي الله عنه : والله ما دعوته ولا
غدرته . ثم مضى مُتَمِّمٌ يَقُولُ :

وَلِنِعْمِ حَشْوُ الدَّرْعِ كَانَ وَحَاسِراً وَلِنِعْمِ مَأْوَى الطَّارِقِ المَنُورِ (٢)
لَا يُمِيكُ الفَحْشَاءُ تَحْتَ ثِيَابِهِ حُلُوهُ شَمَائِلُهُ عَفِيفُ المَثُورِ

ثم بكى وانحطَّ على سيِّة قوسه ، فما زال يبكي حتى دمعت عينه
العوراء . فقام إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له : لَوَدِدْتُ لَوْ أَنَّكَ
رَثَيْتَ زَيْدًا أَخِي بِمِثْلِ مَا رَثَيْتَ بِهِ مَالِكًا أَخَاكَ ! فقال : يَا أَبَا حَفْصِ ! وَاللَّهِ لَوْ
عَلِمْتُ أَنَّ أَخِي صَارَ بِحَيْثُ صَارَ أَخُوكَ مَا رَثَيْتَهُ . فقال عمر : مَا عَزَّانِي أَحَدٌ
عَنْ أَخِي بِمِثْلِ تَعَزِّيْتِهِ . وَمُتَمِّمٌ هَذَا هُوَ القَائِلُ :

لَقَدْ لَامَنِي عِنْدَ القُبُورِ عَلَى البُكَاءِ رَفِيقِي لِتَذْرَافِ الدَّمُوعِ السَّوَافِكِ
فَقَالَ : أَتَبْكِي كُلَّ قَبْرِ رَأَيْتَهُ لِقَبْرِ ثَوَى بَيْنِ اللُّوَى فَالدَّكَادِكِ
فَقُلْتُ لَهُ : إِنْ الشَّجِي يَبْعَثُ الشَّجِي فَدَعَّنِي فَهَذَا كُلُّهُ قَبْرُ مَالِكِ

أليس في مثل هذا القصص متاع؟ أليس فيه لمن يلتمس المساة وترتاح نفسه
إليها غناء؟

وهذا جُوَيْيَّةُ بِنُ النَّضْرِ تَلُومُهُ زَوْجَهُ (طُرَيْفَةُ) عَلَى جُودِهِ الَّذِي لَا يُبْقِي مِنْ
المَالِ شَيْئًا ، فيقول لها :

قَالَتْ طُرَيْفَةُ : مَا تَبْقَى دِرَاهِمُنَا وَمَا بِنَا سَرَفٌ فِيهَا وَلَا خُرْقُ
إِنَّا إِذَا اجْتَمَعْتُ يَوْمًا دِرَاهِمُنَا ظَلَّتْ إِلَى طُرُقِ المَعْرُوفِ تَسْتَبِقُ

(١) هو ضرار بن الأزور الأسدي ، الذي أمره خالد بن الوليد بقتل مالك بن نويرة .

(٢) المنور : الضيف الذي يُلَفَّتْ فِي اللَّيْلِ بِأَحْسَنِ نِيرَانِ السَّادَةِ وَالكِرْمَاءِ الَّتِي يُوَقِدُونَهَا لِهَدَايَةِ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ

لا يألف الدرهم المضروبُ صُرَّتَنَا لكن يمرّ عليها وهو مُنْطَلِقُ
 حتى يصير إلى نَذْلٍ يُجَلِّدُهُ يكاد من صَرَّه إِيَّاه يَنْمَزِقُ
 أليس في مثل هذا الشعر أسوءُ حسنة لمن يلتمس معالي الأخلاق في
 مصادرها؟

وهذا أبو نواس يسخر من رجل بخيل اسمه إسماعيل ، فيزعم أنه يجمع
 أنصاف الأربعة وما يتبقى على المائدة من كِسْر الخبز ، فيلقق بعضها إلى بعض
 ويرفوها لتستوي أرغفة صحاحاً . ثم يزعم أن لهذا البخيل مذهباً جديداً في الماء
 أيضاً . فهو لا يسقي ضيفه الماء العذب خالصاً كما يشربه هو . ولكنه يقدمه له
 مخلوطاً بماء البئر ، ويخص نفسه بالماء الصرف :

خُبْزُ إِسْمَاعِيلَ كَالْوَشِّ	ي إِذَا مَا شَقَّ يُرْفَا
عَجَباً مِنْ أَثْرِ الصَّنْدِ	عَةِ فِيهِ كَيْفَ يَخْفَى
إِنَّ رَفَاءَكَ هَذَا	الْطَفَّ الْأُمَّةِ كَمَا
وَلَهُ فِي الْمَاءِ أَيْضاً	عَمَلٌ أَبْدَعُ ظَرْفَا
مَرْجُهُ الْعَذْبُ بِمَاءِ الْ	بِئْرِ كَيْ يَزْدَادَ ضِعْفَا
فَهُوَ لَا يُعْطِيكَ مِنْهُ	مِثْلَ مَا يَشْرَبُ صِرْفَا

أليس في مثل هذا الشعر متاع للتمس الدُّعَابَةِ وَالْفَكَاهَةِ؟

إن القدرة على تذوق مثل هذا الشعر ، وحفظ طائفةٍ صالحةٍ منه ، ينبغي
 أن يكون قدراً مشتركاً بين سائر العرب ، وأن يكون هو القاعدة التي تقوم عليها
 القومية العربية . فالاعتزاز باللغة القومية ، والقدرة على التعبير بها تعبيراً سليماً
 رفيعاً وعلى تذوق روائعها ، جزء أصيل من الاعتزاز بالقومية ، ومقياس دقيق
 للتمسك بها ، والحرص عليها والتزامها . لذلك كان من أكبر ما يُعِين على
 تدعيم القومية العربية وجمع الناس حول قيمها ، أن تكون مثل هذه الذخيرة من
 الأدب العربي والتاريخ الإسلامي هي عُدَّة كل مثقفٍ منها تكن مهنته ، لا

تُكْمَلُ ثِقَاتُهُ بِغَيْرِهَا . وَلَقَدْ أَتَى عَلَى الْعَرَبِ حِينَ مِنْ الدَّهْرِ كَانَ الْعَرَبِيُّ فِيهِ
يَتَطَاوَلُ وَيَزْهَوُ بِمَعْرِفَةِ أَعْلَامِ الْأَدَبِ الْغَرِبِيِّ وَمُفَكَّرِيهِ وَلَا يَنْجَلُ أَنْ يَتَبَجَّحَ بِجَهْلِهِ
تَرَاثِ قَوْمِهِ ، أَدْبَاءً وَتَارِيخًا وَحَضَارَةً . وَقَدْ آنَ لِلْعَرَبِ أَنْ يَعْرِفُوا أَنَّ عَرُوبَتَهُمْ هِيَ
عَرُوبِيَّةُ فِكْرٍ وَسُلُوكٍ وَثِقَافَةٍ وَذُوقٍ أَوَّلًا وَقَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَأَنَّ الَّذِي يَصْرِفُهُمْ عَنْ
هَذَا الطَّرِيقِ وَيَبْغِضُهُ إِلَيْهِمْ لَيْسَ إِلَّا عَدُوًّا فِي ثِيَابِ صَدِيقٍ .

المراجع التي وردت الإحالة إليها في الكتاب

- ١ - الاتجاهات الحديثة في الإسلام : س . أ . ر . جب ترجمة كامل سليمان بيروت ١٩٥٤
- ٢ - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (جزءان) : محمد محمد حسين بيروت ١٩٧٠
- ٣ - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك : خير الدين باشا التونسي تونس ١٢٨٤ هـ
- ٤ - بلايا بوزا : محمد الجنيهي مصر - ؟ -
- ٥ - تاريخ الأستاذ الإمام - الجزء الأول : محمد رشيد رضا مصر - ١٣٥٠ هـ
- ٦ - تاريخ الأستاذ الإمام - الجزء الثاني : محمد رشيد رضا مصر - ١٣٤٤ هـ
- ٧ - تاريخ ابن خلدون مصر . طبع بولاق مصر - ١٩١٢
- ٨ - تاريخ الدولة العلية العثمانية : محمد فريد مصر - وزارة الثقافة ١٩٥٨
- ٩ - تخلص الإبريز في تلخيص باريز : رفاعة الطهطاوي مصر - الانجلو ١٩٥١
- ١٠ - تيارات أدبية من الشرق والغرب : ابراهيم سلامة مصر - فرانكلين ١٩٥٦
- ١١ - الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة : ترجمة محمد خلف الله
- ١٢ - جمال الدين الأسدبادي : ميرزا الطف الله - ترجمة صادق نشأت وعبد النعيم حسنين مصر - النهضة ١٩٥٧
- ١٣ - جمال الدين الأفغاني : محمود قاسم مصر - ؟ -
- ١٤ - حاصر العالم الإسلامي : لوثر روب ستودارد - ترجمة عجاج نوربض وتعليق شكيب أرسلان مصر - السلفية ١٣٤٣ هـ
- ١٥ - الحركة الأدبية والفكرية في تونس : محمد الفاضل بن عاشور مصر - معهد الدراسات العليا ١٩٥٦
- ١٦ - الخلافة أو الإمة العظمى : رشيد رضا مطبعة المنار بمصر ١٣٤٠
- ١٧ - خاطرات جمال الدين الأفغاني : محمد باشا المخزومي بيروت ١٩٣١
- ١٨ - الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته : مؤتمبرنستون ١٩٤٧ - ترجمة عبد الرحمن أيوب مصر - الألف كتاب رقم ١١٦
- ١٩ - العقود اللؤلؤية في المدائح النبوية : يوسف النبهاني
- ٢٠ - مجموعة اسناد ومدارك جاب نهده دربارہ : جمال الدين

