صورة التقدم في الفكر الإسلامي الحديث

THE ILLUSTRATION OF PROGRESS IN THE DISCOURSE OF ISLAMIC THOUGHT IN MODERN ERA

Amar Benboudina

College of Sharia and Islamic Studies. Qatar University. P.O. Box 2713. Doha. Qatar.

Email: amarbenboudinaa@qu.edu.qa

DOI: https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no2.13

Abstract

Modern-day thinkers have different trends on the idea of progress (*al-taqaddum*), which has seemed to swing between different approaches in terms of theoretical, reference, purpose, depth, structure of analysis, and model formation. This study aims to understand the idea of progress in Islamic thought by some Islamic thinkers. Its objective is to discover an evolution of this idea based on Islamic thinkers' analysis on the condition of Arab Muslims compared to Europeans. Thus, it puts forward a recommendation by some of the contemporary Islamic thinkers to follow the development of developed nations' as well as determining the orientations and conditions for taking advantage of what is positive from them, in the hope that such changes provide at least minimum conditions for national progress. The study concludes that the best path towards the Muslims progress is that they should share the same values of progress, develop a diversity of notions including cultural plurality, awareness of historical collection, ready to progress from various aspects whether political, economic, and social, and create a high awareness on historical defeat on the backwardness of Muslims today.

Keywords: Progress; *al-Taqaddum*; Islamic Thought in modern era; Islamic thinkers; decline of nation.

Khulasah

Pemikir zaman moden ini mempunyai pemikiran yang berbeza mengenai kemajuan (*al-taqaddum*) yang dapat dilihat dalam pendekatan mereka yang berlainan dari segi rujukan teori, tujuan, kedalaman, struktur analisis, dan pembentukan model. Kajian ini bertujuan untuk memahami idea beberapa pemikir Islam mengenai kemajuan dari aspek pemikiran Islam. Objektif utama kajian ini adalah untuk meneliti evolusi idea ini berdasarkan analisis pemikir Islam mengenai keadaan orang Islam berbangsa Arab berbanding orang Eropah. Justeru, ia mengemukakan saranan beberapa pemikir Islam kontemporari supaya mencontohi pembangunan negara maju serta menentukan orientasi dan syarat untuk mengambil apa yang positif daripada mereka, dengan harapan perubahan tersebut memberikan sekurang-kurangnya syarat minimum bagi tujuan kemajuan negara. Kajian merumuskan bahawa jalan terbaik ke arah kemajuan umat Islam ialah mereka harus berkongsi nilai kemajuan yang sama, mengembangkan kepelbagaian konsep termasuk pluraliti budaya, kesedaran koleksi sejarah, bersedia untuk maju dari pelbagai aspek sama ada politik, ekonomi, dan sosial, dan mewujudkan kesedaran yang tinggi terhadap kekalahan sebagaimana tertera dalam sejarah mengenai kemunduran umat Islam hari ini.

Kata kunci: Kemajuan; *al-taqaddum*; pemikiran Islam era moden; pemikir Islam; kemunduran bangsa.

المقدمة

عرف العالم الإسلامي في العصر الحديث أزمة متعددة الأقطاب والجوانب، واستدعت التحولات الكبرى نقاشا فكريا اتجه إلى محاولة إصلاح الأوضاع وصياغة مشروع "التقدم" بدءا باستيعاب حجم الأزمة وتأثيراتها المختلفة، وفهم الأوضاع والظروف المحيطة، وتقديم

رؤى في استعادة الدور الحضاري للأمة الإسلامية التي فقدت حضورها في الساحة العالمية قبل سقوط الخلافة العثمانية؛ آخر وعاء سياسي لوحدة العالم الإسلامي.

وانعكست تلك الأزمة على نمط الأفكار المقدمة لحصار مستوى التراجع العام؛ حيث إن بعض الرؤى والأفكار التي قُدّمت آنذاك بهذا الخصوص بقيت في إطار ومستوى واحد لم تتطوّر، لأسباب متعلّقة بطبيعة الأفكار المطروحة وبخصوصية المرحلة التاريخية، كما قد يعود ذلك إلى التحصّن المبالغ فيه ببعض النزعات والمرجعيات المذهبية والسياسية، وقد يعود إلى الظروف النفسية التي أفرزتها حالة الترهّل الكبيرة التي مسّت مؤسسات وهياكل الدولة العثمانية التي كانت تمثل أغلب بلدان العالمين العربي والإسلامي.

مشكلة الدراسة

اختلفت اتجاهات المفكرين في العصر الحديث حول مفهوم التقدّم الذي بدا متأرجحا بين توجهات مختلفة في المرجعية النظرية والمقاصد ومن حيث العمق وبنية التحليل وتشكيل النموذج. كما اتجهت بعض الأوساط في البلاد المسلمة لمقاربة مفهوم التقدم وإجراءاته النظرية والعملية في سياق غربي منفصل عن خصوصية الإسلام ورؤيته الكونية التوحيدية، وهو ما أدى إلى اغتراب الحياة الاجتماعية عن أصولها الإسلامية.

إزاء هذا الوضع؛ ظهرت بعض الاجتهادات الفكرية التي سعت إلى تدبير أزمة تخلف البلاد الإسلامية من جهة، ومحاولة صياغة مفهوم للتقدم يتسق مع التصور الإسلامي للكون والحياة من جهة أخرى؛ من خلال تركيزها على مسائل إحياء الإنسان وشحذ إرادته وإعادة بعث الفطرة والروح الإسلامية وإكساب الحضارة معناها العلمي الدقيق، إضافة إلى طرح رؤية إسلامية في التنمية وتطوير الحياة العامة.

وفي السعي إلى تقييم اجتهاد المفكرين المسلمين تجاه ظاهرة التقدم؛ نطرح التساؤل التالي: هل تبلور مفهوم التقدم بشكل كلي لدى المفكرين المسلمين في العصر الحديث؟

هدف الدراسة

تسعى الدراسة إلى فهم فكرة التقدم في الفكر الإسلامي من خلال استيعاب مستويات المعالجة النظرية للفكرة عند بعض المفكرين والمصلحين المسلمين والوقوف على درجة وعيهم بأزمة تعطل الإنتاج الحضاري، وما صاحبها من نقاش في فحوى التقدم وعوامله ومسالكه، وحدوده مع الرؤية الغربية. تمهيدا لبلورة تصور إسلامي جديد للتقدم؛ يراعي الواقع المعاصر من جهة ويؤثر في هذا الواقع بروح إسلامية أصيلة من جهة أخرى.

أهمية الدراسة

تشكل دراسة مفهوم التقدم عند المسلمين، وضبط معناه رافدا مهما في بناء الوعي الحضاري اليوم. ورصد تجارب المفكرين والمصلحين في تتبع المفهوم يمكّن من اقتراح مسالك جديدة يتنزل بها المفهوم في الفضاء الاجتماعي الذي تطبعه حاله من الترهّل والذهول عن أصالة التصور الإسلامي للتقدم.

ودراسة التقدم في الفكر الإسلامي الحديث تميط اللثام عن كثير من التحيزات الفكرية، فالدراسات التي أجريت على مستوى عدد من الدول الأوروبية (المتعلقة بتحليل ظواهر التقدم والنهضة في العالمين العربي والإسلامي) كانت غير محيطة بظاهرة النهضة الإسلامية وسياقاتها، إضافة إلى عوزها الموضوعي والمنهجي في معالجتها.

أولا: في مفهوم التقدم

يحتاج موضوع دراسة قضايا التخلف والتقدّم إلى جهود فكرية مركّزة، نظرا لكثافتها وتعقد حالاتها وتنوّعها في التشكّل والوظيفة والامتداد، بالإضافة إلى تعدّد وجهات نظر المهتمين والباحثين بخصوص فهم هذه المكوّنات منهجيا ومعرفيا.

الإطار المعرفي والمنهجي لمفهوم التقدم

ضمن الإطار المعرفي والمنهجي لإشكالية التقدّم، يبرز لنا مستويان من التحديات: المستوى الأول: اعتماد منهج الجمع بين المكوّنات

والتركيز على اكتشاف علاقتها الترابطية غير المنفكة. المستوى الثاني: الانطلاق من دراسة حالة بحالة، والعمل على معرفة سياقات الارتباط والانفصال فيما بينها في إطار علمي واسع من الاهتمام والتخصّص.

نحتاج في واقع الأمر إلى فرز الجوانب العلمية لظاهرة "التقدم" من الجوانب الأخرى، فرزٌ يقوم بدرجة أساسيّة على تحضير وتوفير الأدوات المنهجيّة القادرة على نقل التفكير من مستوى الطرح العادي لماجريات هذا الواقع إلى مستوى طرح يتعامل مع القضايا انطلاقا من بنياتها التي تكونت في ضوئها، وهو ما سيسمح دون ريب بالانتقال من استعراض المفهوم إلى الاستثمار في الرّصيد الفكري المتراكم؛ الذي سيظهر عند استخدام هذه الأدوات المنهجية مبثوثا في مجموع مكوّنات المجتمعات المعنية بظاهرة التقدم.

تعريف التقدم وسياقاته الثقافية والتاريخية

التقدّم باعتباره ظاهرة اجتماعية طبيعية في مسيرة المجتمعات الانسانية يعكس في كلّ مجتمع منها طريقة وحجم ومستوى التوظيف العقلاني للطاقات والكفاءات والموارد الطبيعية المتوفرة فيه، من أجل الاستجابة للمطالب والحاجات الانسانية والمجتمعية المترافقة مع النشاط الديمغرافي الدائم الحركة، كما تكون من جهة أخرى سعيا مجتمعيا رسميا للتكيف والتوافق مع ما تشهده المجتمعات الأخرى الأكثر امتلاكا لقدرات التطوير والتحسين، فينشأ تنافس بين القوى المجتمعية الأكثر فاعلية،

وينعكس هذا السّعي وهذا التنافس داخليا من خلال صياغة ووضع برامج تهدف إلى تغيير حال المجتمع وجعله أكثر تطورا.

كما ترتكز الأهداف والبرامج التطويرية على جملة من العوامل والمقومات، ولعل العامل الثقافي يشكّل دافعا مهما في هوية التصورات والبرامج الإنمائية، فالأثر البارز لفلسفة التقدم على الإنسان ومحيطه استلهم مقدماته من المرجعية الثقافية التي شكّلته، والدين أقوى مرجعية مؤثرة؛ خاصة في الحالة الإسلامية فالنص القرآني شكّل حالة فريدة في قيام الحضارة الإسلامية.

وفي الحضارة الإسلامية تأسس المنظور التقدمي على نتائج العلوم وارتباطها بأجزائها من جهة؛ وبما تقتضيه شروط تقدم الحياة الإنسانية من جهة ثانية. وذلك وفق "...ضم تلك العلوم الكونية لظواهر الطبيعة في أطر فكرية تعكس في مجموعها المبادئ المنزلة والفكرة المركزية؛ التي تكون تلك الأطر الفكرية تطبيقات متعددة لها في العالم المتغير الفاني..."[1].

وحتى لا نحصر مفهوم التنافس داخل سياق التقدم؛ فإننا نشير إلى أن مساعي التقدم في بعض التصورات قد تتجاوز الإطار الحضاري، فتنفلت تلك المساعي لدى بعض المجتمعات الأكثر امتلاكا لقوة التغيير، فتتحوّل البرامج والمشاريع والنشاطات إلى قوّة

[1] Sayyid Ḥusayn Naṣr, *Muqaddimah ilā al-ʿAqā'id al-Kawniyyah al-Islāmiyyah*, ed. Sayf al-Dīn al-Qaṣhr (Latakia: Dār al-Ḥiwār li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1991), 13.

