قراءة في الفكر الغربي
الصدمة الاستعمارية والعمق الحضاري

أ.د. عماد الدين خليل
كلية الآداب - قسم التاريخ
جامعة الموصل - العراق

(١)

إن شمولية الإسلام وتكييفه للحياة ، وفق منظوره الخاص كان واحداً من أهم عوامل الصمود بمواجهة الصدمة الاستعمارية ، ومقاومتها .. معنى هذا أن العقيدة التي صاغت حياة أمة بكاملها ، وصنعت حضارتها ، تجعل من المجابهة بين الغالب والمغلوب ، بين المستعمِر والمستعمَر ، ليس مجرد صراع عسكري أو سياسي أو اقتصادي أو حتى استراتيجي ، ولكنه صراع عقيدي حضاري شامل ، حيث يكون قبول الأمر الواقع والخضوع لإرادة الغازي ليس مجرد هزيمة عسكرية أو سياسية ، ولا خسارة بشرية أو اقتصادية ولكنها إنطواء عقدي وحضاري في كيان الغريب .

هذه هي المسألة التي سنقف عندها بعض الوقت نظراً لأهميتها البالغة ولكونها تمثل البعد الأكثر خطورة للاستعمار .. نقف عندها متلمسين أبعادها في معطيات الغربيين أنفسهم وفق مقتضيات هذا البحث .

ولنبدأ ها هنا بمارسيل بوازار الذي ينفرد وليوبولد فايس وروجيه گارودي من بين عشرات من الغربيين بمعطياتهم المهمة والغنية في هذا المجال .

يشير بوازار إلى أن «جواً من التدين ظل قائماً فيما وراء الأزمات السياسية والاخفاقات الاجتماعية والاضطرابات التكنولوجية وانتشار الأفكار الأجنبية» وإلى أن «نسيان ذلك معناه أن يحكم المرء على نفسه بعدم فهم التطلعات الحديثة للعالم الإسلامي المعاصر»[١] .

وبوازار يضع بكلماته هذه مايمكن اعتباره أصول منهج في دراسة وتحليل التاريخ الاسلامي المعاصر إزاء الصدمة الاستعمارية والمعطيات التي تمخضت عنها ، هذا المنهج

الذي لا يتحدد بالضرورة في المرحلة الاستعمارية ، وإنما يمتد لكي يتابع - زمنياً - ما تلاها من أفعال وردود أفعال على المستوى الحضارى وهو يقرر - بهذا الصدد - أنه بدون وضع الدين أو العقيدة الإسلامية في قلب المنظور فأن المحاولة ستكون نوعاً من عدم الفهم، أو بعبارة أدق عدم القدرة على فهم الأحداث والتطلعات . وهذ حق . مادام الدين هو كما يؤكد بوازار من خلال استدعائه للوقائع ذاتها ، هو نبض الأحداث ، وخلفيتها ، وإطارها العام ، وتوجهها المستقبلي .. هو العنصر الأساسي في دائرة الصراع بين الشرق المنكفئ والثقافة الغربية الغالبة ، فنحن لو جودنا مثلاً أحداث الحرب العالمية الثانية من بعدها القومي ، لحجبنا عن أنفسنا بالتأكيد القدرة على فهم مجريات الأمور . وهكذا ففي أية محاولة لفهم ما كان يحدث أو يتمخض في عالم الإسلام قبالة ، وفي أعقاب الصدمة الاستعمارية ، لابد من وضع الدين في البؤرة .. في قلب المنظور .

وليس الأمر كما قد يتوهم البعض ، مجرد حالة زمنية ربما هي وليدة رد فعل ديني إزاء هجمة كافرة قد يضعف أو يزول بزوالها. على العكس ، إنها تيار دائم يملك ثقله ويمد جذوره فيما وراء الآونات الزمنية والمراحل المحددة . أنه يتأكد يوماً بعد يوم ، حتى أنه ليظل يحمل بعداً مستقبلياً يعد باستمرار بصياغة لعالم الإسلام لايمكن أن تكون غريبة عن نسيجه العام ، وعن نبضه وشروط تكونه الأساسية . أن «طبقات المجتمع المتوسطة والدنيا ، وهي أقل تأثراً بالأفكار المستوردة ، ترى إلى كل تقدم ناتج عن عملية التحديث من منظور إسلامي إلى العالم أكثر مما هو من منظور أي نوع آخر ، ويبدو أن الإسلام - وهو إلتزام فردي ونظام جماعي ، إلى جانب أنه إيضاح لمثل عليا مجردة قادرة على التأثير في مجرى الأمور السياسية - أخذ يترسخ أكثر فأكثر ..» (٢) .

ليست «طبقات المجتمع المتوسطة والدنيا» فحسب ، بل أن بوازار يلحظ كيف أنه «حتى لدى أكثر النخب تغرباً» يشتد «عود الدين ، بوصفه تعبيراً عن بحث جديد عن الذات في مواجهة العالم» (٣) . وهكذا ففي أية مواجهة حضارية شاملة ليس ثمة طريق وسط ذو طابع تلفيقي .. ليس ثمة سوى خيار واحد : التشبث أكثر بالعقيدة من أجل تأكيد الذات والتعبير عنها في مواجهة العالم . وما عدا ذلك فهو انتحار أو فناء يتجاوز دائرة التميز الثقافي إلى صميم الذات فيمحوها . أن التغرب - على العكس - يبدو ها

هنا مؤثراً إيجابياً ، ودافعاً ملحاً لتجاوز المحنة والتحصن بما يعيد الذات إلى مركزها الصحيح في خارطة العلائق والصراعات فتعرف نفسها .

وفي ضوء منهجه هذا يلحظ بوازار كيف أن «بعض الاصلاحيين» في العصر الحديث أخطأ «خطأ منهجياً بتفسيرهم الإسلام تبعاً لمعايير أيديولوجية أجنبية» وبمحاولتهم الملائمة بينها وبين القيم الإسلامية ، وهذا لا يمكن أن يصح بل لا يمكن أن يكون ، فإن «حل معضلات العالم الإسلامي كامن في إرثه الثقافي وبين فضائله المتواترة» [٤] ، أي أنه - مرة أخرى - ليس ثمة خيار ، فأما الانحناء أمام الغالب وقبول ثقافته كأمر واقع .. كقدر لا مفر منه ، وجعله يتعزز ويتأكد في صميم حياتنا ويؤول إلى التفرد بالسلطان ، أو التشبث أكثر بالعقيدة وبكل ما تتضمنه - كذلك - من فضل وموروثات ثقافية «لتحقيق الذات ومجابهة العالم» . أما محاولة إخضاع الإسلام لمعيارية أجنبية كانت ولاتزال تسعى لأن تتغلب علينا وتطوينا ، فإنه اعتراف ، منذ البدء بالهزيمة ، وهذا لايعني ، وبشكل مطلق ، رفض مايمكن أن تقدمه لنا الخبرة الغربية العلمية الصرفة من قدرات يمكن ، بل يتحتم اقتباسها من أجل التحقق بالتيسيرات العلمية والنظرية التي يتيحها هذا العلم . ولكنه العلم المجرد ، المحض أو التطبيقي ، الذي لا يرتبط - بالضرورة- بأصول ثقافية مغايرة تماماً لمعطياتنا وخبراتنا . فها هنا يكون الاقتباس تلفيقاً وتزييفاً ، ويكون المنهج الذي يعتمد للتفسير أو التغيير ، منهجاً خاطئاً «لقد دلت التجربة على أن محاكاة العقائد المستوردة من أوساط ثقافية أجنبية غير ملائمة . والحركات التي تستلهم الإسلام .. قادرة وحدها على أن تدمج عند الاقتضاء مختلف التيارات الباقية على الساحة لتقدم منها حلولاً مركبة تظهر الفضائل الأخلاقية من خلالها إحدى القوى الأساسية للحضارة» [٥] .

ويؤكد بوازار على أن الحضارة ليست ظاهرة مسطحة ذات بعد واحد لكي يتاح لها أن تتقبل بسهولة معطيات الغير وتضيفها إلى رصيدها بفعل جمعي صرف ، إنما هي ظاهرة مركبة فهي «لاتقتصر على أن لها وجوداً ، بل تملك (جوهراً) يبقى على الدهر حيث تكون راسخة في الأعماق ومستنبطة على الصعيد الفردى كما هي الحال في الإسلام . ومازال المبادئ التي أدت إلى نشوء نوع من (ذهنية إسلامية) باقية . وهناك في الإسلام نواة

لاتتحول ، وهي تطمح إلى تقديم حلول أبدية لجميع المعضلات الوجودية الجوهرية ..»[٦] .

لكن هذا التفرد في الجوهر لايعني مرة أخرى الإنغلاق أو الرفض العشوائي لمعطيات الغير . أنها بمواجهة هذا التفرد تنفتح لكي تتعامل وتشتبك وتأخذ وتطرح ليس بصيغة التراكم العددى ، ولكن بصيغة معادلات مركبة تستحيل معها الأرقام المضافة أو المطروحة إلى إضافة متوافقة تماماً مع النبض .. مع الإيقاع العام للفعل الحضارى . أن «أهم قيم (الإسلام) هو الروح الديني الذي سوف يستبطن ويعبر عنه أكثر فأكثر في تفكير المؤمن وعمله الشخصي وهو منخرط في المجتمع التكنولوجي .. والمواجهة بين الإسلام والثورة التقنية ، لاتدفع المسلم إلى إنكار موقفه الديني ، بل إلى تعميقه أمام العالم والله ، متوجباً عليه .. محاولة إدراك الإمكانيات بشكل أفضل في إطار إسلامي شامل .. وعندئذ يعود الإسلام إنسانية حقيقية كما كان عن طريق تخير المشاركات الثقافية الأوربية والعربية والأفريقية والآسيوية ، وتبنيها وتمثلها » [٧] .

