مراجعة كتاب :

«مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»

لمؤلفه: سيد محمد نقيب العطاس

العايب حيدر(*)

مفتتح المراجعة:

الحديث عن سيد محمد نقيب العطاس[٢] وجهوده في أسلمة المعرفة

(*) طالب دكتوراه، تخصُّص فلسفة القيم وإبستمولوجية العلوم الإنسانية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢ الجزائر، يُحضِّر لموضوع دكتوراه حول: راهنية السؤال الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر بين طه عبد الرحمن ومحمد أركون.

(٢) لمعرفة حياة العطاس على نحو أكثر راجع:
Wan Daud, Wan Mohd Nor; AL-ATTAS: AREAL REFORMER AND THINKER. Knowledge, Language, THought and the civilizaition of islam: Essay in honor of Syed Muhammad Naquib al attas, Edited by: Wan Mohod Nor Wan Daud and Muhamed Zainy Uthman. UNIVERSITI

يُعتبر أمرًا أكثر من ضروري؛ ففيه انفتاح للعالم الإسلامي والعربي على الفكر الشرقي المعاصر، وربط لشبكة العلاقات الثقافية داخل العالم الإسلامي من جانب، إضافة لأهمية شخصه ومشروعه الفكري من جانب ثانٍ، وهو الحاضر الغائب، الحاضر إقليميًّا وعالميًّا، الغائب عربيًّا، مع العلم أنَّ مُفكِّرنا كان من الأوائل الذين نحتوا مصطلح (إسلامية المعرفة) مُبيِّنًا مبادئها وأهدافها، وطرق اشتغالها، وأهميتها بالنسبة إلى العالم الإسلامي الذي سلبته الرؤية العلمانية للوجود روحه وفكره؛ لنقول عن مشروع العطاس: إنَّه محاولة لربط حاضر الأمة الشريد بماضيها المجيد.

أمَّا الحديث عن كتاب «**الإسلام والعلمانية**»؛ فيُعدُّ حديثًا عن أهم أعمال العطاس الفكرية، وأبرزها على الإطلاق؛ إذ يُمكن عدُّه (أطروحة توليفية شاملة) جمع فيه مُفكِّرُنا عناصر فلسفته، نقده للعلمانية، تأصيله لأسلمة المعرفة، أزمة الغرب الدينية، الرؤية الإسلامية للوجود ونظرية المعرفة الإسلامية، نظريته في الأدب والعدالة، فلسفة التعليم الإسلامي والتصور الإسلامي للجامعة.

هذا، والكتاب صدر عن مُؤلِّفه باللغة الإنجليزية بعنوان: ***Islam and Secularism***، ونقلت طبعته الثانية إلى العربية من طرف الأستاذ محمد طاهر الميساوي عام (٢٠٠٠م)، بعد أن كان الكتاب قد صدر عن مُؤلِّفه باللغة الإنجليزية في طبعته الأولى عام (١٩٧٨م). أمَّا الثانية؛ فكانت وباللغة نفسها عام (١٩٩٨م)، ما يعني تأخره عن عالمنا العربي لِمَا يربو عن العشرين سنة! وقد كان عنوانه بعد نقله للعربية: «**مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**»، ولا يخفى على قارئ الكتاب غِنى متنه بعديد رجال الفكر والفلسفة والدين، إن من تراثنا الإسلامي، أو من تراث الغرب القديم والمعاصر، ما يعني موسوعية العطاس وسعة ثقافته، تموضعه (بين عقلانيتين

TEKNOLOGI MALAYSI (UTM), first Edition, ٢٠١٠.

تنويريتين)، وعن هذا أخذ المترجم يكتب: «**إنَّ هذا الكتاب نصٌّ فلسفيٌّ من طراز عالٍ، يضرب مُؤلِّفُه بقدم راسخة في التقليد الفكري للفلاسفة والحكماء وأهل العرفان في الحضارة الإسلامية، ويستند على قاعدة متينة من تراثهم الزاخر في مداخلاته حول الإسلام والعلمانية التي نطالعها في هذا الكتاب، وهو إذ يفعل ذلك يحيلنا إلى حشدٍ كبيرٍ من القضايا والإشكاليات والمفاهيم في تاريخ الفكر الفلسفي والعرفاني الإسلامي والغربي على حدٍّ سواء ...**»[1].

مراجعة الكتاب:

أولًا: مراجعة عنوان الكتاب:

تنضوي تحت عنوان الكتاب فلسفة عميقة تحتاج إلى نوع من التحليل، وسيكون تحليلنا له استنتاجيًّا، وذلك لِـمَا ينطوي عليه من رؤية ضمنية، نجدها تعكس أمرين اثنين؛ **أولًا:** فهم العطاس للغرب، أو جدلية الغرب والإسلام.

وثانيًا: أنَّ تحليل العطاس للعلمانية كان تحليلًا فلسفيًّا لا أيديولوجيًّا من قبيل مقاربات علم الكلام الحديث مع الإمام (جمال الدين الأفغاني) في نقده للدّهرانيين مثلًا.

وتفصيل ذلك: أنَّ عنوان الكتاب جاء على خلاف ما هو متداول، ونقصد تلك المقابلة بين (الإسلام والغرب)، وهي مقابلة تُبرز مواجهة بين ما هو جغرافي (الغرب)، وما هو ديني (الإسلام)، أو في حالات أخرى مقابلة الديني بالديني أي: (المسيحية والإسلام)، فما موقع تقابل كهذا مع عنوان كتابنا «**الإسلام والعلمانية**»؟

لعلَّ ما يجعل المقابلة ما بين (إسلامي) و(مسيحي) غير متداولة كثيرًا في يومنا هذا هي الاعتبارات التالية:

---

(١) محمد طاهر الميساوي: في تقديمه لترجمة كتاب: «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»، (ط. ١)، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، دار الفجر: ماليزيا، دار النفائس للنشر والتوزيع، (٢٠٠٠م)، (ص/ ١٠).

- إنَّ هـذه المقابلـة كانـت لتكـون أكـثر ملاءمـة خـلال الحـروب الصليبيـة، حيـث كان قلـب المواجهـة بـين مـا هو مسـيحي ومـا هـو إسـلامي، وفي الوقت ذاتـه كانت الترسـيمات الجغرافيـة لا تـزال محطـة إرادات هيمنـة واسـتحواذ، فهـي بذلـك جغرافيـة متغـيرة باسـتمرار .

- موجـة العلمانيـة التـي أتـت عـلى النصرانيـة في الغـرب، حيـث بـات هـذا الأخـير يُحبِّـذُ أن يحـدد دنيويًّـا لا دينيًّـا.

- طغيـان الدراسـات الاسـتراتيجية السياسـية عـلى الدراسـات الدينيـة، حيـث باتـت الأمـور تميـل لأن تحـدد في إطـار الجغرافيـا السياسـية (الغـرب بـدل المسـيحية). أمَّـا مـا يجعـل المقابلـة مـا بـين (الـشرق) و(الغـرب) غـير متداولـة -عـدا في إطارهـا الثقـافي- فهـو أنَّ الحديـث عـن الإسـلام لا يمكـن تعويضـه بالحديـث عـن الـشرق، بحكـم أنَّ هـذا الأخـير متعـدد العرقيـات والثقافـات وخصوصًـا الديانـات، ففيـه نسـبة كبـيرة جـدًّا مـن المسـيحية. هـذا مـا يضيـف تبريـرًا آخـر عـلى عـدم أهليـة اسـتخدامنا لمقابلـة الإسلام-المسـيحية؛ لأنَّهـا تشـير

أمَّـا مـا يجعـل المقابلـة مـا بـين (الـشرق) و(الغـرب) غـير متداولـة -عـدا في إطارهـا الثقـافي- فهـو أنَّ الحديـث عـن الإسـلام لا يمكـن تعويضـه بالحديـث عـن الـشرق.