غاشمة، تعمل على استعمار واحتلال واستغلال المجتمعات الأخرى التي بقيت في مستواها لم تتقدم خطوة واحدة في مسار التقدم والتغيير، فتصنع مجدها باستغلالهم وتسخيرهم لتنفيذ إرادتها، ولا يضيرها أن تحوّل جميع سكان هذه المجتمعات "المستعمرات" إلى عبيد، بشعار "المهمة الحضارية النظيفة لتطوير الشعوب".

إن دراسة تاريخ الظاهرة –من بداياتها إلى اليوم–، تعتبر في نظرنا من أعقد المهمات، ذلك أنها ما زالت تدور في فلك فضاءات الأيديولوجية السياسية ومازالت الكثير من الأنظمة التي استغلت شعوبا وأمما في تاريخها لتصنع تقدمها الحالي، تحتمي بخطابات أيديولوجية تمويهية، وهي تستعملها حتى في واقعها العالمي اليوم، خاصّة في الدول الاستعمارية مع محاولة اختزال المسألة على أنها صراع بين الغرب والاسلام.

ثانيا: أسباب طرح فكرة التقدم في العالم الإسلامي

تشكّل حالة التخلف التي تطبع عددا من المجتمعات المسلمة وضعا يستدعي نظرا عميقا في أبعاد ومظاهر الأزمة الحضارية، وهو الأمر الذي سيؤدي –حتما– إلى تشريح طبيعة الأزمة؛ أزمة البنيات والأفكار والأشكال والعلاقات، أزمة هوية ووظيفة وأنساق مجتمعات العالمين العربي والإسلامي والآثار التي خلفتها الصدمة الاستعمارية على كيانات هذه المجتمعات والتي انعكست على تطوّرها وعلى خصائصها الثقافية والسياسية، إنّ دراسة ظاهرة التقدم في منطقة

تتجاذبها تيارات الثورة والسلام، الثبات والتغير، الاستقرار والاضطراب، الرتابة والتمرّد، وهي المنطقة التي تنتشر عليها المجتمعات العربية والإسلامية؛ تتطلب إمكانية التحكّم في الأدوات المنهجية وحسن استخدامها لئلا تنحرف النتائج عن مقاصدها.

ومن الوهلة الأولى؛ لا تبدو ظاهرة التقدم من السهولة الخالصة التي يمكن فهمها في إطار الوضع العام للمجتمعات المسلمة، هذه المجتمعات التي تعيش وطأة التناقضات المركّبة التي سعت إلى ترسيخها قوى استعمارية قديمة وحديثة؛ من مخلفات التركيبة القبلية ونمط العلاقات بين الأقليات وأشكال المؤسسات التقليدية التي لم تعرف تطورا وتجديدا وتكيّفا مع الأوضاع الجديدة وشل إرادة تطوير المجالات الحيوية...إلخ، إضافة إلى هذا فإن أية حركة للتجديد فيها تحولت إلى حركة مقموعة من طرف الأنظمة التي تحتضن وتدافع عن هذه المخلفات والأشكال أو من خلال الواقع السائد اجتماعيا في هذه المجتمعات وذلك لصعوبة قبولها بإحداث عمليات تغيير جذرية تمس كل الأنساق والبنيات والأنظمة القائمة، فقد تشكلت في هذه المجتمعات مصالح سياسية وطبقية وقومية وعرقية عبر تاريخ وجودها، وذات توجه معارض ومتشدد ضد أية عملية للتطوير، وهذا يعني أن هذه المجتمعات لم توفر نموذج الإنسان الذي يكون –من حيث الأهلية والكفاءة والنجاعة– قادرا على إحداث الطفرة والوصول إلى التحكم التام واستيعاب شروط التقدم وسياقية التغيير.

وبالرجوع إلى الظاهرة الاستعمارية ومساهمتها في حالة التخلف؛ فإننا نرجح أن العامل الاستعماري لم يكن وحده العامل الحاسم والأول في إقرار التخلف، فأوضاع المجتمعات العربية والإسلامية بدأت في الترهل منذ أواسط القرن الرابع عشر، فالاستعمار الأوروبي لم يفرض حالة التخلف في هذه المجتمعات، بقدر ما عمّق حالة التخلف كما استغل واستثمر واستفاد من ظروف التخلف الكامنة فيها ووظفها لمصالحه الاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية.

كما أن اتهام التمسك بالأصالة الإسلامية كسبب في إعاقة التقدم ينكره التاريخ والواقع، فالتقدم والتخلف داخل الجغرافيا الإسلامية عرف فصولا تنوّعت في الإطارين الزماني والمكاني، ونجد في هذا الإطار تفصيلا علميا مقبولا ومقيدا بنزاهة البحث العلمي في دراسة الفرنسي موريس لومبارد Maurice Lombard [2]، فقد تناول عوامل وظروف التقدم، ودرس الحالات السياسية والاقتصادية والتركيبات البشرية للمجتمعات الشرقية وربط كل ذلك بالإسلام مشيرا أن الإسلام منح ثراءً كبيرا للفكر والمعرفة الإنسانية في هذه المجتمعات وترجع أهمية دراسة موريس لومبارد إلى طابعها التحليلي المقارن وغزارة النماذج والأنماط والأمثلة المعروضة فيها.

[2] Maucrice Lumbard, *al-Islām fī Majdihi al-Awwal*, ed. Ismāʿīl al-ʿArabi (Algeria: al-Sharikah al-Waṭaniya li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1973).

ثالثا: اتجاهات التقدم وتحدياته في البلاد المسلمة من منظور إصلاحي

إن التيارات التي سعت من أجل تأسيس قواعد وأصول ومنطلقات جديدة وأدوات علمية ومنهجية واضحة لفهم ظاهرة التقدم، لم تكن بالضرورة حركات سياسية، فالبعض منها كانت ذات طابع إحيائي نهضوي أو ثقافي فكري خالص، وبعضها كان يشدّه انبهار جامح تجاه ظاهرة التقدم الأوروبي هذا الانبهار يمكن أن نعلّله في الغالب بالتأثير النفسي الناتج عن صدمة التخلف، تلك الصدمة التي كانت كذلك امتدادا جغرافيا وسياسيا للثقافة الأوروبيّة وتوسّعا حضاريا جارفا للمجتمعات الإسلاميّة في الشّرق.

اتجاهات التقدم في البلاد الإسلامية

مع تأثير صدمة التخلف في البلاد المسلمة؛ استيقظ المسلمون على حالة شعورية عامة قوامها أن هناك فارقا بين أمم أوروبا والأمم الشرقية المختلفة ففي هذه اللحظة التاريخية ظهر عدد من المفكرين ورجال الإصلاح الذين حاولوا تدبير الأزمة وفق مرحلتين:

-المرحلة الأولى: التفكير في السبل الكفيلة بالتخفيف من آثار التراجع والسعي إلى فهم وتحليل ظاهرة التخلف.

-المرحلة الثانية: اقتراح كيفيات محدّدة حسب طبيعة الاجتهاد ومستوى الفكر لمجاراة التقدم الحاصل لدى الآخر، مع تحديد التوجّهات.

ويمكن أن نصنف تلك المحاولات إلى رؤيتين متباينتين قوامهما:

أ) – وضع الشروط للاستفادة من الآخر الأوروبي على أمل حصول تغيير إيجابي يوفّر على الأقل أدنى شروط التقدم. بما في ذلك فهم عملية إنتاج الأفكار وتطوّرها حسب الوضعية التي ظهرت فيها.

ب) – التأسيس لرؤية اجتماعية تهتم بالواقع المهيمن وتغيراته وفق آلية جذب فاعلة، وأهم عامل جذب فيها هو العامل الديني الإسلامي الذي شكّل دافعا حقيقيا للمعالجة والتطوير، في مقابل محاولات مناقضة تحاول دمج عملية التقدم ضمن سياق غربي أوروبي. "فالتحدي العلماني إنما يستهدف عزل السماء عن الأرض بتحرير الدولة والسياسة والمجتمع والعمران البشري من حاكمية الشريعة الإلهية بجعل العالم مكتفيا بذاته عن تدبير السماء والإنسان مكتفيا بذاته عن شريعة الله.. أي بجعل الإسلام هامشا حضاريا"[3].

بالنسبة للرؤية الأولى؛ لم يتم التحكّم بدقة في صيغة وبنية المفاهيم والمصطلحات، فليس هناك تطابقا محوريا بين مضامين وسياقات التقدم الأوروبي والتقدم الإسلامي أو الشرقي (كما يطلق في بعض الأدبيات) وكذلك بالنظر إلى حداثة مفهوم التقدم في أدبيات ومصطلحات الفكر الإسلامي الحديث وقد روّج التيار

[3] Muḥammad ʿImārah, *Nahḍatunā al-Ḥadīthah bayn al-ʿIlmāniyyah wa al-Islām* (Cairo: Dār al-Rashād, 1997), 5-14.

العلماني في البلاد الإسلامية لهذا الطرح الذي رأى بصحة وأهمية نموذج التقدم الأوروبي، وقد دعا هذا التيار إلى تمثّل نفس شروط التقدم الأوروبي وظروفه وسياقاته التاريخية.

أما الرؤية الثانية؛ فقد راعت خصوصية الهوية الإسلامية، واعتبرت أن مسألة التقدم تتطلب معالجة جذرية لأسباب التخلف، ومناظرة الأسباب لمسبباتها، ضمن علاقة جدلية مستمرة، حيث يكون الاتجاه أفقيا داخل دائرة أساب التخلف وعموديا فيما يخص اقتناص شروط التقدم، ولذلك نعثر في أدبيات هذا الاتجاه تداخلا وتضافرا بين شروط التقدم وأزمة التخلف مع تميز هذه الأزمة بنوع من المعالجة الأخلاقية وهو ما ظهر عند تيار الإصلاح الإسلامي.

تحديات التقدم من منظور الفكر الإصلاحي

إن محاولة فهم التقدم الإسلامي تتطلب التمكن أولا من معرفة أصول المجتمعات المسلمة وكيفية التطور التاريخي فيها والطريقة التي تبنى فيها العلاقة بين المادة والفكر، ثم بعد ذلك كيفية تموضع تاريخ هذه المجتمعات في التاريخ الإنساني ككل. إن التقيد المنهجي سيفضي حتما إلى تفادي العشوائية في التفكير وفي تصنيف المجتمعات والحركات الفكرية، كما أنه سيسمح للباحث بتتبع تاريخ الظاهرة وتفحصه بطريقة علمية تتفادى كل قصور وقلة إلمام.

إن تتبع محاولات صياغة نموذج التقدم الإسلامي عند المفكرين الإصلاحيين المعاصرين تفسح المجال لتشكيل رؤية خاصة

لمفهوم التقدم خاصة أن بعض الأقطاب الفكرية للاتجاه الإسلامي واكبت التقدم الأوروبي وعايشت تحولاته وتناقضاته، ما مكنهم من بلورة صورة تنسجم مع الخصوصية الإسلامية للتقدم وتمكنهم من رؤية مجتمعاتهم وهي تسير في ركاب التقدم الأوروبي دون التنازل عن الهوية وخصائصها، وقد قيَّم بعض المشتغلين بفكر النهضة منطق فكر التقدم عن الإصلاحيين بطرح إشكاليات تبدو موجّهة في بعضها من قبيل التساؤل غير البريء «كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءًا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم»[4] وهو التساؤل الذي يمثل انحرافا في موقف أولئك الذين يرون أن سبب التخلف هو استمرار الماضي في الحاضر متماثلا بذاته دون اختلاف أو تغيير، وقد ذهب "مهدي عامل" إلى أنهم -بهذا الطرح-يمثلون علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية العالمية[5].