وهكذا ومن أجل إزالة أى خطأ في التصور ، يشير بوازار إلى «أن عالمية الإسلام ظلت قائمة ومستمرة بالإنفتاح على الخارج» [٨] . وإذا كانت القناعة الدينية الإسلامية «تفرض نفسها حكماً مطلقاً على كل المستويات ، بحيث لايمكن بدونها ، أو بالحرى على النقيض منها ، مواجهة أى تغيير اجتماعي ولا أى تجديد مادي» فأن «الحضارة الإسلامية المعاصرة المتسامحة والمنفتحة بشكل طبيعي لا تتطلع أبداً إلى أن تقود تطورها داخل أنبيق ، بل تتطلع على العكس إلى العمل بصفة شريك فعال في الحياة الدولية ..»[٩] .

فهي إذن ليست العزلة أو الإنغلاق ، كما قد يتوهم البعض ويريد البعض الآخر ، إنما هو الإنفتاح على العالم كله ، لكن هذا الإنفتاح يتضمن في الوقت ذاته «مواجهة للعالم كله» أى تحققاً ذاتياً للعقيدة إزاء كل محاولات التزييف والاستلاب التي تسعى إلى إخراج المسلم من جلده وشخصيته وإرثه وتاريخه فهي إذن المعادلة في صيغتها الصحيحة: الإنفتاح والمواجهة . هذا الاحساس بالتميز الذي «يستبطن شخص المؤمن ويقف بذلك في وجه الأيديولوجيات المستوردة .. أن الدين يمثل بالنسبة إلى مجموع المسلمين قوة معنوية عجيبة وحافزاً اجتماعياً لم يستخدم إلا جزئياً» [١٠] . ويتساءل المرء : ماذ لو أتيح لهذا

الحافز أن يستخدم على مداه ؟ أكان يمكن أن تؤول بنا الصدمة الاستعمارية ، وما تلاها من غزو ثقافي إلى هذا الدوار الذي لانزال نئن من أوجاعه ؟

مهما يكن من أمر فأن التشاؤم أو الشكوى يجب ألاً يذهبا بنا إلى الحد الأقصى فأن بوازار يلحظ - كذلك - وهو محق إلى حد كبير «كيف أن الجزء الأكبر من عملية البحث عن الذات في البلاد الإسلامية» إنما يتحقق بمواجهة أوروبا ، والغرب ، وكيف أنه يعبر عن نفسه أول ما يعبر «في المجال الديني» ، كما يلحظ ذلك السعي الشامل الذي يهيمن على المنطقة «لاكتشاف الإسلام برمته من جديد»[١١] . وكيف أن هذه الحركة هي في حقيقتها «أشمل وأعم مما هي في الظاهر»[١٢] ، لأنها وجدت وستجد في الإسلام قدرة متجددة مذهلة على الاستجابة لسائر التحديات والمتغيرات . أنه «بديناميته كفيل بإقامة مجتمعات جديدة»[١٣] . وكما أنه «تمكن ، بمحافظته على المعتقد ، من الصمود في وجه تحطيم مجتمعه السياسي ، ثم الصمود بقدر أقل لسيطرة الاستعمار» فأنه قدير على منح الدول والكيانات الإسلامية المعاصرة قدرة على التحقق الذاتي بالعقيدة التي تجذرت في الأرض .. في التاريخ ، والتي بمقدورها أن تجعل كيانات كهذه أشد تمنعاً على التفكك والذوبان والفناء»[١٤] ، «إن البلدان الإسلامية تملك منذ الحرب العالمية الثانية زمام مصيرها ، وإمكان تنظيم مجتمعها على أسس خاصة أصيلة مستمدة من النظرة الإسلامية إلى الإنسان والعالم . والمسيرة تتواصل . لكن القضية بالتأكيد قضية مشروع طويل النفس .. ولا ريب أن الإسلام أهل لأن يستجيب للتحدي ..»[١٥] .

وعلى الرغم «من التخلف المادي المتراكم» في عالم الإسلام «فأن المسلمين متفائلون تشد أزرهم تجربتهم الماضية وتحفزهم وصايا نبيهم (ﷺ) . لكنهم مدركون أنه بالتقدم العلمي المادي يؤدي الإسلام دوراً حقيقياً في تنظيم العالم المعاصر وهو يحمل إليه في الوقت نفسه مفهومه السامي للقيم الخلقية»[١٦] .

فهذه العقيدة لم تكتف بأن تمنح المسلمين القدرة على التحصن بمواجهة الصدمتين الاستعمارية والثقافية ، لم تكتف كذلك بتمكينهم من إعادة صياغة حياتهم بعد التفكك والدمار اللذين تمخضا عن الصدمة ، وأنما هي كذلك تعد بتمكينهم من مشاركة عالمية على مستوى الإنسانية (وهذه مسألة سنفرد لها مقطعاً خاصاً) . وهكذا فأن أية محاولة لحجب

الإسلام عن الفاعلية في صميم الحياة الإسلامية إنما هي إعانة مقصودة أو غير مقصودة لحرمان المسلمين أنفسهم من هذه المكاسب الحضارية والذاتية في اتجاهاتها الثلاثة آنفة الذكر، بل هي عمل مناقض في أساسه لتكوين الإسلام نفسه باعتباره نشاطاً فاعلاً في صميم الحياة «فليست علمنة المؤسسات قراراً من شأنه تعريض الإسلام للخطر ، كما ادعي بلا روية ، وإنما هي أمر غير معقول من شأنه إفراغ الشريعة المنزلة من مضمونها الخلقي والعملي»[١٧] وهذه الفكرة الشاذة - على أية حال «تبقى غريبة من أكثرية المسلمين الساحقة ، وتظل (الشريعة) القدسية المرجع الأخير في الحياة اليومية» ذلك أن «الإسلام اعتقاد دينامي ومفترض فيه أنه شديد المرونة لأنه مندمج كل الإندماج بالحياة»[١٨] ، ويبقى «الميسم الديني لأن الرابطة بين الإسلام وتنظيم المجتمع الدنيوي لايمكن أن تنفصم» كما «يبقى القانون الإسلامي في أيامنا أحد الأنظمة القانونية الكبرى»[١٩] .

ويلحظ بوازار كيف أن التصور الذي يفرضه كتاب الله «مائل بشكل خاص في الجماهير الشعبية التي تزداد أهميتها السياسية في موازاة تطور بعض الصيغ الديمقراطية. فكل حركة من الحركات يشتد تلونها بالدين بازدياد نفاذها إلى الجماهير .. ويشكل الدين عنصراً حيوياً مؤثراً في العلاقات بين الأفراد ، والزمر ، والأمم ، تزداد فعاليته تدريجياً على مايبدو . وتؤكد الظاهرة وتدعم قابلية القانون الإسلامي للتطبيق وتسهم في الوقت نفسه في مرونته ومطاوعته»[٢٠] .

ويمضي بوازار لكي يحيط هذه المسألة إضاءة من جوانبها كافة : أن العلمانية مبدأ غريب عن هذه الأمة التي ماعرفت يوماً إنفصالاً أو ثنائية بين ماهو روحي وماهو مادي ، ديني أو دنيوي . إن كافة الفواصل تتلاشى ، وتذوب سائر الحواجز بين الثنائيات لكي تتوحد في سياق عقيدة عرفت كيف تلبي حاجات الإنسان فرداً وجماعة «.. ويبقى من الخطأ التصور بأن المسلمين يتهيأون لبناء مجتمع على أساس المبادئ المعلمنة .. منفصلة عن الأعراف الروحية والمبادئ الخلقية التقليدية . ولايمكن أن يقصى الدين إلى مستوى الوجدان الفردي وحده وينبغي على كل حال أن يغتبط بذلك ، سواء بالنسبة إلى الإسلام ، وبالنسبة إلى العالم»[٢١] . ويخلص بوازار إلى القول بأن «جمهور المؤمنين مستعد للاقتناع في الحدود التي تبقى فيها الحياة الاجتماعية محكومة بنظم مستمدة من مفهوم

للوجود اسلامي بكشل خاص .. وأكثر المواقف انهزامية هو فقط الذي يقترح الارتباط بمؤخرة قاطرة الغرب العلماني في طريق قد يكتشف أنه مسدود . والقضية قضية حقيقة لا جدال فيها وقضية حظ كبير للعالم الإسلامي أن يصر جمهور المؤمنين على رفض فكرة استنباط القانون من الظواهر الملاحظة وأن يلح بالعكس على أن يحدد (الوحي) السلوك الواجب إتباعه »[٢٢] .