- مشهور به أفغاني : أوراق جمال الدين الأفغاني
 طهران : مطبوعات الجامعة ١٩٦٣
- ٢١ - المرشد الأمين للبنات والبنين : رفاعة الطهطاوي
 مصر - ١٢٨٩ هـ
- ٢٢ - مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك : خير
 الدين التونسي
 الاسكندرية - ١٢٩٩ هـ
- ٢٣ - مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية : رفاعة
 الطهطاوي
 مصر ١٣٣٠ هـ - ١٩١٢ م
- ٢٤ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين
 (٤ أجزاء) : مصطفى صبري
 مصر - الحلبي
- ٢٥ - النور الأعظم (مطبوع على الآلة الكاتبة)
 مصر : مطبعة المنار
- ٢٦ - سير الخلافة : رشيد رضا

- 27 - Arabic Thought in the Liberal Age: A. Hourani Oxford 1962
- 28 - Egypt Since Cromer: Lord Loyd London 1933
- 29 - Islam in Modern History: W. C. Smith Princeton 1957
- 30 - Modern Egypt: The Earl of Cromer London 1911
- 31 - Reports by His Majesty's agent and Council on
 The finances, Administration and condition
 of Egypt and the Sudan: Printed to both houses
 of Parliament by command of His Majesty London
 Harrison and Sons
- 32 - My Diaries: W. Blunt
- 33 - Whither Islam? : H. A. R. Gibb London 1932

فهرس أبجدي

« ١ »

- آسيا - الأسيويون - آسيا الإسلامية - آسيا العربية ١٤ ، ١٠٨ ، ٢١٨
- أربري ١٠٩
- آسيا الصغرى ٤٤
- أصف على فيظي : راجع حرف الفاء (فيظي)
- الآية الكبرى في الرد على الرائية الصغرى (كتاب) ٨٨ هـ
- سيدنا إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) ٢١٤ ، ٢٢٨
- إبراهيم الدسوقي ٣٩
- إبراهيم كيلاني (الجزائري) ٢٤٢
- إبراهيم اللقاني ٦٧ ، ٧١ ، ٧٢
- ابن الأزور : راجع « ضرار بن الأزور الأسدي »
- ابن تيمية : راجع حرف التاء
- ابن حجر : راجع حرف الحاء
- ابن خلدون : راجع حرف الحاء
- ابن سبا : راجع « عبد الله بن سبا »
- ابن سينا : راجع حرف السين
- ابن قيم الجوزية : راجع حرف القاف
- أبو بكر : راجع حرف الباء
- أبو تراب : راجع حرف التاء
- أبو تمام : راجع حرف التاء
- أبو حذيفة : راجع حرف الحاء
- أبو حنيفة : راجع حرف الحاء
- أبو داود : راجع حرف الدال
- أبو سفيان : راجع حرف السين
- أبو قحافة : راجع حرف القاف
- أبو الكلام آزاد : راجع حرف الكاف
- أبو مسلم الخراساني : راجع حرف الميم
- أبو نواس : راجع حرف النون
- أبو الهدي الصيادي : راجع حرف الهاء
- أبو هريرة : راجع حرف الهاء
- أبو هند : راجع حرف الهاء
- الاتحاد السوفيتي ١٤٩
- إجزم (قرية بقلسطين) ٨٨ هـ
- أحمد أمين ١٥٧ هـ
- أحمد باي (باشا - والي تونس) ١٥
- أحمد حسين (عقيلة الدكتور) ١٣٨

أحمد خان (السير - اختي)

٧٤ ، ١٤٢ ، ١٦٦

أحمد لطفي السيد ٧٨

أديب إسحق . ٥٤ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٢٠٣

الأردن - الأردنيون ٤٤

أرنست هيكل : راجع حرف الهاء
(هيجل)

الأزبكية (حي بالقاهرة) ٨٤

الأزهر - مجلة الأزهر

٧٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٤٧

الأسباط (أسباط بني إسرائيل) .. ٢١٤

الأمثانة (إستانبول) ... ٤٤ ، ٦٦

١٠٠ ، ١١٦ ، ٢٠٧

سيدنا إسحق (عليه السلام) ٢١٤ ، ٢٢٨

إسحق تيلور : راجع حرف التاء

أسدياد ٦٢

إسرائيل (سيدنا يعقوب بن إسحق

بن إبراهيم عليهم السلام) ١٨٥ ، ١٩١

أسدياد ٦٢

إسلامبول (دار الإسلام) = الأمثانة

سيدنا إسماعيل (عليه السلام) .. ٢٢٨

الإسلام وأصول الحكم (كتاب) ..

٧٨ ، ١٠٢ ، ١٥٧

الإسلام الحديث في الهند (كتاب) . ١٤٨

إسماعيل (حديوي مصر)

١٧ ، ٣٦ ، ٥٤ ، ٦٥

الإسماعيلية .. ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٩ ، ١١٢

الأسود : راجع اللبؤنر

اشتياق حين قريشي (الباكستاني)

١٤١ ، ١٤٢

الأصفهاني : راجع حرف الفاء

الفرج الأصفهاني

الأغاني (كتاب) ٩

أغا خان ١١٢

إفريقية - شمال إفريقية - الأفرقة ١٤

٤٤ ، ٧٩ ، ١٢٢ ، ١٢٥

أفغانستان - الأفغان .. ٦٢ ، ٦٦ ، ١٢٢

الأفغاني : راجع (جمال الدين الأفغاني)

أقوم المسالك (كتاب) (٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ هـ ،

٣٦

ألبرت حوراني : راجع حرف الحاء (حوراني)

ألف ليلة وليلة (كتاب) ٤٩

ألمانيا (الدولة الألمانية) ... ١٩٥ ، ٢١٢

الألوسي راجع (محمد شكري الألوسي)

ألين (هارولد ألين) ١٢٦

سيدتنا أم حبيبة (رضي الله عنها)

راجع حرف الحاء

أم القرى (كتاب) ٢٠٩

أمان الله خان (ملك الأفغان)

٦٢ ، ١٦٧

أمريكا - الأمريكان ٥٧ ، ١١٨ ،

١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ، ١٤٣ ،

٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١١ ، ٢١٧ .

أمير الحسيني (مفتي فلسطين) ... ١٨٢

الأمين بن الرشيد (الخليفة) ١٩٩

الأمين والمأمون (قصة) ٢٠٧

الأناضول ١١٨

إنجلترا - الإنجليز - الاستعمار

الإنجليزي (وانظر بريطانيا) ١٤ ،

١٥ ، ١٦ ، ٣٤ ، ٤٣ ، ٥٧ ، ٦٦ ،

٧٣ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ٨٧ ،

١٤٣ ، ٢١١ ، ٢١٥ .

أوهايو (ولاية أمريكية) ١٢٥
إيران - القومية الإيرانية ١٤ ، ١٦ ،
٣٠ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،
١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ،
١١٩ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٤٠ ،
١٤٩ ، ١٦٨ ، ٢٣٧

الأوس ١٨٨
إيطاليا - الإيطاليون ١٦ ، ٤٣ ، ١٩٥ ،
٢١٢ ، ٢١٨

« ب »

البيستاني (سليم) ... ٥٧ ، ٥٨ ، ٢٠٦
البيفور ١٤
البيتر (جبل بنجد) ٢٤٥
البصرة ١٩٨
بطرس الأكبر (قيصر روسيا) ١٦
بطرس (مؤسس كنيسة روما) ٧٦
بطرس البيستاني : راجع (البيستاني)
بغداد ١٣٨
بقعة حضرة عبد العظيم (المقدسة عند
الشيعة بايران) ٦٥
سيدنا أبو بكر (الصديق - رضي الله عنه)
١٥٧ هـ ، ١٨٨

بنك فرنسا ٢٦
بلال (الحبشي - رضي الله عنه) .. ١٨٨
البلشفية (راجع الشيوعية) ٢٠١ ، ٢٢٧
بلابا بوزا (كتاب) ٨١
البلقان ٤٤
بلنت (ولفرد) ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٤ ،
٧٥ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٥ ، ١٠٠
البهائية - بهاء الله ١١٣ ، ١٨١

الانجليكانية (الكنيسة) ١٥٨
الأندلس ٤٤
أندونيسيا ١٤ ، ٤٣ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ،
١٣٠ ، ١٤٥ ، ١٤٩ ، ٢٠١ ،
٢٢٧ ، ٢٣٧

أنطون (فرح أنطون) ٥٩ ، ٧٨ ، ٩٩ هـ
أنقرة - جامعة أنقرة ١٦٢ ، ١٦٣
الإنكشارية ١٥ ، ١٧
الأهرام (صحيفة مصرية) .. ٥٤ ، ٢٠٧

الباية ١١٣
باريس ١٨ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٦٤ ،
٢١٢
باكستان ١٠٣ ، ١١٤ هـ ، ١٢٥ ،
١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٦٢ ،
١٦٦
الباطنية ٦٥ ، ٦٩
بايار دودج : راجع حرف الدال (دودج)
البخاري (المحدث - أبو عبد الله محمد بن
أبي الحسن اسماعيل البخاري) ١٧٦ ،
٢٠٠

البراهمة - البرهية ٦٩ ، ١٨١
بردايف ١٤٤
برنستون (جامعة) ١٠٥ ، ١٠٦ ،
١٠٧ ، ١٢٥ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٢
البروتستنت - البعثات البروتستنتية ٥٧ ،
٩١ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ١٥٧ ، ٢٠٢ ،
٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١٧

بريطانيا (وانظر إنجلترا) ١٧
البيستاني (بطرس) ... ٥٦ ، ٥٨ ، ٢٠٦

بيروت ٨٨ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٨٢ ،	١٣٩	بوتنا
٢٠٢ ، ٢١٢	١١٦	بونختر (لودفيغ)
بيزنطة - الإمبراطورية البيزنطية	١٨١	البوذية
٤٤	٧١ ، ٦٧	بورسعيد
بيكين	١٨٨	بياضة (بنو بياضة)