هذا التحدي أمام الفكر الإصلاحي جعل أقطابه يخوضون مجالين واسعين جدا من مجالات الحضارة الإنسانية، المجال الأول هو ضرورة الفهم الجيد والكامل لواقع العالم المعاصر من حيث تكونه وتطوره التاريخي وأنظمته العقائدية والسياسية والفلسفية، وكذلك المعرفة الواسعة بالآثار والانعكاسات المختلفة التي خلفتها سيرورة التقدم الأوروبي، ومن جهة ثانية يتطلب فهم هذا الحال أن يرتقوا

[4] Albīrt Ḥūrānī, *al-Fikr al-ʿArabī fī ʿAṣr al-Nahḍah*, trans. al-Karīm ʿAzqūl, (Beirut: Dār al-Nahār, 1968), 9.

[5] Mahdī Āmil, *ʿAzmah al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah ʿan ʿAzmah al-Burjwāziyyāt al-ʿArabiyyah* (Beirut: Dār al-Fārābī, 1974), 230-233.

بالمستوى العلمي والمعرفي والفلسفي ارتقاءً جيدا ليسمح لهم بالإحاطة بالمجال الثاني وهو تاريخ الشعوب الإسلامية وطبيعة الدين الإسلامي ومنهجه من حيث متابعة تطور أنظمته المعرفية والفكرية "..وما يزال المنهج الإسلامي قادرا في كل حين على أن يبعث بهذه النماذج كلما بعثت محاولة جدية في تطبيقه وتحكيمه في الحياة على الرغم من جميع المؤثرات المضادة...والمعوقات من حوله وفي طريقه.." [6].

وقد شكلت مسألة التقدم في عمومها لدى المفكرين المسلمين القضية الجوهرية خلال القرن التاسع عشر وإلى ما بعد منتصف القرن العشرين، ورغم بعض الاختلافات في المقاربات لخطة تقدم مجتمعاتهم، إلا أنهم يصدرون من نفس المشاغل الفكرية والدينية والدوافع النفسية وكذلك محاولاتهم المتشابهة لإلحاق المصالح العقلية بالمصالح الشرعية.

لقد سعى المصلحون إلى تهيئة الدلائل النصية الدينية ومواءمة العلوم العقلية كنوع من التوضيح للخصوصية الإنسانية والحضارية للإسلام والتي تميزه عن باقي الأديان والتصورات والمنظومات الفكرية الأخرى التي أنتجت خارج دائرته المعرفية.

رابعا: نماذج لمطارحات إشكالية التقدم عند المفكرين المسلمين

مثلت مشاريع الإصلاح في العالم الإسلامي دورا بارزا في السعي إلى إنقاذ الحياة الإسلامية من عوامل الاستلاب الحضاري الذي أطل

[6] Sayyid Quṭb, *Hādhā al-Dīn* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1983), 45.

برأسه في عموم البلاد الإسلامية، وقد تعززت مظاهر الأزمة الحضارية بدءا بتعطيل وظيفة التفكير الجاد، وتعطيل الإرادة الذاتية عن البذل في الحياة العامة.

لقد كان اتجاه مبادرات التقدم –ضمن تلك المحاولات– نحو "الحل الإسلامي" وهو الحل المبني على أساس الإسلام في عقيدته وغاياته وتصوراته، لأن الأمة المعنية بالنمو والحركة والبناء هي أمة إسلامية في عقائدها وفي قيمها وفي تكوينها النفسي والفكري، ولا سبيل إلى تحريكها ولا إلى دفع عجلتها بتجاوز هذه الحقيقة الأساسية في فهم شخصيتها ومكامن طاقتها ودوافعها..."[7]. سنحاول أننتمكن من بعض المطارحات الفكرية لعدد من أعلام الفكر الإسلامي، وهم: بديع الزمان النورسي، مالك بن نبي، محمد إقبال. كأقطاب مؤثرة من مناطق جغرافية مختلفة في العالم الإسلامي.

مطارحة بديع النورسي لإشكاليّة التقدّم

استعمل بديع الزمان النورسي في رسائله وبصفة مستمرة وظاهرة مفاهيم التقدم، التمدن، الرقي، كما كان استعماله لمفهومي التغير والتطوّر قليلا. وفي بنية تكوين المفهوم؛ يستعمل النورسي مفهوم التقدم للإشارة والحديث عن التقدم المادي، الاقتصادي والصناعي بالخصوص، بينما يستعمل مفهوم التمدن والمدنية عند حديثه عن

[7] ʿAbd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, 1981), 40.

الجوانب الحضارية والخصوصيات الثقافية والفكرية والدينية التي تفصل بين الأوروبيين والشرقيين، بين المسيحيين والمسلمين. ومفهوم المدنية الإنسانية عنده هو الجمع معا بين الرقي والحضارة، فهو في هذا السياق يتساءل معارضا خصومه قائلا:

> "أي مصلحة يا ترى يجنيها أهل الإلحاد في الخروج عن الدين؟ فإن كانوا يرمون أمن البلاد، واستتباب النظام فيه فإن إدارة عشرة من الملحدين السفلة الذين لا يؤمنون بالله ودفع شرورهم، أصعب بكثير من إدارة ألف من المؤمنين، وإن كانوا يرغبون في الرقي الحضاري فإن أمثال هؤلاء الملحدين مثلما يضرون بإدارة الدولة، فهم يعيقون التقدم، إذ يخلون بالأمن والنظام، وهما أساسا الرقي والحضارة"[8].

خصوصية مفهوم التقدم عند النورسي

يختلف النورسي –في توصيفه للتقدم– اختلافا كبيرا عن معاصريه وعن سابقيه من المفكرين والمصلحين في الشرق، ففي استخدامه لمفهوم التقدم يعطي صورة عن النورسي الذي احتك بالتراث الفكري والفلسفي الغربي، ولذلك فهو يميل إلى الأخذ بالخصوصيات والمعاني التي تقترن به غالبا من قبل الباحثين والدارسين الأوروبيين وغيرهم، فالتقدم في نظره هو ما اقترن بالنماء المادي والتقدم في تصوّره هو

[8] Badīʾ al-Zamān Saʿīd al-Nursī, *Kulliyyāt Rasā'il al-Nūr*, ed Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī (Istanbul: Dār al-Nasl li Nashr, 1992), 64.

إرادة للتنمية من أجل تكريس التغيير والتجديد، فالتقدم هو "الرقي بالمادة والدخول في الحضارة الحقيقية" وذلك من خلال الوصول إلى إقرار خطة "جهادية ضد الفقر والجهل والاختلاف".

وهو حينما يتحدث عن التقدم وعن شروطه، يجد نفسه مضطرا للاعتماد على خصوصيات وميزات التطوّر التاريخي للتجربة الأوروبية رغم رفضه لسياقها المعرفي والفكري، فهو حينما يتحدّث عن أوروبا وعن التقدم فيها يتحدّث من موقع المفكر الذي ينظر إلى الأحوال انطلاقا من نموذج مجتمع يعاني التخلّف والتأخر، إلى نموذج مجتمع حقّق شروط التقدم وأعطى للتقدم مفهوما محدّد المعالم.

النورسي وهو ينظر إلى هذا النموذج الأوروبي، يعطي قرائن واحدة للتقدم وهو الرقي المادي، يقول في هذا السياق:

> "من أسباب رقي أوروبا: الوضع الفطري لأوروبا التي هي كنيسة النصرانية عامة، ومنبع حياتها، فهي ضيقة، جميلة، تملك الحديد، متعرّجة السواحل، تلتفت فيها الأنهار والبحار إلتفات الأمعاء في الجسد ومناخها بارد ... إن التوجّه نحو الصناعة والميل إلى المعرفة ينشأ من الكثرة، فبسبب ضيق المكان في أوروبا، وكثرة بحارها وأنهارها التي هي وسائط نقل طبيعية فيها، فإن التعارف ينتج التجارة

والتعاون ينتج الاشتراك في الأعمال، مثلما يولّد التماس تلاحق الأفكار والمنافسة والتسابق"[9].

حتى إن لم يعطنا النورسي تعريفا نظريا للمفهوم؛ يمكن من خلال حديثه العام عن النموذج الأوروبي وعن شروطه أن نعطي الحدود النظرية لتصوّره للمفهوم، فالتقدم عنده هو مجموع الأحوال المادية والمظاهر الاقتصادية والتجارية والعلاقات الإنسانية المرتبطة بها، والتي تتآلف كلها لتشكل آليات الرقي الحضاري أو التمدن الإنساني كما يقول، فهذا الأخير هو في نظره قمّة التقدم ودليل التمكّن، وهذه العوامل مشتركة ومتكاتفة تنتظم ضمن سيرورة خاصة يسميها هو مضمار التقدم أو ميدان التقدم، وعليه "يحصل الصناعيون وأهل الحرف على الإنتاج الوفير وعلى ثروة هائلة نتيجة اتّباعهم قاعدة المشاركة في الصنعة والمهارة "[10].

المدنية ونموذج التقدم عند النورسي

في قمة رفضه للتجربة الأوروبية كنموذج يحتذى واكتفائه بالنموذج الياباني عوضا عنه؛ يقدم النورسي صفات ومميزات وفضائل النموذج الأوروبي رغم رفضه له ولا يعطي مميزات النموذج الياباني وفضائله رغم دعوته الشرقيين لاتخاذه مرجعية فلسفية ونظرية للنهضة والتقدم، وسبب ذلك أن النورسي يرى في العلاقة بين الغرب والشرق على

[9] Al-Nursī, *Rasā'il al-Nūr*, vol. 7, 367-368.
[10] Al-Nursī, *Rasā'il al-Nūr*, vol. 3, 249.

أساس الصراع الدائم بينهما وعلى العداء التاريخي المستحكم، فتحصيل التقدم هو في نظره إعلاء لكلمة الله، ومعنى الإعلاء هو الانتصار والظفر بعد طول انتكاسة، ولنتتبّع تحديده لطبيعة هذا الإعلاء :" كل مؤمن مكلف بإعلاء كلمة الله وأعظم وسيلة لإعلاء كلمة الله في زماننا هذا هو الرقي المادي، إذ الأجانب يسحقوننا تحت تحكّمهم المعنوي بسلاح العلوم والصنائع ونحن سنجاهد بسلاح العلم والتقنية، الجهل والفقر والخلاف"[11].

يشرح النورسي خصوصيات نموذج التقدم الأوروبي في سياق يربط فيه بين هذا التقدم وبين المدنية الأوروبية القائمة في نظره على الفكر المسيحي وعلى موقع الكنيسة في التراث المعرفي والفكري لأوروبا:

> "إن أي نصراني كان إذا ما رفع رأسه ومدّ يده إلى أي مقصد من المقاصد المتسلسلة المتداخلة إذا به يجد وراءه نقطة استناد قوية تعزّز قوته المعنوية وتبعث فيها الحياة... فتلك النقطة نقطة استناد هي مدنية أوروبا، التي هي معسكر كتلة مسلّحة وكنيستها العظيمة: مستعدة على إمداد بني جنسها بمصادر القوة. متهيّئة لمقارعة الآخرين. تمثل قوّة المدنية. تمسّكها بالفكر المادي. غلبة المدنية الأوروبية على بقية المدنيات" [12].

---

[11] Badīʾ al-Zamān Saʿīd al-Nursī, *al-Khuṭbah al-Shāmiyah*, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī (Istanbul: Dār Suzlar li Nashr, 1988), 38.

[12] Al-Nursī, *Rasā'il al-Nūr*, vol. 8, 355.

نلحظ هنا كيف أن النورسي يرى أن المدنية الأوروبية هي الغالبة على بقية المدنيات في هذا العالم، ولا يعني غلبتها في نظره وجوب تقليدها أو اتباع نموذجها أو النهل منها، ولأن الشرقيين لا يقفون على شيء؛ فهو يرى مع ذلك أن اليابانيين هم أقدر من يبعثون فيهم نزعة التغيير، "فالمسلمون يمكن أن يصحوا ويبدؤوا بالرقي متى ما نبّهوا وبثّت فيهم روح النماء[13]".

