الأيديولوچية او الدين

پدیدآورده (ها) : حسن حنفی
فلسفه و کلام :: الفکر المعاصر :: أکتوبر 1968 - العدد 44
از 79 تا 91
آدرس ثابت : https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/633652

دانلود شده توسط : ابوالحسین حیدری
تاریخ دانلود : 24/11/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائهٔ مجلات عرضه شده در پایگاه،مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

الايديولوجية والدين

مناقشة لكتاب ماكسيم رودنسون عن « الاسلام والرأسمالية »

للدكتور حسن حنفى

من هو ماكسيم رودنسون ؟

ماكسيم رودنسون عالم اجتماع ومستشرق ، ولد فى باريس سنة ١٩١٥ وأتم دراسته فيها ، ثم رحل الى الشرق الأوسط ، وأقام هناك سبع سنوات كأستاذ ثم كمفتش فى مصلحة الآثار ببيروت . أصبح مشرفا على الأبحاث بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسربون L'Ecole Pratique des Hautes Etudes وهو يقوم الآن بتدريس اللغة الحبشية القديمة واللغة القديمة لجنوب شبه الجزيرة العربية (اللغة الحميرية) بجانب محاضراته عن انثولوجيا الشرق الأوسط .

وهو ماركسى مناهض للاستعمار أشرف على تحرير مجلة « الشرق الأوسط » ، وله مقالات عديدة عن الشرق المعاصر وفى الدراسات الاسلامية عن التاريخ الحضارى والاتنولوجى للعالم الاسلامى ، وكذلك عن تاريخ افريقيا وعلم اللغات وعلم الاجتماع .

وأهم مؤلفاته هى :

(١) تلك آثارنا ، العمل الأثرى لفرنسا فى الشرق ، دار المكشوف ، بيروت سنة ١٩٤٣ .

(٢) L'Arabie avant l'Islam (شبه الجزيره العربية قبل الاسلام)
in Encyclopédie de la Pleiade, Histoire Universelle, Tome II, Paris, 1957.

(٣) Mohammed (محمد) ، Club Français du livre, Paris 1961,

(٤) La Lune chez les Arabes et dans l'Islam (القمر عند العرب وفى الاسلام)
in la Lune mythes et rites, Paris 1962.

(٥) Les Semites et l'Alphabet, les Ecritures sud-arabiques et éthiopiennes, (الساميون والأبجدية)
in L' Ecrithre et la Psychologie des peuples, Paris, 1963.

(٦) Le Monde Islamique et l'extension de l'Ecrituree arabe (العالم الاسلامى وانتشار الكتابة العربية)
in l'Ecr·ture et la psychologie des peuples, Paris 1963.

وهناك كتابان آخران تحت الطبع وهما :

(٧) Précis d'éthnologie du Proche-Orient (ملخص اتنولوجيا الشرق الأوسط)

(٨) Islam et Marxisme (الاسلام والماركسية) .

www.noormags.ir

Maxime Rodinson : Islam et Capitalisme, Ed. du Seuil, Paris 66.

ماكسيم رودنسون ، أستاذ اللغات السامية (الحميرية والحبشية) بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسربون ، عالم اجتماع ولغة وفيلسوف ، صديق للعرب ، ومدافع عن قضاياهم الوطنية ، ويكون مع جاك برك جمعية فرنسية عربية للدفاع عن القضايا القومية العربية ، وعلى رأسها قضية فلسطين . ومع أنه من أصل يهودى ، الا أنه عالم منصف ، كثيرا مارد على ادعاءات الصهيونية فى فلسطين ، وعلى تشويههم للتاريخ السامى ، ورفعهم للعنصر اليهودى على حساب العرب. **وقد كتب المؤلف هذه الدراسة الممتازة لأصدقائه العرب ، ليعرض لهم ما يستطيعون ان يجدوا فيه احدى مقومات نهضتهم ونصرهم فى المستقبل ، ويخاطب فى نفس الوقت المجتمع الأوربى ، ليعطيه نوعا جديدا من دراسات مشاكل العالم الثالث** الذى اصبح موضوع الجميع، بين مدافع عنه ومهاجم له ، وكلاهما خطيب غارق فيما يسميه رودنسون « **صوفية العالم الثالث** » (ص ٧)، أى أنه يعطى دراسة علمية لاحدى مشاكل العالم الثالث ، الا وهى **الصلة بين الايديولوجية والدين** . **وقد جعل المؤلف دراسته ملتزمة** تحارب بعض جوانب التفكير الأسطورى عند المسلمين (ص١٠) ، وتدعوهم الى التفكير العلمى فى مجال الدراسات الانسانية ، والدين أحد موضوعاتها . فما زال الدين أهم عوامل التحريك عند الفلاحين الذين يكونون غالبية العالم الاسلامى ، أى أن فهم الدين هو فى نفس الوقت فهم لمصير المسلمين ولشعوب المنطقة (ص ٧) .