كذلـك إلى صراع داخـل (الـشرق) ذاتـه بحكـم تركيبتـه الدينيـة (إسـلام، مسـيحية) .

وصفـوة القـول: إنَّ العطـاس قـد ارتـضى مقابلـة (الإسـلام بالعلمانيـة) باعتبـار أنَّ العلمانيـة اسـتحالت بمثابـة الديـن الجديـد للغـرب المعـاصر، خاصـة وأنَّـه يُؤكِّـد في غـير مـا موضـع عـلى أنَّ الدِّيـن في الغـرب كان دومًـا مسـتحوذًا عليـه في إطـار الرؤيـة الثقافيـة السـيكولارية للغـرب، مـا يُشـير إلى ذلـك تحديـده لمفهـوم (الغـرب)؛ يقـول:

«أقصـد بالحضـارة الغربيـة تلـك الحضـارة التـي تولَّـدت عـن الانصهـارِ التاريخـي الثقـافي للإغريـق والرومـان القدامـى وقِيمِهـم وتطلعاتِهـم، ثـم اندماجهـا مـع اليهوديـة والمسـيحية،

ثم تطوُّرها اللَّاحق وتشكُّلها بفعل الشعوب اللاتينية والجرمانية والسلتية Celtic، وشعوب الشمال Nordic .

- فمن الإغريق استمدت العناصر الفلسفية والمعرفية المنهجية (الإبستمولوجية)، وقواعد التربية والأخلاق والجمال.

- ومن روما استمدت قواعد القانون، وفن إدارة شؤون الحكم والدولة.
- ومن اليهود والمسيحية استمدت مبادئ العقيدة الدينية.

- ومن الشعوب اللاتينية والجرمانية والسلتية والشمالية استمدت الروح والقيم التقليدية المؤسسة للاستقلال الوطني، وكذلك روح التطور والتقدم في العلوم الطبيعية والمادية والتقانة التي بلغت بها هذه الشعوب، علاوة على الشعوب السلافية أوج تقدمها وقوتها.

- الإسلام كذلك كان له إسهام مقدر في الحضارة الغربية في ميدان المعرفة وفي غرس الروح العقلية والعلمية في البحث، سوى أنَّ ما قدمه الإسلام قد جرت إعادة صياغته في بوتقة الثقافة الغربية بحيث تم دمجه وصهره مع كل العناصر الأخرى المكونة للشخصية الغربية والمحددة لكيانها»[1].

الفصل الأول

الجذور التاريخية للغرب المسيحي المعاصر:

تقدُّم هذا الفصل على غيره جاء لدواعٍ منهجية ملحة؛ ذلك أنَّ الكتاب أخذ بُعدًا (تحليليًا تركيبيًّا)؛ فالتحليلي فصل فيه العطاس البنية الثقافية للغرب المعاصر وتشكلاتها، وذلك باستخدامه **لرؤى العالم** كمنهج تحليلي، فالغرب أكثر من أن يتم اعتباره كيانًا جغرافيًّا وسياسيًّا، وإنَّما هو ثقافة ورؤية للعالم، تشكَّلت معالمها على نحو ما تم تحديده سلفًا. أمَّا التركيبي؛ فمن خلال الخروج برؤية تركيبية قوامها نموذج أو رؤية إسلامية حضارية من

---

(١) سيد محمد نقيب العطاس، «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»، (ص/ ١٥٦).

شـأنها رأب الصـدع الـذي ألمَّ بالعالَـم الإسـلامي منـذ عهـده الأول بالحـركات الاسـتعمارية التـي ورَّثتـه تشويشًـا واضطرابًـا عـلى مسـتوى رؤيتـه للوجـود.

وكان العطـاس قـد افتتـح هـذا الفصـل على شـهادة الفيلسـوف المسـيحي الشهير جـاك ماريتـان، الـذي تفيـد شـهادته أنَّ الغـرب المعـاصر يعيـش تجربـة دينيـة ووجوديـة حـادة سـببها تجربـة الحداثـة والأنـوار منـذ القـرن السـابع عـشر، وذلَّل مـع صعـود كل مـن النزعتـين التجريبيـة والعقلانيـة، وجوهـر هـذه الأزمـة يتمثَّـل في (الـردة المسـتحكمة للعلمنـة)، كوعـي جديـد بالتقـدم مـن طـور البـداوة والتخلـف (المرحلـة اللاهوتيـة) إلى طـور العقلانيـة والنضـج الفكـري مـع أقطـاب الفكـر الـلَّا دينـي: أوغسـت كونـت، فريديريـك نيتشـه، وسـيجموند فرويـد.

لكـن الأكـثر خطـرًا مـن ذلـك، هـو تقبُّـل فلاسـفة الأديـان ورجـال الديـن المسـيحي لمصـير كهـذا، فبـدلًا مـن مجابهتـه تـم قبولـه كحتميـة، وانخرطـوا للمشـاركة في مسلسـل العلمنـة، فنجـد مُفكِّرنـا يـأتي عـلى ذكـر عديـد النـماذج لهـؤلاء المنظريـن المسـيحيين مـن قبيـل: الفرنسي بيـير تيـلار دي شـاردان، والألمـاني ديـترش بونهوفـر، والأمريـكي بول تيليـش ... الذين عقـدوا صُلحًـا مـع العلمانيـة الشـاملة، وبـدأوا في وضـع ترتيبـات لأسـس دينيـة جديـدة تقـوم عـلى أنقـاض المسـيحية التقليديـة، وبشـكل أكـثر حديـة ذهـب أمثـال هـؤلاء وهـم كـثر إلى ادعـاء مفـاده أنَّ التجربـة **العلمانيـة أصيلـة في الديانـة المسـيحية**، وذلـك لشرعنـة موقفهـم المتعاطـف معهـا، يقـول العطـاس:

«إنَّ كثيريـن مـن علماء الديـن والمفكرين الذيـن يُمثِّلـون الطليعـة في الكنيسـة متورطـون إلى حـدٍّ بعيـدٍ في هـذه الـردة المسـتحكمة؛ إذ إنَّهـم عـلى الرغـم مـن تصميمهـم عـلى الالتـزام بالمسـيحية مهـما كلفهـم ذلـك؛ إلَّا أنَّهـم يُعلنـون إيمانهـم الجـازم بوجـود شـكل علـماني في المسـيحية ويدافعـون عنـه. وهـم بذلـك إنَّمـا يدخلـون في المسـيحية التقليديـة مسـيحيةً جديـدةً غريبـةً عنهـا، عـلى نحـو يجعـل ذلـك الشـكل التقليـدي للمسـيحية يتغـيَّرُ، فتنتهـي المسـيحية

إلى التقويض والاستئصال من الداخل؛ لتحل مكانها المسيحية المحدثة» (ص/ ٣٠)، هذه المحاولة التي يصفها العطاس على أنَّها تُمثِّل: «حركة إصلاح أخرى في تاريخ المسيحية» (ص/ ٣٠).

هذا ما جعل مُفكِّرنا يفصل ما بين (المسيحية الأصيلة) كديانة سماوية، و(مسيحية غربية)، أو (مسيحية أرسطية) المبنية على قاعدة تاريخية غير ثابتة من التفسيرات والتأويلات الفلسفية الإغريقية.