« ت »

الترمذي (الحافظ أبو عيسى محمد بن	٣٨	تاريخ الدولة العلية (كتاب)
عيسى الضحاك الترمذي) ...		التاريخ السري لاحتلال إنجلترا لمصر
التسلح الخلفي (جماعة)		(كتاب) ٧٦
تشارلز ماثيور: راجع (ماثيور)	١٨٧	تبوك
التصوف: راجع (الصوفية)		تحرير المرأة (كتاب) ٨٨ ، ١٣٩
تقلا (سليم تقلا مؤسس صحيفة الأهرام		التجارة (صحيفة مصرية)
في مصر) ٢٠٢ ، ٢٠٧		التحررية = اللبرالية
أبو تمام (الشاعر) ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤٤		تلخيص الإبريز في تلخيص باريز (كتاب)
التنظيمات (التركية) ١٧ ، ٢٨ هـ ،		٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٣٩
٢٨ ، ٣١ هـ ، ٣٧		أبو تراب
توت عنخ آمون		تركيا - الترك - القومية التركية ١٤ ،
٢٣٧		١٥ ، ١٦ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٧ ، ٦٦ ،
توفيق فكرت		٦٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،
١٦٦		١١١ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ هـ ،
تولستوي		١١٦ ، ١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ،
٧٦		١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٧ ،
توماس أكويناس		١٦٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٣ ،
١٤٤		٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٨ ،
توماس (لويس توماس)		٢٣٧ ،
١١٨		تركيا الفتاة (جمعية سرية)
تونس ١٦ ، ٣١ هـ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٢٠٧		١١٦
تيلور (إسحق - القسيس الإنجليزي) ٧٧ ،		
١٨٢		
ابن تيمية		
٣٩		

« ث »

الثورة العرابية (في مصر)	١٨٦ ، ١٨٥ ، ١٢	ثمود
الثورة الفرنسية ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ،		ثودور موريسون: راجع (موريسون)
٥٥ ، ١٢٩ ، ٢١٨		

« ج »

- جابر بن عبد الله (الصحابي - رضي الله عنه) ١٧٦
- الجاسوس على القاموس (كتاب) ٢٠٧
- الجامعة (صحيفة مصرية) ٥٩
- جامعة استانبول ١١٦
- الجامعة الأمريكية (بيروت - بمصر)
- وراجع (الكلية البروتستنتية السورية)
- ٥٨ ، ١٤٢ ، ١١٠ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ،
- ١٣٩ ، ٢٠٧
- جامعة عليكرة (الكلية المحمدية
- الانجليزية) ١٤٢ ، ١٦٦
- جامعة ماكجيل ١٤٧
- جاويد ٢١٢ هـ
- رجب (هـ . ر) ٤٧ ، ٥٥ ، ١٠١ ،
- ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،
- ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٩ ،
- ١٢٢ ، ١٥٣ ، ٢٣٧
- جرونيانوم (جوستاف) ١٣٣
- الجزائر ٢٤٢ ، ٦٨
- الجزويت ١١٨
- جمال الدين الأفغاني : ٥٣ ، ٥٤ ،
- ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ،
- ٦٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٩ ،
- ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٠ ،
- ٩٤ ، ٩٥ هـ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٠ ،
- ١٤٩
- جمال الدين الأسديادي = جمال الدين الأفغاني
- جمال الدين الكابلي = جمال الدين الأفغاني
- جمعية الدعوة والإرشاد (بمصر) ٩٢
- جمعية العروة الوثقى ٦٣ ، ٧٩
- جمعية مصر الفتاة ٦٣
- الجنان (صحيفة لبنانية) ٥٨
- الجنبيهي = محمد الجنبيهي
- جنيف ١٦٧
- الجوائب (صحيفة) ٨٨ هـ
- الجواب على اقتراح الأحياب (كتاب) ٥٥
- جورجي كنجي ٦٧
- جوستاف فون جرونيانوم : راجع (جرونيانوم)
- جومار ١٧
- جون كريسويل : راجع (كريسويل)
- جُوِّيَّة بن النضر ٢٤٦
- الجيرونديون (حزب في الثورة الفرنسية) ٨٠ هـ

« ح »

- حارة اليهود (بالقاهرة) ٦٤
- حاضر العالم الإسلامي (كتاب) ٤٤
- حاطب بن أبي بلتعة ١٧٦
- الحاكم (النيسابوري - المحدث) ٢٠٠
- الحبشة ١٨٧ ، ١٨٨
- حبيب كوراني : راجع (كوراني)
- سيدتنا أم حبيبة (رضي الله عنها) ١٨٨
- الحجاج بن يوسف (قصة) ٢٠٧
- الحجاز ٤٣ ، ٦٦

ابن حجر (شهاب الدين - العسقلاني)	٢٠ ، ١٧٦
الحديبية	١٨٨ ، ١٨٦
أبو حذيفة	١٨٨
حرب الردة	٤٩
الحروب الصليبية	٤٤
الحزب الوطني الختر (في مصر)	٦٣ ، ٦٦ ، ٧٥
حسن إبراهيم	١٥٧ هـ
حسن الإسكندراني	٣٩
الحسن بن الصباح	٦٦
حسن الطويل (الشيخ)	١٨٢
حسن علي يوسيل (وزير المعارف)	
التركي (١٦٥)	
حسن فهمي (أفندي - شيخ الإسلام في الدولة العثمانية)	٧٢
حسين بن علي (الشريف)	٢١١
حسين كاظم زادة	٦١
حسين المراهوي	١٨٢
أبو حفص = عمر بن الخطاب	
حياة	٩٦
حمزة فتح الله (الشيخ)	١٨٢
حمص	٩٦
أبو حنيفة	٢٠٠
حوراني (ألبرت)	٧٩ ، ٥٥

« خ »

الخلافة (حركة الخلافة في الهند)	
١٤٩	
ابن خلدون : ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٩٩	
الخليج الفارسي - خليج العرب	
١٩٧	
خير الدين التونسي ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ٧٣ ، ٧٨	
خالد بن عبد الله القسري (الوالي الأموي)	٢١٤
خالد بن الوليد (رضي الله عنه)	٤٩ ، ٢٤٦ هـ
خان الخليلي (بالقاهرة)	٦٤
الخزرج	١٨٨
الخضر حسين (الشيخ) : راجع (محمد الخضر حسين)	
الخلافة (لرشيد رضا - كتاب)	٥٠

« د »

دمشق	٢١٤ ، ١٨٢
الدويرة (قصر - مقر المندوب البريطاني بمصر)	٨٨
دودج (بايار)	١٣٠
الدولة العثمانية : راجع (العثمانيون)	
الدوثة (طائفة يهودية الأصل بتركيا)	
٢١٢ هـ	
دائرة المعارف (للبيستاني - كتاب)	٥٧
دار الفنون (بتونس - معهد)	١٦٠
داروين	١٣٤ ، ٦٩
أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني - المحدث)	٨٦
الدردييل	١٤
الدروز	٥٦
الدستور الفرنسي	٢٤

- الرائية الصغرى في ذم البدعة ومدح
السنة الغراء (كتاب - قصيدة شعر)
٨٩ ، ٩٣
- الرابطة الإسلامية (حزب في الهند)
١٦٦
- الربيع الخالي ١٣٤
رشيد رضا = محمد رشيد رضا
الرصافي = معروف الرصافي
رفاعة الطهطاوي ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ٧٨ ، ٧٣
- رمسيس (فرعون مصر) ٢١
رواق المغاربة (بالأزهر) ٨٧
الروحانيون (دعاة استحضار الأرواح)
١٨٢
- رئان ٧٨ ، ٧٦
ريّا ٢٤٥
- الروم ١٨٧
١٧ رمضان (قصة) ٢٠٧
الرومان ٣٤
الرويتاري ١٨١
رياض (رئيس الوزراء المصري) =
مصطفى باشا رياض

- زرادشت ١١٥
زريق (قسطنطين) ١٤ ، ١١٥
- ١١٧ ، ١٢١ ، ١٢٣
زيدان (جورجي) ... ٢٠٧ ، ٢٠٢

- سعد زغول (الزعيم المصري)
٧٠ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ١٠٣
- سكينة بنت الحسين ٤٩
سكة حديد الحجاز ٤٣
أبو سفيان بن حرب ١٨٨
سلمان الفارسي (رضي الله عنه) ١٨٨
سليم الثالث (السلطان العثماني) ١٥ ، ٣٧
سليم البستاني : راجع (البستاني)
- الساق على الساق (كتاب) ٢٠٧
سالم (رضي الله عنه) ١٨٨
سان سيمون ٢٥ ، ١٩ ، ١٨
السانسكريت (اللغة الهندية القديمة) ٦٩
ستودارد (لوثرروب) ٤٤
سحر هاروت (ديوان شعر) ٦٩
سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه)
١٨٨ ، ١٨٩

سورية ٦٦ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ،
 ٢١١
 السويد ١٥
 السياسة - السياسة الأسبوعية (صحيفة
 مصرية) ٢١٧
 سيويه ٢٠٠
 سيروستريس ٢١ هـ
 سيف الدولة الحمداني ٢٣٤
 ابن سينا ٩٠ ، ٢٠٠
 السيوطي (جلال الدين - المصري) ٢٨

سليم العنحوري ٦٩
 سليم نقاش : راجع (نقاش)
 سميث (هارولد) ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ،
 ١٣٦ ، ١٣٧
 سميث (ولفريد كاتويل) ٥٣ ،
 ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ،
 ١٤٨ ، ١٥٦ ، ١٦٢
 سنغولاجي ١٥٧
 السنوية ١٤٩
 سوازل ١٤٤
 السودان ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٩

« ش »