ولا يدرس الباحث ـ وهو أوربى ـ ظاهرة الدين بروح من التعالى أو التعصب أو الاستعمار كما هو الحال فى كثير من الأحيان فى دراسات المستشرقين خاصة فى القرن الماضى ، بل يدرسه كصديق يود مساعدة المسلمين على تفهم حاضرهم، وكأنه أحد مثقفيهم ، خاصة وقد عاش بينهم ، ودافع عن قضاياهم ، فهو اذن **نموذج لمفكر أوروبى معاصر** ، استطاع أن يتحرر من بعض الموانع والعقبات الدينية والأسطورية والتاريخية التى كانت تمنعه من حرية البحث والتفكير (ص ٧) . ولنتحدث الآن عن منهج المؤلف ـ **المنهج الاجتماعى الاقتصادى** ـ **وعن موضوعه وهو الصلة بين الايديولوجية والدين .**

أولا : بعض المفارقات المنهجية العامة :

١ ـ من أهم ما يلاحظه المحقق لأبحاث المستشرقين ربطها بين الاسلام والمسلمين ، بين الدين والحضارة ، بين العقيدة والتاريخ . فالمستشرق لا يرى الاسلام مجردا ،**مما نراه نحن فى كثير من الأحيان بالتجائنا الى مبادئه وهروبنا من واقع المسلمين** ، مجموعة من المبادىء والعقائد والنظم، بل يراه موجودا بالفعل متحققا بين المسلمين ، ومؤثرا فى حياتهم ، أى أنه يدرس الاسلام على الطبيعة لا فى الكتاب فحسب . وماكسيم رودنسون من هذه الفئة ، **يزيد عليها أنه عالم اجتماع اولا وماركسى ثانيا مما أهله لدراسة الاسلام والمجتمع الاسلامى ، وبوجه خاص نظامه الاقتصادى ، وبوجه اخص الصلة بين الاسلام كدين والراسمالية كنظام** . وفى نفس الوقت يعاب على الباحث القاء تبعة ما يحدث فى التاريخ على عاتق الدين ، وكأن الدين مسئول مسئولية مباشرة عن كل ما يحدث فى حياة من يعتنقونه : فالاسلام فى رأيه مسئول عن قدرية المسلمين وتخلفهم وضعفهم ... الخ.

لذلك تحتاج الظاهرة الدينية الى منهج مزدوج ، يدرسها من حيث وجودها فى التاريخ ، وتحققها بالفعل فى بيئة او مجتمع او حضارة . وفى نفس الوقت يدرسها من حيث معياريتها واستقلالها عن التاريخ ، خاصة وانها تعبير عن الوحى المعطى من قبل . فان كان المؤلف قد استطاع بمهارة أن يدرس الظاهرة الدينية بمنهج اجتماعى ، الا أنه اغفل كلية دراستها بمنهج معيارى . وهذا يرجع بطبيعة الحال الى عدم ايمان المستشرقين بالوحى الاسلامى ، ويتضح ذلك فى تكرار بعض العبارات الدالة مثل «مؤلف القرآن» ص ٣١ أو ارتباط تفكير محمد (رسول الله) بتاريخه الشخصى، أو بالأيديولوجيات السابقة ، أو بالظروف الاجتماعية (ص ١٩٧) ، أو أن نجاحه يرجع الى قدرته الفائقة على التكيف ، أو أن الدافع الوحيد لفتح البلاد كان الدافع السياسى الاقتصادى .. الخ .