فإذا كان التقدّم قضية حاسمة في فكر النورسي؛ فإن المدنية أعظم مشكلة شغلت الإطار النظري للنورسي، لأنها مشكلة تمس الجوانب المادية والأخلاقية والفكرية للمجتمعات الشرقية، فهو وإن كان يرى في تملّك الأوروبيين للمدنية المعاصرة من أسباب الغلبة والتمكّن وحتى العنفوان، إلا أن الأصل في المدنية كما يرى هو إنساني وليس أوروبي: "فما ينبغي ألا ننكر أن في المدنية محاسن كثيرة، إلا أنها ليست من صنع هذا العصر، بل هي نتاج العالم وملك الجميع، إذ نشأت بتلاحق الأفكار وتلاقحها"[14].

يضبط النورسي في هذا الإطار مفهوم المدنية معنى أوسع وأعمق من مفهوم التقدم، لأنه يعطي لهذا المفهوم بعدا تاريخيا لا يعطيه للمفهوم الأول، فهناك مدنية إسلامية ومدنية أخرى، تارة يسميها أوروبية وتارة أخرى يسميها مدنية نصرانية، والنورسي هنا يتطابق تفكيره وتنظيره بخصوص هذه النقطة مع ما ذهب إليه "محمد

13 *Ibid*., 369

14 Al-Nursī, *Rasā'il al-Nūr*, vol. 1, 858.

عبده" في كتابه المسمى بالمقابلة بين الإسلام والنصرانية في ضوء العلم والمدنية[15]. ولهذا فالمدنية الإسلامية في نظرهما صالحة لكل زمان ومكان، وعليه يتساءل النورسي متأسفا: "لماذا تكون الدنيا ميدان تقدّم وترقّ للجميع، وتكون لنا وحدنا ميدان تأخر وتدنٍّ؟ "[16].

فالزمان الحاضر في نظره مضطرب ومتناقض، بمعنى أن هذه المدنية صارت بلا روح ولا فاعلية ومن دون حركة، لذلك لم تعط نموذجها المعاصر حول التقدم، فالمشكل بالتالي يتحوّل من مشكل تاريخي مفترض إلى مشكل إنساني مرتبط بالأساس بغياب الجيل الذي يتفاعل مع معطيات هذه المدنية الإسلامية، فالإنسان الفاعل غائب، ونظرية الإنسان المسلم الفاعل هي نظرية يشترك فيها النورسي إلى جانب جيل كبير من المفكرين ورجال الإصلاح في هذا الشرق الممتد الأطراف والمتعدد الثقافات[17].

من هنا؛ يمكننا أن نضبط تصوّر النورسي لمفهوم المدنية بأنها خلاصة عبقرية الحضارات الإنسانية من خلال تراكم الإبداعات والاختراعات وتطور الأفكار والعقائد، فتحوّلت بفعل تلاقح الأفكار

---

15 Muḥammad ʿAbduh, *al-Islām wa al-Naṣrāniyyah bayn al-ʿIlm wa al-Madaniyyah* (Algeria: al-Muʾassasah al-Waṭaniyyah li Funūn al-Maṭbaʿiyyah, 1987), 11.

16 Al-Nursī, *Rasā'il al-Nūr*, 408.

17 See ʿAlī al-Ṭanṭāwī, *Min Ḥadīth al-Nafs* (Damascus: Dār al-Fikr, 1981), 106; ʿUways ʿAbd al-Ḥalīm, *al-ʿAql al-Muslim fī Marḥalah al-Ṣirāʾ al-Fikrī* (Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1981), 177; ʿAbd al-Ḥamīd Muḥsin, *al-Fikr al-Islāmī: Taqwīmuh wa Tajdīduh* (Baghdad: Dār al-Anbār, 1987), 91.

إلى نتاج عالمي تمتلكه الإنسانية كلها، ومدنية المسلمين هي عند النورسي تشكل مجموع الإبداعات والإضافات التي أفاض بها المسلمون على هذا التراث الإنساني الثري والغني انطلاقا من الدين الإسلامي.

مطارحة مالك بن نبي لإشكالية التقدم

على مستوى مفهوم التقدم؛ لا يعمد مالك بن نبي إلى تقديم تعريف جاهز للتقدم، فيتجه بدلا من ذلك إلى تحليل مشكلة تخلف العالم الإسلامي بوصفها نتاجا لحالة تراجع حضاري، وترهل على جملة من الأصعدة، فمعضلة كل أمة –كما يراها –هي في جوهرها مشكلة حضارية "... ولا يمكن لشعب أن يحل مشكلته أو يفهمها ما لم يرقى بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبنى الحضارات أو تهدمها..."[18].

المقاربة التاريخية للتقدم عند بن نبي

ينطلق مالك بن نبي في مقاربته لإشكالية التقدم من مقارنته لوضع المسلم التاريخي قبل السقوط الحضاري وبعده، ويقف عند اللحظات التاريخية الفاصلة التي فقد فيها العالم الإسلام توازنه الأولي، كما يحقّب تاريخ التراجع الحضاري الذي اكتمل –في نظر بن نبي– مع سقوط الموحدين.

[18] Mālik Bin Nabī, *Shurūṭ al-Nahḍah*, ed. ʿAbd al-Ṣabūr Shāhīn (Damascus: Dār al-Fikr, 1986), 19-20.

ووفق إطار موضوعي؛ يحيل مالك بن نبي إلى تشكيل وعي المسلم الحديث بفكرة التقدم؛ والتي يرى ظهورها مع الطرق الأوروبي لأبواب البلاد الإسلامية وحين احتك المسلمون بغيرهم من الأوروبيين.

"...لقد منح النشاط الأوروبي لإنسان ما بعد الموحدين إلهاما جديدا لقيمته الاجتماعية... ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يداه وأمام ضرورتين ملحتين: فهو ملزم – على الرغم من تأخره وانحطاطه– بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته، وهو أمر يتطلبه الإسلام لجميع معتنقيه، وهو ملزم –أيضا– بالحفاظ على الحد الأدنى من الحياة، في مجتمع قاس.. لقد وجد المسلم أن عليه أن يبحث عن أسلوب في المعيشة يتفق وشرائط الحياة الجديدة في المجالين: الخلقي والاجتماعي"[19].

إن الإلهام الذي يقصده مالك بن نبي لا يتعلق بتشكيل ثقافة جديدة في الحياة بقدر ماهي وسيلة للاندماج مع المحيط المادي من جهة، والقيم التي يفرضها الاحتكاك مع الواقع المستجد، وهو المأزق الذي وقع فيه المسلم الحديث الذي ظهرت عليه بوادر اضمحلال أركان الهوية الإسلامية وتشوه معالمها إلى حد كبير بفعل التراجع الحضاري، وعدم الوعي والاستبصار بالشروط المرجعية للتحضر الإسلامي الصحيح.

[19] Mālik Bin Nabī, *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī*, ed. ʿAbd al-Ṣabūr Shāhīn, 5th ed. (Damascus: Dār al-Fikr, 1986), 48.

والمشكلة التي يشير إليها مالك بن نبي هي مشكلة تاريخية مركبة تتعلق بتراكم زماني لمظاهر التخلف، وجذور هذا التخلف تمتد أطوارها داخل المجتمع كما تنبع عنه في دورة مستمرة. وأول منازل الحل هو استيعاب صورة التخلف فالعالم الإسلامي "...في مسيس الحاجة في هذه النقطة إلى أفكار واضحة تهدي سعيه نحو النهضة، ولهذا فإن مما يهمنا في المقام الأول أن نتأمل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه..."[20].

ويمكن تحليل الأسباب البعيدة التي حتمت حالة التخلف – حسب بن نبي–من زاويتين: خارجية وداخلية، فليس الاستعمار وحده كان العامل الأساسي (المعامل الاستعماري كما يسميه)، بل إن القابلية للاستعمار ومنها حالة الترهل الشديدة في المجالات النفسية والاجتماعية...وغيرها، كانت سببا رئيسيا للانتهاك الاستعماري لمقومات ومقدرات المجتمعات المسلمة "إن الاستعمار لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة وأدرك منها موطن الضعف، فسخرنا لما يريد...إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا له بعلمه، وجهلنا..."[21].

[20] *Ibid.*, 29.
[21] Mālik Bin Nabī, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 155.

المقاربة الاجتماعية للتقدم عند بن نبي

يرجع بن نبي إلى بنية المجتمع في مقاربته لإشكالية التقدم؛ فقد اتخذ حالة المجتمع كميدان لاشتغاله الفكري، بقضاياه المختلفة وتناقضاته المتعددة وعوامل قوته ومظاهره ضعفه، ويضع بن نبي فكرة التغير – وهي مرحلة من مراحل التقدم– ضمن تعريف المجتمع فالمجتمع عنده "...هو الجماعة التي تغيّر دائما خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير."[22] ويكاد يكون منهج الإصلاح الاجتماعي والفكر الحضاري هو السمة البارزة لفكره حيث يستعرض في مؤلفاته مظاهر التخلف وعوامل تقدم تلك المجتمعات بمنهجية زاوجت بين التأصيل الديني والانفتاح على متطلبات العصر.

كما يركز بن نبي على مبدأ التفاعل كوظيفة طبيعية للمجتمع الحي، ويرهن تقدمه بمقدار الحركة والنشاط في طريق اقتناص الأهداف، فالغاية شرط للوجود في معادلة التحضر "والجماعة الإنسانية تكسب صفة المجتمع عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة"[23].

[22] Mālik Bin Nabī, *Mīlād Mujtama'*, 3rd ed. (Damascus: Dār al-Fikr, 1986), 17.
[23] *Ibid*., 18.

وليس هذا الاهتمام عاما في منهجية تحليل الوضع العام عند بن نبي؛ فقد اتجه كذلك إلى تحليل نفسية الفرد المسلم في بعض مؤلفاته انطلاقا من أن الفرد هو عينة من تلك الحالة العامة للأزمة، يقول بن نبي:

> "...وبهذا فإننا نرى أن مصدر الصعوبات كلها في تكوين الفرد. أعني في عالم الأشخاص، فإذا ما أردنا دراسة هذا العالم لنستقصي أهم الصعوبات في مجتمع ما فإن علينا أن نسلك مسلك المحلل الكيميائي الذي يأخذ عينة من المادة التي ينبغي دراستها...وهكذا؛ فإننا حينما نتحدث عن عالم الأشخاص في مجتمع ما فإننا نتحدث عن فرد منه"[24].

تحليل عوامل التقدم وخصوصيته عند بن نبي

في سعيه نحو الإصلاح كان بن نبي يتأمل ما أنتجه غيره من محاولات لحصار التراجع الحضاري ويقيّم منتجاتهم على ضوء استلهام المصادر الأساسية لتلك الاتجاهات وقد رأى أن اتجاه الإصلاح والاتجاه الحداثي قد تعثرا في ذلك السعي "فالخطأ الذي وقع فيه المحدثون ودعاة الإصلاح ناتج عن أن كليهما لم يتجه إلى مصدر إلهامه الحق، فالإصلاحيون لم يتجهوا حقيقة إلى أصول الفكر الإسلامي، كما أن المحدثين لم يعمدوا إلى أصول الفكر الغربي"[25].

[24] Mālik Bin Nabī, *Ta'ammulāt* (Damascus : Dār al-Fikr, 2002), 26.
[25] Mālik Bin Nabī, *Wijhat al-'Ālam al-Islāmī*, 70.