شركة الهند (الإنجليزية) ٢٦
 الشعر الجاهلي (كتاب) ٧٨
 سيدنا شعيب (عليه السلام) .. ١٨٦
 شبيب أرسلان ٢١١ ، ٢١٢
 شليمان ١٣٩
 شميل (شيلي) ٢٠٢
 الشقيطي (الشيخ) ٨١ هـ
 شهود يهوه (جماعة صهيونية) .. ١٨١
 شواهد الحق في الاستغاثة بسيد
 الخلق (كتاب) ٨٩
 شيناسي ١٦٦
 الشيوعية (وراجع البلشفية) ١٣١ ،
 ١٨٢ ، ١٨٢ ، ١٨٣

شارل وعبد الرحمن (قصة) ٢٠٧
 الشافعي (الإمام أبو عبد الله محمد بن
 إدريس) ٩٤
 الشام - الشاميون ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٤ ،
 ٥٥ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ،
 ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢١٢
 شاهين مكاروريوس ٦٩ هـ
 شلي ١٦٦
 شجرة الدر (قصة) ٢٠٧
 الشدياق (فارس - أحمد فارس بعد
 إسلامه) ٢٠٢ ، ٢٠٦
 الشربيني (شيخ الأزهر) : راجع (عبد
 الرحمن الشربيني)

« ص »

الشافعي الصبان
 صبحي محمصاني ١٤٤
 صروف (يعقوب) ٥٨ ، ٢٠٢
 صفات الله الأسدي ٦١

سيدنا صالح (عليه السلام) ... ١٨٦
 صالح التونسي (أفندي - أحد أشراف
 المغاربة) ٩٦
 الصبان (الشيخ) : راجع (محمد

صَفْدَر	٦٢	١٦٤ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢١٠
صَلَح الدِّين الأيوبي	٢٠٠	٢١١ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٣٧
صَلَح الدِّين ومكاييد الخشاشين (قصة)	٢٠٧	
الصَّعَّة بن عبد الله	٢٤٥	الصوفية ٦٩ ، ٨٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩
صهيب الرومي (رضي الله عنه)	١٨٨	١٦٢
الصهيونية	٢٢ ، ٤٨ ، ٦٨	الصيداي : راجع (أبو الهدي
	١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦١	الصيداي)

« ض »

ضَرَار بن الأزور الأسدي	٢٤٦ هـ	١٣٦
ضيا كوكالب	١١١ ، ١٢١ ، ١٣٥	الضياء (مجلة) ٢٠٥

« ط »

الطبري (محمد بن جوين)	٢٠٠	طه حسين
طرابلس (الشام)	٩٦	٧٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١٢٤ ، ١٦٦
طُرَيْفَة	٢٤٦ ، ٢٤٧	الطهطاوي : راجع (رغاة الطهطاوي)
طهران	١٦٧	الطورانيون ٢١٢

« ظ »

ظافر (الشيخ - الصوفي الجزائري)	٨٧	الظهران ١٢٦ ، ١٣٣
--------------------------------	----	-------------------------

« ع »

عابدين (قصر - مقر الحكم بمصر)	٨٧	عبد الرحمن الشربيني (شيخ الأزهر)
عاد	١٢٥ ، ١٨٥	٩٤
عباس الثاني (خديوي مصر)	٧٤	عبد العزيز (السلطان العثماني)
	٨٧ ، ٨٨	عبد العزيز محمد (باشا) ٨١ هـ
العباسة أخت الرشيد (قصة)	٢٠٧	عبد القادر الجزائري ٦٣
عبد الحميد (السلطان)	٦٧ ، ٢٠٨	عبد القادر الخطيب ٩٦
	٢١٠ ، ٢١٢	عيد الله المهدي (أول ملوك العبيدين)
عيد الحق حامد	١٦٦	٧٣
عيد الحق عدنان أديوار		عبد الله بن سبأ ٤٩
	١١١ ، ١١٦ ، ١٢٠	عبد المجيد (السلطان العثماني) ١٧ ،
عبد الرازي = علي عبد الرازي		٢٨ هـ

الجيم (جمعية)	عبد الملك بن مروان ١٩٩
عزيز ميرهم ٢١٧ ، ١٨٢	عبية (مدرسة عبية الأمريكية بلبنان)
عصبة الأمم ١٤١	٢٠٧ ، ٢٠٦
العقود اللؤلؤية في المدائح النبوية	العبيديون (الملقبون بالفاطميين في مصر)
(كتاب) ٨٩ ، ٩٥ هـ	٧٩ ، ٧٣
سيدنا علي بن أبي طالب (رضي الله	العثمانيون - الدولة العثمانية ٤٤ ،
عنه) ٦٢	٥٨ ، ٦٦ ، ٨٠ ، ١٤٠ ، ١٩٥ ،
عليش (الشيخ) ٧٢	٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ،
عليكرة : راجع حرف الجيم (جامعة	٢١٥
عليكرة)	عذراء قريش (قصة) ٢٠٧
العلمانية ٧٩ ، ١١٨ هـ ، ١١٨ ،	عراي (أحمد عراي) - العراييون ٦٦ ،
١٢٣ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٥ ،	٨٥
٢١٨ ، ٢٢٩	العراق ٣٠ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ،
علي عبد الرازق : ٧٨ ، ١٠٣ ،	١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ،
١٥٧ ، ١٦٢	٢٣٧
سيدنا عمر بن الخطاب - أبو حفص	العرب - البلاد العربية - القومية
(رضي الله عنه) ٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٤٦	العربية - الجامعة العربية ٤٧ ،
عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه)	١٠٧ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ،
٣٣	١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٤٨ ،
عمر المختار (المجاهد الليبي) .. ٤٣	١٥٠ ، ١٦٧ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ،
عَمْرُو بن الإطنابة ٢٤١	١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ،
عناية الله خان ٦٢	٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ،
سيدنا عيسى (عليه السلام)	٢١١ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٣٦ ،
١٨٥ ، ٢١٤	٢٤٣
عين شمس (من ضواحي القاهرة) =	العروة الوثقى (صحيفة) .. ٦٤ ، ٦٧
المطرية	العروة الوثقى (جمعية) : راجع حرف

« غ »

الغزالي (أبو حامد) ٩٠	غادة كربلاء (قصة) ٢٠٧
غيب (المستشرق الانجليزي) : راجع	غاية الأمان في الرد علي النبهاني (كتاب)
(جب)	٨٨ هـ

« ف »

٣٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٠ ، ٨١ ،
 ٨٦ ، ٨٨ ، ١٣٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ،
 ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٤٢
 أبو الفرج الأصفهاني ٤٩
 فرح أنطون : راجع حرف الهمزة (أنطون)
 فريد وجدي : راجع (محمد فريد وجدي)
 الفسطاط ١٩٨
 فضل الرحمن (الدكتور- الهندي) ١٤٢
 فلسطين- الفلسطينيون ٤٣ ، ٤٦ ،
 ١٤١ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٣٧
 فلسفة ابن رشد (كتاب) ٩٩
 الفهلوية (اللغة الفارسية القديمة) .. ١٩٩
 فولتير ١٨ ، ١١٦
 الفولكلور (الفنون الشعبية) ٢٣٣ ، ٢٣٨
 فيظي (أصف علي) ١٤٣
 فينا ٤٤

فارس = إيران

فارس نمر : راجع حرف النون (نمر)
 الفارابي ٩٠
 الفاطميون- الدولة الفاطمية = العبيديون
 فان ديك ٢٠٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧
 فتاة غسان (قصة) ٢٠٧
 فتاة القيروان (قصة) ٢٠٧
 فتح الأندلس (قصة) ٢٠٧
 الفتوى الترنسفالية ٩٥
 الفرات ٢١٠
 الفراعنة- الفرعونية ٢٠ ، ٢١ ، ١٨٥ ،
 ٢٣٦
 فرمان الكلخانة (في الدولة العثمانية)
 ١٧ ، ٣١ هـ
 فرنسا- الفرنسيون- الاستعمار الفرنسي
 ١٤ ، ١٥ ، ١٨ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٠ ،

« ق »

قصر عابدين : راجع (عابدين)
 القطامي (الشاعر) ٦
 قلمون (بلدة بالشام) ٩٦
 القوقاز ١٢٦
 القيروان ١٩٨
 قيصر ١٨٧
 ابن قيم الجوزية ٣٣

قاسم أمين ٧٨ ، ١٣٩
 القاهرة ١٢٦
 القبطية (اللغة المصرية القديمة في عصر
 المسيحية) ١٩٩
 أيوقحافة ١٧٦
 القدس الشريف ٤٣
 قسطنطين زريق : راجع (زريق)
 قصر الدويارة : راجع (الدويارة)

« ك »

كارنرفون (الثورد) ٢٣٧ ،
 كالفري ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٢٣
 كاليه (البارون) ١٠٣

كابل ٦٢
 الكاثوليكية - الكاثوليك- الكنيسة
 الكاثوليكية ٢٤ ، ٧٦ ، ٢١١ ، ٢١٧

١٢٦ كلية وويستر
 ١٤٧ كندا
 كوراني (حيب)
 ١١١ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٩
 ١٩٨ الكوفة
 ٢٥ كومت (أوغست كومت)
 الكوميدي فرانسيز (فرقة مسرحية
 فرنسية) ١٠٦
 ١٣٩ كون (الدكتور)
 كويلر يونغ ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٢ ،
 ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٣
 كيلر (الجنرال الفرنسي) ٢٤٢
 كيب (هـ . ر - المشرق الانجليزي) :
 راجع حرف الجيم (جب)

١٣١ كراج (كنيث)
 ٣٤ كرامويل
 كرومر (اللورد) ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٤ ،
 ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
 ٩٤ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١١٠
 كرينويل (جون) ١٢٦ ، ١٣٢
 ١٨٧ كسرى
 ١٦٦ أبو الكلام آزاد
 الكلخانة : راجع (فرمان الكلخانة)
 الكلية البروتستنتية (الإنجيلية) السورية
 (وراجع الجامعة الأمريكية) ٥٨ ،
 ١١٤ ، ٢٠٧
 كلية فكتوريا (بالاسكندرية) ٤٥
 الكلية المحمدية الإنجليزية = جامعة
 عليكرة