وبهذا يحسم بوازار كل شك أو قلق أو تردد بصدد الإرادة الحقيقية لجماهير المؤمنين في عالم الإسلام . ويتكشف الموقف العلماني موقفاً إنعزالياً لايتجاوز حدود القيادات التي صنعت على عين الغرب نفسه ، لكنها ما كانت أبداً متصادية بدعوتها الغريبة هذه مع جماهير المؤمنين . وهو يضرب على ذلك مثلاً : التجربة الكمالية في تركيا تلك التي ذهبت في علمنتها إلى المدى ، ومع ذلك «ظل تأثير الإسلام باقياً فيما وراء العلمنة الرسمية للدولة ، ناشطاً في الجماهير ، وهو ينزع إلى التزايد مع تقلقل المؤسسات الديمقراطية الحديثة ، فلا يكتفي الدين بأن يبقى مقياس إحالة لجعل التغييرات الاجتماعية مقبولة بل يتكشف أيضاً عن مصدر للمحرضات الجديدة في الحياة السياسية التركية المعاصرة . وهكذا فأنه من الملائم ، حتى بالنسبة إلى تركيا العلمانية ، تجنب الاستخلاصات العجلى بشأن مصير الإسلام السياسي »[٢٣] .

وكلنا يعرف ماذا حدث ويحدث في نسيج المجتمع التركي عبر العقود الأخيرة : في القرية والشارع والمدينة والمؤسسة والتشريع ، إنها عودة مؤكدة ، صريحة حيناً ، وعلى استحياء أحياناً ، باتجاه الأصول .. صوب التوحد المرتجى بين الثنائيات في ظل هذا الدين. أن ما يسميه برنارد لويس بـ «الإسلام التركي الذي أظهر حديثاً ، برغم فترة من الخفوت ، قوة متجددة في تركية» لايزال «بوضوح ، عنصراً رئيساً ، إن لم يكن الرئيس الوحيد في الوعي الجماعي لنسبة عظيمة من الأمة التركية»[٢٤] .

ورغم أن القيادات الاستعمارية الجديدة في الغرب قد انتبهت لما يحدث ، ورغم أنها وجهت أكثر من ضربة وبأكثر الصيغ لؤماً وخبثاً والتواء ، فأن رد الفعل ماض إلى هدفه ، وهو بكل تأكيد ، وبامتلاكه قناعاته المصيرية ، أقدر على اجتياز كل الفخاخ التي لايزال الغرب يجيد نصبها هنا وهناك .

(٢)

وما دمنا بصدد التجربة الكمالية في تركيا كنموذج حاد للعلمانية التي تعلن نفسها في حالة اصطراع مصيري مع كل ما هو اسلامي ، فأن لنا أن نمر سريعاً ببعض تأشيرات ارنولد توينبي بهذا الصدد والتي تؤكد صدق استنتاجات بوازار وغيره من الباحثين الغربيين الذين لم تأسر اللعبة عقولهم وقدروا بالتالي على النفاذ إلى ما ورائها .

يبدأ يوينبي بطرح تشككه إزاء مايسميه «حركة التغريب المتطرفة التي قادها مصطفى كمال أتاتورك» وأن أتاتورك نفسه بكل قدراته «الشيطانية الموجهة» ما كان قادراً وحده «على زحزحة الأتراك من وضعهم المحافظ القديم» لكن ما أعانه على ذلك ، فيما يلحظ توينبي أن الأتراك واجهوا بعد الحرب العالمية الأولى اختياراً صعباً لايمكن الهروب منه : أما تخريب بدون تحفظ ، وأما فداء محقق [٢٥] . ويبدو واضحاً أن القيادات الاستعمارية الغربية تعمدت أن تسوق وريثة الخلافة العثمانية إلى هذه الزاوية الضيقة وهذا الاختيار المرير من أجل أن ترغمها على قبول مايريده تابعها الأمين : مصطفى كمال أتاتورك . يؤكد هذا ما يشير إليه توينبي من «أن الهجوم الغربي المعاكس على العالم الاسلامي .. قد تأثر إلى حد كبير بالذكريات المرة التي كان يحملها الغربيون عن البسالة العسكرية المشهورة عند الأتراك والشعوب الإسلامية الأخرى» [٢٦] ، وهي بسالة صنعها الإسلام نفسه عبر قرون كفاحه الطويل حيث قدر بتأثيره البالغ أن يصوغ المقاتل «المجاهد» الذي يحمل تكويناً فدائياً من طراز غريب . ولن يكون بمقدور «العلماني» الذي خنّثه التغرب ، وقطع التمرد على الإيمان في نفسه كل صفات الفدائية والرجولة والمجابهة ، أن يقاوم الجندي الغربي المتسلح بالعمل والتخطيط والذكاء . فإذا استوينا معهم في الإيمان تفوقوا علينا بعددهم وعدتهم وتلك هي القاعدة التي نبه إليها وحذر منها أجدادنا منذ لحظات الاصطراع الأولى مع الخصوم والأعداء «كانت عملية أتاتورك .. في إزالة الدين الإسلامي وفرض الأحرف اللاتينية بدل الأبجدية العربية للغة التركية ، قد شرعت بقوانين ما بين ١٩٢٢ - ١٩٢٨م .. بيد دكتاتور يستأثر وحده بالسلطة . وربما لم يكن ليتم التغيير لو كانت الطريقة أقل دكتاتورية» ومرة أخرى «ففي العشرينات من القرن العشرين كان على تركيا أما أن تقلب حياتها رأساً على عقب أو أن تفنى . واختار الأتراك الحياة بأى ثمن» [٢٧] .

فهي إذن الضرورات التاريخية التي تصوغها أو تقود إليها بعض القوى من خلال تنفيذ سلسلة من المتغيرات التي تلجئ هذه الأمة أو تلك إلى أن تفقد فرص اختيارها المتعددة . فتندفع - بقوانين الحفاظ على الحياة - كالقطيع إلى الزرائب التي أعدها لها الرعاة .

إن توينبي - كما يبدو - يعرف جيداً خطل التجربة وبعدها عن المسار الطبيعي للحركة التاريخية .. يعرف جيداً اصطناعها بأقصى درجات القصر ، وصيغ الإكراه ، ولذا فإنه يحذر من الحذو حذوها ويؤكد على أنه «ليس من الضروري للدول الإسلامية الأخرى أن تتبع تماماً الطرف التي سلكها الرواد الأتراك» وهو يضرب على ذلك مثلاً «بالدول الإسلامية الناطقة بالعربية حيث اللغة المشتركة المتكلمة بلهجات مختلفة ولكنها تكتب بأسلوب أدبي لغوى واحد من شواطئ المحيط الأطلسي في مراكش إلى الحدود الغربية لايران ، ومن حلب والموصل في الشمال إلى الخرطوم وعدن وزنجبار في الجنوب .. لأن اللغة العربية هي لغة الدين حتى في البلاد الإسلامية التي لا تتكلم العربية كلغة أصلية. فهل من الضرورى حقاً أن يتفتت العالم العربي كما تفتت الامبراطورية الأسبانية في أمريكا .. إلى عشرين دولة مستقلة عن بعضها تعيش في قوالب ضيقة (غريبة) النمط ؟ :.. هذا هو الوجه الثاني الكالح لحضارتنا الغربية ، ومن المؤسف حقاً أن تقلده الشعوب الناطقة بالعربية تقليداً تاماً» [٢٨] .

وثمة مثلان آخران يسوقهما توينبي عن «منطقتين من المناطق الاستوائية : أفريقيا وأندونيسيا ، حيث كان الإسلام هو القوة الروحية التي استغلت الفرصة المواتية التي هيأتها له ، على الصعيد الروحي ، الحضارة المادية الغربية التي سبقته . ولذا نجح الوطنيون ، أبناء تلك المناطق ، باستعادة وضعهم الروحي ، يستطيعون بواسطته أن يستعيدوا (أنفسهم) ، فقد يثبت التاريخ أن روح الإسلام هي التي ملأت فراغهم العقائدي بقيم جديدة ، ومن المنتظر أن تظهر روح الإسلام فيهم بعدة أوجه عملية ، وقد تكون إحدى هذه الأوجه تحررهم من شر الخمر عن طريق القناعة الدينية ، وبذلك تكون قد استطاعت - أى روح الإسلام - ما لم تستطع القوانين الخارجية الغربية من إنجازه» [٢٩] .

والآن ، يقول توينبي «بعد أن طويت المسافات التقنية الغربية وفي الوقت الذي تتنافس فيه طرق الحياة الغربية مع طريقة الحياة الروسية لكسب ولاء البشرية كلها ، الآن

يظهر أن التقليد الإسلامي في أخوة الإنسان للإنسان هو مثل أعلى يوافق حاجات العصر الاجتماعية ، وهو أفضل من التقليد الغربي الذي أدى إلى قيام عشرات الدول الصغيرة ذات السيادة . وفي الواقع الحاضر الذي يجد الغرب نفسه فيه منذ الحرب العالمية الثانية ، نرى أن تجزئته إلى أربعين دولة مستقلة ذات سيادة يهدد بإنهيار البيت كله على من فيه بسبب إنقسامه هكذا على نفسه .. ومن المأمول أن يستطيع العالم الإسلامي ، على كل حال ، إيقاف إنتشار هذا الداء السياسي الغربي .. وذلك عن طريق الشعور الإسلامي القوي بالوحدة »[٣٠] .

وإذن فإن العالم كله ، وليس عالم الإسلام وحده ، هو الذي سيخسر في حال إنتشار نمط التجربة الغربية العلمانية واكتساحها عالم الإسلام .

إن العالم كله يعاني اليوم من ويلات الجنوح عن جادة الإيمان ، ومن التمزق القومي والتفتت العنصري ، والاصطراع الذي يشعل ناره اختلاف العروق وتباين الدماء .. وهو بأمس الحاجة إلى من يداوى جراحه ويمنحه الأمن الضائع والتوحد المرتجى ، ولن يكون إلا بأن يفسح الطريق أمام هذا الدين الذي يعرف ، إذا ما أتيح له أن يتداخل مع الحياة ، وأن يعيد صياغتها ، كيف يؤدى دوره المأمول .