وفي اتجاه التقييم ذاته؛ عمد بن نبي إلى تحليل نظرية ابن خلدون في الدورة الحضارية، وفي سياق تقييمه لها ولنظريته في الأجيال الثلاثة يحيل بن نبي إلى الاستفادات الممكنة من النظرية وهي تسليط الضوء على عوامل الانحطاط والتراجع أو ما سماه بقوى الجمود داخل الحضارة التي يراها غير حتمية طبيعية كما عبّر عنها ابن خلدون، بل إنه بإمكان القوى المجتمعية أن تسعى في تفعيلها وتطويرها والحفاظ عليها، يقول بن نبي: "...إضافة إلى شروط التقدم؛ فاتجاه التطور وزمنه يخضعان لعوامل نفسية زمنية يمكن للمجتمع المنظم أن يعمل في نطاقها، حين يعدل حياته، ويسعى نحو غاياته في صورة متجانسة منسجمة... "[26]. وهي العوامل الغائبة في المجتمع الإسلامي في نظر بن نبي حيث يغيب الانشغال الحضاري عند أفراد المجتمع وتزداد الهوة اتساعا بين الشعوب المتقدمة وحالة الكساد الحضاري عند المسلمين بسبب غياب الفاعلية والإنجاز رغم التحديات الكبرى التي تطبع الواقع العام للمسلمين، يقول بن نبي " فالعالم الإسلامي يتعاطى هنا حبة ضد الجهل، ويأخذ هناك قرصا ضد الاستعمار، وفي مكان قصي يتناول عقارا كي يشفى من الفقر، ويطالب هنالك باستقلاله وينشئ في بقعة قاصية مصنعا، ولكن حين نبحث حالته عن كثب لن نلمح شبح البرء أي أننا لا نجد حضارة...لانعدام الفاعلية في جهود المجتمع الإسلامي..."[27].

[26] *Ibid*., 28.
[27] Mālik Bin Nabī, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 42.

وفي أفق استعادة الدور التاريخي للمسلم يقترح بن نبي نموذج شخصية جديدة للمسلم المعاصر تنسجم مع دوره الفعال ككائن حضاري، دور يتجاوز من خلاله الأزمة المعاصرة بالمؤهلات والمرتكزات المكنونة فيه "...فهذه الصعوبات هي التي يجب أن يتغلب عليها مشروع ديمقراطي إسلامي جديد، يقوّم المسلم تقويما جديدا فيضع في ضميره من جديد الشعور بالتكريم الذي أودعه الله فيه يوم خلق آدم ويضعه هكذا في الطريق نحو الحضارة..."[28].

وفي استعراضه لعوامل التقدم؛ كان بن نبي يسعى إلى تمثّل الخصوصية، ففكرة التقدم عنده لا تحمل أي قيمة في العالم الإسلامي إذا تم تأثيثها بالرؤية الغربية للتقدم، فلا يمكن الاستفاقة من الوهن لننخرط في تبعية مظلمة تنتج الوهن وتؤبده "هذا شأن العالم الإسلامي؛ إنه دخل صيدلية الحضارة الغربية طالبا الشفاء ولكن من أي مرض؟ وبأي دواء؟ وبديهي أننا لا نعرف شيئا عن مدة علاج كهذا..."[29].

مرجعية التقدم الدينية الروحية عند بن نبي

بالعودة إلى أصول الفكر الإسلامي التي عبر عنها بن نبي في نقده لاتجاه الإصلاحيين؛ يؤكد بن نبي على الدافع المرجعي المفقود في الحراك المجتمعي، وهو نفسه العامل الجوهري للتقدم الإسلامي ويعني

[28] Mālik Bin Nabī, *Taʿammulāt*, 14.
[29] Mālik Bin Nabī, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 41.

بذلك استلهام القرآن كدستور مقدس ومحكم لأنظمة الحياة، واستلهام الدافع الإيماني كطاقة روحية متجددة ودافعة "...حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي... وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية ألا وهو الإيمان "[30].

لقد كان بن نبي حاسما في الاعتبار لشرط التقدم، وهو العامل الديني الذي رآه معزولا ومنفصلا في الواقع الاجتماعي، على الرغم من أن تكوين رابطة الأمة وقيم تحضرها حصل في التاريخ عبر التأسيس الديني، فالحضارة الإسلامية نشأت وحافظت على وجودها بفعل تلك الدينامية في جذورها الأولى، وسمة التحول التاريخي أو الاستغراق الزماني أو التغير الجغرافي عوامل يُفترض ألا تغير في دينامية الفعل الحضاري طالما يمتلك أهم مكوّن جامع لعناصره وهو الفكرة الدينية وتأثيرها في الواقع الاجتماعي وفي الحياة النفسية . يقول بن نبي:

> "فإن قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ،...والاعتبارات هذه تبين لنا كيف "تشرط" الفكرة الدينية سلوك الإنسان حتى تجعله قابلا لإنجاز "رسالة محضرة" غير أن دور الفكرة الدينية لا يكتفي بالوقوف عند

[30] Mālik Bin Nabī, *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī*, 31.

هذا الحد، فهي تحل لنا مشكلة نفسية اجتماعية أخرى، ذات أهمية أساسية تتعلق باستمرار الحضارة"[31].

وقد لاحظ بن نبي أثر التطور التاريخي على نفسية الفرد وعلى البناء الأخلاقي للمجتمع بفعل تخلي المجتمع شيئا فشيئا عن مسؤولياته تجاه الرقابة الأخلاقية على الفرد، وأوعز ذلك إلى "نقص الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية، وإن هذه الفكرة تتناقص تماما منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل"[32].

وبالوقوف على التوجيه الفكري لمضمون التقدم عند نبي؛ يمكن أن نخلص إلى صورة ذهنية تظهر بوضوح حين نقارن معالجة بن نبي لكل من الظاهرة الاجتماعية والظاهرة النفسية بنفس المعيار؛ معيار القرب أو البعد من الحقيقة الدينية وتأثيراتها الأخلاقية على الفرد من جهة وعلى الجماعة من جهة ثانية حيث تتمثل لنا تقاسيم مشروع التقدم الذي صاغه من منظومة القيم الإسلامية التي قرأها في سياقها المعاصر، وأراد بعثها في حالة الركود العام، أي تأسيس قراءة أخلاقية وروحية ثانية لدورة حضارية ثانية. يقول بن نبي:

"... ومن هنا ندرك سر القيمة التي خص بها محمد صلى الله عليه وسلم الفضائل الخلقية باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات ولكن أوضاع القيم تنقلب في عصور الانحطاط لتبدو الأمور ذات خطر كبير، فإذا حدث هذا

[31] Mālik Bin Nabī, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 58-71.
[32] Mālik Bin Nabī, *Mīlād Mujtamaʿ*, 109.

الانقلاب انهار البناء الاجتماعي ... لأن الروح والروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت..." [33].

إزاء العامل الروحي؛ لا يعدم بن نبي الجانب المادي في التقدم الحضاري؛ فهو يجعل الروح قبل المادة، متمثلا أزمة الإنسان الأوروبي الذي تأطرت حياته في حدود اللغة المادية للعالم، وفي حدود المنهج الوضعي الذي يجعل حدود العالم هي حدود التجربة والقياس، فأوروبا التي أجادت صناعة الآلة وأبدعت في الإنتاج لم تنجح في جعل المادة في يد الإنسان فذهلت عن قيمته الأساسية وبعدها الأخلاقي. "...وما كان لحضارة أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين بين الكم والكيف، بين المادة والروح، بين الغاية والسبب، فأينما اختل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت السقطة رهيبة أو قاصمة...والحضارة الإسلامية قد فقدت تعادلها يوم فاتها أن ترعى سلامة هذه العلاقة بين العلم والضمير، بين العناصر المادية والوجود الروحي..." [34].

على صعيد آخر؛ ومن خلال تحليله للأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية آنذاك؛ ومن خلال معطيات عديدة أبرزها مبدأ الفاعلية الدينية والضمير الديني الذي يتمتع بميزة الفهم وميزة الانفعال إضافة إلى حس النظام والفاعلية والعمق والمهارة والحس

[33] Mālik Bin Nabī, *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī*, 30.
[34] *Ibid.*, 169.

الفني؛ استشرف بن نبي تحول مركزية التأثير الإسلامي من البلاد العربية إلى الدول الآسيوية كنتيجة لظهور تلك المؤشرات الحيوية، ويقيّم مالك بن نبي ذلك على أنه ظاهرة طبيعية تقتضيها الظروف العالمية، فكان انتقال الهيمنة المركزية في العالم الإسلامي إلى جاكارتا، من المركزية القديمة للقاهرة و دمشق وهذا الانتقال إلى المرحلة الآسيوية –حسب بن نبي– سيؤدي إلى نتائج اجتماعية و ثقافية ونفسية وأخلاقية وسياسية، وهي التي ستتحكم في حركته المستقبلية[35].

مطارحة محمد إقبال لإشكالية التقدم

يتشكل منظور التقدم عند محمد إقبال من تأمله لحالة التخلف التي تطبع الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتعليمي للمسلمين، ويبادر بمنظور تحرري إلى توعية المسلمين بضرورة السعي في امتلاك زمام الأمور وعدم رهن نشاط المجتمعات المسلمة لقوى أخرى، يقول محمد إقبال – في جواب له عن رسالة تطلب تعيينه مديرا "للجامعة الملية الإسلامية"– : "إن الظروف التي نواجهها اليوم تحتم علينا أن نتحرر اقتصاديا قبل أن نستقل سياسيا، وأرى أن المسلمين لا يزالون متخلفين في المجالات التجارية والاقتصادية بالنسبة إلى أهل الديانات الأخرى"[36].

[35] *Ibid*.

[36] Iqbāl Jāwīd, *al-Nahr al-Khālid*, ed. Ẓahūr Aḥmad Ẓahr (Cairo: al-Majlis al-ʻAʿlā li al-Thaqāfah, 2005), 231.

المضمون المادي للتقدم عند إقبال

حاول محمد إقبال أن يقيّم تعطل التقدم في بلاده (الهند سابقا) وحالة الركود الحضاري من منظور اقتصادي، بيد أنه ربط ضعف المجال الاقتصادي بضعف الاهتمام بالجانب الفطري في الإنسان، وعزا مظاهر الفقر والتراجع العام إلى عدم الاهتمام بهذا العلم وغيره من العلوم الحديثة، فأهم ما يجب تمثله في الطريق إلى التقدم حسبه هو "الأسباب الحضارية والعيوب الجماعية التي يجب الاطلاع عليها لأنها دواء شاف لخير الشعب وصلاحه، ويحدثنا التاريخ البشري أن الشعوب التي أهملت ظروفها الحضارية وشؤونها الاقتصادية قد لاقت مصيرا مؤلما في النهاية"[37].

ولأن اشتغال محمد إقبال الفكري كان يعبر عن اتجاه خاص بالذات الإنسانية، أو ما سماه بـ "فلسفة تأكيد الذات الإنسانية" التي تستهدف بناء الإنسان وتأكيد دوره التاريخي المادي والروحي؛ فقد نحا بعلم الاقتصاد – الذي أراد للمسلمين تعلمه– إلى كل الأبعاد المتصلة بالإنسان، ففقدان الطاقة والقوى المعنوية والأسباب المادية يشل حركة الإنسان ويؤدي إلى زواله الحضاري.

"إن الفقر يؤثر في المواهب الإنسانية تأثيرا سيئا حتى إنها تكدر المرآة الصافية من الروح الإنسانية في بعض الأحيان فلا يبقى له أي أثر في الخلق والحضارة"[38].

[37] *Ibid*., 171.
[38] *Ibid*., 170.

وفي إشارة منه إلى الوعي بالمسالك المتعددة للتقدم واقتناص أقرب طرقه يصف واقع التعليم في البلاد المسلمة إزاء ضرورات الحياة المعاصرة، ويشير إلى حالته الضعيفة وترهل آلياته ومخرجاته في صياغة الشخصية المسلمة الكاملة "والواقع أنهم ليسوا في حاجة إلى دراسة الأدب والفلسفة وإنما ينقصهم تعليم التكنولوجيا والعلوم الحديثة، إن السادة الزعماء الذين أنشأوا الجامعة الملية يجب أن يهتموا بالعلوم الحديثة بالإضافة إلى اهتمامهم بالعلوم الدينية...فالتعليم الديني أراه غير واضح"[39].