« ل »

لوثرروب ستودارد : راجع (ستودارد)
 لودفيج بوختر : راجع (بوختر)
 ١٣٤ لورانس
 سيدنا لوط (عليه السلام) ١٨٥
 لويدي (اللورد) ٤٥ ، ٤٦ ، ١٠٣ ، ١٤٣
 لويس توماس : راجع (توماس)
 لويس الثامن عشر (ملك فرنسا)
 ليبيا ٤٣ ، ١٤٩ ، ٢١٢
 الليونز ٨١

١٣٩ لايار
 لبنان - اللبنانيون ٤٦ ، ٩٦ ، ١١٨ ،
 ١٢٥ ، ٢٠٢
 لطفى السيد = أحمد لطفى السيد
 اللبرالية ١٢٣ هـ ، ١٤٩ ، ١٦٠ ،
 ١٦١ هـ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ،
 ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢١٨
 اللقاني : راجع (إبراهيم اللقاني)
 ١٦٤ لوثر

« م »

٩٩ ، ١٠٠ ، ١٤٥ ، ١٥٤ هـ
 ١٨١ ، ٢٠٢ ، ٢١٧ ، ٢١٨
 ماكجيل (جامعة) ١٤٧ ، ٥
 مالك بن نويرة ٤٩ ، ٢٤٥
 المتنبى ٢٠٦ ، ٢٣٤ ، ١٤٤

١٣٤ ، ١٢٦ ماثيوز (تشارلز)
 ١٣٩ مارييت
 ١٤٤ ماريتان
 الماسونية - المحافل الماسونية ٢٢ ، ٦٤ ،
 ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ٩٤

١٤٩ محمد بن عبد الوهاب
 ٣٨ محمد فريد (الزعيم المصري)
 ١٨٢ ، ١٤٧ محمد فريد وجدي
 ١٤٥ محمد كفراوي
 محمود الثاني (السلطان العثماني) ١٥ ،
 ١٧ ، ٣١ هـ
 محمود شكري الألوسي ٨٨ هـ
 مراكش ٤٣
 المرشد الأمين (كتاب) ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ،
 ٢٨ ، ٣٦
 سيدتنا مريم (رضي الله عنها) ١٨٥
 المستدرك (كتاب) ٢٠٠
 مستقبل الإسلام (كتاب) ٧٧ ، ٦٦
 المسجد الحرام ٦٥
 ابو مسلم الخراساني (قصة) ٢٠٧
 مسلم (المحدث - الإمام أبو الحسين
 مسلم بن الحجاج القشيري
 النيسابوري) ١٧٦ ، ١٨٨ ، ٢٩٠
 مسيلة الكذاب ١٨٩
 المسيح (عليه السلام) ١٨٥
 مشاقة (ميخائيل) ٢٠٢ ، ٥٥
 مصر ١٤ ، ١٦ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ،
 ٣٠ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٥٥ ، ٦٣ ، ٦٦ ،
 ٧٣ ، ٩٤ ، ١١٥ هـ ، ١٢٥ ،
 ١٢٩ ، ١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٩٨ ،
 ١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ،
 ٢٣٦ ، ٢٣٧
 مصر (صحيفة مصرية) ٦٤
 مصر للمصريين (كتاب) ٦٧
 مصطفى رياض (باشا) ٥٨ ، ٦٤
 مصطفى صبري (شيخ الإسلام في

متمم بن نويرة ٢٤٥ ، ٢٤٦
 المتوكل ٢٠٠
 المجر ١٥
 مجمع البحرين (كتاب) ٢٠٧
 مجلة الأحكام العدلية (بالدولة العثمانية)
 ١٨
 محاكم التفيتش ٤٤
 محمد بن إسحق ٢٠٠
 محمد أحمد المهدي (الزعيم السوداني)
 ٦٣ ، ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٩
 محمد بيرم الأول (الشيخ) ٢٣
 محمد الجنيهي (الشيخ) ٨١ ، ٨٢ ،
 ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧
 محمد بن حميد الطوسي ٢٣٤
 محمد الخضر حنين (شيخ الأزهر)
 ١٤٧ ، ١٤٨
 محمد رشاد فياض ١٨١
 محمد رشيد رضا ٥٠ ، ٦٣ ، ٦٤ ،
 ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٥ هـ ،
 ٧٨ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٦ ،
 ٩٧
 محمد الشافعي الصبان (الشيخ) ٢٨
 محمد عبده (الشيخ) ٥٠ ، ٥٤ ، ٦١ ،
 ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧١ ،
 ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ،
 ٨٠ ، ٨١ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ،
 ٩٣ ، ٩٥ هـ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ،
 ١١٠ ، ١٦٦ ، ١٨٢
 محمد علي (مولانا - الزعيم الهندي) ٤٣
 محمد علي (باشا - والي مصر) ١٥ ، ١٨ ،
 ٥٦ ، ٢٠٦

مناهج الألباب المصرية (كتاب) ٢٠ ، ٢٧ ، ٤٩
 منشية الصدر (من ضواحي القاهرة) ٨٥ ،
 ٨٦
 منير القاضي ١٣٨ ، ١٤٤
 المهدي (السوداني) = محمد أحمد المهدي
 مؤتة ١٨٧
 موريسون (تودور) ٤٣ هـ
 سيدنا موسى (عليه السلام)
 ١٨٥ ، ٢١٥ ، ٢٢٨
 موقف العقل والعلم والعالم من رب
 العالمين وعباده المرسلين (كتاب) ٩٩ ،
 ١٠٠ هـ
 موتسكيو ١٨ ، ٢٧
 ميخائيل مشاققة : راجع (مشاققة)
 ميرزا باقر ٦٧
 ميرزا رضا الكرمانى ٦٥
 ميرزا لطف الله خان ٦١ ، ٦٦
 ميرزا محمد علي الشيرازي ١١٣
 ميلر بروز ١٢٥ ، ١٣٤

الدولة العثمانية (٩٨ ، ٩٩
 مصطفى كامل (باشا - الزعيم المصري)
 ٦٦
 مصطفى كمال (التركي) ١١٨
 مصطفى الزرقا : ١٢٧ ، ١٢٨
 المطرية (من ضواحي القاهرة) ٧٥ ،
 ٨٥ ، ٨٦
 مظهر بن وضاح = جمال الدين الأفغاني
 معاوية (رضي الله عنه) ٢٤١
 المعتزلة ٣٩
 المعتصم (الخليفة العباسي) ٢٠٠
 معروف الرصافي ٢١١
 المغرب ٧٣ ، ٧٩
 المقدم (أسرة بالشام) ٩٦
 المقتطف (مجلة مصرية) ٥٥ ، ٥٨ ، ١٨٢
 المقطم (صحيفة مصرية) ٥٤ ، ٦٩
 المقوقس (آخر ولاية مصر تحت حكم
 الروم عند الفتح) ١٨٧
 النار (مجلة مصرية) ٨٨

« ن »

نصوحى (بك - والى بيروت) ١٩٦
 نقاش (سليم) ٥٥ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٢٠٢
 نمر (فارس) ٥٨ ، ٦٩ ، ٢٠٢
 النمسا ٦٦
 نوبار (باشا) ٦٥
 سيدنا نوح (عليه السلام) .. ١٢ ، ١٨٥
 أبو نواس ٢٤٧
 النور الأعظم (كتاب) ١٨١

نابليون ١٦ ، ٣٤ ، ١٠٦
 ناصر الدين (شاه إيران) ٦٥
 ناصيف اليازجي : راجع (اليازجي)
 نامق كمال ١٧٥
 النبهانى : راجع (يوسف النبهانى)
 نبيه فارس ١٢٦
 النجاشي ١٨٧
 نجد ٦٦ ، ٢٤٥

الهند - الهندود ١٤ ، ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٦ ،
٦٩ ، ١١٣ ، ١١٥ هـ ، ١٢٢ ،
١٢٥ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ،
١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٦٧ .

الهندوس ١٥٠
أبو هند ١٨٨
سيدنا هود (عليه السلام) ١٨٥
الهولنديون - الاستعمار الهولندي ١٤ ، ٦٧ ،
هيئة الأمم ١٢٦
هيجل (إيرنست) ١٦٦

« و »

ولي الله الدهلوي ١٤٩
الوليد بن رفاعه ١٩٨
الوليد بن يزيد ١٩٩

هارون الرشيد (الخليفة) ٤٩
هارون (طيب جمال الدين الأفغاني) ٦٧
هارولد ألين : راجع (ألين)
هارولد سميث : راجع (سميث)
هانوتو ٨٦
أبو الهدى الصيادي ٦٨ ، ٥٣
أبو هريرة ٢١
هشام بن عبد الملك ١٩٨
الهلل (مجلة مصرية) ٥٥ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٢٠٧ ،
همدان ٦٢

« ي »

٢٢٩ ، ٢١٧
يورك (مدينة أمريكية) ١٢٦
يوسف النبهاني ٨٨ ، ٩٢ ، ٩٣ ،
٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨
اليونان ٢١ ، ٣٠ ، ١٢٦ ، ١٦٥
يوسيل (حسن علي يوسيل وزير المعارف
التركي) : راجع (حسن)
يونج : راجع (كويلريونج)
سيدنا يونس (عليه السلام) ١٨٥
اليونسكو ١٢٦

واشنطن ١٦٧
وجددي : راجع (محمد فريد وجددي)
الولايات المتحدة : راجع (أمريكا)
ولسون (الدكتور) ١٣٩ ، ١٤٠
اليازجي (ناصر - إبراهيم) ٥٦ ، ٢٠٢ ،
٢٠٤ ، ٢٠٥
يافيد (وزير المالية في تركيا) ٢١٢ هـ
يسر الإسلام (كتاب) ٥٠
سيدنا يعقوب (عليه السلام)
٢١٥ ، ٢٢٨
يعقوب صروف ٩٣ ، ٢٠٢
اليهود ٢٧ ، ٤٣ ، ٦٧ ، ٩٨ ،
١٥٥ ، ١٦١ هـ ، ١٨٩ ، ١٩١ ،
٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٥ ،