(٣)

لنرجع إلى باحث غربي آخر سبق وأن ألمحنا إلى أنه ، وبوازار ، يتفرّدان بتقديم مادة غنية عن الموضوع : ليوبولد فايس (محمد أسد) . فماذا يريد الرجل أن يقول ؟

سيقودنا البحث عن الجواب إلى مؤلفات فايس الثلاثة (منهاج الإسلام في الحكم) ، (الإسلام على مفترق الطرق) و (الطريق إلى مكة) لأن معطياتها جميعاً يرتبط بعضها ببعض ويكمل بعضها بعضاً .

ينطلق فايس في تحليله للموقف من حقيقة « أن الغربيين لا يرون في تعاليم الإسلام إنكاراً لكثير من معتقداتهم الدينية فحسب ، ولكنهم ينظرون إليه على أنه خطر سياسي أيضاً . وتحت تأثير الذكريات التاريخية المتعلقة بالحروب التي التحم فيها العالم الإسلامي مع أوروبا خلال القرون ، ينسب الغربيون للإسلام تهمة عدائه لكل ماهو غير مسلم ، ولهذا

يخشون أن يؤدى بعث الروح الإسلامية من جديد إلى إيقاظ القوة الخافية في العالم الإسلامي بحيث تدفعه إلى القيام بمغامرات عدوانية على الغرب ، وكيما يدرأ الغربيون هذا الخطر المحتمل فأنهم يبذلون كل مافي وسعهم للحيلولة دون بعث القوة السياسية للمسلمين ، ومنع الإسلام من احتلال المكانة التي كان يحتلها في السابق في حياة المسلمين الاجتماعية والثقافية »[٣١] .

وإذن فإن مراكز التوجيه الغربي كانت ، ولاتزال ، متنبهة بكشل جيد ، وعلى حذر تام من أن يتخذ رد الفعل الإسلامي للصدمة الغربية الاستعمارية والحضارية صيغة عقائدية شاملة تجعل الإسلام أداة المجابهة وهدفها ، وتضعه في مكانه القيادي ، لأن ذلك ، وفي ضوء الخبرات التاريخية بين الطرفين ، ربما يؤدى إلى تهديد الغرب كرة أخرى .

ولكن ماهي وسائل الغربيين للحيلولة دون هذا المصير ؟ أنها ، يقول فايس «ليست مقصورة على الميدان السياسي فحسب ، ولكنها تمتد فتشمل الجانب الثقافي كذلك . وعن طريق المدارس الغربية في العالم الإسلامي ، وعن طريق المدارس الوطنية للمسلمين التي تقوم مناهجها على أساس من أساليب الغرب التربوية ، تبذر بذور التشكيك في الإسلام كنظرية اجتماعية بطريقة منظمة رتيبة في عقول الأجيال الصاعدة من شباب المسلمين فتياناً وفتيات . . »[٣٢] ويمكن أن نضيف إلى المؤسسة التربوية - بالتأكيد - مؤسسات أخرى ثقافية وإعلامية وظّفت ولا تزال لتحقيق العزل العقدي المطلوب .

ومن أجل ألا تمر على العقل المسلم مؤامرة الغرب في عزله عن القيادة والفعل والتوجيه ، عن طريق جعله يذوب في كيان الثقافة الغربية ، فإن فايس ينبّه إلى خصوصية الإسلام وإلى أنه «بخلاف سائر الأديان ، ليس إتجاه العقل اتجاهاً روحياً يمكن تقريبه من الأوضاع الثقافية المختلفة ، بل هو فلك ثقافي مستقل ونظام اجتماعي واضح الحدود » ومن ثم ، فإذا ماحدث وأن «امتدت مدينة أجنبية بشعاعها إلينا ، وأحدثت تغييراً في جهازنا الثقافي ، كما هي الحال اليوم - وجب علينا أن نتبين لأنفسنا إذا كان هذا الأثر الأجنبي يجرى في إتجاه إمكانياتنا الثقافية أو يعارضها ، وما إذا كان يفعل في جسم الثقافة الإسلامية فعل المصل المجدّد للقوى أو فعل السم ؟ »[٣٣] .

وهو يحذر من أن الشئ الوحيد الذي يتحتم على المسلمين ألاّ يتمنّوه «هو أن ينظروا

بعيون غربية ويروا الآراء الغربية . أنهم لايستطيعون أن يتمنوا إذا أرادوا أن يظلوا مسلمين ، أن يتبدلوا بحضارة الإسلام الروحية تجارب مادية من أوروبة»[٣٤] .

«إذا أرادوا أن يظلوا مسلمين» .. وهكذا فإنه ليس ثمة خيار في المواجهة : أما التحقق بالإسلام وإما الإنطواء في مادية الغرب . ذلك أنه منذ البدء ، تفترق التجربتان بكل ماتتضمنانه من خبرات ومعطيات فتذهب أحداهما في طريق وتذهب الأخرى في طريق ثان . إن رؤية الإسلام روحية الأساس ومدنية الغرب مادية الأساس ، وليس ثمة لقاء بين الطرفين . فإذا ماحدث وأن اقنع الغربيون المسلمين بأن يتقبلوا فلسفة الغرب وينظروا بعينه فإن معنى ذلك أنهم سيتجاوزون مطالب رؤيتهم الإسلامية وسيتغربّون .

قد تشهد حياتهم نقاط تماس مع الإسلام هنا وهناك ، لكنها لاتعدو أن تكون نقاطاً «مبعثرة» لا تشكل موقفاً «شاملاً» ولا تغطّي نسيج الممارسة من أقصاها إلى أقصاها . وهذا لايعني أى شئ لأن المسيحيين الغربيين أنفسهم تبنوا بالكلية منظور حضارتهم المادية وظلوا مع ذلك يؤدون صلواتهم في الكنائس والمناسبات «إن عالمي الإسلام والغرب لم يكونا يوماً» أقرب ، أحدهما من الآخر ، كما هما اليوم . وهذا القرب هو صراع ظاهر وخفي ، ذلك أن أرواح الكثيرين من المسلمين والمسلمات لتغضّن رويداً رويداً تحت تأثير العوامل الثقافية الغربية . أنهم يتركون أنفسهم يبتعدون عن اعتقادهم السابق بأن تحسين مقاييس المعيشة يجب ألاّ يكون سوى واسطة لتحسين أحاسيس الإنسان الروحية . أنهم يسقطون في وثنية (التقدم) نفسها التي تردّى فيها العالم الغربي بعد أن صغّروا الدين إلى مجرد صلصلة رخيمة في مكان مامن مؤخرة الأحداث ولذلك تراهم يصغرون مقاماً ولا يكبرون : ذلك أن كل تقليد ثقافي ، بخلاف الخلق والإبداع ، لابد أن يحقّر الأمة ويقلّل من شأنها»[٣٥] .

ومن أجل تجاوز هزيمة كهذه ، يدعو فايس إلى ضرورة أن يتحقق المسلم بقدر من الاعتداد بالذات ، إلى أن يعلو على أية صيغة من صيغ العقدة الحضارية ، أو مركب النقص الثقافي وأن يعتقد - بحق - أنه ، على العكس ، في مركز أعلى بحكم تميّز عقيدته ، وسموّه ، وبحكم معطياته الحضارية عبر التاريخ . إن فايس يريد هاهنا أن يقيم حاجزاً نفسياً متيناً أزاء ما قد تحدثه الصدمة الحضارية من انبهار وانكماش وركض غير منطقي باتجاه التقليد الذي يمارسه من هم دائماً في موقع الدون إزاء الغالبين .. إن المسلم-

يقول فايس - «كيما يستطيع أحياء الإسلام يجب أن يعيش عالي الرأس ، يجب عليه أن يتحقق أنه متميز وأنه مختلف عن سائر الناس ، وأن يكون عظيم الفخر لأنه كذلك . ويجب عليه أن يكدّ ليحتفظ بهذا الفارق على أنه صفة غالبة وأن يعلن هذا الفارق على الناس بشجاعة بدلاً من أن يعتذر عنه بينما هو يحاول أن يذوب في مناطق ثقافية أخرى .. » [٣٦] .

ونسمعه يقول في مكان آخر أننا «إذا استطعنا أن نستعيد ما فقدناه من الثقة بأنفسنا ، فحينئذ فقط نأمل أن نجعل سبيلنا صعوداً من جديد ولايمكن أبداً أن نبلغ هذا الهدف إذا أتلفنا مؤسساتنا الاجتماعية الخاصة بنا ثم أخذنا في تقليد مدنية أجنبية ، أجنبية لا بمعناها التاريخي والجغرافي فحسب ، بل بمعناها الروحي أيضاً » [٣٧] ، ومن ثم «فبدلاً من أن نخضع الإسلام باستخذاء للمقاييس العقلية الأجنبية ، يجب أن ننظر إلى الإسلام على أنه المقياس الذي نحكم به على العالم » [٣٨] .