كما يُشير العطاس إلى تبلور جملة من الدعوات التي تطالب بإصلاح المسيحية الغربية وتنقيتها من شوائب الفكر الإغريقي المسؤول عن إيجاد عقيدة التثليث خاصة في الكاثوليكية، ولنا أن نتصور ماذا يمكن أن يتبقَّى للمسيحية إذا ما تم نجاح دعوات كهذه؟ مثل هذه المحاولات ستشكل أمرًا خطيرًا يفتح باب الشَّكِّ والإلحاد على مصراعيه، حتى عند المتدينين ذاتهم! فمثلًا: «**القرن الثامن عشر عرف على أنَّه (أعظم عصر للشَّكِّ)؛ فهو العصر الذي كان فيه ملك إنجلترا يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة**»[1].

وأبرز خطر تعرضت له المسيحية الغربية هي هجمة (ويليام الأوكامي) على **النظرية البارمنيدية** -نسبة لبارمنيدس- هذه الأخيرة التي شكَّلت قاعدة الفكر المدرسي المتمحور حول ميتافيزيقا الوجود عند توما الإكويني، ذلك أنَّ نظرية بارمنيدس تقوم أساسًا على فكرة المطابقة بين الماهية والوجود، ولئن كانت الماهية تُمثِّل مجال (واجبات الوجود)؛ فإنَّ الثاني يُمثِّل مجال (ممكنات الوجود)، فكل الموجودات بما فيها الإنسان من ممكنات الوجود؛ لأنَّها خاضعة لقانون الكون والفساد، وهنا جرى في العقل الغربي الفصل بين الماهية والوجود، عدا الله (فهو واجب الوجود) وهو الذي ماهيته عين وجوده.

(١) نقلاً عن مراد هوفمان، «خواء الذات والأدمغة المستعمرة»، ترجمة: عادل المعلم ونشأت جعفر، القاهرة، كوالالمبور، جاكارتا، لوس أنجلوس، مكتبة الشروق الدولية، (ط. ١)، (٢٠٠٢م)، (ص/ ٢٧).

هـذا المبـدأ الـذي أخـذ بـه توما الإكويني جعلـه يقول:

«إنَّــه يمكــن إدراك الماهيــة أو الجوهــر دون معرفــة أي شيء عــن وجــوده العينـي» -**أي:** عـن طريـق الحـدس- لكن وخـلال أقـل مـن مائـة سـنة قوَّضـت نظريـة الأوكامـي W.OCHAM القائلـة: **«إنَّـه لـو أنَّ كلَّ ماهيـة يمكـن فهمهـا من دون أي معرفـة عـن وجـود الـشيء، فلـن يكفـي أيُّ قـدر مـن المعرفـة للقـول بـأنَّ ذلـك الـشيء موجـود بالفعـل. ومُـؤدَّى ذلـك أنَّـه مـن المسـتحيل على أيِّ شـخص أن يُـدرِك مـا إذا كان أي شيء موجـودًا بالفعــل أم لا!»**، (نظـرة أوكام كانــت أكـثر واقعيـة)، وهكـذا جـرى التشـكيك في كل ماهيـة لا يظهـر وجودهـا واقعيًّـا بمـا فيهـا ماهيـة اللـه ذاتـه، وعـلى فـرض أنَّ ماهيتهـا تبقـى مدركـة عقليًّـا بعيـدًا عــن وجودهــا الفعــلي، فــما يمنــع مــن اعتبـار ذلـك الإدراك تصـورًا عقليًّـا تؤثـر فيـه طبيعـة العقـل نفسـها؟ (ص/ ٣٥). كذلـك الأمـر مـع رينيـه ديـكارت الـذي حـاول أن يجعـل اللـه موضـوع تجربـة حدسـية مـع العلـم أنَّ الأمـر متعـذر؛ ذلـك أنَّ إثبـات ديـكارت لوجـوده الـذاتي عـبر تجربتـه الحدسـية لا يعنـي ضرورة إثبـات الأشـياء خـارج الفكـر! الأمـر ازداد حـدَّة مـع الفيلسـوف الألـماني كانـط الـذي قـوَّض إمكانيـة إدراك كل حقيقـة ميتافيزيقيـة.

مثـل هـذه الأسـباب وأخـرى[١]، فاقمـت مـن مشـكلة الشَّـكِّ المتقـادم عـن اللـه في العقـل الغـربي المعـاصر، ففتحـت لـه المجـال في اختيـار الإلـه الـذي يناسـبه: **«وفضـلًا عـن ذلـك، وبسـبب الطبيعـة الإشـكالية لتصورهـم للـه؛ فـإنَّ كلمـة (اللـه) نفسـها قـد أصبحـت تُمثِّـلُ مشـكلة بالنسـبة إليهـم إلى درجـة أنَّهـم أصبحـوا يُفكِّـرُون في إلغائهـا نهائيًّـا، وتـرك الأمـر للتاريـخ لابتـكار اسـم جديـد يُعـبِّرُ عـن مفهـوم أكـثر دقـة ووفـاء بالمـراد» (ص/ ٣٨).**

(١) مـن بـين الأسـباب التـي اسـتدعت العقـل الغـربي للتشـكيك في مبـدأ الألوهيـة: أنَّ مفهـوم الإلـه في التصـور الغـربي قـام عـلى أسـاس خليـط غايـة في التنافـر بـين معنـى المقـدس (theos) الإغريقيـة، ويهـوا (yahweh) العبريـة، ومفهـوم الإلـه (Deus) في الفكـر الميتافيزيقـي الأوروبي، (ص/ ٣٧).

الفصل الثاني

علماني، وعلمنة وعلمانية:

يورد سيد محمد نقيب العطاس في هذا الفصل ثلاثة مفاهيم متباينة عن العلمانية، ليست على معنى واحد لا من حيث الدَّلالة، ولا من حيث حدَّة الوقع والخطورة، هذا وتجدر الإشارة أوَّلًا إلى ذلك الحضور الذي تشهده العلمانية في الغرب المسيحي على خلاف الديانات الأخرى، بل ومنذ الظهور الأول للمسيحية! ما يعني أنَّ العلمانية ظاهرة قديمة منذ الظهور الأول للمسيحية، وليس كما يعتقد أنَّها ظاهرة حديثة ارتبطت بعصر النهضة والإصلاح الديني والثورة الفرنسية على وجه الخصوص، فهذا لا ينطبق إلَّا على العلمانية بمفهومها الضيق، **أي:** (كمجرد فصل الدين عن الدولة)، فما علة اعتقاد كهذا؟

- **إنَّ المسيحية الغربية حملت في ثناياها عناصر علمنتها،** وذلك فيما تمثَّل بالنظريات الفلسفية والعقائد والقيم الخاصة بالديانات الوضعية الشرقية والإغريقية، هذا لا يعني القول بوجود علمنة داخل المسيحية الأصلية وفي عقائد الكتاب المقدس (الإنجيل)، وإنَّما تشكَّلت العلمنة في إطار سوء تأويلات العقل الغربي للمسيحية منذ بداية انتشارها في الغرب، يقول العطاس: «**أمَّا الزعم بأنَّ للعلمنة جذورًا في العقيدة التوراتية، وأنَّها ثمرة للإنجيل؛ فزعمٌ لا أصل له في حقائق التاريخ، إنَّ جذور العلمنة لا تكمن في عقائد الكتاب المقدَّس، بل في تأويلات الإنسان الغربي لها، إنَّها ليست ثمرة الإنجيل، بل هي ثمرة للتاريخ الطويل للصراع الفلسفي والميتافيزيقي بين رؤيتين كليتين للوجود يصدر عنهما الإنسان الغربي: واحدة دينية والأخرى عقلانية خالصة**» (ص/ ٤٦).