فهرس الموضوعات

مقدمة

ص ٥ - ٩

الفصل الأول

البذور الأولى

ص ١١ - ٤٠

- ١١ الصراع الفكري والحضاري أعمق أثراً من الصراع السياسي والاقتصادي
- ١٣ الصراع الفكري والحضاري ظاهرة كونية على مر الأزمان
- ١٤ تعاضم نفوذ الدول الأوربية وتدهور الدولة العثمانية وضعف البلاد الإسلامية
- ١٥ تطامع الدول الإسلامية للأخذ بأسباب القوة واستعانتها بخبرة الأوربيين
- اتصال المسلمين بالحضارة الغربية في هذا الطور كان يستهدف الجانب المادي
- ١٥ ولذلك لم يكن هناك تعارض بينه وبين الإسلام
- ١٧ الإصلاحات الحربية استلزمت إصلاحات في نظم التعليم وفي برامج
- بعض حكام المسلمين يتجاوزون حدود الإصلاح الحربي
- ١٧ ويعملون على أن تصبح بلادهم جزءاً من العالم الغربي
- ١٨ المبعوثون لأوربا يتأثرون بالحضارة الغربية ويضعون بذور التطور
- ١٨ تؤثر رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي بالمجتمع الفرنسي في أعقاب الثورة
- ٢٠ رفاعة الطهطاوي يتكلم عن الوطنية بالمعنى الأوربي ويمجد الفراعنة
- ٢٢ الطهطاوي يتأثر بالدعوة إلى الحرية في مجتمع الثورة الفرنسية
- ٢٣ الطهطاوي يترجم الدستور الفرنسي
- ٢٤ الطهطاوي يقرر أن مجتمع الثورة الفرنسية يصدر عن التفكير الحر الذي لا يعترف بالدين
- ٢٥ خير الدين التونسي يشارك الطهطاوي في الإعجاب بالحرية وعدم التنبه إلى أصولها العلمانية
- ٢٦ خير الدين يقسم الحرية إلى ثلاثة أقسام : الحرية الشخصية والحرية السياسية وحرية الكلمة
- ٢٦ خير الدين يتكلم عن مزايا الشركات والمصارف متأثراً بالمذهب الليبرالي في الاقتصاد
- ٢٧ الطهطاوي وخير الدين يدعوان إلى إعادة النظر في علاقة الحاكم والمحكوم
- الدعوة إلى وضع مدونة قانونية تقوم على تنظيم كتاب
- ٢٨ حكام الشرعية بحسب حاجات العصر

٢٩	تحقق النتائج نفسها التي تهدي إليها مدينة الدين
٣١	خير الدين يقرر أن الحصول على أسباب القوة السياسية والحربية والاقتصادية لا يتيسر إلا بتغيير نظم المجتمع الإسلامي والاقتراس من النظم الغربية
٣٢	خير الدين يدعو إلى انفتاح علماء الشريعة على المجتمع المعاصر وتعاونهم مع رجال السياسة
٣٤	خير الدين أكثر اهتماماً بالنواحي الاقتصادية والسياسية
٣٥	الطهطاوي معجب بالمرح الفرنسي ويؤكد أن السفور والاختلاط بين النساء والرجال ليس داعياً إلى الفساد
٣٦	الطهطاوي يشيد بفضل الخديوي إسماعيل في تعليم المرأة
٣٧	الطهطاوي يدعو إلى الحد من تعدد الزوجات
٣٧	خير الدين يدافع عن التنظيمات العثمانية الجديدة في القانون والإدارة
٣٨	الطهطاوي وخير الدين يمثلان المرحلة الأولى من مراحل اتصال الإسلام بالحضارة الغربية

الفصل الثاني

التغريب

٤١ - ٦٠

٤١	استفحال الاستعمار الغربي وتسلطه على أكثر البلاد الإسلامية وبذلك أصبح تأثير الحضارة الغازية أكثر قوة وفعالية
٤٢	هدف الاستعمار من نشر حضارته في العالم الإسلامي هو تفتيت وحدته وإزالة الحواجز التي تهدد مصالحه
٤٥	برامج التغريب تحدم هذا الهدف المزدوج
٤٥	كرومر يدعو إلى حراسة مصالح الاستعمار بالصدقة بدلاً من الجيوش
٤٦	في الطور الثاني من علاقة الإسلام بالحضارة الغربية وجد عامل جديد هو تدخل الغرب نفسه في توجيه هذه العلاقات
٤٦	دور نصارى الشام في نشر الحضارة الغربية
٤٧	حاجتنا إلى إعادة النظر في تقويم الرجال لتدخل الدعايات الغربية في هذا التقويم
٤٨	الزعامات الإسلامية التي أنشأها الإعلام الغربي تستهدف تمكين هؤلاء الزعماء من قيادة مجتمعاتهم
٤٩	تطوير الإسلام لكي يوافق واقع الحياة العصرية المستمدة من الحضارة الغربية

- ٥٠ الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد لخدمة هذا الهدف
- ٥١ الاجتهاد في حال افتتاننا بالحضارة الغربية خطر غير مأمون العواقب
- ٥٣ جمال الدين الأفغاني وما يحيط سيرته وأهدافه من غموض
- نصارى العرب من الشاميين يشجعون الاتجاهات العلمانية والتحرورية في صحفهم التي
- ٥٤ أنشؤها في مصر
- ٥٥ سبق نصارى الشام في الاتصال بالحضارة الغربية
- ٥٦ سبقهم في الدعوة إلى الرابطة القومية
- الهدف الخفي الذي تعمل له صحفهم هو إقرار مفهوم جديد للتقدم الحضاري بالدعوة إلى
- قيامه على العلوم العصرية وليس على العلوم الدينية والتصور الأخلاقي والاجتماعي القديم ٥٨

الفصل الثالث

الأفغاني ومحمد عبده

٦١ - ١٠٠

- ٦١ الصورة الشائعة عن الأفغاني ومحمد عبده تخالف حقيقتيهما
- ٦١ تسمية الأفغاني أصله ونسبه . فهو إيراني شيعي وليس شريف النسب كما زعم
- ٦٣ أكثر نشاط الأفغاني سري
- ٦٣ إنشاء جمعيات سرية بعضها خاص بشباب اليهود وإنشاؤه محفلاً ماسونياً في مصر
- ٦٤ الأفغاني صانع ثورات دموي حيثما حل
- ٦٦ مما يريب في حياته كثرة تنقله في البلاد، واتصاله ببلنت، ودعوته إلى إنشاء خلافة عربية
- ٦٧ دعمه ثورة المهدي واتخاذ بطانة تضم خليطاً من المسلمين والنصارى واليهود
- ٨٥ شيخ الإسلام أبو الهدي الصيادي يصفه بأنه مارق من الدين
- ٦٨ بعض آراء معاصريه فيه : رأى أديب إسحق
- ٦٩ سليم عنحوري
- ٦٩ صحيفة المقطم
- ٦٩ رشيد رضا
- ٦٩ عقيدة الحلول ووحدة الوجود في كتبه وكتب تلاميذه إليه
- ٧٢ شيخ الإسلام حسن فهمي يقول إنه يسوي بين النبوة والفلسفة
- ٧٢ علماء الأزهر يهاجمون الأفغاني ويمنعون من دخوله
- ٧٤ حياة محمد عبده قسماً : قسم في خدمة الأفغاني وقسم في صداقة كرومر
- ٧٥ كرومر يعول عليه في تدعيم الوطنية بمعناها الغربي في مصر ، ويصفه بأنه لا أدرى
- ٧٥ صلته ببلنت

٧٦	وصفه حركته بالإصلاح الديني الحر
٧٧	دعوته إلى فتح باب الاجتهاد بقصد تطوير الإسلام والاقتراب به من قيم الحضارة الغربية
٧٨	رعايته للبذور التي غرسها الطهطاوي وخير الدين في القسم الثاني من حياته
٧٩	دعوة الأفغاني التي ربي محمد عبده في أحضانها لها ظاهر وباطن
٧٩	الأفغاني يعيد قصة العبيدين في مصر ولكنه يثب إليها من السودان عن طريق ثورة المهدي
٨٠	قوتان كبيرتان تروجان لآراء الأفغاني ومحمد عبده : الماسونية والاستعمار
٨١	معاصرون من علماء المسلمين يتحدثون عن الأفغاني ومحمد عبده : محمد الجنيهي
٨٨	ويوسف النبهاني
٩٨	وشيخ الإسلام مصطفى صبري

الفصل الرابع

التغريب في دراسات المستشرقين

« أ »

الشرق الأدنى - مجتمعه وثقافته

١٠١ - ١٢٤

١٠١	تحول اهتمام المستشرقين من الدراسات الإسلامية والعربية القديمة إلى المجتمعات الإسلامية الحديثة ورصد ما يجري فيها من تطور لمحاولة السيطرة عليه
١٠٣	تقريب الفكر الإسلامي يهدف إلى غايتين: تقريبه من الفكر الغربي وتفتيت الوحدة الإسلامية
١٠٤	الاستعمار سلك إلى التغريب كل سبيل وتغلغل في كل الميادين
١٠٥	تقصير المسلمين في إهمال الدراسات الغربية الحديثة التي كانت ولا تزال أساساً للتخطيط السياسي
١٠٦	الشرق الأدنى عنوان كتاب يجمع ما ألقى في مؤتمر عقد سنة ١٩٤٧ بجامعة برنستون