ومن أجل ألاّ يذهب الظن إلى أن دعوة كهذه تعني الانغلاق الأصمّ عن الحضارة الغربية ، أو أية حضارة أخرى غير إسلامية ، دون أن تتحرك للإفادة من عناصر الإيجاب في معطياتها ، فإن فايس يؤكد أكثر من مرة أن ظنّا كهذا غير وارد أساساً ، بل أنه وهم يجب ألاّ يمّر مجرد مرور بالبال ، إذ لايمكن أن يقول به عقل يحترم نفسه .. إن ما سبق وأن طرحه فايس بصدد التميّز عن الغرب المادي عن طريق التحصّن أكثر فأكثر بالإسلام «لايعني أن المسلمين يجب أن يصمّوا آذانهم عن كل صوت يأتي من الخارج ، فإن أحدنا يستطيع دائماً أن يتقبل مؤثرات إيجابية جديدة عن مدنية أجنبية ما ، من غير أن يهدم مدنيته ضرورة . والنهضة الأوروبية أحسن مثل في هذا الباب . فقد رأينا كيف أن أوروبا تقبّلت المؤثرات العربية فيما يتعلق بالعلم وأساليبه عن طيب خاطر ولكنها لم تقبل المظهر الخارجي ولا روح الثقافة العربية قط ، ولم تضحّ استقلالها العقلي أو الديني على الاطلاق. لقد اتخذت أوروبا من المؤثرات العربية سماداً لتربتها كما فعل العرب حينما استغلوا المؤثرات الهللينية في أيامهم . ولقد كانت النتيجة في كلتا الحالتين نمواً جديداً عظيماً للمدنية الأصلية مملوء بالثقة بالنفس وبالإعجاب . وما من مدنية تستطيع أن تزدهر أو أن تظل على قيد الوجود بعد أن تخسر إعجابها بنفسها وصلتها بماضيها » [٣٩] .

أنها - إذن - معادلة الحضارات الأصيلة كلها وضرورات مسارها المتميزّ : أن تأخذ عن الغير خبراته التي لا ترتطم ونبض المسار وطبيعة تكوينه ولا تعرقل التقدم صوب الهدف الأخير الذي تحدّده الرؤية العقدية أو الروحية للحضارة .. الأخذ المستمدّ من عنصر الثقة بالنفس ، لا من مركّب النقص أو الانبهار الذي يبلغ حدّ الكدية والاستخذاء ، ذلك أنه «ما من مدنية تستطيع أن تزدهر أو أن تظل على قيد الوجود بعد أن تخسر إعجابها بنفسها وصلتها بماضيها ..» أي بجذورها وشخصيتها .

وفي مكان آخر يؤشر فايس على بعض ما يمكن أن يتلقاه المسلمون عن الغرب ، مؤكداً على «العلوم الطبيعية والرياضية في أشكالها الخالصة والتجريبية» ومرة أخرى فإن هذه الضرورة أو الحاجة الملحّة إلى طلب العلم من الخارج «يجب ألاّ تحمل المسلم على اعتبار المدنية الغربية أرقى من مدنيته ، وألاّ يكون حينئذ على بيّنة من قيمة الإسلام . أننا لانستطيع أن نقلّد المدنية الغربية ، ولا يجب علينا أن نفعل ذلك ، إذا أردنا أن نحفظ للإسلام قيمته وأن نعمل على أحيائها . إن الشرّ الذي يحدثه التأثير العقلي لتلك المدنية في المجموع الإسلامي لهو أبعد مدى من الفائدة المادية التي تستطيع المدنية أن تمنّ علينا بها»[٤٠] .

ولطالما أكد فايس - بالمقابل - على «أن اكتساب الأفكار والأساليب العلمية ليس في الحق (تقليدا) ، وبالتأكيد ليس في حالة قوم يأمرهم دينهم بطلب العلم حيثما يمكن أن يوجد . فالعلم لا غربي ولا شرقي .. والأعمال العلمية العظيمة هي ملك مشترك بين الجنس البشرى كله .. لكن المسلمين إذا تبنوا - وهم في غير حاجة إلى أن يفعلوا ذلك - أشكال الحياة الغربية ، والآداب والعادات والمفاهيم الاجتماعية الغربية ، فإنهم لن يفيدوا من ذلك شيئاً : ذلك أن مايستطيع الغرب أن يقدمه لهم في هذا المضمار لن يكون أفضل وأسمى مما قدمته لهم ثقافتهم نفسها ومما يدلّهم عليه دينهم نفسه»[٤١] .

أنها - كرة أخرى - مطالب المعادلة الموزونة وضروراتها العقدية والرياضية وإلاّ فإنه الجنوح باتجاه الإنغلاق الأصم على خبرات الآخرين وحكمتهم التي أمر الرسول ﷺ بأخذها ، أو فقدان الثقة بالذات والانحدار - لا الصعود - صوب التفكك والذوبان في كيان الخصوم «إن المشكلة التي تواجه المسلمين اليوم هي مشكلة مسافر وصل إلى مفترق طرق : أنه

يستطيع أن يظل واقفاً مكانه ، ولكن هذا يعني أنه سيموت جوعاً ، وهو يستطيع أن يختار طريق المدنية الغربية ولكنه حينئذ يجب أن يودّع ماضيه إلى الأبد ، أو أنه يستطيع أن يختار طريق (حقيقة الإسلام) . إن هذه الطريق وحدها التي تستميل أولئك الذين يعتقدون بماضيهم ، وباستطاعتهم التطور نحو مستقبل حيّ»[٤٢] .

وفي هذا السياق ينبه فايس على الخطأ الذي وقع فيه عدد من الاصلاحيين الذين شهدتهم ساحة الصراع ، يسعون منذ النصف الثاني من القرن الماضي لمجابهة الصدمة أو امتصاصها عن طريق تنفيذ بعض الاصلاحات على الإسلام نفسه : أو هكذا - على الأقل- خيّل لعدد من دارسيهم وتابعيهم . أما مراكز التوجيه الغربي ، وبموازاتها حشد من الباحثين ، فقد تشبثوا بالظاهرة ، عضّوا عليها بالنواجذ ، وحاولوا أن يؤكدوا أنها إصلاح على الإسلام نفسه ، هذا الإصلاح الذي قد يبلغ لدى البعض أن يؤول إلى فك ارتباط الإسلام بالحياة ، بدء من السلطة والمؤسسة وإنتهاء بما يسمى الشارع السياسي . وكلنا يعرف - على سبيل المثال - محاولة علي عبد الرازق الذي سلّطت عليه الأضواء بأكثر مما سلطت على أى «مصلح» آخر كان ، أقل منه ، بدرجة أو بأخرى في دعوته إلى تشذيب الإسلام .

إن فايس يضع النقاط على الحروف هاهنا أيضاً ، كما هو شأنه دائماً ، ونسمعه يقول «محن لانحتاج إلى فرض (إصلاح) على الإسلام ، كما يظن بعض المسلمين ، لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل . أما الذي نحتاج إليه فعلاً فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا ، وبكلمة واحدة معالجة مساوئنا نحن لا المساوئ المزعومة في الإسلام. ولكي نصل إلى إحياء اسلامي فإننا لانحتاج إلى أن نبحث عن مبادئ جديدة في السلوك نأتي بها عن الخارج : أننا نحتاج فقط أن نرجع إلى تلك المبادئ القديمة المهجورة فنطبقها من جديد . ثم أننا قد نقبل بلا ريب بواعث جديدة من الثقافات الأجنبية ، ولكننا لانستطيع أن نتبدّل بالبناء الإسلامي الكامل شيئاً ما أجنبياً ، سواء علينا أجاءنا من الغرب أم من الشرق ، أن الإسلام كمؤسسة روحية واجتماعية ، غني عن كل تحسين ، وأن كل تغيير في مثل هذه الحال يطرأ على مدركاته وعلى تنظيمه الاجتماعي بافتئات من ثقافة أجنبية ما - ولو باشراق ضئيل - سيكون مدعاة إلى الأسف الشديد ، وسترجع الخسارة حتماً علينا نحن»[٤٣] .

وهو يلحظ كذلك أن الاقتراحات الكثيرة التي تقدّمت بها محاولات الإصلاح لمعالجة المرض الذي عانى منه المسلمون ، وليس الإسلام بطبيعة الحال ، في أعقاب الصدمة الغربية ، لم تؤت أكلها وضاعت عبثاً ، وكان من بين الأسباب التي آلت إلى هذا المصير المحزن ، أن هذه المحاولات نسيت أن تضع مع العلاج «الغذاء الطبيعي الذي تقوم عليه النقاهة الأولى للمريض . هذا الغذاء الوحيد الذي يستطيع جسم الإسلام في حالتي صحته وسقامه أن يقبل عليه ، والذي تتمكن أجهزته من امتصاصه بكل تأكيد ، هو سنّة محمد ﷺ . لقد كانت السنّة مفتاحاً لفهم النهضة الإسلامية منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ، فلماذا لا تكون مفتاحاً لفهم انحلالنا الحاضر ؟»[٤٤] . وهو يعرف السنّة بأنها «ليست الا تعاليم الإسلام نفسها قد وضعت موضع العمل بها ، فباتخاذنا أياها الكلمة الفصل في الاختيار ، وبتطبيقها على كل ما تتطلبه حياتنا اليومية نستطيع بسهولة أن نعرف البواعث التي ترد علينا من المدنية الغربية ، وما يجب أن نتقبله منها أو نرفضه»[٤٥].