إن غياب الاستراتيجيات التعليمية لدى علماء الدين المسلمين —في نظر محمد إقبال– قد أدى إلى نتائج عكسية في الواقع، فبدلا من التركيز على كيفيات التعامل مع أدوات الحضارة الغربية؛ اتجه هؤلاء إلى رفض تلك الأدوات واتهامها بالمطلق؛ وهو الأمر الذي أدى إلى الاغتراب عن حالة التقدم التي تشهدها الساحة العالمية. "ولا شك في أن تيار العلماء كان يحمل فكرة صحيحة وهي الجهاد والمقاومة، إلا أنهم لم يلتفتوا إلى حاجة المسلمين إلى العلم لرفع مستواهم الاجتماعي... ولكن لا بد من الاعتراف أن تلك النظرة

[39] *Ibid*., 231.

إلى اللغة والعلوم الوافدة أدت إلى تخلف المسلمين عن ركب العصر وعجزهم عن امتلاك أسباب الدخول إلى إدارة المجتمع"[40].

العلاقة بين التحرر والتقدم في فكر إقبال

لا يقصي محمد إقبال العامل الاستعماري من معادلة التخلف في معرض حديثه عن الاستفادة سياق التقدم العالمي، فهو يشير في أكثر من موضع في مؤلفاته إلى الظاهرة الاستعمارية بوصفها تشكل عائقا حقيقيا في طريق النهوض، والاستفاقة من السبات العام الذي فرضته القوى الأوروبية في عموم العالم الإسلامية، إن أوروبا في نظر إقبال "همها استغلال الفقير لصالح الغني...وأوروبا هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان"[41].

ويرى محمد إقبال أن التقدم نفسه كان سببا في الاستعمار، حيث سعت القوى الأوروبية – في سبيل فرض سيطرتها على المقدرات المادية والبشرية ومد صناعاتها وزيادة ثرواتها– إلى نهب الشعوب ومنها الشعوب المسلمة وشل كل إرادة في تأميم مصالحها وخيراتها "فالتقدم العلمي كان سببا في تنشيط هذه الشعوب الأوروبية وتقويتها مما جعلها تنهب الضعفاء وتسلب أموالهم وتسيطر عليهم وتستعبدهم"[42].

[40] Muḥammad Iqbāl, *Tajdīd al-Fikr al-Dīnī fī al-Islām*, ed. Muḥammad ʿAbbās (n.p: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2015), 26.
[41] *Ibid*, 264.
[42] Iqbāl, *al-Nahr al-Khālid*, 231.

لم يُسلِّم محمد إقبال بالأمر الواقع حيال موجة الاستعباد التي أناخت بثقلها على مجمل بلاد الشرق، فكان يلاحظ مختلف التجاذبات القطبية بين أنصار التحرر وأنصار الاندماج مع ظل الاستعمار. لقد كان يحلل ثورات الشعوب واسترجاعها لثرواتها وانتزاعها لحريتها؛ بالعقل والعاطفة والروح، فمرارة الاستعباد لا يضاهيها غير نشوة الانتصار والتحرر، وبألم الواقع يطلق إقبال زفرته: "لقد تحررت شعوب الشرق والغرب، ونحن طرادون فحسب، وثرواتنا متاع للمستعمرين"[43] وبأمل المستقبل ينصح أمته لتنتظم في ركاب التقدم وتضحي من أجله قائلا: "الأمة التي لا تأكل السم من أجل المجد سوف يمحى مكانها من خريطة الوجود"[44].

لقد كان إقبال يرسم خارطة التقدم الإسلامي بخصوصيته الثقافية المتأصلة، فهو مع انخراطه في فكرة الاستفادة من بعض منتجات المدنية الغربية؛ لا ينسجم مع فكرة تبني المنهج الغربي للتقدم وجوهره المبني على الفصل بين المادة والروح، بل سعى إلى تحرير نمطية التفكير الشرقي و المخيال الباهت حيال قوة التقدم الغربي ووجاهته، فالمظهر المادي للتقدم لا يعني بالضرورة نهاية التقدم وموته، أو أن النموذج النهائي للتقدم لا يكون إلا غربيا."...وما نخشاه هو أن

[43] Muḥammad Iqbāl, *Min Mathnawiyyāt Muḥammad Iqbāl*, ed. Yūsuf ʿAbd al-Fattāḥ Faraj (Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li al-Thaqāfah, 2002), 51.
[44] *Ibid*., 52.

يشل المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قدرتنا على التقدم فيطرأ علينا الوهن عن بلوغ كنهها وحقيقتها..."[45].

إنسان التقدم في فكر محمد إقبال

تميز محمد إقبال في فلسفته حول الإنسان بنزوعه إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين النص والواقع، فكانت رؤيته حول "الذات" ذات بعد قرآني من جهة وبعد إبداعي من جهة أخرى. لقد استطاع إقبال أن يطرح رؤيته المستجدة انطلاقا من مبدأ التغيير "القرآني" ومعالمه الإرشادية في الأنفس والآفاق، فلا يمكن للمسلم أن يتقدم وهو ينكر ذاته، ولا يمكن له أن يفرض نموذجه الحضاري وهو يتماهى مع نماذج أخرى فجوهر إبداع الإنسان الحضاري يبدأ –عند إقبال– بالعودة إلى الذات، وهو ما عبر عنه بوصيته: "...كن مؤمنا بذاتك واكفر بالغرب"[46].

إن نموذج الحياة الذي فرضته المدنية الغربية عبر وسائلها المختلفة سلبت المسلم المعاصر روحه، فبدا عاجزا عن الحركة نحو الأمام بطاقته وإبداعه، لقد عطلت مظاهر الحياة الجديدة تطلع المسلم نحو المسير بروحه الدينية في الفضاء الكوني الفسيح، وارتهنت حياة المسلم المعاصر لجملة من المظاهر التي لا تتصل بثقافته ولا بطبيعة الفطرية فاستسلم للواقع وركن في الزاوية متفرجا.

[45] Iqbāl, *Tajdīd al-Fikr al-Dīnī*, 55.
[46] Iqbāl, *Min Mathnawiyāt*, 65.

عبر هذه المداخل سطّر إقبال نظريته "الذاتية" (خوذي) أو "الإنسان الكامل" ويعني بها "الحياة حينما تتجلى في الإنسان تدعى ذاتا.. وشخصية الإنسان حال من التوتر ودوام الشخصية موقوف على هذه الحال، فإن زالت عقبها حال من الاسترخاء مضر بالذات...فإن يكن في حالة التوتر هذه كمال الإنسان فأول فرض عليه أن يعمل لدوام هذه الحال والحيلولة دون حال الاسترخاء، وكل ما يمكننا من إدامة حال التوتر يمكننا من الخلود..."[47].

وفي محاولته لتفسير لمبدأ الاستخلاف؛ اتجه إقبال إلى هذا المعنى العقدي وتطبيقاته؛ فقاربه على مستوى النفس حتى يعطي له بعدا سلوكيا، ثم وصل بينه وبين حقيقة الإنسان الذي يترقى في مدارج الكمال بهذا الاتصال يقول إقبال:

> "والنيابة الإلهية في هذه الدنيا هي أعلى درجات الرقي الإنساني ونائب الحق "الله" خليفة الله في الأرض، وهو أكمل ذات تطمح إليها الإنسانية، وهو معراج الحياة الروحي"[48].

وبغض النظر عن مدى توفيقه في التعبير عن الحقيقة الدينية لهذا المعنى؛ فإن إقبال أراد أن يربط بين وظيفة المسلم الحضارية وجوهر الرسالة الإسلامية كرسالة خالدة تتسم في خصائصها بالطابع

[47] Muḥammad Iqbāl, *Dīwān al-ʿAsār wa al-Rumūz*, ed ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām (Cairo : Muʾassasah Hindāwī li Taʿlīm wa al-Thaqāfah, 2012), 20.
[48] *Ibid*., 21.

العملي، وبالجمع بين الواقعية والمثالية. وعلى ضوء هذا الاتجاه؛ أقبل على تحريك إرادة المسلم، والذي جعل إقبالاً يبحث عن "الإنسان الكامل" إنما هي العيوب والنقائص التي شاهدها في الإنسان الأوروبي المعاصر[49].

وفي تحليله لحالة الإنسان المعاصر الذي هو "إنتاج التقدم المادي الذي حققته الشعوب الغربية"[50]؛ يضع إقبال تجربة الإنسان الأوروبي على المحك، وهي التجربة التي يحاول أن يحذوها إنسان الشرق. إن المدنية الأوروبية –في نظر إقبال– هي "حضارة" مأزومة لأنها لم تستطع إنقاذ الإنسان من السطوة المادية التي فرضها شكل التقدم الحديث والمأزق الذي تعانيه هذه الحضارة لا يمكن له الانحسار إلا باقتناص شكل آخر للتقدم؛ يمكّن الإنسان من استعادة فطرته الخالصة، والتي يراها إقبال تكمن في تقليص مساحة التفكير المادي، والإيمان بالحل الديني. "هذا هو الإنسان الأوروبي الذي غيره التقدم العلمي الهائل حتى أصبح إنسانا ميكانيكيا تاجرا وحيدا غضبانا واهنا لا يقوم إلا على رجل واحدة إنه كان يؤمن بقوة العلم والتكنولوجيا وسيطرتهما حيث إنه إنتاج مباشر لهما...إن هذا الإنسان الأوروبي كان يثق بالعقل الفردي والنشاط العلمي ولم يكن يؤمن بدين، وإنما كان يؤمن بالحلول المادية لشؤون الحياة كلها"[51].

[49] Iqbāl, *al-Nahr al-Khālid*, 210.
[50] *Ibid*., 209.
[51] *Ibid*., 210.

وعلى ضوء حالة الضمور لمعنى الإنسانية نتيجة التقدم والاستغلال المفرط لطاقات الإنسان وتحويله عن أداء مهامه الكونية؛ طرح إقبال فكرته حول تجديد التفكير الديني في خضم حالة اللامعنى للوجود الإنساني في أوروبا، ومن هنا كان الاتجاه إلى الحل عبر استخلاص التوجيه الديني الذي تضمنه العقيدة الإسلامية وخصائصها الإلهية والكونية والإنسانية، فالاعتبار للجوهر الديني الإسلامي في الحراك العالمي المعاصر ضرورة تمليها حالة الأزمة، واستنباط فقه التعامل الكوني الجديد من العقيدة الإسلامية لازمة من لوازم السير بالرؤية التوحيدية في هذا العالم. يقول إقبال:

> "فلا عجب أن نجد شباب المسلمين في آسيا وإفريقيا يتطلبون توجيها جديدا بعقيدتهم ولهذا لابد أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي وكشف المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وبنائه من جديد"[52].

لقد أرسى محمد إقبال معالم التقدم في ثلاثية متوازنة تضبط مسار التقدم وتؤدي غرضه بالاستناد إلى: الرؤية الكونية التوحيدية، وإنقاذ الإنسان من الإيديولوجيات الفاسدة، وتأصيل الثقافة المجتمعية وفق مبدأ الخصوصية والانفتاح، "إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة

[52] Iqbāl, *Tajdīd al-Fikr al-Dīnī*, 56.

أمور: تأويل الكون تأويلا روحيا، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية تواجه تطور المجتمع"[53].

والمرجع في هذا التوجيه عند محمد إقبال هي رسالة الإسلام ودستورها الخالد الذي لا ينضب (القرآن الكريم)، فتدبر هذا الكتاب يضع الإنسان في أول مدارج التقدم ويستغرقه لبلوغ أقصاها، فهو الكتاب الذي حوى السر الكامن في الكون والإنسان والمجتمع والحياة، ويقظة العالم لابد لها منه وفيه، لأن هدف القرآن الأسمى هو "أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بينه وبين الله وبينه وبين الكون من صلات"[54].