أي تخطيط سياسي في منطقة الشرق الأدنى (إيران وتركيا والبلاد العربية) لا بد أن يستند

- إلى دراسة الإسلام ١٠٧
- بحوث هذا المؤتمر قسمان : قسم يتناول الآداب والعلوم والفنون في هذه المنطقة
عبر التاريخ ، وقسم يعالج المشاكل المعاصرة لشعوب هذه البلاد ١٠٧
- الهدف من دراسات المؤتمر هو تحسين الوسائل التي تساعد الفكر الغربي على التفتؤ
إلى أعماق الشرق الأدنى والوصول إلى إحداث تفاعل بين الحضارتين ١٠٧
- دراسة الإسلام والثقافة الإسلامية هدفها سياسي ، لأن الإسلام ينفذ إلى كل نشاط
اجتماعي وفكري لهذه الشعوب ١٠٨
- البحوث الإسلامية التي يكتبها المستشرقون موجهة لغاية سياسية ١٠٨
- تقارب ثقافتى الشرق والغرب ١٠٩
- تفاعل الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية ، والفرق بينه وبين توحيد الحضارة
الغربية والحضارة الإسلامية ١٠٩
- إيجاد جو من التفاهم بين قادة الفكر والزعماء الروحيين ١١٢
- التفاعل هو المقياس الحقيقي لمدى تغلغل الحضارة الغربية في الإسلام ١١٢
- البابية والإسماعيلية والبهائية نماذج لهذا التفاعل ١١٣
- من وسائل التفاعل وصوره : تنمية الروح القومية ١١٣
- مزج الحضارات المحلية السابقة على الإسلام بالحضارة الحديثة الوافدة من الغرب ١١٤
- دعوة العرب للمساهمة في حل مشكلات الحضارة الحديثة ١١٥
- الدعوة إلى الحرية الفكرية يراد بها حماية الفكر الدخيل للتوصل إلى التفاعل المنشود ١١٦
- هذه الحرية هي روح (العلمانية) الحديثة ١١٧
- دعوة المثقفين للتعاون مع الغرب في الكفاح ضد العناصر الرجعية ١١٨
- السيطرة على التعليم من أهم الوسائل لنشر الشعوبية والعلمانية اللادينية ١١٨
- تطوير المجتمع عن طريق تطوير الفنون والآداب ١١٩
- توجيه التفتيق الفقهي للاقتراب من الفكر الغربي ١٢٠
- تنفيذ التفاعل وتنشيطه يتوقف على ظهور زعامات دينية وسياسية جديدة ١٢١
- تخريب الإسلام ليس هو هدف الاستعمار ، ولكن هدفه هو خدمة مصالحه
من جهة وتفتيت الوحدة الإسلامية من جهة أخرى ١٢٢
- إلى جانب التفتيت وجدت دعوة هدامة أخرى إلى العالمية ١٢٣
- أخطر أشكال العالمية هي الدعوة إلى دين عالمي ١٢٣
- الحضارة الغربية نظام كامل لا بد أن يؤخذ برمته ولا يكفي اقتباس بعضه ١٢٣

الفصل الخامس

التغريب في دراسات المستشرقين

« ٢ »

الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة

١٢٥ - ١٤٥

- ١٢٥ كتاب نشرته مؤسسة فرانكلين يشتمل على ما ألقى في مؤتمر عقد سنة ١٩٥٣ في جامعة برنستون بأمريكا
- ١٢٥ عدد كبير من المسلمين من شتى بقاع الأرض يشارك مع عدد مساو له من الأمريكيين المشغولين بالدراسات الإسلامية
- ١٢٦ المشتركون من الأمريكيين قسوس وسياسيون ورجال بترول . والمشاركون من المسلمين يشغلون مراكز قيادية في بلادهم
- ١٢٧ المشتركون من المسلمين هم الأدوات التي عن طريقها يمكن تطوير المجتمع لأي هدف أنفقت الأموال السخية التي تكلفها المؤتمر؟ وما دخل القسوس الأمريكيين والساسة ورجال المال في مشاكل الإسلام؟
- ١٢٩ من الأهداف الواضحة حماية المصالح الأمريكية في البلاد الإسلامية من ناحية ، وتأليب شعوبها على روسيا من ناحية أخرى
- ١٣٠ أمريكا تريد أن تنشئ صداقة تحمل محل الصداقات الإنجليزية والفرنسية التي تقلص ظلها في المنطقة
- ١٣٣ الصداقة لا تقوم إلا على تقارب الطباع والأمزجة
- ١٣٤ وفي سبيل ذلك لا بد من هدم الإسلام أو تطويره
- ١٣٤ صور من الدعاوى الهدامة التي يقصد بها إضعاف الثقة بالإسلام تمهيداً للقول بضرورة إعادة النظر فيه وتطويره
- ١٣٨ من أساليبهم في التطوير : دعوة المسلمين للكلام في موضوعات يختلف فيها نظام الإسلام عن نظام الحضارة الغربية
- ١٣٩ بعث التاريخ القديم السابق على الإسلام في كل البلاد الإسلامية
- ١٤١ الاهتمام بالأثار يذكرنا بهبة روكفلر السخية لإنشاء معهد للأثار الفرعونية في مصر ، وبالنص على الاهتمام بالأثار الفرعونية القديمة في صك انتداب بريطانيا على فلسطين
- ١٤٢ اهتمام أمريكا بتطوير الإسلام امتداد لخطة الاستعمار الإنجليزي والفرنسي بالتغريب في مستعمراتهم

- هندي مسلم يقسم الإسلام إلى إسلام كلاسيكي وإسلام حديث ، ويجعل في الإسلام
 ١٤٣ الحديث قسماً يسميه الإسلام الهندي
 ١٤٤ باحثون عرب يدعون إلى تطوير الإسلام

الفصل السادس التغريب في دراسات المستشرقين

« ٣ »

الإسلام في العصر الحديث

١٤٦ - ١٦٩

- ١٤٦ التعريف بمؤلف الكتاب ولفرد كانتربيل سميث
 مباحث الكتاب : الفصل الأول (الإسلام والتاريخ) يزعم أن حقيقة الدين شيء وأن تقاليد
 ١٤٧ وأشكاله الخارجية شيء آخر
 الفصل الثاني (الإسلام في التاريخ الحديث) يعالج ما يسميه «أزمة الإسلام»
 ١٤٨ وهي تلخص عنده في التعارض بين الدين وبين التطور التاريخي
 الفصول الخمسة الباقية تصور المجتمعات الإسلامية الحديثة في بلاد إسلامية مختلفة
 تبرز في كل واحدة منها ظاهرة خاصة
 ١٤٩ العرب يمثلون الأزمة الإسلامية ، والترنك يمثلون الإصلاح الإسلامي (في زعمه) ، والباكستان
 ١٥٠ تمثل الدولة الإسلامية ، والهند تمثل احتواء الإسلام واندماجه في مجتمع غير مسلم
 الكتاب ثمرة جهد طويل في جمع الحقائق واستقصائها
 ١٥٠ الكتاب ليس كتاباً علمياً نزيهاً ، فهو موجه لخدمة هدف خاص ، هو تفتيت الإسلام عن
 ١٥١ طريق تطويره
 ١٥١ تفتيت الإسلام يؤمن مصالح الاستعمار
 الكتاب يخاطب المسلمين من جهة ، ويخاطب أصحاب المصالح الاستعمارية من
 ١٥٢ جهة أخرى
 قامت جامعة برنستون على نشر الكتاب ، وهي الجامعة التي دعت للمؤتمرين
 السابقين . والكتاب والمؤتمران تخدم هدفاً واحداً
 ١٥٢ مؤلف الكتاب مشغول بالرد على السؤال الذي طرحه أستاذه جب : ما هو الطريق الذي
 سوف يسلكه المسلمون في تطوير الإسلام الذين هم مقبلون عليه
 ١٥٣ إدخال دراسة الدين المقارن إحدى الوسائل المعينة على التطوير
 ١٥٤

- الصهيونية طرف في هذه المسئلة من ناحيتين : خدمة رؤوس الأموال - وأكثرها
يهودي - وتفتت المسلمين الذي يساعد على تحقيق مطامعهم في إنشاء دولتهم الكبرى ١٥٥
- مؤسسة روكفلر الصهيونية هي التي مولت رحلة المؤلف ١٥٥
- يزعم أن الإسلام في حقيقته شيء وأن الإسلام الذي مارسه المسلمون في مختلف العصور
شيء آخر ١٥٥
- تخطيط الأشكال الموحدة ، الدينية والحضارية ، التي يلتقي عندها المسلمون ١٥٦
- تمجيد المسلمين للقرون الأربعة الأولى وهم شائع ليس له - في نظره - ما يبرره ١٥٧
- نظرية علي عبد الرازقي عن علمانية الدولة الإسلامية في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ١٥٧
- إسلام تركي وإسلام هندي ١٥٨
- الإسلام كان عاملاً أساسياً في وجود الهوقراتي تفصل بين الغرب وبين المسلمين ١٥٩
- التحررية والعلمانية وفصل الدين عن الدولة صور مختلفة لحقيقة واحدة ١٦٠
- الدعوات العالمية من صنع الصهيونية ١٦١
- لثبت دعائم هذه المبادئ والدعوات يجب ربطها بالدين وتفسيرها تفسيراً إسلامياً مقبولاً ١٦٢
- الحركة التركية الحديثة تفسير جديد للإسلام وليس نبذاً له ١٦٢
- حركة بعث إسلامي في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية ١٦٣
- أهمية الأدب بمختلف فروع وأشكاله في توجيه المجتمع ١٦٤
- من أساليب الاستعمار تمكين الدعاة الليبراليين والعلمانيين من مقاليد السلطة ١٦٥
- شغل الدول الناشئة بإثارة مشكلات وعراقيل تصرفها عن أهدافها
وتعريضها لضغوط سياسية واقتصادية ١٦٦
- تحرير المرأة بين تركيا وإيران ١٦٧
- لكي ندرك خطورة التطوير لا بد أن ننظر إليه نظرة شاملة لتبين الخطة الخفية
التي تحركه والتي تغطي سائر مناشط الحياة ١٦٨