٢ ـ جمع المؤلف فى شخصيته كباحث جوانب عدة ، فهو عالم الاجتماع واللغة والحضارة والتاريخ، أى أنه عالم الانسان وفى نفس الوقت هو الماركسى الذى يطبق المنهج الاجتماعى الاقتصادى فى أبحاثه ،

www.noormags.ir

معتمدا على تحليلات ماركس . وهو المستشرق الذى يدرس تاريخ الاسلام وحضارته كعالم ماركسى . **ولكن المؤلف لم يستطع ان يبرز هذه الجوانب الثلاثة فى وحدة منهجية واحدة ، فيتحدث مرة بأسلوب العالم ، ومرة بأيديولوجية الماركسى، ومرة ثالثة كما يتحدث المستشرق ،** لذلك جاءت الفصول متفرقة متعددة الأساليب وكأنها مقالات متفرقة جمعها كتاب واحد . فالفصل الثانى مثلا « **تعاليم الاسلام** » دراسة عن مبادىء الاسلام كما يعرفها القرآن الكريم والسنة ، وعن العمل الأعلى الاجتماعى فى الاسلام ، يقوم بها مستشرق متخصص ، وهذا الفصل يأتى بعد الفصل الأول عن تعريف الراسمالية ويكتبه ماركسى حر . والفصل الرابع دراسة عن الأيديولوجية القرآنية وعن التفكير الاسلامى كما هو الحال فى الفصل الثانى . والفصل السادس مخصص لتوجيه الاسلام لاقتصاديات المسلمين ، وفى نفس الوقت يتحدث عن آخر التطورات فى التفكير الماركسى المعاصر ، **ثم يعود اخيرا لدراسة الصلة بين الاسلام والاشتراكية وكيف يكون المجتمع اسلاميا واشتراكيا فى نفس الوقت.** هذا التجاوز بين الفصول ذات الموضوعات المتعارضة هو الذى منع من ايجاد وحدة فكرية ومنهجية للكتاب .

٣ ـ يتعرض المؤلف لبعض قضايا تاريخ الأديان المقارن ، فيدرس الاسلام كما يدرس المسيحية واليهودية وديانات الهند والصين واليابان ، ويعتمد فى ذلك على دراسات علماء تاريخ الأديان مثل **مرسنا الياد** فى دراساته عن الطقوس الدينية (ص ٢١٢ ـ ٢٢٢) **ناسيا نوعية الدين الاسلامى الذى يفرق بين الاسلام كما هو موجود فى الكتاب وتاريخ الاسلام كما هو موجود عند المسلمين فى حضارتهم ، وهى التفرقة التى يعسر العثور عليها فى الديانات الأخرى .** فلا فرق بين العهد القديم وتاريخ بنى اسرائيل ، فالعهد القديم هو تاريخ بنى اسرائيل ، **ولا فرق** بين الانجيل وتاريخ المجتمع المسيحى الأول ، فالانجيل وليد المجتمع المسيحى الأول . تحول الإسلام اذن فى تاريخ الديانات المقارن الى مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات تدور حول الألوهية ، والاسلام بطبيعته يقوم أساسا على الاعتراف بالناس وبحياتهم ومصلحتهم **اولا** . لذلك كثيرا ما أسقط المؤلف من حسابه الجوانب الاجتماعية والنظم الاقتصادية فى الاسلام بارجاعها الى أصول لاهوتية أخلاقية عن قصد ليبين أن الاسلام ـ مهما قيل فى اتجاهاته العلمية ـ **دين أولا وآخرا كباقى الأديان ، محوره الألوهية ، فالزكاة احسان مع انها جزء من النظام الاقتصادى فى الاسلام ، والربا محرم لأسباب خلقية مع أن هذا التحريم جزء أيضا من النظام الاقتصادى فى الاسلام .** تصور المؤلف الاسلام فى نطاق ضيق حتى يفسح المجال للايديولوجية التى ينادى بها والتى يراها الوحيدة القادرة على اعطاء نظام اقتصادى متكامل .

٤ ـ يعتمد الكتاب على كثير من المراجع المباشرة وغير المباشرة حتى ليعد الكتاب مرجعا لتاريخ الاسلام المعاصر ، الا أن الباحث يعتمد ايضا على كثير من المناقشات الشخصية التى دارت بينه وبين بعض الباحثين من زملائه وطلبته العرب وغير العرب وكذلك مع بعض الصحفيين مثل جان لاكوتير كما يعترف بذلك فى المقدمة (ص ١٧) . لذلك غلب على الكتاب أسلوب المناقشة وطابع التفكير الشخصى ، كما انه وقع فى بعض العموميات المعروفة والقضايا المشهورة عن الاسلام ، والتقدم ، والربا ، والقضاء والقدر ... الخ . التى جعلت من الكتاب اشبه بالمقالات الصحفية المكتوبة للجمهور العريض خاصة اذا علمنا أن الكتاب فى صورته الأولى كان مقالا صحفيا فى عشرين صفحة ثم أصبح كتابا فى ثلثمائة صفحة .