أنها - إلى جانب القرآن الكريم ، معيار ثابت آخر ، لمجابهة آثار الصدمة الغربية لعالم الإسلام ، أو بعبارة أخرى : الفتنة التي تعرض لها المسلمون بمواجهة حضارة الغرب المادية المتفوقة ، تعلمهم ماذا يأخذون وماذا يدعون .. تقودهم في المسالك المتشعبة وتدلهم على الطريق . أننا «إذا اعتبرنا الأمور على ماهي جارية عليه اليوم ، فإن الإسلام يشبه مركباً يغرق ، وكل يد تستطيع أن تكون عوناً فإنما الحاجة إليها على ظهر المركب نفسه . ولكن لايمكن أن ننقذ هذا المركب من الغرق إلا إذا أصغينا إلى القرآن الكريم وفهمنا قوله : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ﴾[٤٦] ..»[٤٧].

ذلك أنه بدون مفردات السنّة الواقعية ، الغنية ، التي عبرّت المبادئ والمعطيات القرآنية من خلالها عن مطالبها وأهدافها ، لن يكون بمقدور المسلمين حقاً أن يبنوا حياة إسلامية صحيحة بمواجهة تحدّيات التشريق والتغريب .

(٤)

وغير بوازار وفايس باحثون غربيون كثيرون عاينوا الظاهرة وقالوا كلمتهم فيها .. كارودي - مثلاً - يرفض الاقتباس العشوائي عن الغرب ، ذلك الذي تحدث عنه فايس

فأطال الحديث . وهو يسميه «التطعيم بحاجات أجنبية» وذلك لأن سلوكاً كهذا «يقود إلى جعل المسلم أجنبياً عن نفسه ، عن ذويه ، عن تاريخه ، عن ثقافته ، عن مستقبله الخاص» لماذا؟ لأن «هذا الذي كان معروضاً على العالم العربي - الإسلامي لكي يصبح (حديثاً) إنما كان المرور من جديد بالمراحل نفسها التي قطعتها أوروبا منذ أربعة قرون ، إنما هو اعتبار ماضي الآخرين كمستقبله الخاص»[٤٨] .

أنها لعبة التحديث التي أراد مخططوها أن يمرروا الأمة الإسلامية من عنق الزجاجة، كما يقولون ، من ذات الطريق المستحيل الذي سلكه الغرب نفسه ، عبر المراحل ذاتها التي قطعها الغربيون صوب مستقبلهم إنها استعارة سمجة لطرائق الغير ، تتجاوز حتى نطاق تسميتها تقليداً حرفياً .. أنها كمن يختار أن يلبس رداء كهنوتياً وهو ذاهب إلى المسجد لأداء صلاة الجمعة بحجة أن رجل الدين الغربي ، مادام قد تفوّق علينا فإن علينا من أجل أن نلحق به ، أن نتزيا بزيّه .

إن محاولة كهذه ستتحرك بنا - بالتأكيد - لكنها ستصل بنا - بالتأكيد أيضاً - إلى غير أهدافنا الخاصة ومطامحنا المتميزة ومستقبلنا نحن لا مستقبل الآخرين المستعار خطأ.

وليس هذا كلاماً يقال ، وإنما هو (فعل) فرض مفرداته على خرائطنا المعاصرة . ولننظر - على سبيل المثال - إلى عواصمنا العربية والإسلامية عموماً ، ماذا تبقى فيها مما هو إسلامي حقاً ؟ ما الذي يجذب أنظار الرحالة الغربي نفسه وهو يبحث عن مدن أخرى غير مدنه التي يعرفها جيداً والتي يسعى لأن يكتشف غيرها ؟

ماهو السبيل إذن ؟.. «الوفاء للنبع» كما يقول گارودى .. هذا مايجب أن يتذكره المسلمون في مواجهة الصدمة .. «إن النهر باتجاهه إلى البحر يكون وفياً لمنبعه» وبهذا فحسب ، «يستطيع أن يشق لنفسه طريقاً ليس من أجل المسلمين فحسب وإنما بصورة شاملة» من أجل الإنسانية جميعاً . وبدلاً من أن نكون عالة على الغرب ، نأخذ ولا نعطي، فإن تأصيل الذات ، بالاستمداد من النبع ، بالوفاء له ، سيجعلنا نتميز ، ليس هذا فحسب ، وإنما سنكون أكثر فائدة للغرب نفسه .. للبشرية ، لأننا سنقدر على أن نضيف شيئاً ..

ولايعني الوفاء للنبع في منظور گارودى «أن يتجمد الإسلام في ماضيه» وإنما أن يسعى إلى حلّ مشكلات العصر فيما يسميه «روح مجتمع المدينة» [٤٩] ، تلك الروح التي «أخصبتها القيم الأساسية التي سبق لها أن انبعثت في هذا المجتمع ، ببزوغ شعلة الأمل : التسامي والمجتمع» [٥٠] .

ومجتمع المدينة يعني نواة الإسلام العالمي .. متسامياً عن الالتصاق بالمنافع المادية القريبة ، متحرراً من شد الفردانية باتجاه الإنسان في كل زمن ومكان .

أنها - إذن - المعادلة التي تحدث عنها فايس وغيره من الباحثين الذين مررنا ببعضهم وسنمرّ ببعضهم الآخر : تحصين الذات بالاستمداد من الأصول ، دون اغماض العين لحظة عما يجرى في العصر .. من أجل مجابهة تحدياته لصياغة مستقبل أكثر إنسجاماً وتوائماً .. وكذلك دون إغفال لخبرات الغير الحضارية التي تنسجم والذات المسلمة .. فقط التي تنسجم .

ولا ينسى گارودى أن يؤكد على أن مركز الثقل في المجابهة الإسلامية للصدمة هو الإنسان المسلم نفسه .. وأن التغيير الذاتي لهذا الإنسان باتجاه التوافق مع مطالب العقيدة التي ينتمي إليها ، هو حجر الزاوية ، وليس وراءه إلا الفشل الذريع .. «كل ثورة ، يقول گارودى ، مآلها الاخفاق إذا تطلّع الإنسان إلى تغيير كل شئ إلاّ تغيير نفسه» وهو المفتاح الذي يفسّر لنا لماذا لم تستطع كافة التغييرات الخارجية التي شهدها عالم الإسلام ، وضعه في حالة التوازن المطلوب بمواجهة الحضارة الغالبة . ذلك أنها لم تكن بتعبير (مالك بن نبي) رحمه الله ، سوى تكديساً شيئياً .. تعاملاً مع الأشياء .. تغييراً في مواقعها .. أما الإنسان نفسه ، صانع الحضارة ، ومهندس المجابهة في ساعات الحسم ، فلم يحاول أن يتغير .

باختصار .. وإذا أردنا الفوز في امتحان المجابهة الصعب هذا ، فإن علينا ، كما يؤكد گارودى ، أن نخضع كل شئ للمنظور الإسلامي : الفرد ، الأمة ، المجتمع ، الجماعة ، بل وحتى الثورة كذلك [٥١] . لأن بديل هذا سيعيدنا إلى مأساة التغرّب التي حدثنا عنها گارودى ، أن يصير المسلم «أجنبياً عن نفسه ، عن ذويه ، عن تاريخه ، عن ثقافته ، وعن مستقبله الخاص» .

(٥)

گوستاف فون گرونباوم يرتد إلى تاريخنا الحضارى ، فيقارن بين ما كان يومها من حالة التفوّق والقدرة على الاختيار .. السيطرة على المصير بالتالي .. وبين ما هو كائن من إنحسار حضاري إزاء الغالب ، وضياع القدرة على الاختيار ، واختلاف القبضة ، بالتالي ، على المصير .. فالعصر العباسي الأول على سبيل المثال «لم يستعر علم الفلك الهندى مثلاً أو حتى الإدارة الفارسية إلاّ لأنه رأى في تلك المنتجات الأجنبية الوسيلة الوحيدة لإعاقة التغلغل أو السيطرة السياسية أو الاقتصادية . أن الإسلام لم يكن إذ ذاك في موقف دفاعي ، ولكنه تبنى تلك الإمكانيات الأجنبية لمصلحته هو ، وفعل ذلك في ريث وأناة ، وإذا كان قد وقع تحت تأثير ضغط ، فلم يكن ذلك من الخارج ولكن بدافع من مرحلة التطور التي كان يمرّ بها ..» . أما اليوم وعلى مدى القرنين الأخيرين على وجه التحديد فإن الأمر يختلف كما يلحظ گروبناوم «فالملابسات السياسية التي توجّه النقل الثقافي في عصرنا الحاضر هي التي تجعله صعباً من الوجهتين النفسية والاجتماعية ، ومفككاً للجماعات التي تستقبل هذا النقل فالاختيار ، وتحديد الوقت ، والتأثر الإيجابي، وردّ الفعل المعادى ، كل أولئك لم يعد خاضعاً لحالة النموّ ولا للحاجات الذهنية والوجدانية للمستعير ولكن يخضع للطموح الثقافي ، ولسلسلة من الأحوال الاضطرارية التي ليس للمستعير عليها إلاّ تسلّط محدود . ومن هنا نقول أن مقتضيات الموقف السياسي للعصر العباسي الأول - وقد كانت مغايرة تماماً لموقفنا اليوم - هي التي مكّنت العباسيين من أن يسيروا في طريق .. حمى عصرهم من الأخطار المصاحبة للاستمداد الثقافي في عصرنا الحاضر الذي يتحكم فيه النزوع نحو الغرب»(٥٢) .

أنها مقارنة في محلّها تماماً ، ولعلّها تفسّر لنا ، من بين اضاءات عديدة أخرى ، لماذا لم يقدر الاستمداد الثقافي المعاصر عن الغرب ، والتهالك عليه إلى حدّ الشره ، أن يحمي ذاتنا ، وأن يجعلنا (نحن) لا (الآخر) .. «مسلمين متميزين» لا متسوّلين مضيّعين على موائد الغالب .. يفسّر لنا أيضاً كيف أن ما أخذه أجدادنا عن الحضارات المتفوّقة كان اختياراً مدروساً ، وأن ما يأخذه الأحفاد لا يعدو أن يكون تخبطاً وارتجالاً وتكديساً شيئياً ..