الفصل السابع

من آثار التفريب

« ٩ »

الإسلام والعالمية

١٧١ - ١٩٣

- العالمية في الاصطلاح الحديث ١٧١
- العالمية باطلة لأنها تعارض سنة من سنن الله
الصراع والخلاف الذي تزعم العالمية أنها تعمل على محوه هو سر من أسرار الحياة وناموس ١٧١

- ١٧٢ من نواميس الله
- الإسلام - وهو دين الفطرة - يقر بهذا النظام الإلهي الذي يحفز إلى العمل
- ١٧٤ وإلى التنافس الذي هو سبب العمران
- ١٧٥ حرص الإسلام على تمييز المسلمين من سائر الأمم
- ١٧٦ الدعوة المعاصرة إلى العالمية دعوة هدامة مخربة يروجها الأقوياء ويتخذع بها الضعفاء
- ١٧٨ الناس في ضعفهم وتصور علمهم لا يعرفون من الحرب إلا جانبها الذي يكرهونه ويخافونه
- ١٧٨ لا محل للنقاش بين الذين يؤمنون بامتداد الحياة وراء هذه الحياة الدنيا والذين لا يؤمنون به
- الصراع عند المؤمنين خير في جهلته وإن بدا جانب الضرر فيه أظهر على المدى القصير
- ١٧٩ والنظرة المتعجلة
- ١٨٠ للعالمية تطبيقات واسعة في كل نواحي الحياة وأنشطتها المختلفة
- ١٨١ العالمية والماسونية
- ١٨٢ العالمية والروحية الحديثة
- ١٨٢ العالمية والدعوة إلى التوفيق بين الإسلام والنصرانية
- ١٨٢ العالمية والشيوعية
- ١٨٣ العالمية والصهيونية
- للإسلام شخصية مستقلة فريدة لا يصح أن توصف بدخولها تحت أي مذهب من المذاهب
- ١٨٤ الحديثة كالعالمية والديمقراطية والاشتراكية
- ١٨٥ الإسلام دين عالمي بمعنى أنه رسالة موجهة لأهل الأرض جميعاً
- من أجل أن الإسلام دين عالمي بمعنى شمول رسالته وعمومها كان دين يسر ليكون علائقاً
- ١٨٩ تخم على اختلاف طاقاتهم وتباين ظروف حياتهم
- يرسم الإسلام للمسلمين الطريق إلى المثل الأعلى ولكنه يكتفي من إسلامهم بما يطيقه
- ١٩١ أضعفهم
- ١٩١ الفرق بين الإسلام في عمومه وشموله وبين اليهودية في عنصريتها وانغلاقها
- الحضارة الإسلامية شاملة لخيري الدنيا والآخرة . والحضارة الغربية الحديثة تفرق بينها
- ١٩٢ بفصلها بين الدين والدولة
- عالمية الإسلام تفتح الباب لكل داخل فيه ولكنها تدرك حدود ذاتها إدراكاً يميزها عن
- غيرها ، وتعد أسباب القوة لحمايتها ، فإذا جاربت فلدعم السلام ،
- ١٩٣ وإذا أراقت دماء فلحقت الدماء

من آثار التغريب

« ٢ »

الإسلام والقومية العربية

١٩٥ - ٢٢١

- ١٩٥ القومية كلمة مستحدثة للدلالة على ظاهرة جديدة معاصرة انتقلت إلينا من الغرب
- ١٩٧ القومية العربية إحدى القوميات التي نشأت في بلاد المسلمين في العصر الحديث
- ١٩٧ الخلاف بين الناس في تصور مدلول القومية العربية
- ١٩٧ اختلاف مدلول (العرب) عبر التاريخ
- البلاد العربية كلها باستثناء الجزيرة العربية ليس لها تاريخ في العروبة يسبق الإسلام
- ٢٠٤ لأن عروبتها جاءت بسبب إسلامها
- ٢٠١ التفريق بين العروبة والإسلام لا يستند إلى أساس
- رأي مستشرق : غير المسلمين من العرب غير كامل العروبة ، وغير العرب من المسلمين غير كامل الإسلام
- ٢٠١ نشأة الدعوة للقومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي
- ٢٠٢ كثرة كبيرة من الرعيل الأول في هذه الدعوة من مسيحي لبنان ممن اتصلوا بالإرساليات
- الإنجيلية الأمريكية
- ٢٠٢ ابراهيم اليازجي
- ٢٠٢ بطرس البستاني
- ٢٠٦ فارس الشدياق
- ٢٠٦ سليم تقلا
- ٢٠٧ جورجى زيدان
- ٢٠٧ على يد هذه الطائفة من نصارى لبنان بدأت التفرقة بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية

اختلاف الذين دعوا إلى الجامعة العربية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي

- ٢٠٨ في تصورهم لها وفي أهدافهم ومقاصدهم من وراء الدعوة إليها
- ٢١٠ التقاء مصالح الاستعمار والصهيونية مع التصور القومي العلماني للقومية العربية
- الظروف التي واكبت نشأة الجامعة العربية أدت إلى سوء ظن متبادل بين العروبيين والإسلاميين
- ٢١١
- ٢١٢ سقوط الدول العربية في يد الاستعمار الإنجليزي والفرنسي بعد الحرب العالمية الأولى

بعض الإسلاميين يرى أن البديل الوحيد من الجامعة الإسلامية بعد سقوط الخلافة

- ٢١٣ العثمانية هو الجامعة العربية
- ٢١٣ المسيحيون يترددون في قبول فكرة الجامعة العربية بعد الحرب العالمية الأولى
- ٢١٤ العروبة بطبيعتها وبحكم نشأتها ونموها وازدهارها والعوامل التي ضببت هذا الازدهار والتطور هي عروبة إسلامية شاركت فيها عناصر غير مسلمة كفل لها الإسلام الأمن والرعاية
- ٢١٥ العروبة شخصية معنوية لها وجود تاريخي حقيقي ذو مقومات ثابتة محددة ، وليس مولوداً جديداً تقترح له المقومات وتخترع له الأسس والمبادئ
- ٢١٥ بس هناك بديل صحيح مقبول من العروبة الإسلامية
- ٢١٧ ثلاثة القوميين المتأثرون بحركة النهضة الأوربية وبالبرالية والعلمانية والثورة الفرنسية يحدوهم يقلدون تقليداً أعمى
- ٢١٩ ربط العروبة بالإسلام هو وحده الذي يجمع العرب
- ٢٢٠ لانحراف الذي صحب الدعوة في أول نشأتها بارتباطها بحضانات أجنبية لا يصح أن يكون مبرراً لمعارضتها

الفصل التاسع

من ثار التغريب

« ٣ »

القومية العربية والأدب العربي

٢٢٣ - ٢٤٨

- ٢٢٣ القومية العربية بين الاستقامة والانحراف
- ٢٢٤ روح القومية هو الشعور بتشابه أفراد القوم من جهة والشعور باختلافهم عن غيرهم من جهة أخرى
- ٢٢٥ أعداؤنا يحاربوننا بسلاحين : بإحياء المعصيات المحلية وبالذعوات العالمية
- ٢٢٥ الشخصية العربية هي القاعدة التي تستند إليها القومية العربية
- ٢٢٥ لا توجد شخصية مستقلة في العلوم والخبرات التطبيقية ، ولكن لكل أمة شخصيتها المستقلة في فنونها وآدابها وتقاليدها
- ٢٣٦ للأدب العربي طابعه الخاص المتميز
- ٢٣٦ الإسلام حقيقة كبرى من حقائق العروبة وعنصر أصيل من مقوماتها
- ٢٣٩ تميز الأدب العربي بطابع خاص لا يعني جموده
- ٢٣٠ تواصل الأمم في السلم والحرب يؤدي إلى تبادل الثقافات

القياس الصحيح في كل دعوة إلى التطور هو اقتباس ما يقوي الخصائص الذاتية ولا

- ٢٣١ يفسدها أو يبيعها
- ٢٣٢ الأمتياز من الغير أساس التنافس الذي يبي عليه عمران الكون
- ٢٣٣ عيوب مزعومة في الأدب العربي لا تثبت على التحقيق : نظام العقابية
- ٢٣٤ شعر مناسبات
- ٢٣٥ شعر استجداء
- ٢٣٥ وحدة البيت
- دعاء التجزئة يدعون بعد الحرب العالمية الأولى إلى الاهتمام بالتاريخ القديم السابق على
- ٢٣٦ الإسلام
- ٢٣٧ الدعوة تلبس ثوباً جديداً في هذه الأيام بالاهتمام بالأدب الشعبي والفنون الشعبية
- ٢٣٨ الفولكلور : ما هو ؟
- ٢٤٠ لغة الأدب تختلف عن لغة التعامل والأسواق في كل اللغات
- ٢٤١ الأدب صورة من الحياة . وهو في الوقت نفسه وسيلة لتوجيهها
- ٢٤٢ العالمية والإنسانية اتجاه ضار ومدمم في الأمم التي تبني نهضتها
- ٢٤٣ الموضوعية والتاريخ العربي
- ٢٤٣ الأدب العربي القديم هو التراث المشترك الذي تلتقي الشعوب العربية على الاعتزاز به
- ٢٤٤ إهماله في الكتب المدرسية والبالغة في العناية بالأدب المحلي الحديث
- ٢٤٥ صور رائعة من الشعر العربي القديم : في الغزل
- ٢٤٦ في الرثاء
- ٢٤٧ في الفكاهة
- ٢٤٧ العروبة عروبة فكر وسلوك وثقافة وذوق أولاً وقبل كل شيء