ثانيا : بعض مظاهر التجديد فى التفكير الماركسى :

١ ـ ومما يزيد فى أهمية الموضوع تعرضه لأحد أحكام ماركس المشهورة على الدين بأنه « **أفيون الشعب** » . وقد انتهى ماركس الى هذا الحكم بعد دراساته للمجتمعات الأوروبية فى العصر الوسيط التى استغل فيها الدين بالفعل فى عصر الاقطاع لصالح رجال الدين والنبلاء وهذا أشهر من أن يعرف به . ودراسة **ماكسيم رودنسون** احدى المحاولات الجديدة لاعادة التفكير فى قضايا الدين وصلته بالايديولوجية **خاصة بعد أن تطور التفكير الماركسى فى هذه القضية وغير أحكامه فيها نظرا للمعطيات التاريخية والاجتماعية الجديدة التى ظهرت بعد ماركس ، اعنى دخول الدين بالفعل مجال الثورة ، حتى أصبح من أهم الدوافع عليها ، وارتباط الله بالأرض ، والدين بالتحرر ، كما حدث بالفعل فى ثورة الجزائر ، وفى الثورات الأفريقية فى كينيا وأوغندة ، وكما يحدث الآن فى فيتنام وانضمام البوذيين الى جبهة التحرير ودخولهم كعنصر من عناصر المقاومة للاستعمار الأمريكى وللحكم العميل فى الجنوب .**

٢ ـ يريد المؤلف تطبيق روح الماركسية أكثر من تطبيقه للنظريات الماركسية . **وروح الماركسية ترتكز أساسا على الالتزام بالواقع وتفسيره بفروض لا تتعدى حدوده** ، ولهذا يرفض المؤلف تجميع الوقائع الجزئية بلا تفسير ، كما يرفض وضع الفروض النظرية الفضفاضة . صحيح ان الاتجاه الماركسى فى البحث هو الالتزام بالتفكير الموضوعى بالاعتماد على البحث الاجتماعى التاريخى (ص ١٢) ولكن لابد أن يتم ذلك بروح البحث الحر بصرف النظر عن المذاهب الماركسية للماركسيين والمتمركسين وانصاف الماركسيين ومدعى الماركسية فى اليسار الأوربى وفى العالم الثالث ، فهناك عشرات المذاهب الماركسية

www.noormags.ir

بل ألوف ! لقد قال ماركس أشياء كثيرة يستطيع كل ماركسى أن يفسرها حسب هواه « ولن يعدم الشيطان نفسه نصا فى الكتاب المقدس يفسره حسب هواه » .

بهذه الروح الحرة لا يتهم المؤلف الماركسيين بالخروج على ماركس بل يتهم نفسه هو بذلك ، فيرفض الماركسية المذهبية الرسمية القائمة le marxisme institutionnel كما رفضها سارتر من قبل ، **وهى التى تفرض على الواقع بعض المعتقدات الثابتة والمفاهيم المغلقة مما يضر الفكر نفسه ، اذ لا يمكن التضحية بحرية التفكير فى سبيل الالتزام بمبدأ أو الارتباط ببيئة .**

ومن ناحية اخرى يرفض المؤلف أيضا الماركسية العميلة le marxisme pragmatique التى تقصر الماركسية على النشاط الاجتماعى والسياسى دون أى أساس نظرى . هناك اذن خطآن يقع فيهما الماركسيون : القطعية أو المذهبية التى يقوم بها الموظف الايديولوجى من ناحية ، والعملية البرجماتية المحضة التى لا تبغى الا المصلحة المباشرة (ص ١٢ – ١٣) ، **الخطأ الأول سيطرة النظر على العمل والخطأ الثانى سيطرة العمل على النظر .**