المقصود بالرؤية الدينية: الرؤية اليهودية والمسيحية، أمَّا الرؤية العقلية؛ فتكمن في الفلسفة اليونانية، كانت هذه أول نقطة تقودنا إلى أن نفهم على نحو جيد سبب ارتباط العلمانية بالمجتمع المسيحي الغربي دون غيره من المجتمعات الدينية الأخرى.

- **أمَّا النقطة الثانية والمهمة:** فتتمثَّل في قرار سياسي خطير يعكس لنا مدى تدخل السلطة الدنيوية في تسيير الشأن الديني كأهم حدث في التاريخ؛ ألا **وهو تحويل مركز ظهور المسيحية من القدس إلى روما،** فقد اعتبر العطاس أنَّ المسيحية وحدها من دون أديان العالم الكبرى جميعًا قد حولت مركز ظهورها من القدس إلى روما في أول محاولة **(لتغريب Westernization المسيحية)،** وإخضاعها للثقافة الغربية، ما زاد من وتيرة علمنتها، ما يعني أنَّه: **«قد تروموت المسيحية، ولم تتنصر روما» (ص/ ٤٦).**

*** أما عن الأنماط الثلاثة من العلمانية؛ فهي على النحو التالي:**

- **عَلمَاني (Secular):** مشتقة من الكلمة اللاتينية Saeculum، هذا المصطلح اللاتيني يعتبره مُفكِّرنا ذا دلالتين (زمانية ومكانية)، حيث الزَّمان يشير إلى (الآن)، كصيغة للحاضر والمستقبل، أمَّا المكان فيشير إلى (العالم)، أي: (الدنيا)، والبعد الدنيوي. **فلفظ عَلمَاني إذن:** يدلُّ على الاهتمام وفقط بما هو آني في عالم الدنيا، إنَّ هذه الدلالة التي يأخذها لفظ (علماني)، كإشارة إلى (هذا العصر)، أو (الزمن الحاضر)، أو (الأحداث والوقائع المعاصرة)، تجعل من العَلمَانية (عملية تاريخية)، ورؤية لوجود العالم دائم التغير، حيث تضرب فكرة نسبية القيم الإنسانية بجذورها العميقة. ويُعدُّ هذا الفهم المزدوج للعلماني (الزمكان) **قديمًا قدم اندماج التراث الإغريقي-الروماني بالتراث اليهودي في المسيحية الغربية؛** حيث تم إقحام كل من الرؤية الإغريقية والرؤية اليهودية للوجود داخل الرؤية المسيحية، فكان له وقعه الإشكالي على هذه الأخيرة؛ إذ إنَّ التراث اليهودي يرى أنَّ الوجود زماني بالدرجة الأولى، في حين يرى التراث الإغريقي أنَّ الوجود مكاني، هذا الاختلاط بين الرؤيتين يعتبره العطاس **جذر الأزمات المعرفية والدينية للغرب الحديث.**

وفي الوقت الذي جرى فيه تصفية المسيحية من التراث الإغريقي، تم الحفاظ على الرؤية العبرانية، وهذا

يعكس لنا وقع الصيرورة والنسبية لدى الإنسان الغربي المعاصر (ص/ ٤٢)[١].

- **العَلمَنةُ:** العلمنة عمومًا تتضمَّن العناصر الثلاثة التالية: عدم الانبهار بالطبيعة (إزالة القداسة عنها)، تحرير السياسة من الدين، نزع القداسة عن القيم. **العنصر الأول:** كان قد دشَّنه الفيلسوف الألماني ماكس فيبر؛ قاصدًا به تجريد الطبيعة من المعاني والإحالات الدينية الزائدة، وما يتضمَّنها من نبذٍ للأرواح والآلهة والقوى السحرية على العالم والطبيعة.

ما يعني (فصل الطبيعة عن الله، وتمييز الإنسان عنها)، بحيث لا يرى الإنسان بعد ذلك في الطبيعة أيَّ أثر أخلاقي.

أمَّا عن تجريد السياسة من القداسة؛ فذلك بغية تحقيق تغيير سياسي، ومنه تغيير اجتماعي لفتح الطريق أمام العملية التاريخية (الصيرورة).

وعن تجريد القيم من القداسة؛ فيعني به أنصار العلمنة نَسبَنَةَ النظم الثقافية والقيمية، وهي تشمل الدين والرؤى الكلية للوجود وأسئلة الوجود والحياة ... ووضع ذلك في مسار التاريخ لينخرط الإنسان -بزعمهم- ضمن عملية (التطور).

- **العَلْمَانِية:** تأتي على نقيض العلمنة في انفتاحها اللَّا نهائي واللَّا محدود على التاريخ، ذلك أنَّ العلمانية تعكس منظومة فكرانية مغلقة Ideology،

(١) لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع راجع ما نقله الأستاذ المسيري عن الباحثة الأمريكية (سوزان هاندلمان) Suzan Handelman، التي رأت في الحضارة الإغريقية حضارة مكانية تحترم الأيقونات، وما تتسم به من ثبات ووضوح، كونها بارمنيدية وأفلاطونية تقدس المثل المتعالي على صيرورة الحواس. عكس اليهودية والحضارة العبرية كونها ليست حضارة مكانية، وإنَّما حضارة زمانية؛ فاليهودي يستحيل ارتباطه بالمكان (الأرض)، بل هو فقط يعيش في الزمان بدايته ونهايته دون معرفة أصله، فلا تشغل الصورة، أو الأيقونة حيِّزًا في وجدانه، فكانت اليهودية رفضًا للثبات. [عبد الوهاب المسيري، «اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية». مجلة (إسلامية المعرفة)، (السنة: ٣)، (العدد: ١٠)، (ص/ ٩٨ - ١٠٠)].

والغرب يرى فيها خطرًا على العلمنة، ويُؤكِّد على ضرورة مراقبتها، ومنعها من أن تصير إطارًا فكرانيًّا للدولة.

الفصل الثالث

مفهوم الدين وأساس الأخلاق في الإسلام:

يداعب العطاس في هذا الفصل من خلال مساءلة إيتيمولوجية لمصطلح (الدين) مُعتبِرًا أنَّه بغير الدلالة التي يحملها مصلح religion، كما فُهم وفسر على مدار التاريخ الدِّيني الغربي. ففي اللُّغة العربية هذا المصطلح مشتقٌّ من الجذر (د ي ن)، وهو يتوزع على أربع دلالات أساسية: المديونية، الحكم، الاستسلام، الفطرة. بل أبعد من ذلك؛ إذ لا نلتمس هذه الدلالات إلَّا في دين (الإسلام)، على خلاف النسق الغربي الذي يفهم الدِّين على نحو ما هو (ظاهرة)، فقد جاء في معجم Concepts Philosophiques: **أنَّ للدين جانبين؛ جانب التقوى Piète الذي يربط الإنسان بالألوهية، والجانب الطقوسي والمؤسساتي، حيث يتم تقسيمه بين الإيمان والمؤسسة ... والدِّين ظاهرة Phénomène تشهد حضورًا مُتعدِّدًا في التاريخ كذلك في الفضاء العام والعالم، وهنالك من المجتمعات ما لا تشهد أي حضور للظاهرة الدينة**[1]؛ لذلك نجد اعتبار الدِّين كظاهرة، وأيضًا موضعته في التاريخ والتجربة التاريخية، هو ما يطبع الفهم الغربي للدين.