خامسا: عقبات التقدم وسبل مواجهتها من منظور إسلامي

انطلاقا من الأفكار التي وقفنا في فهم التقدم والسعي إلى التمكن من شروطه وخصائصه عند عدد من المفكرين، وفي أفق فهم معالم الأزمة المعاصرة تبرز على السطح أسئلة موضوعية مفادها: كيف سيتم تنزيل مفهوم وخصائص التقدم الإسلامي؟ وكيف سيتم تصور الآليات التي تحرك المجالات الحيوية لهذا التقدم، وكيف تتكشف فلسفته وآثاره ووسائله وأهدافه؟ أمام هذه الأسئلة سنستعرض أهم العقبات لحالة التقدم الإسلامي، كما نعرض نموذجا لرؤية إسلامية في مواجهة تلك العقبات.

[53] *Ibid*., 263.
[54] *Ibid*., 247.

قصور التقييم لحالة التخلف وأسبابها

إن العمل على هذا المشروع الفكري لا يمنعنا من تأمل بعض الاتجاهات الحديثة تجاه التقدم، وما اتسمت به من قصور النظرة السوية للتقدم في عدد من الطروحات ذات الاتجاهات المغايرة للتصور الإسلامي الدقيق والواسع؛ نتيجة افتقاد التصور الشامل لحقيقة الظاهرة، وهو ما أدى إلى بروز جملة من الآراء والأفكار غير المتقيدة بمنهجية البحث وشروطه فغرق بعضها في السطحية كما تبنى بعضها الآخر اتجاها تبريريا، فصارت عاجزة عن الإحاطة بعوامل تكوّنها وارتباطاتها المختلفة.

بالإضافة إلى هذا العجز البين والقصور المنهجي؛ ظهور مواقف فلسفية وحتى دينية فرضتها ظروف مرحلة الاستعمار وما بعده، تحمّل الغرب بفلسفاته وعلومه وفنونه وتقنياته ونخبه المثقفة المسؤولية التامة والنهائية عن حالة التخلف في البلاد المسلمة، وظهور مواقف أخرى تلمّع النموذج الغربي كحل نهائي للانخراط في حالة التقدم الذي لا يكون –حسبهم– إلا غربيا.

في الغالب يتم تمويه هذه العملية ببعض أو بالكثير من الاستعارات ذات الخلفية الدينية، باعتبار أنه وعلى أساس هذه الإدانة تم اعتبار الاستعمار الأوروبي كوسيلة للقضاء على الهلال الإسلامي

وتنصيب راية الصليب المسيحي وأعطيت هذه الإدانة كل أشكال الصحة والسلامة والمصداقية وحتى القداسة[55].

أمام هذا الموقف تمّ التغاضي عن الأسباب الحقيقية لحالة الشلل العام الذي يطبع الواقع الإسلامي الحديثة وتوجيه النظر إلى الغرب على أنه الخطر الوحيد كما يتم تداول هذه الفكرة في الوقت نفسه الذي يتم التعامي فيه عن تحليل كيفية حصول الاستعمار! لماذا وكيف تم؟ ولماذا سقطت بلدان الشرق الواحدة تلو الأخرى في قبضة هذا الاستعمار، ولماذا حصل الاستعمار في فترة محددة من التاريخ وليس في فترة تسبقها؟ هناك بالمقابل تمجيد مبالغ فيه للماضي، ولما وقعت المبالغة فقدت القضية معالم وجودها وحقيقة تكوّنها.

هذا المنطق التفكيري والسلوكي أراد فرض تصور تقليدي جاهز تجاه الغرب على أساس أنه السبب النهائي لتراجع حضارة المجتمعات الشرقية ولو احتكمنا إلى المنطق النبوي الذي قوامه: كلما تباعد الزمن عن خير القرون الأولى كلما فسد وضل وتراجع، ثم قارناه مع هذا المنطق، فسنكون أمام وضعية فكرية غير مقبولة، ولا يستوعبها أي إنسان لأنها تجمع بين نقيضين.

[55] Anwār al-Jundī, *al-Mawsūʿah al-Islāmiyyah al-Rābiʿah: al-ʿAlam al-Islāmī wa al-Istiʾmār al-Siyāsī wa al-Ijtimāʿī wa al-Thaqāfī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1983), 37 ; ʿAbd Allāh al-Tal, *al-Afʿā al-Yahūdiyyah fī Maʿāqil al-Islām* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1971), 12; Jalāl al-ʿĀlim, *Qādah al-Gharb Yaqūlūna Dammirū al-Islām wa ʿAbīdū Ahlah* (Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1984), 31.

لقد لعبت الآثار النفسية التي خلفتها الحروب الصليبية بين الأوروبيين والمسلمين دورها البارز في تحديد هذه النظرة وهذه المواقف[56]. وبالفعل وقعت صدامات وحروب بين الدول الأوروبية والدول الإسلامية على مدى قرون لكن ومهما كانت نتائج وآثار ذلك على الطرفين فليست هي السبب الذي يجب أن نفهم به على أنها هي العامل الحاسم والرئيسي في تقرير حالة الضعف وزوال القوة الإسلامية، والذي أدى إلى توقف مسار حضارتها وتقدمها المادي.

الجمود عن تطوير رصيد الحضارة الإسلامية

يضاف إلى العامل السابق من عقبات التقدم الإسلامي؛ الانكفاء على رصيد المنجزات التاريخية في الحضارة الإسلامية، لقد بقي هذا الرصيد دائما أساس كل نقاش يتعلق بمسألة التقدم، ولم يتم الالتفات إلى المنجزات الإنسانية المعاصرة بدافع حالة التخوف وبدافع التقديس للمنجز البشري، في الوقت الذي توقفت فيه جهود المفكرين المسلمين عن القيام بتجديد وتطوير ومراجعة هذا الرصيد. ولَمَّا كان الرصيد الثقافي للفكر اليوناني هو قاعدة ضبط التفكير في الفلسفة الأوروبية الذي خضع إلى تجديد وإثراء مستمر[57]؛ كان تأثير الأفكار الغربية أقوى وأعمق حتى في داخل أقطار العالمين العربي والإسلامي على مر مراحل التاريخ .

---

[56] ʿAbd al-Fattāḥ ʿAbd al-Maqṣūd, *Ṣalībiyyah ilā al-Abad* (Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1978), 139.

[57] Mūsā al-Mūsawī, *Min Dīkārt ila Birghsūn* (Beirut: Dār al-Masīrah, 1980), 5.

وعلى صعيد آخر غذّت بعض الاتجاهات الدينية حالة الانسحاب من الحياة وتطوير وسائل العيش بدافع إنكار الإبداع أو بدافع الزهد في ترقية ظروف الحياة العامة. إن التقدم الإسلامي الأول حينما نشأ وامتد وترك آثارا مختلفة على مجمل الشعوب التي تفاعلت معه أدى – بفعل تراكم الاختلافات والتناقضات التي تظهر في مسار التقدم كأي حضارة من الحضارات– إلى تغذية فكر صوفي خالص يريد الخروج والانسحاب من هذه الدائرة ليعتكف بعيدا عن مراكز التمدن والاستقرار، وهكذا تصير الدنيا في ضوء هذا الفكر هي مادة الشر والذنب والخطيئة، وتعد قاعدة ذم الدنيا هي إحدى ركائز هذا الفكر ومنطلقاته في الطرح وبناء التصور.

معالم التقدم الإسلامي من منظور جديد

حاول محمد فتحي عثمان صياغة بعض المعالم والملامح الخاصة بظاهرة التقدم الإسلامي، كما حاول أن يحدد شروط وضوابط ومقتضيات هذا التقدم من شأنها أن تعيد مسار الحضارة الإسلامية إلى وضع عطائها الأول، ففي كتابه (القيم الحضارية في رسالة الإسلام) يسعى لكي يقدم لنا مجمل أفكاره المتعلقة بشروط التقدم وخططه، معتقدا أنه « إذا كانت المجتمعات النامية تكدح للتقدم وتئن من التخلف وقد تعاني من بعض متاعب الطموح، فإن المجتمعات المتقدمة قد تعرضت لانفجار مشكلات متتابعة اقتصادية، سياسية، حربية، نفسية روحية واجتماعية، وغدت تعاني من ركود

الطموح، بعد أن استلزم التقدم التكنولوجي أعباء مالية وعلمية لإمكان الوقوف على حلبة السباق والتنافس، وتأكد أن هذه الأعباء فوق طاقة الكثير من أفراد وجماعات وكثيرا ما أدى هذا التقدم التكنولوجي إلى مشروعات رأسمالية عملاقة يملكها القليلون بينما تستغرق العامة في الاستهلاك، لذلك ثارت التساؤلات عن حقيقة التقدم ومصير الحضارة الراهنة[58]».

يطرح "محمد فتحي عثمان" من خلال نقاشه سؤالا يبدو مهما ويتعلق بأصل الحضارة الإسلامية، فهل الحضارة الإسلامية اصطلاح تاريخي يعبر عما مضى ولا مكان له في الحاضر والمستقبل؟ وهل كانت هذه الحضارة المتميزة والمنفردة تاريخية نتيجة ظروف موقوتة مضى عليها الزمن، أو أنها حضارة قابلة للتجدد والاستمرار ليس فقط في نطاق الأمل والتمني والفكر المثالي بل في عالم الواقع المعيش وتداعيات الحياة اليومية؟

تبدو لنا في ملامح وخصوصيات فكر محمد فتحي عثمان إشارة مباشرة إلى ما يسميه متاعب الطموح في المجتمعات النامية وركود الطموح في المجتمعات الغربية المتقدمة، فهو بذلك يريد أن يركز على العامل النفسي كأحد آثار السعي الإنساني نحو التقدم، وسبب المتاعب والركود في كلتا الحالتين هو نتيجة وجود أعباء تنوء بها طاقة

[58] Muḥammed F. ʿUthmān, *al-Ḳiyam al-Ḥaḍāriyyah fi Risālah al-Islām* (Riyadh: al-Dār al-Suʿūdiyyah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1982), 5.

الطرفين، وإذا كان الأمر كذلك فإن ما أحال الحضارة الإسلامية إلى هيكل حضاري ماضوي غير فاعل، هو هذه المتاعب التي أفرزتها ظروف التخلف، وهو في ثنايا تحليله هذا إنما يقصد مباشرة الواقع الصعب للمجتمعات الشرقية، التي انطلق من وضعيتها العامة لضبط اتجاهه التحليلي.

فهذه المجتمعات عرفت تراجعا كبيرا عن سيرورة التقدم، ولذلك أصبح من المعروف المتداول أن الحضارة الإسلامية صارت نموذجا لمرحلة تاريخية محددة في ظروف الزمان والمكان، ففي الزمن الراهن لا توجد نمطية نموذجية عملية للحضارة الإسلامية، إنما يتم الحديث فقط عن ثقافة إسلامية تحاول أن تقدم نفسها كبديل لأزمة النظم والأفكار التي تعرفها المجتمعات الشرقية، ومن هنا فهي تسعى لتتحوّل إلى نظرية تختص بدراسة أزمة التخلف الحضاري والركود الاقتصادي، إن تراكم المشكلات وتدافعها المتتابع الذي يتحدث عنه محمد فتحي عثمان في البلدان الأوروبية لا يخص هذا الغرب الأوروبي المتقدم فقط كحالة خاصة تفرده عن غيره من الأقطاب المتقدمة في غير أوروبا. فالمجتمعات الشرقية الإسلامية التي تكابد آثار التخلف لها هي الأخرى مشكلات ومعضلات ومآزق متنوعة من نفس الجنس، يبقى فقط الاختلاف في النوع وفي درجة وانعكاسات كل واحدة منها في الحياة العامة في واقع هذه المجتمعات ومن الأكيد والثابت تاريخيا أن المجتمعات الشرقية الإسلامية في أوج فترات تقدمها عرفت مشكلات ومآزق حسب الظروف التي احتوتها والأوضاع الداخلية

والخارجية التي ارتبطت وتعاملت وتفاعلت معها، وهل يمكن أن نجزم أن هذه المجتمعات لم تعرف إطلاقا أية حالة من حالات ركود الطموح، إن التقيد بالموضوعية وبالصدق وبالحقيقة التاريخية والتحلي بالنقد الذاتي المسؤول والنزيه يجعلنا نوجه الرؤية نحو وجهة سليمة تسقط التناول العاطفي السطحي للأحداث .