وهكذا فإن گروبناوم يرفض منظور توينبي ، أو الحلّ الذي يقترحه ، والذي ينطوي على تفاؤل أكثر مما يجب في أن الانفتاح على الغرب قد يخرج بعالم الإسلام من محنته .. لقد حلم توينبي «على أساس تحليله للاستمداد الثقافي ونتائجه للمستمدّ» بإمكان «اطراح الإسلام - لا في صورة التحويل الكامل للحياة الإسلامية إلى حياة دنيوية ولكن في صورة إدخالها في حركة دينية عامة» واعتبر ذلك حلاً للمعضلة «غير أن الملاحظ المحايد للإسلام» يقول گرونباوم «لا يرى أقل دليل يؤيد رأى توينبي في أن هذه العملية هي الحلّ النهائي للمعضلات الثقافية للعالم الإسلامي . وبالإضافة إلى أن فكرة التثقيف الغربي التام من جانب واحد للأقطار الإسلامية فكرة غير جديرة بالقبول ، فإنه يبدو أن معضلة هذا التثقيف يجب أن تواجه من زاوية مخالفة تماماً للزاوية التي اختارها (توينبي)..»[٥٣].

والحلّ الأكثر منطقية وقبولاً كما يؤكد گرونباوم يجب أن يأخذ صفة داخلية .. صفة ذاتية .. محاولة يقوم بها المسلمون أنفسهم لحماية ذاتهم العقدية والحضارية ، بحيث يصير الاستمداد انتقاء يعزّز هذه الذات ويمكّنها أكثر من التأصّل والديمومة ، ويجعلها تتأبى على التفكك والذوبان «أن حركة داخلية - كحركة أحياء دين في بيئة ثقافية - تكون عاملاً منشطاً فعّالاً في إعادة تنظيم نموذج الحياة كله لتلك الجماعة أكبر أثراً من الاتصال بمدنيات أخرى مهما كانت الأفضلية الحقيقية أو المتخيّلة للثقافة المؤثرة ، ومهما كان الحرص على التكيّف بها »[٥٤] . وهكذا «ومن حيث أنه لا خطر على الإسلام من أن ينمحي إمّحاء مادياً كنتيجة لتأثير الغرب ، فإنه يلوح أن سريان العناصر الغربية إليه سيظل مقصوراً على مايمكن أن (يهاجر من قوم إلى آخر كالفنون الصناعية والتطبيقية وطرقها) . فعملية طبع العالم الإسلامي بالطابع الغربي .. لن يشمل - على الراجح - المبادئ الأساسية المتضمنة في الدين والفلسفة والفن والنظرية العلمية ، فالإسلام - باختصار - سوف لايفقد نفسه في المدينة الغربية إلى درجة إمّحاء شخصيته على الرغم من استعمالها للمنشّط الخارجي حافزاً لبث روح الحياة فيه من جديد »[٥٥] .

وأخيراً فإن گروبناوم يلحظ ، أو يعترف إذا استخدمنا تعبيره الخاص في أن «بطء التغيير في موقف العالم الإسلامي يعطي نوعاً من الضمان ضد الإطراح الطائش للخصائص الأساسية لمدنيته التي لاينبغي أن تطرح هكذا بسهولة ، وفي عبارة أخرى ، أن

هذا البطء في تعديل الموقف - ولو أنه في بعض الأحيان يفسد التطبيق الناجح للاستمداد المرغوب فيه - يكون دفاعاً داخلياً قوياً ، أو سداً ملطفاً لتأثير الأمواج الأجنبية التي سمح لها بالدخول في ميادين الأفكار والنظم »[٥٦] .

لكن هذا كان زمن گروبناوم ، أى قبل مايقرب من قرن أو أقل قليلاً مما حدث فيما بعد .. حيث بدأت بالمقابل عملية تسارع متزايد هو أشبه بمتوالية هندسية إزاء الاستمداد عن الغرب .. انتهى عصر البطء الذي مهما قيل فى دوافعه ، إنما كان يمثل ، وبشكل من الأشكال ، سداً بمواجهة طوفان التقليد . أما اليوم فإن الإيقاع تغيّر تماماً .. وهو يمضي قدماً صوب تصاعد مخيف يختلط فيه استيراد الحاسبة الالكترونية بالفكرة الغربية بالإحساس التام بالاستلاب بالاستسلام إزاء تفوّق يحاصرنا من كل مكان ويوحي لنا ، وهنا مكمن الخطر ، أنه ليس بمقدورنا بعد اليوم أن نضيّق الفارق الحضارى بيننا وبينهم بل أن نقدر على صنع أجهزتنا بأيدينا بالمواصفات التي نريد .

برغ يسلط الضوء على الجانب المعتم عن الظاهرة .. يقول « أن أفكاراً أوروبية مخالفة في جوهرها للأفكار التي تكانت سائدة قبل ذلك وجدت لها مكاناً خفياً في مراكز العالم الإسلامي ونبتت في زعماء المسلمين ، وأحدثت عملية إنحلال إنتهت في ميدان السياسة بتكوين ممالك صغرى مشربة بالروح الأوروبية ، تعترف بالإسلام ديناً لها ، بل تعترف في بعض الأحيان أنه أكبر الأديان شأناً ، ولكنها لاتزيد على ذلك ، وأصبحت الأمة الإسلامية على وشك التمزّق .. »[٥٧] . وهو يحذّر من « أن الدول الإسلامية الناشئة حديثاً التي قامت على أساس علماني لم تخبر حتى الآن العرقية الأوروبية السياسية ولم تعرفها معرفة علمية تمكنها من رؤية جانبها المظلم .. »[٥٨] .

ويتجاوز تحليل برغ الاطارات السياسية صوب ما هو أبعد : التأثير الثقافي الذي يتخذ من العملية التعليمية سلاحاً لتحقيق أهدافه الأكثر فاعلية واستمراراً « أن التعليم على الأسلوب الأوروبي الجديد - وهو غريب عن روح الإسلام غرابته عن روح المسيحية - يضع وهو صامت بذور إنحلال أكثر مما حدث »[٥٩] .

بعد هذا كله ، من يجرؤ على القول بأن أسباب تخلف المسلمين التي قادت إلى كل السلبيات التي أحدثتها الصدمة الغربية ، أو مهدت الطريق لهذه الصدمة ، ترجع إلى الإسلام نفسه ؟

إن امرء يمتلك ذرة من احترام لمعطيات العقل ومقولات التاريخ ، لايمكن - بحال - أن يذهب هذا المذهب . ذلك أن الذي حدث هو على العكس تماماً من ظن خاطئ كهذا .. باختصار ، لقد كان البعد عن الإسلام ، في جوهره الأصيل ، ومجافاة روحه ، وإعلان الحرب على مطالبه وقيمه ، هو السبب الأساسي في التمهيد للصدمة ، وفي تلقي كل سيئاتها .

وبوازار يقولها بوضوح .. أن «هناك إجماعاً على الجهر بأنه لايمكن اعتبار الإسلام مسؤولاً عن جمود العالم الإسلامي الطويل وانحطاطه الواضح بل ترجع الأمراض الحاضرة - على العكس من ذلك - إلى المسلمين الذي أهملوا العيش وفق مبادئ دينهم . وإذا كانوا قد فقدوا الرخاء المادى الذي كانوا ينعمون به تاريخياً ، فلأنهم بالتحديد أهملوا التقيّد بـ(نصف الشريعة الألهية) . ولكشف النقاب الذي أنسدل على العالم الإسلامي ينبغي أن نلحّ على الطابع العقلاني الكامل للتنزيل ، وعلى الطاقات اللامحدودة الكامنة في السنة النبوية . فحين كان المسلمون يحيون حسب ارشادات الدين التي تحضّ على التفكير وتشجع الروح النقدي ، أثبت الإسلام أنه حامل مشعل التقدم والرقي .. »[٦٠] .

ويعود بوازار لكي يؤكد على «أن التغيير السياسي - الاجتماعي اللازم للتكيف مع العالم العصرى يظل مشروطاً ، بشكل واسع بقيام (نهضة) دينية ، لأن الإسلام الراشد يرفض فصل الروحي عن الزمني»[٦١] .

أنه فعل في صميم العالم ، في الزمن والمكان ، لأنه في أساسه برنامج عمل لتغيير العالم وإعادة صياغته وفق المشروع الإسلامي الذي يتضمن في نسيجه بطانة أو ايقاعاً روحياً هو الذي يميزه عن سائر المحاولات الأخرى الفاعلة في التاريخ . ومادام الأمر كذلك ، فإنه يصعب بل يستحيل التحقق بالعصرنة دون الارتكاز على طرفي المنظور : الواقع والروح .. الموقوت والأبدى .. الأرض والسماء ، الوجود والوحي .. والا فإنه الشلل بالانفصال عن الواقع ، أو الضياع بالاخلاد إلى الأرض والتنازل عن مطالب الروح العليا .