وهذا يذكرنا بما رفضه **كانط** من قبل : قطعية **فولف** من ناحية التى ترفض الحس والعالم الواقع ولا تعتمد الا على تركيب المفاهيم والتصورات ، وشك **هيوم** من ناحية أخرى الذى لا يعترف الا بالحس وينكر كل نظر سابق على التجربة . وهذان الخطآن هما الواقعان الحقيقيان لكل حركة تجديد ترمى أساسا الى تحديد الصلة بين العام والخاص ، بين المطلق والنسبى بين الكلى والجزئى ، بين الأبدى والزمانى ... الخ . وهى مشكلة فلسفية انسانية عامة تظهر فى المنطق وفى الدين وفى السياسة ، بل ان بعض التغيرات التى طرأت على المعسكر الاشتراكى فى العقود الأخيرة لتخضع لهذا القانون : **كيف يمكن الانتساب الى الماركسية وهى الايديولوجية الشاملة وفى نفس الوقت المحافظة على الشخصية القومية للشعوب ؟** كيف يمكن اعتناق الايديولوجية العامة التى تحدد أنماط التفكير وفى نفس الوقت الاحتفاظ بروح البحث الحر المستقل ؟ وبتعبير آخر ، تكمن المشكلة فى الصلة بين الاشتراكية التى تعبر عن العام والديموقراطية التى تعبر عن الخاص .

(٣) ولا ينتسب المؤلف الى الماركسية الفلسفية الذائعة الصيت فى فرنسا التى ساهم فيها سارتر وجارودى ولوففر وشاتليه وغيرهم لأنه لا يمكن استنباط الوقائع الخاصة بالتاريخ الاجتماعى والاقتصادى من النظريات الفلسفية ، ماركسية كانت أو غير ماركسية . **ان الماركسية لا وجود لها ، بل توجد أفكار ماركسية بعضها فلسفى والآخر اجتماعى أو ايديولوجى .. الخ** (ص ١٥) والماركسية التى يتبعها المؤلف هى نظريات ماركس فى الاقتصاد والسياسة التى تتركز على العلم ، كما يعتمد على الايديولوجية الماركسية وهى مجموعة القيم التى عرضها ماركس ، أو كما يقول **كارل مانهايم** K. Mannheim الايديولوجية الليبرالية الانسانية فى القرن الثامن عشر ، التى تستمد أصولها من التراث الخلقى الفلسفى والتراث الدينى ، أى أنها الايديولوجية التى تعطى أولوية مطلقة للقيم الوطنية والاجتماعية بما فيها القيم الدينية .

(٤) **ويرفض رودنسون كل صور الرومانتيكية الجديدة فى التفكير الماركسى ، التى تعلى من شأن الانسان ودوره فى التاريخ أو التى تعطى الأولوية للأفكار على حساب الظروف وتطور المجتمعات** ، ويسمى هذه الرومانتيكية اللاادرية agnosticisme التى تغفل أسس الماركسية نفسها وتغرق فيما يغرى كل انسان من ادوار البطولة فى التاريخ ، خاصة بعد أن أصبح **جيفارا وماوتسى تونج ودوبريه وكاسترو وهوشى منه** نماذج الشباب.

ان الماركسية تبنى الدور المحدود لعظماء الرجال من توجيه حركات الشعوب (ص ٢٠٤) . ولقد أراد **سارتر** أخيرا من نقد العقل الجدلى ان يبين أهمية التحليل النفسى للفرد مع التحليل الاجتماعى للتاريخ . ان الانسان فى التفكير الماركسى ليس هو الفرد بل يتضمن عددا من المقاطع النفسية والاجتماعية والتاريخية أى انه حزمة من الخطوط المتقابلة . **ان فاعلية الأفكار فى تعبئة الجماهير لا يمكن انكارها بل يمكن تقسيم الأفكار الى أفكار تعبىء الجماهير وأخرى لا تعبىء الجماهير . ويرى المؤلف أن الأفكار الدينية من هذا النوع الأخير التى لا تعبىء الجماهير والتى تعبر عن مواقف اجتماعية متشابهة فى صورة أسطورة أرطقس .**

(٥) يناقش المؤلف احدى نظريات الفيلسوف الماركسى المعاصر جارودى التى تربط بين التفكير اللاهوتى والتنظيم الطبقى فى كل دين . فمراتب الملائكة أو التدرج السماوى la hiérarchie céleste كما يقول دينيز Denis l'Aréopagite الاريوباجى مفكر العصر الوسيط هى نفسها التركيب الطبقى للعصور الوسطى ، فكلاهما له نفس البناء ، وهو التركيب الطبقى ، سواء فى الفكر هو واضح فى اللاهوت أو فى الواقع كما هو واضح فى المجتمع الطبقى (عامة ، كهنة أمراء) . وقد ظهر ذلك أيضا فى نظرية الفيض عند **الفارابى** وفى ترتيب العقول العشرة التى تدبر الأفلاك العشرة ثم فى ترتيب النفوس (عاقلة ، حيوانية ، نباتية) أو فى ترتيب العناصر الأربعة (هواء نار ماء تراب) وتطابقها مع نظريته السياسية فى ترتيب طبقات المجتمع من الحاكى حتى الدهماء مارا بطبقات الأمراء والجنود والعمال والفلاحين . ويقول الفارابى نفسه : **سواء قلت الله أو الحاكم أو الملك أو الفيلسوف أو القائد فانى أقول نفس الشىء .** ولكن أيهما أسبق