فالإنصاف عند إصدار الأحكام يعني أن هناك نظاما فكريا ومنهجيا متكاملا في المستوى الذي يؤهله لتقديم أو وضع تصور أو إجمال رؤية لمشروع التقدم الذي تريد تحقيقه المجتمعات الشرقية، وسواء أكان هذا المشروع ينسحب على الشرقيين دون غيرهم، أو تكاملا مع التراكم العلمي والمعرفي والإنساني للتقدم الذي أنجزته المجتمعات الأوروبية، إذ الغاية المقصودة في نهاية المطاف هي وجود الرغبة في تحصيل التقدم بالفعل وتجاوز الخطوط الحمراء لدائرة التخلف.

ففي الوقت الذي كان يجب فيه البحث عن العلل الكامنة وراء كل هذه التطورات والخصوصيات والظروف التاريخية المتميزة والتي أوصلت إلى حالة التقابل بين الغرب والشرق، بين الغالب والمغلوب، بين التخلف والتقدم تحولت أغلب هذه الخطابات والأفكار إلى ما يشبه لوائح التنديد ولم تتفاوتها إلى ما هو أحسن وما هو أنفع من ذلك.

هذا التمادي والإفراط في تكريس وتعميم هذه الرؤية أدى إلى التعامي والغفلة عن الإحاطة بمواضع الخلل، ذلك أن التركيز والتوجيه

النظري صار مموها بجملة من المحددات الثابتة (أوروبا، الاستعمار، الهيمنة الغربية، الغزو الثقافي) عوض أن يكون موجها إلى فهم الأسباب الحقيقة التي أفرزت هذه الحالة أو تلك من التخلف والنظر في استنباط العوامل التاريخية التي انحرف فيها العالمان العربي والإسلامي عن مسار التقدم ونكصا عنه، وهذا لا يعني أبدا إلغاء هذه المحددات أو التهوين من شأنها أو القول بعدم تأثيرها، بل يجب فهم وترتيب الحوادث الفاعلة حسب رسم تاريخي محدد.

خاتمة

بعد محاولتنا في هذه الدراسة تتبُع مفهوم التقدم عند المفكرين المسلمين، ومقاربته إلى أوضاع المجتمعات الإسلامية، أمكننا أن نصل إلى النتائج التالية:

- استمرار الاتجاه في اعتبار أوروبا عاملا تاريخيا وحيدا في النكسة الحالية للمجتمعات الشرقية، هو نفسه عامل أزمة يعمق حالة المعاناة الحضارية ويفاقم مظاهر الأزمة المتفاعلة فيها باستمرار.
- الحكم عدم تفرد العامل الأوروبي بأزمة التقدم الإسلامي؛ لا يعني اقتراح النموذج الأوروبي اليوم للتقدم كنموذج للتغيير، فالتقدم الإسلامي لا ينسجم مع فكرة تبني المنهج الغربي للتقدم وجوهره المبني على الفصل بين المادة والروح. والتغيير منهج إسلامي أصيل، تبنته الاتجاهات الإصلاحية، بدءا بتسليط الضوء على عوامل الانحطاط والتراجع أو الجمود وإنقاذ الإنسان من

الإيديولوجيات الفاسدة، وتأصيل الثقافة المجتمعية، ثم تمثل خصوصية التجديد والتقدم بالرؤية التوحيدية الإسلامية.

- التقدم الإسلامي وإن لم يشمله تعريف خاص ودقيق لبعض المفكرين المسلمين هو مفهوم مشترك لديهم ويتجسد مشروعه عبر منهج "إعلاء كلمة الله" وهو منهج يتجاوز الإطار النظري إلى غيره من التنزيل الأفقي الواسع بدءا بإصلاح وتحرير النفس كذات حضارية، وتفعيل القيم الاجتماعية بأبعادها المادية والمعنوية، والعمل على تحصيل الأسباب المادية للتقدم في مجالات الاقتصاد والتعليم والتمكن من أدوات العصر في كل المجالات.
- إن السبيل الأمثل للتقدم الإسلامي والذي يطرح نفسه بإلحاح على كل المشتغلين فيه بأطيافهم وتوجهاتهم؛ يتمثل أولا في تقاسم مفهوم التقدم وتمثُّل خصوصياته الثقافية والوعي بتراكماته التاريخية وتلمّس كل متعلقاته وظروفه المتشابكة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، والتأسيس لوعي متعال عن الانهزامات التاريخية المتتالية، مع تظافر كل المؤثرات المجتمعية في صناعة تقدم حضاري أصيل وجاد.
- إن الوصول إلى تشكيل موقف نظري متكامل يمر بالضرورة عبر وجود خطة تفصيلية مقعّدة منهجيا ومضبوطة بالشروط العلمية، تتطرق إلى استعراض عوامل التخلف والتقدم على صعيد اهتمام دراسي مشترك وذلك بالأخذ بعين الاعتبار بمداخل ومخارج الحركة الاجتماعية والاقتصادية، والفهم التاريخي الموثوق بالتمكن العلمي

والديني الدقيق لنتعرف بصورة جيدة على طبيعة الأسباب التي ساهمت بالفعل في حصول حالات من التقدم في المجتمعات الشرقية في فترة تاريخية محددة وحققت بذلك نموذج ما اصطلح على تسميته بالتقدم الإسلامي، ثم نعرف أيضا الأسباب التي ساهمت أيضا وأدت إلى تراجعه.

References

ʿAbd al-Ḥamīd, Muḥsin. *Al-Fikr al-Islāmī Taqwīmuh wa Tajdīduh*. Baghdad: Dār al-Anbār, 1987.

ʿAbd al-Maqṣūd, ʿAbd al-Fattāḥ, *Ṣalībiyyah ilā al-Abad*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1978.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. *ʿAzmat al-ʿAql al-Muslim*. Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, 1981.

Al-ʿĀlim, Jalāl. *Qādah al-Gharb Yaqūlūnā Dammirū al-Islām wa Abīdū Ahlah*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1984.

Al-Jundī, Anwar. *Al-Mawsūʿah al-Islāmiyyah al-Rābiʿah: al-ʿĀlam al-Islāmī wa al-Istiʾmār al-Siyāsī wa al-Ijtimāʿī wa al-Thaqāfī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1983.

Al-Mūsawī, Mūsā. *Min Dīkārt ilā Birghsūn*. Beirut: Dār al-Maṣīrah, 1980.

Al-Nursī, Badīʿ al-Zamān. *Kulliyyāt Rasāʾil al-Nūr: Ishārāt al-Iʿjāz fī Miẓān al-ʿĪjāz*, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī. Istanbul: Dār Suzlar li al-Nashr, 1994.

Al-Nursī, Badīʿ al-Zamān. *Al-Khuṭbah al-Shāmiyah*, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī. Istanbul: Dār Suzlar li al-Nashr, 1988.

Al-Nursī, Badīʿ al-Zamān. *Kulliyyāt Rasāʾil al-Nūr: al-Kalimāt*, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī, vol. 1. Istanbul: Dār al-Nasl li al-Nashr, 1992.

Al-Nursī, Badīʿ al-Zamān. *Kulliyyāt Rasāʾil al-Nūr: al-Lamaʿāt*, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī, vol. 3. Istanbul: Dār al-Nasl li al-Nashr, 1997.

Al-Nursī, Badīʿ al-Zamān. *Kulliyyāt Rasāʾil al-Nūr:* al-Malāḥiq, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī, vol. 7. Istanbul: Dār al-Nasl li al-Nashr, 1995.

Al-Nursī, Badīʿ al-Zamān. *Kulliyyāt Rasāʾil al-Nūr: Ṣayq al-Islām*, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī, vol. 8. Istanbul: Dār al-Nasl li al-Nashr, 1995.

Al-Nursī, Badīʿ al-Zamān. *Kulliyyāt Rasāʾil al-Nūr: al-Maktūbat*, ed. Iḥsān Qāsim al-Sāliḥī. Istanbul: Dār al-Nasl li al-Nashr, 1992.

Al-Ṭanṭāwī, ʿAlī. *Min Ḥadīth al-Nafs*. Damascus: Dār al-Fikr, 1981.

Al-Tal, ʿAbd Allāh. *Al-Afʿā al-Yahūdiyyah fī Maʿāqil al-Islām*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1971.

ʿImarah, Muḥammad. *Nahḍatunā al-Ḥadīthah bayn al-ʿIlmāniyyah wa al-Islām*. Cairo: Dār al-Rashād, 1997.

ʿĀmil, Mahdī. *Azmat al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah am Azmat al-Burjwāziyāt al-ʿArabiyyah*. Beirut: Dār al-Fārābī, 1974.

Bin Nabī, Mālik. *Mīlād Mujtamaʿ*. Damascus: Dār al-Fikr, 1986.

Bin Nabī, Mālik. *Shurūṭ al-Nahḍah*, ed. ʿAbd al-Ṣabūr Shāhīn. Damascus: Dār al-Fikr, 1986.

Bin Nabī, Mālik. *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī*, ed. ʿAbd al-Ṣabūr Shāhīn. Damascus: Dār al-Fikr, 1986.

Ḥūrānī, Albīrt. *Al-Fikr al-ʿArabī fī ʿAṣr al-Nahḍah*, e.d al-Karīm ʿAzqūl. Beirut: Dār al-Nahār, 1968.

Iqbāl, Jāwīd. *Al-Nahr al-Khālid*, ed. Ẓahūr Aḥmad Ẓahr. Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li al-Thaqāfah, 2005.

Iqbāl, Muḥammad. *Dīwān al-Asār wa al-Rumūz*, ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām. Cairo: Muʾassasat Hindāwī li al-Taʿlīm wa al-Thaqāfah, 2012.

Iqbāl, Muḥammad. *Min Mathnawiyyāt Muḥammad Iqbāl*, ed. Yūsuf ʿAbd al-Fattāḥ Faraj. Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li al-Thaqāfah, 2002.

Iqbāl, Muḥammad. *Tajdīd al-Fikr al-Dīnī fī al-Islām*, ed. Muḥammad ʿAbbās. Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2015.

ʿAbduh, Muḥammad. *Al-Islām wa al-Naṣrāniyyah bayn al-ʿIlm wa al-Madaniyyah*. Algeria: al-Muʾassasah al-Waṭaniyyah li Funūn al-Maṭbaʿiyyah, 1987.

Mūrīs, Lumbard. *Al-Islām fī Majdih al-Awwal*, ed Ismāʿīl al-ʿArabī. Algeria: al-Sharikah al-Waṭaniyyah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1973.

Quṭb, Sayyid, *Hādhā al-Dīn*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1983.

Naṣr, Sayyid Ḥusayn. *Muqaddimah ilā al-ʿAqāʾid al-Kawniyyah al-Islāmiyyah*, ed. Sayf al-Dīn al-Qaṣhr. Latakia: Dār al-Ḥiwār li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1991.

ʿUthmān, Muḥammed F. *Al-Qiyam al-Ḥaḍāriyyah fi Risālah al-Islām*, Riyadh: al-Dār al-Suʿūdiyah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1982.

Uways, ʿAbd al-Ḥalīm. *Al-ʿAql al-Muslim fī Marḥalah al-Ṣirāʿ al-Fikrī*. Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1981.