اميل درمنغم يؤكد استنتاج بوازار فيلحظ كيف «أن الانحطاط السياسي والاجتماعي» كان «موازياً لنسيان مبادئ الإسلام الصحيح» وأنه «لم ينشأ عنها» (٦٢) . وفي المقابل يرى اتيين دينيه أن «إتباع محمد ﷺ لو نهضوا وأفاقوا من سباتهم العميق لرجع لهم عزّهم السالف وتاريخهم المجيد .. وتبوؤا مكانهم الذي يليق بمجدهم» (٦٣) .

ولعل ليو بولد فايس الذي عايش طرفي الحياة الغربية والإسلامية ، هو خير من يحكي عن الموضوع . أنه يلحظ ، منذ البدء كيف «أن الحياة الإسلامية في الواقع تظهر ، على كل حال ، في أيامنا الحاضرة ، بعيدة جداً عن الإمكانيات المثلى التي تقدمها التعاليم الدينية في الإسلام . من ذلك مثلاً أن كل ما كان في الإسلام تقدماً وحيوية أصبح بين المسلمين تراخياً وركوداً وكل ما كان في الإسلام من قبل كرماً وإيثاراً أصبح اليوم بين المسلمين ضيقاً في النظر وحباً للحياة الهيّنة» (٦٤) . وهو يلخص إلى التأكيد التالي ، أنه «يجب أن يتضح لدينا أن إهمال المسلمين ، وليس النقص في التعاليم الإسلامية هو الذي سبّب الانحلال الحاضر» (٦٥) . وفي المقابل «فإن الإسلام من وجهتيه الروحية والاجتماعية لايزال ، بالرغم من جميع العقبات التي خلقها تأخرّ المسلمين ، أعظم قوّة نهّاضة بالهمم عرفها البشر» (٦٦) .

ويلاحظ كيف أن فايس وهو يشير إلى قدرة الإسلام الفذّة على النهوض بالهمم للتحقق على كافة المستويات ، لايجعل الأمر يقتصر على دائرة المسلمين وحدهم بل يتجاوزها إلى البشر كافة . ليس هذا فحسب ، بل أنه ليعتبر الإسلام «أعظم قوة نهّاضة بالهمم» على الاطلاق . فليس ثمة كهذا الدين من يملك القدرة على التحريك ، بما أنه عقيدة شمولية تتعامل مع كينونة الإنسان في مكوناتها كافة وتستجيش قدراتها جميعاً. وعلى مستوى التحقق التاريخي فلنا أن ننظر لكي نتأكد من صدق المقولة ما فعله الإسلام بالجماعات التي انتمت إليه .

وتتهافت - من ثم - سائر المقولات اللاموضوعية ، والمطروحة عن قصد سيئ مرسوم، في أن سبب التخلف هو الإسلام نفسه .. أننا نتذكرها هنا من أجل تأكيد هذه المسألة عبارات لفايس ، لابأس من أن نستعيد جانباً منها بسبب ارتباطه الصميم بالموضوع . فنحن «لانحتاج إلى فرض (إصلاح) على الإسلام ، كما يظن بعض المسلمين ، لأن

الإسلام كامل بنفسه من قبل . أما الذي نحتاج إليه فعلاً فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا . وبكلمة واحدة : معالجة مساوئنا نحن لا المساوئ المزعومة في الإسلام ..»[٦٧] .

ويسعى فايس إلى تعزيز استنتاجه بالرجوع إلى اثنتين : خبراته المستمدة من معايشته لعالم الإسلام عبر عقود مديدة من سنوات التمخض الحضارى .. الفعل وردّ الفعل بين الغرب والشرق الإسلامي . أما الأخرى فهي التاريخ «لم يكن عندى - يقول الرجل - أية صورة خادعة عن أحوال العالم الإسلامي ، فالسنوات التي قضيتها في تلك البلاد قد أظهرت لي أنه في حين كان الإسلام حياً مايزال مدركاً في نظرة أتباعه .. كانوا هم أنفسهم كمثل أناس مشلولين غير قادرين على أن يحولوا اعتقاداتهم إلى عمل مثمر . ولكن ما همّني أكثر من فشل مسلمي اليوم في تطبيق نظام الإسلام إنما كانت إمكانيات ذلك النظام نفسه . لقد كفاني أن أعلم إنه لفترة قصيرة ، في أوائل التاريخ الإسلامي ، بذلت فعلاً محاولة ناجحة لتطبيق ذلك النظام ، وأن ما بدا ممكناً في وقت ما يمكن أن يصبح ممكناً حقاً في وقت آخر»[٦٨] .

وفي العبارة الأخيرة يتجاوز فايس ما قد كان ، وما هو كائن ، باتجاه ما سيكون مؤكداً قدرة المسلمين على الانبعاث كرة أخرى ، بمجرد أن يتحققوا بالاتصال مع العقيدة التي ينتسبون إليها .. اتصال يتجاوز مقولات الجغرافيا ومطالب دفاتر الأحوال المدنية ، باتجاه التزام صادق بمطالب الإسلام .

الهوامش

(١) إنسانية الإسلام : ترجمة د. عفيف دمشقية ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص ٣٠٣ .

(٢) نفسه ، ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

(٣) نفسه ، ص ٣٢٩ .

(٤) نفسه ، ص ٣٤٥ .

(٥) نفسه ، ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

(٦) نفسه ، ص ٣٨١ .

(٧) نفسه ، ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .

(٨) نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٩) نفسه ، ص ٣٨٨ .

(١٠) نفسه ، ص ٣٤٦ .

(١١) نفسه ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(١٢) نفسه ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(١٣) نفسه ، ص ٣٥٥ .

(١٤) انظر : المرجع نفسه ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(١٥) نفسه ، ص ٣٧٧ .

(١٦) نفسه ، ص ٣٦٩ .

(١٧) نفسه ، ص ٣٧٣ .

(١٨) نفسه ، ص ٣٧٥ .

(١٩) نفسه ، ص ٤٢٦ .

(٢٠) نفسه ، ص ٤٢٦ .

(٢١) نفسه ، ص ٤٢٧ .

(٢٢) نفسه ، ص ٤٢٩ .

(٢٣) نفسه ، ص ٣٣٧ .

(٢٤) ألوحدة والتنوّع في الحضارة الإسلامية : تأليف جماعة من الباحثين ، تحرير گرونباوم ، ترجمة د. صدقي حمدي ، مكتبة دار المتنبي (بالمشاركة مع مؤسسة فرانكلين) ، بغداد ، ١٩٦٦م ، ص ٤٦٥ .

(٢٥) انظر : الإسلام والغرب والمستقبل : تعريب د. نبيل صبحي ، دار العربية ، بيروت ، ١٩٦٩م ، ص ١٨ .

(٢٦) نفسه ، ص ١٨ .

(٢٧) نفسه ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢٨) نفسه ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢٩) نفسه ، ص ٦٧ .

(٣٠) نفسه ، ص ٢٨ .

(٣١) منهاج الإسلام في الحكم : ترجمة منصور محمد ماضي ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٤م ، ص ١٧٠ .

(٣٢) نفسه ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٣٣) الإسلام على مفترق الطرق : ترجمة د. عمر فرّوج ، الطبعة تالسادسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٥م ، ص ١٨ .

(٣٤) نفسه ، ص ٧١ .

(٣٥) الطريق إلى مكة : ترجمة عفيف البعلبكي ، الطبعة الأولى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٥م ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٣٦) الإسلام على مفترق الطرق ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣٧) نفسه ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(٣٨) نفسه ، ص ١١٦ .

(٣٩) نفسه ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٤٠) نفسه ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٤١) الطريق إلى مكة ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٤٢) نفسه ، ص ٢٨ .الإسلام على مفترق الطرق ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٤٣) نفسه ، ص ١١٣ - ١١٤ .

(٤٤) نفسه ، ص ٨٧ .

(٤٥) نفسه ، ص ١١٦ .

(٤٦) سورة الأحزاب ، الآية ٢١

(٤٧) الإسلام على مفترق الطرق ، ص ١١٨ .

(٤٨) وعود الإسلام : ترجمة ذوقان قرقوط ، الوطن العربي ، القاهرة ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ١٩٨م.

(٤٩) نفسه ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٥٠) نفسه ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٥١) نفسه ، ص ٢١٤ .

(٥٢) الوحدة والتنوّع في الحضارة الإسلامية ، ص ١٨٩ .

(٥٣) نفسه ، ص ١٩١ .

(٥٤) نفسه ، ص ١٩٣ .

(٥٥) نفسه ، ص ١٩٣ .

(٥٦) نفسه ، ص ١٩٤ .

(٥٧) وجهة الإسلام : نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي ، تأليف هاملتون گب وآخرون ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، المطبعة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٣٤م ، ص ٢٠٠ .

(٥٨) نفسه ، ص ٢٠١ .

(٥٩) نفسه ، ص ٢٠١ .

(٦٠) إنسانية الإسلام ، ص ٣٠٥ .

(٦١) نفسه ، ص ٧٨ .

(٦٢) حياة محمد : ترجمة عادل زعيتر ، الطبعة الثانية ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩م ، ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٦٣) محمد رسول الله : بالاشتراك مع سليمان الجزائري ، ترجمة د. عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم ، الطبعة الثالثة ، الشركة العربية ، القاهرة - ١٩٥٩م ، ص ٣٤٦ .

(٦٤) الإسلام على مفترق الطرق ، ص ١٣ .

(٦٥) نفسه ، ص ٧١ .

(٦٦) نفسه ، ص ١٦ .

(٦٧) نفسه ، ص ١١٣ - ١١٤ .

(٦٨) الطريق إلى مكة ، ص ٣٢٣ .