www.noormags.ir

على الآخرة ، الترتيب اللاهوتى أم التركيب الطبقى ؟ أيهما العلة وأيهما المعلول ؟ مهما تكن الاجابة على هذا السؤال يكفينا ان نعلم انه لا يوجد **لاهوت فى ذاته** Théologie en-soi بل يوجد **لاهوت للمجتمع** théologie pour la société

(٦) ويناقش المؤلف ايضا محاولة الفيلسوف الشاب المأسوف على حياته لوسيان سيباج L. Sebag لتجديد التفكير الماركسى بآخر صيحات النظريات فى العلوم الانسانية وهى البنائية وذلك فى كتابه **الماركسية والبنائية** Marxisme et Structuralisme فقد أراد سيباج أن يجعل أنماط الانتاج التى حللها ماركس بدراساته الاقتصادية السياسية أبنية ذهنية خالصة صادرة من الشعور (ص ٢٠٠) ويرى رودنسون أن سيباج قد أثبت البنائية على حساب الماركسية وأنه وقع فى البنائية الشاملة وجعل النظم الاقتصادية معانى لا محاولات موجودة بالفعل . رفض رودنسون هذا الاتجاه الذى يريد استنباط جميع النظم الاجتماعية من أبنية عامة فى الذهن البشرى ، حتى لا تصبح الماركسية فينومينولوجيا وتعود الفينومينولوجيا الى كانط فى تحليله لمقولات الذهن . **لا توجد ابنية للانسان المنتج او للانسان الآكل أو للانسان المفكر هناك مجموعة من الأنشطة تتحقق على مستوى الفعل . ان الانسان المنتج هو الانسان المفكر لا العكس وهكذا يظل رودنسون ماركسيا وسيباج بنائيا .**

(٧) تعتبر دراسة ماكسيم رودنسون محاولة تالية لمحاولة أخرى سبقتها قام بها **ماكس فيبر** Max Weber رائد هذا النوع من الدراسات فى الصلة بين الأيديولوجية والدين ، ويشير رودنسون اليها كثيرا بل يعتبر محاولته الخاصة مكملة لمحاولة فيبر. لقد درس فيبر الصلة بين البروتستانتية والرأسمالية (كما فعل رودنسون مع الاسلام والرأسمالية) فى دراسته المشهورة « الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية » l'Ethique protestante et l'esprit du Capitalisme

وانتهى منها الى أن الأخلاق البروتستانتية من دعوة للفكر الحر والفردية والصلة المباشرة بين الانسان والعالم هى السبب فى نشأة الرأسمالية الغربية بالاضافة الى ما يمتاز به الغرب من قدرة على التنظير العقلى الذى تعتمد عليه الرأسمالية فى الانتاج والتسويق (ص ٢١٧) . أما رودنسون فانه يقف على الطرف المقابل ويرى أن الطائفية فى الأديان ترجع أساسا الى عوامل اجتماعية تحكم التركيب الطبقى للمجتمع (ص ٢٢٦) . فان كان صحيحا نشأة الرأسمالية فى البلاد البروتستانتية قبل نشأتها فى البلاد الكاثوليكية ـ كما يقول ماكس فيبر ـ فصحيح ايضا ـ وهذا ما يؤكده رودنسون ـ أن الرأسمالية لا تنشأ من قراءة الأناجيل ومؤلفات لوثر وكالفن . وينتهى رودنسون الى أن الدين لا يؤثر فى كثير او فى قليل فى الأوضاع الاقتصادية .