(١) المديونية: من الفعل (دان) مشتق من كلمة (دين)، وهو مصطلح يُفيد معنى أن يكون المرءُ مَدينًا، كما تحمل معاني لها علاقة بالدين، وإن كانت من قبيل المتضادات المتقابلات، فالشخص قد يجد نفسه في حالة دَيْن، أو يجد نفسه دائنًا، ومثل هذا الشخص (الخاضع للدَّيْن) يجد نفسه خاضعًا للقوانين التي تنظم الديون، وخاضعًا كذلك لصاحب الدين.

(1) Dictionaire des concepts philosophiques, sous-direction de Michel Blay, Carousse-CNRS, première édition, 2006, p. 712.

إنَّ هذه الدلالة المتناقضة ظاهريًّا (دائن/مدين، أو مُدان) لها بُعد حضاري واجتماعي، فهي وإن حملت بُعدًا ماديًّا تجاريًّا؛ فذلك لا يمكن تصوره إلَّا في مجتمع تجاري وهو مجتمع حضاري، أو قل مُدن أو مدينة (مدائن)، كما أنَّ للمدينة حاكمًا أو ما يمكن أن نسميه (دَيَّانًا)، ومنه فالفعل (دان) يُشير لحياة اجتماعية حضارية يحكمها قانون ونظام ويسودها نظام من العدالة والسلطة.

وهي أيضًا ذات ارتباط قوي بالفعل (مَدَّن)، ومنه مصطلح التمدُّن الذي يعني الحضارة والتهذيب، ما يجعل هنالك ترابطًا قويًّا بين (الدين) و(المدينة).
[عكس ما يُعتَقَد أنَّ الدين مطية تخلُّف، ويناقض حالة التمدُّن والحضر].

ومثال ذلك تحول المدينة المنورة من مصطلح (يثرب) إلى (المدينة/مدينة النبي)، وذلك بعد دخول دين جديد لها وهو الإسلام والامتثال له، بقيادة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وسلطانه وشريعته، فكان هو (دَيَّانَهَا).

(٢) الاستسلام: مفهوم ناتج عن الأول، أي: من (حالة الوقوع تحت طائلة الدّين)، فيَحط المرء من قدر نفسه؛ ليخدم سيده، ويصير مستعبدًا له، كما يتجسَّد عبر ثنائية الملك (الله)، والملكوت (ما سواه) الذي يخضع لحكم وسلطان الله، والإنسان ضمن الدائرة الثانية (الملكوت)؛ فهو بذلك عبد لمالكه، فالعبودية هي الأخرى مصطلح ضمن البنية المفهومية لمصطلح (دين)، [الرؤية الغربية الحديثة استنكرت العبادة واعتبرتها أمرًا زائفًا]، والإنسان بإرجاع نفسه إلى مالك سيكون في خدمة ربه.

لكن الخدمة هنا ليست بمعناها الإنساني، حيث يسدي الإنسان خدمة لسيده أو لمؤسسة يعمل بها، ذلك أنَّ الخدمة في الإطار الديني يكون صاحبها حرًّا، فهو يستسلم لخالقه طواعية وليس عن إكراه، [ما يعني أنَّ العبودية مرتبطة بالحرية، وليست

نقيضة لها]؛ لذا: كان من اللائق أن نقول عن الله (الملك)، أو (المالك)، ولا نقول عنه (سيد)، كما لا نقول عن المملوك (الإنسان المتعبد) الخادم (خادم لله)، وإنَّما نقول (متعبد)، وبفعل التعبد هذا يكون الإنسان قد حقق الغاية من خلقه لقوله -عز وجل-: «**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون**» (الذاريات: ٥٦).

(٣) الحكم: وهو نقيض الاستسلام، بمعنى أن يصير الشخص عظيمًا، أو قادرًا، أو قويًّا، كما هو حال القاضي، أو الحاكم، أو الوالي، أو الملك، فنقول: إنَّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان ديَّانًا على المدينة المنورة، أي: حاكمًا عليها.

(٤) الفطرة: مصطلح (الدين)، وما يحمله من اشتقاقات قد تتضمن متطلبات حضارية مثل: (القانون، والنظام، والعدالة، والسلطة، والتهذيب الثقافي والاجتماعي)، وهي كحالة وجودية تُعتبر بالنسبة إلى الإنسان أمرًا طبيعيًّا، ومعتادًا، ومألوفًا. وهنا تكمن الحكمة من هذه المفاهيم الأربعة؛ لتجعل من الدين ميلًا طبيعيًّا، وأمرًا فطريًّا لدى الإنسان.

الفصل الرابع

المأزق الإسلامي:

هذا الفصل يعكس الدلالات العالمية لمشروع العطاس الفكري؛ فهو بقدر معالجته للأزمات الداخلية لماليزيا، والإقليمية لعالم الملايو، بقدر ما حاول معالجة الأزمة التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية، جوهر الأزمة يأخذ أبعادًا معرفية، وأخلاقية تكمن بالضبط في: تداول المعرفة ذات الرؤية الغربية للوجود، **إضافة إلى:** افتقاد عنصر أخلاقي مهم، وهو افتقاد الأدب، في مسعى منه لقراءة الأزمة من منظور تكاملي (تكامل معرفي وقيمي)، يقول العطاس: «**إنَّ المأزق العام الذي يواجه المسلمين اليوم يعود إلى الأسباب التالية:**

(١) التشويش والخطأ في المعرفة، الأمر الذي سبب الظروف المؤدية إلى:

(٢) انعدام الأدب على مستوى الأمة، وقد نتج عن السببين الأول والثاني الوضعية الآتية:
(٣) ظهور قادة غير مؤهلين للقيادة الصحيحة والرشيدة للأمة المسلمة، قادة لا يتوفرون على الصفات الخلقية والفكرية والروحية العالية اللَّازمة للقيادة الإسلامية» (ص/ ١٢٦، ١٢٧).

أمَّا تشوش **المعرفة الإسلامية**؛ ذلك أنَّه تم استلهامها من الغرب ومنجزاته الفكرية والعلمية (لذلك تُعدُّ سببًا خارجيًّا)، خاصة من خلال الحركات الاستعمارية والبعثات العلمية لطلبة العالم الإسلامي لجامعات الغرب؛ فهي لذلك مشبعة بالرؤية الغربية للعالم -متحيزة-.

في حين أنَّ **انعدام الأدب** (كسبب داخلي) هو انعدام النظام والانضباط discipline على مستوى الجسم والعقل والروح، الذي يستطيع كل واحد بمقتضاه أن يعرف ويدرك مقامه المناسب وعلاقته بدوائر ثلاث: **(نفسه، ومجتمعه، وأمته)**، وتناسق تلك القدرات الذاتية في الفرد هو ما يمثل (العدل) بصورته الذاتية، وإدراك مقامات تلك الدوائر الثلاث يعني تمثل العدل في صورته الاجتماعية؛ لذا: ففقدان الأدب هو فقدان للعدل.