ثالثا : وضع المشكلة : هل هناك صلة بين الاسلام والقطاع الرأسمالى ؟

يخصص المؤلف الفصل الأول (ص ـ ١٩ ـ ٢٨) لوضع المشكلة ويتساءل : ما هو وضع العالم الاسلامى فى التصنيف العام لنظريات الانتاج وتوزيع الثروات ؟ هل يساعد العالم الاسلامى كنموذج اقتصادى فى فهم تطور هذه النظريات وتولد بعضها عن البعض الآخر ؟ ما هى العوامل التى ساعدت على هذا التطور ؟ ما هى الصلة بين العوامل الاقتصادية والعوامل الحضارية العامة ، وخاصة عوامل الايديولوجية ، وبوجه أخص عامل الدين ؟ (ص ٨) المشكلة اذن هى ما عبر عنها عنوان الكتاب « **الاسلام والرأسمالية** » اى الصلة بين الاسلام كدين والرأسمالية كنظام .

هناك رأيان : **الأول** ان الاسلام لا يرفض النظم الاقتصادية التقدمية بدعوته للعدالة الاجتماعية ، وهذا هو رأى المصلحين ، **والثانى** أن الاسلام لا يمنع اقامة نظام رأسمالى وهذا رأى بعض المفسرين البرجوازيين وبعض الاقتصاديين الغربيين . وكلا الرأيين خطابى لا يعتمد على دراسة علمية أو تحليل موضوعى للمشكلة . **فالرأى الأول دعوة اصلاحية والرأى الثانى تأكيد للمصلحة الشخصية أو لمصلحة الاستعمار .**

وفى الفصل الثانى (ص ٢٩ ـ ٤٤) يعرض المؤلف لمبادىء الاسلام ليرى اذا كانت هذه المبادىء تحبذ قيام الرأسمالية أم تعوقها ، أم هى محايدة فى تنظيم النشاط الاقتصادى.

يرى المؤلف أولا أن القرآن لا يعارض الملكية وهذا حكم سريع لأن القرآن لا يعرف الملكية بل يعرف الاستخلاف : « **وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** » (٥٧ : ٧) . والاستخلاف لا يكون على المال فقط بل على الأرض كلها ، فالمال وديعة لدى الانسان وأمانة عنده استخلفه الله عليه فان لم يحفظ الوديعة أعطيت لغيره واستخلف الله سواه : « **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض** » (٧ : ١٢٩) او : « **ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء** » (٦ : ١٣٣) . وقد ذكر لفظ الملكية فى القرآن حوالى مائة وعشرين مرة ولم يرد مطلقا بمعنى الملكية الخاصة بل بمعنى الملكية المعنوية ، فهناك ملك اليمين (حوالى ١٥ مرة) مثل : « **فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم** » (٤ : ٣) بمعنى رعاية الانسان والمحافظة عليه وهناك ملك المفتاح « **أو ما ملكتم مفاتحه** » (٢٤ : ٦١) بمعنى الائتمان ، وهناك ملك النفس (٣ مرات) بمعنى القدرة على الفعل لا ملكية الشىء (حوالى ٢٧ مرة) مثل : « **قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله** » (٧ : ١٨٨)، وهناك ملك خزائن رحمة الله : « **قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى اذا**

www.noormags.ir

لأمسكتم خشية الانفاق » (١٧ : ١٠٠) وهو ملك معنوى فى صيغة التهكم ، وهناك ملك النبوة ، وهو الملك الذى وهبه الله للأنبياء (حوالى ٨ مرات) مثل : « **وآتاه الله الملك والحكمة** » (٢ : ٢٥١) ، وهناك ملك السموات والأرض (حوالى ٤٠ مرة !) وهو ملك الله مثل : « **ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض** » (٢ : ١٠٧)، والله هو المالك وحده : « **قل اللهم مالك الملك ، تؤتى الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء** » (٣ : ٢٦) وكثيرا ما ورد لفظ الملك فى صيغة التهكم مثل : « **انى وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شىء** » (٢٧ : ٢٣) أو فى صيغة الرفض مثل : « **قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه** » (٢ : ٢٤٧) (١) . وبهذا المعنى يجب فهم السنة والتاريخ ، وهناك من الوقائع فى عصر الصحافة ما يؤيد هذا الفهم لنصوص الكتاب ، فقد الغى عمر الملكية عام الفتوح ومنعها المقاتلين حتى لا يستكينوا للأرض ويتركوا الفتح ، وقد افاضت كتب الشريعة فى حق الحاكم فى سلب الملكية المستغلة وفى شيوعية المرافق العامة كالماء والكلأ والنار فليس صحيحا اذن كما يقول المؤلف أن القرآن لم يتحدث عن الملكية العامة لوسائل الانتاج . (ص ٣١ – ٣٣) لأن الشريعة تقرر الملكية العامة لوسائل الانتاج . وان أردنا الاحتكام الى اللغة لوجدنا أن لفظ الملك ليس اسما بل اسم موصول « ما » وحرف الجر « ل . » وبالتالى فهو لا يشير الى شىء بل يدل على علاقة ، وبلغة فلسفية معاصرة تقول **ان الانسان فى نطاق الوجود لا فى نطاق الملكية .**