أما عن فرق الأزمة فهم ثلاث:

- **فريق التحديثيين:** وُجدُوا منذ القدم في العالم الإسلامي، وذلك مذ تسرب المفاهيم اليونانية إلى الرؤية الإسلامية، وخلفاؤهم هم دعاة الحداثة الغربية في عصرنا الحالي. وإن كان على الأقل من تبنى أفكار اليونان من فلاسفتنا القدامى هم أكثر فهمًا للحضارة اليونانية وثقافتها من المحدثين المعاصرين؛ إذ الحداثيون المعاصرون تميل كتاباتهم لأن تكون ذات طابع صحفي شكلًا ومضمونًا، وأفكارهم سطحية ساذجة وهم الذين حاولوا عمومًا قطع الصلة بين علماء السلف الأوائل والتراث الإسلامي والجيل الإسلامي الحالي. مثل أولئك التحديثيين ليس لهم الآليات المنهجية والاستدلالية نفسها التي نجدها عند علماء الإسلام الأوائل، فهم بذلك

غير قادرين على تطوير اجتهادات وتفسيرات أولئك العظام بطريقة منهجية واضحة. في حين نجدهم مغرقين في توافه الأمور من المعرفة ممَّا أدَّى إلى إهمالهم للمشكلة الحقيقية، ألا وهي **(مشكلة التربية والتعليم)**، وذلك بتركهم للنموذج الإسلامي، وما هو فرض عين من المعرفة، في مقابل قناعتهم بما هو فرض كفاية من العلوم الدنيوية وتضخيمه؛ لينمو بذلك حجم العلوم العلمانية بشكل كبير على حساب علوم الدين، عقائده، وتعاليمه، وقيمه، ورؤيته للوجود.

- التقليديون Traditionalists: وهم شركاء غير مباشرين لدعاة الإصلاح التحديثيين، وإن كانوا لا يدعون مثلهم إلى العقلانية بنمطها الغربي، وهم يسعون لتسطيح المسلمين ونزع البعد الروحي عن الإسلام خاصة عبر تهجمهم على التصوف محملين إيَّاه محمل الطرقية؛ لذلك: فهم يعتقدون مثل التحديثيين أنَّ التصوف سبب انحطاط الأمة، فيرفعون شعار تنقية الإسلام من الشوائب؛ إلَّا أنَّهم في الحقيقة لا يزيدونه إلا تشويهًا فهم «يأخذون على عواتقهم المهمة المزيفة المتمثلة في تنقية الإسلام ممَّا يحسبونه شوائب، والتصوف كما يرونه إحدى تلك الشوائب، فمثل طريقتهم في ذلك كمثل إنسان يريد أن ينقي حائطًا أبيض من بقع ولطخ وجدها فيه، فاستخدم قدرًا زائدًا عن الحدِّ من مادة للتنظيف من الصنف غير المناسب؛ **ولذلك:** فبدل أن يزيل فقط البقع واللطخ التي شوهت الحائط؛ فإنَّه أزال كذلك جانبًا من طلاء الحائط الأبيض ممَّا زاده تشويها وفسادًا» (ص/ ١٤٣).

- العلمانيون: وهي فرقة ثالثة نموذجهم الأساسي هو الغرب ورؤيته للوجود، وما يُميِّز غالبيتهم هو عدم امتلاكهم للشروط الفكرية الروحية واللغوية لمعرفة الإسلام ونظريته في المعرفة، فهم مقطوعو الصلة بالأصول المعرفية للإسلام والعلوم الإسلامية. أمَّا من الناحية الأخلاقية؛ فهم ضحية انعدام الأدب ووصفهم العطاس بـ (الفريق الأكثر جرأة ووقاحة). كما أنَّهم يُكرِّسون الفوضى والاضطراب

المعرفي، وخطؤهم الأساسي على الإطلاق هو تسويتهم لكل صنوف المعرفة؛ فلا يفرقون بين ما هو فرض عين، وما هو فرض كفاية، ناهيك عن الاضطراب الذي ينجر عن مساواة كهذه. لا يسمعون ولا يكترثون، ويعاملون بقلة أدب واحتقار الحكماء الكبار من المسلمين، في حين نجدهم مشدودين لكل كلمة يقولها علماؤهم الغربيون خاصة في العلوم الإنسانية.

وعن الفرق الثلاث يقول العطاس: **«إنَّه علينا أن نعي أنَّ المنتمين إلى الطوائف الثلاث الرئيسة التي تعمل لا فقط على تأبيد حالة انعدام الأدب، بل تعمل على ترسيخ وقعه الصاعق وتعميق آثاره البغيضة في الأجيال الحالية من المسلمين، ليسوا في الواقع قادة حقيقيين.**

إنَّه بإمكاننا دون التعرف على هؤلاء أو اتباعهم أن نحصل على المعرفة بالإسلام وبرؤيته للوجود، وذلك من علماء الماضي الكبار الذين هم عمدتنا الحقيقية، وهداتنا إلى مصادر تلك المعرفة» (ص/ ١٥٠)، ويقصد بهم رجال الفلسفة والعرفان كأبي حامد الغزالي، وابن عربي، والشيرازي ...؛ فقد قدَّم هؤلاء نظريات في النفس والعقل والوجود ما يمكن استثماره في الدراسات الإبستمولوجية والتربوية المعاصرة، خاصة وأنَّ العطاس يجعل مخرج العالم الإسلامي من أزمته في (عملية التربية والتعليم).

الفصل الخامس

تحرير المعرفة من الرؤية الغربية:

يعرض العطاس في هذا الفصل محاولاته وجهوده في أسلمة المعرفة، بما هي عملية تحرير للمعرفة من الرؤية الغربية للوجود Dewesternization of knowledge، وإحالاتها الوضعية، لكن قبلًا، ينطلق مفكرنا من مصادرة مفادها أنَّ المعرفة تشكل **أكبر تحدٍّ للإنسان المعاصر وكيانه؛ إذ «قد واجهت الإنسانية في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحديات عديدة؛ إلَّا أنَّه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان، وهدمًا لحياته من التحدي الذي تمثله الحضارة الغربية**

اليـوم، بـل إنِّي لأجـازف بالقـول إنَّ التحـدي الأكـبر الـذي اخـترق وجودنـا في هـذا العـصر إنَّمـا هـو تحـدي المعرفـة» (ص/ ١٥٥). والمعرفـة هنـا ليـس المـراد بهـا المقابلـة للجهـل؛ وإنَّمـا المعرفـة عـلى نحـو مـا تـم تصورهـا وإنتاجهـا ضمـن الرؤيـة الغربيـة للعالـم.

فالمعرفـة ليسـت شـأنًا محايـدًا، وإنَّمـا متشربـة بـروح ومحتـوى يتنكـران في ثـوب المعرفـة؛ لـذا: فهـي في شـكلها العـام ليسـت معرفـة حقيقيـة وصحيحـة بقـدر مـا هـي تأويـلات لحقائـق صيغـت بمنشـور Prism الحضـارة الغربيـة ووفقًـا لرؤيتهـا الكليـة للوجـود ونظرتهـا العقليـة للحقيقـة، ولإدراكهـا النفـسي للوجـود خاصـة أنَّ هـذه الحضـارة تمارس اليـوم الأثـر الأكـبر في صياغـة المعرفـة ونشرهـا ممَّـا يعنـي أنَّ مـا يتـم نـشره هو معـارف مشـبعة بأسـلوبها، يختلـط فيهـا مـا هـو حقيقـي بمـا هو خـاص بشـخصية تلـك الحضـارة وروحهـا، وتُقـدم للآخريـن ليأخذوهـا عـن غفلـة بكلهـا وكليلهـا كـما لـو كانـت هـي المعرفـة الحقيقيـة ذاتهـا، **وعن سمات المعرفة الغربية:**

- إنَّهـا فاقـدة للغايـة؛ نظـرًا لتصوُّرهـا غير القويـم، هـذا الـذي أدَّى بهـا إلى أن تكون سـببًا في جلـب الفـوضى والاضطـراب في حيـاة الإنسـان بـدلًا مـن أن يكـون لهـا الفضـل في أمنـه وسـلامه وعدلـه.

- إنَّهـا معرفـة تدَّعـي تصويـر الحقيقـة، وامتلاكهـا إيَّاهـا، والتعبـير عنهـا، لكنَّهـا في الأصـل لا تنتـج إلَّا الاضطـراب والتشـويش والشَّـكَّ، ذلـك أنَّهـا ترفـع الشـكَّ والظـنَّ إلى مصـافِّ العلميـة، بـل وتعتبرهـما منهجًـا مُعـبِّرًا، وأداة معرفيـة صحيحـة مهمـة في البحـث عـن الحقيقـة.

- إنَّهـا معرفـة جلبـت ولأول مـرة في التاريـخ الفـوضى والاضطـراب إلى مملـكات الطبيعـة الثـلاث، مملكـة الحيـوان والنبـات والجـماد.

كـما يـأتي في هـذا الفصـل ذكـر العطـاس لطبيعـة وتصـور كل مـن الإنسـان والمعرفـة والتربيـة والتعليـم، وفـق الرؤية الإسـلامية للعالـم.

(١) طبيعة الإنسان: يستلهم مُفكِّرنا موقفه إزاء الإنسان من تصور فلاسفة الإسلام الأولين له؛ فهي بذلك مقاربة دينية عرفانية وفلسفية في آنٍ واحد، فالإنسان كما يقول عنه العطاس: إنَّه ذو طبيعة مزدوجة روح وجسد، فهو كائن مادي وعقل معًا، يقول:

«الإنسان رفيق مزدوج Double associate يمتلك طبيعة ثنائية التكوين من روح وجسد، فالروح هي العاقلة والجسد هو الحيواني ..إنَّه كيان روحي ومادي، وإنَّ له هويته الخاصة المعبر عنها بكلمة (ذات)Self، وإنَّ له صفات تعكس صفات خالقه عز وجل، وللإنسان علم بأسماء الأشياء ومعرفته بالله سبحانه، وإنَّ له أجهزة روحية وعقلية للمعرفة والإدراك مثل القلب والعقل، وإنَّ له ملكات للشهود والتجربة في أبعادهما المادية والذهنية والروحية، وهو ذو نفس لها الاستعداد لتلقي الهداية والحكمة، كما أنَّه ذو قدرة على تحقيق العدل مع ذاته، ولكنَّا نقول كذلك: إنَّه كثير النسيان والظلم والجهل، ففيه على حدٍّ سواء الصفات الإيجابية والسلبية التي تتصارع من أجل السيطرة والسيادة؛ إلَّا أنَّه قد طُبعت وسائل الخلاص من خلال الدين الحق والاستسلام الصادق» (ص/ ١٦٣).

ومن هذا التصور: فإنَّ مستقر المعارف هو عقل الإنسان ونفسه وقلبه، وهذا ما يعكس تكامل تلك الملكات على ضوء مكتسبات الرؤية الإسلامية للمعرفة، فكان لزامًا على المعرفة

ومن هذا التصور: فإنَّ مستقر المعارف هو عقل الإنسان ونفسه وقلبه، وهذا ما يعكس تكامل تلك الملكات على ضوء مكتسبات الرؤية الإسلامية للمعرفة.

وما ينتج عنها أن تكون ذات غاية سامية، فالإنسان قد أتاه الله جملة من القدرات والاستعدادات ليكون خليفة الله في أرضه من قبيل القدرة على الفهم والإدراك والرؤية الصحيحة وتذوق الحقيقة، والكلام والبيان، وبيَّن له الله الصواب من الخطأ، والحق

من الباطل قولًا وفعلًا؛ لقوله تعالى: «**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**» (البلد:١٠)، ومنحه الله الحرية والمسؤولية والخيار خياره، كما منحه العقل؛ ليُميِّز به، ولئن تشوش واضطرب عليه عقله، فأمره لله إن شاء هداه إلى السلوك القويم، كُلُّ ذلك لتحقيق خلافة الله في الأرض.

(٢) طبيعة المعرفة:

يُميِّز العطاس بين ضربين من المعرفة، فهنالك ما هو أساسي (فرض عين)، ومنه ما هو غير ذلك (فرض كفاية)، وهو تقسيم وضعه تماشيًا مع الرؤية الإسلامية للوجود التي تشمل الآخرة والدنيا، كذلك طبيعة الإنسان المزدوجة روح وجسد، فالعلوم منها ما هو غذاء وحياة للروح، وصنف هو زاد الإنسان يحقق به أهدافه العملية

- **فالصنف الأول:** هو ما يهبه الله للإنسان عبر الوحي ويشتمل على القرآن الكريم وعلوم الشرع المختلفة، وسُنَّة رسوله القولية والفعلية والتقريرية، والمعارف والحكم الروحية. فالقرآن والسُّنَّة والشريعة والعلم اللدنيُّ والحكمة هي العناصر الجوهرية للنوع الأول من العلوم، وحصول المرء على العلم اللدني والحكمة يكمن عبر الذوق والكشف كثمرات لعبادة الله والإخلاص له.

- **الصنف الثاني:** هو ما كان فرض كفاية إذا عرفه بعض المسلمين سقط عن بعضهم، وذلك فيما تعلَّق بمعرفة فنون العلوم الأخرى، ولئن كان الصنف الأول من المعرفة يهبه الله للإنسان بواسطة الوحي؛ فإنَّ الثاني تحصيله يكمن بواسطة التجربة والملاحظة والبحث، فهو بذلك معرفة استدلالية استنباطية ما يجعله يختلف عن الأول من حيث المنهج والطبيعة.

فالصنف الأول يختصُّ بمعرفة الحقائق الموضوعية اللَّازمة لهدايتنا، أمَّا الصنف الثاني المتعلق بمعرفة المحسوسات والمعقولات فتحصيله بغرض قيم عملية.

هذا، والاختلاف في الطبيعة أو في المنهج بين كل من الصنفين وأولية

الأول على الثاني بحكم أن شرف العلم من شرف المعلوم، لا يعني عدم وجود تكامل وظيفي بينهما، بل يحدث أن يصبح الصنف الأول هو القاعدة والأساس للصنف الثاني، «**ذلك أنَّه من دون الروح الهادية التي ينطوي عليها الصنف الأول؛ فإنَّ الصنف الثاني لا يمكن أن يقدم للإنسان الهداية الحقيقية في الحياة، بل يزيده تشويشًا واضطرابًا، ويغرقه في مجاهل متشعبة من البحث الذي لا نهاية له، ولا غاية**» (ص/ ١٦٧). **ولعلَّ هذا ما يترجمه قول الغزالي: «اعلم أنَّ العلم على قسمين؛ أحدهما: شرعي، والآخر: عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند صاحبها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها»**[1].

(١) معنى التربية والتعليم وأهدافهما:

في هذا الفصل يضع العطاس فلسفة التعليم كرهان يمكن من خلاله تجاوز أزمة الأمة الإسلامية الحالية من خلال تحقيق نموذج (**الإنسان الصالح**)، وليس (**المواطن الصالح**)، مثلما هو متداول في فلسفة التربية بنموذجها الغربي؛ فالأول هو إنسان رسولي تم إعداده من خلال منهج تربوي رباني.

في حين النموذج الثاني تم إعداده وفق منهج ورؤى مادية دنيوية. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى تمييز العطاس بين مصطلحي (التربية) و(التعليم)، معتبرًا أنَّ إلصاق الأول ليأخذ دلالة (التعليم) في المعنى الإسلامي ليس بالأمر الصحيح[2]؛ إذ الأخذ بهذه الفكرة هو ما شاع عن طريق الحداثيين في عالمنا الإسلامي، فباستنطاقه للدلالة المعجمية لـ (تربية Education) اعتبر العطاس أنَّ هذا المفهوم يأخذ أبعادًا فيزيائية ومادية أكثر منها روحية، كما أنَّ دلالة هذا المصطلح تتعدى نطاق الحيوان العاقل (الإنسان) إلى صنوف أخرى من

(١) «**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**»، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠٠٣م)، (ص/ ٢٦٧).

(٢) سيد محمد نقيب العطاس، «**مفهوم التعليم في الإسلام: إطار تصوري لفلسفة إسلامية للتعليم**»، ترجمة: حسن عبد الرزاق النقر، كوالالمبور، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، (١٩٩٨م)، (ص/ ٢٧).

الموجودات كالمعادن والنبات والحيوان، كأن نقول تربية النبات، وتربية الحيوانات ... على عكس التعليم الذي تقتصر دلالته على مجرد الإنسان.

لذا: فالأقرب إلى مصطلح التعليم هو (التأديب) يقول: «**إنَّ العنصر الأساسي في مفهوم الإسلام للتربية والتعليم يتمثَّل في غرس الأدب؛ لأنَّ الأدب بمعناه الواسع المقصود هنا والشامل لحياة الإنسان الروحية والمادية هو الذي يغرس فيه صفة الصلاح. إنَّ معنى التعليم هو بالتحديد ما عبر عنه الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما قال: «أَدَّبَنِي رَبِّي؛ فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي»...**» (ص/ ١٧٠، ١٧١).

(٢) النسق الإسلامي للنظام والانضباط:

العلم في النسق الإسلامي هو الإدراك الصحيح لمواقع الأشياء في الكون بما في ذلك الله عزَّ وجل، بعيدًا عن كل اضطراب أو تشويش، وإدراك مواضع الأشياء في موقعها ذلك هو تمثل **للحكمة** ذاتها، والالتزام بها هو ما يمثل **تأدُّبًا** وتهيئة لوضع اجتماعي وهو **العدل**، ذلك أنَّ «**الإنسان الذي أُشرب الأدب ينضح حكمة، أمَّا فيما يتعلَّق بالمجتمع؛ فإنَّ الأدب يعني تحقيق نظام عادل فيه، فالأدب إذن هو مشهد العدل كما تعكسه الحكمة، وهو إدراك المراتب المختلفة في نظام الوجود والمعرفة والاعتراف بها، والعمل وفق ذلك الإدراك والاعتراف**» (ص/ ١٧٠).

مثل هذه الرؤية تجعل المعرفة أمرًا له علاقة بالمقدس وليس السلطة؛ ذلك لارتباطها بقيم عليا، كالحكمة والعدل والحق كدلالة على النظام والانضباط.

مثل هذه الرؤية تجعل المعرفة أمرًا له علاقة بالمقدس وليس السلطة؛ ذلك لارتباطها بقيم عليا، كالحكمة والعدل والحق كدلالة على النظام والانضباط.

هذا الذي نعدم له أثر ضمن النسق الغربي، وما يتم تلقينه ضمن المناهج

الجامعية المعاصرة، فهذه الأخيرة كما يعتبرها العطاس:

«**مثال لإنسان في حالة ظلم**»، يشهد على ذلك قوله: «**إنَّ الجامعة الحديثة هي مثال للإنسان في حالة ظلم، تلك الحالة التي تجري المحافظة عليها ورعايتها بتشجيع الشَّكِّ ومجرد الظَّنِّ، ورفع قيمتها وإضفاء الشرعية عليها بوصفها أدوات معرفية في البحث العلمي**» (ص/ ١٧٤).

أمَّا ما يتلقَّاه الإنسان من معارف في إطار التصور الغربي لنظام الجامعة بأهدافها، وكذا في تصورها الإنسان بما هو محور العملية التعليمية، أو من حيث المرجعيات التي يُؤسِّسُ الغرب من خلالها مناهجه، ويسطر أهدافه، فقد كتب العطاس قائلًا:

«**علينا أن نلاحظ أمرًا مُهمًّا بخصوص ثقافة وحضارة وبخصوص علم اجتماع المعرفة؛ فقد تمَّ تعريف العلم وتحديد معناه من زاوية الجهد المبذول للسيطرة على الطبيعة، والتحكم في المجتمع، أمَّا فيما يتعلَّق بالإنسان من حيث هو فرد، وفيما يتعلَّق بترقية شخصيته وتحقيق هُويته، وكذلك فيما يتعلَّق بالغاية الكبرى للعلم المتمثلة في إشباع رغبته في معرفة النظام الإلهي للعالم وتحقيق الفوز والفلاح؛ فإنَّ الغرب لا يُعيرُ ذلك أيَّة أهمية، ولا يعترف في شأنه بأية حقيقة، بسبب أنَّ الغرب لا يعرف ولا يعترف بأيَّة حقيقة تكون هي مركز رؤيته، وليس له أيُّ كتاب صحيح يصدقه ويتبعه في الحياة، ولا هو يعرف أيَّ مُرشدٍ للبشر تصلح أقواله وأفعاله ونهج حياته جميعًا أن تكون مثالًا للتأسِّي والاقتداء به في الحياة بوصفه الإنسان الكامل**». (ص/ ١٧٥).

الفصل السادس

دراسة حالة الأرخبيل الملايوي الإندونيسي:

يعرض المؤلف في هذا الفصل وضع الأرخبيل الملايوي الإندونيسي وتجربته مع الإسلام (أو ما يسمى الأسلمة)، التي حولت المجتمع روحًا وجسدًا،

والتي يرى أنَّها قد مرَّت بمراحل ثلاث بالمنطقة الملايوية:

- المرحلة الأولى: (٥٧٨هـ-٨٠٥هـ/١٢٠٠-١٤٠٠م).

وهي مرحلة اهتداء الجسد وتحوله Conversion of the body حيث كان الخطاب الفقهي هو الغالب كونه ارتبط بتفسير تعاليم الشريعة لمجتمع جديد عن الإسلام في حين شهد هذا التحول قصورًا على مستوى العقل والفكر؛ لأنَّ كثيرًا من المفاهيم القديمة ما زالت لصيقة بالإنسان الملايوي؛ إلَّا أنَّ الإيمان كان على قناعة وكان قويًّا.

- المرحلة الثانية: (٨٠٣هـ-١١١٢هـ/١٤٠٠-١٧٠٠م).

وهي **مرحلة اهتداء الروح والعقل**، حيث غلب فيها الخطاب الصوفي العقلاني وعلم الكلام اللذان كانا سببًا في شرح وتبسيط المفاهيم الإيمانية الرئيسة على المستوى النظري، واتضحت للعقل معالم الرؤية الإسلامية للوجود وفصلها عن الموروث القديم.

- المرحلة الثالثة: (١١١٢هـ/١٧٠٠م-إلى الآن).

تُعدُّ امتدادًا للأولى واكتمالًا للثانية -كمرحلتين ناجحتين- وإن شهدت هذه المرحلة حضور الغرب في المنطقة الأسيوية وبروز عملية التغريب westernization عبر حمل شعارات الحداثة العقلانية والفردانية والعالمية (النزعة الإنسانية)، وقد كانت المنطقة في غنى عنها، فقد سبقها إلى ذلك الإسلام.

واللهُ أعلمُ بالصَّواب، والحمد لله ربِّ العالمين.