ويحتج المؤلف أيضا على اعتراف القرآن بالملكية بأن القرآن قد نظم الميراث وهذا أيضا حكم سريع فقد ورد لفظ « **الميراث** » أو « الارث » فى القرآن حوالى ٣٥ مرة ولم يرد مرة واحدة بمعنى الارث الشخصى بل بمعنى ميراث النبوة أى ميراث العلم والحكمة (حوالى ٣ مرات) مثل : « **وورث سليمان داود** » (٢٧ : ١٦) أو « **يرثنى ويرث من آل يعقوب** » (١٩ : ٦) ، أو بمعنى ميراث الكتاب (حوالى ٣ مرات) مثل : «**فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب**» (٧ : ١٦٩) ، أو بمعنى ميراث الأرض (حوالى ٧ مرات) مثل : « **ان الأرض يرثها عبادى الصالحون** » (٢١ : ١٠٥) ، أو بمعنى ميراث الجنة (حوالى ٤ مرات) مثل : « **الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون** » (٢٣ : ١١) أو : « **تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقيا** » (١٩ : ٦٣) . والله هو الوارث الأول والأخير كما أنه المالك الحق ، وقد ورد هذا المعنى كثيرا (حوالى ٦ مرات) مثل : «**انا نحن نرث الأرض ومن عليها والينا يرجعون** » (١٩ : ٤٠ أو : « **وانا لنحن نحيى ونميت ونحن الوارثون** » (١٥ : ٢٣)، أو : « **رب لا تذرنى فردا وانت خير الوارثين** » (٢١ : ٨٩) ، أو : « **وكنا نحن الوارثين** » (٢٨ : ٥٨)، أو : « **ولله ميراث السموات والأرض** » أو ٣ : ١٨٠ ، ٥٨ : ١٠) . والله هو الذى يورث وهو الذى يستخلف : «**واورثكم ارضهم وديارهم وأموالهم**» (٣٣:٢٧) او:«**واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها** » (٧:١٣٧) ، أو :«**ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا** » (٣٥ : ٣٢) أو : « **واورثناها قوما آخرين** » (٦٤ : ٢٨) ، أو : « **ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده** » (٧ : ١٢٨) . أما آية الميراث المشهورة (٤ :) التى تضع قواعد الارث فهى آية شرطية تظهر فيها أداة الشرط ان (حوالى ٩ مرات) أى أنها حالات قد تحدث ولكنها لا تحدث بالضرورة فاذا تذكرنا ان الاسلام يمنع تكديس الأموال وكنزها ويومى بسريانها وباستثمارها يستحيل على المسلم أن يترك وراءه شيئا سوى العمل الصالح والذكرى الطيبة . والرسول لم يترك

ج . بيرك

www.noormags.ir

وراءه شـــيئا الا من درع مرهون ليهودى . وقد عبر الصوفية عن ذلك بتركيزهم على أن الانسان فى هـــذا العالم ان هـــو الا عابر طريق على راحلة . وأخيرا اذا حللنا آية الميراث نجد الآتى :

(١) ان الوصية ليست بالشيء فقط بل بالدين وبالتضحية وبالفعـل وبالعواطف .

(٢) يمكن توريث آخرين غـير الأقرباء ويمكن كتابة الوصية للمصلحة العامة .

(٣) وفاء الدين بالوصية والانسان مدين دائما .

(٤) نصيب الرجل ضعف نصيب المرأة يدل على أن الغاية من المـال الاستثمار .

واعتراف القرآن بالأجر وبقيمته لا يدل ــ كما يحاول المؤلف ان يقرب للأذهان ــ على أية صورة من صور الرأسمالية (ص ٣١) **بل يدل على قيمة العمل وأن العمل هو المصـدر الوحيـد للكسب** ، كما توحى كل الأحاديث التى تنعى على اعطاء العامل أجره قبل أن يجف عرقه على أن الجهد هو المصدر الوحيد للكسب ، وأن المال لا يولد المال من تلقـاء نفسه كما هو الحـــال فى النظام الرأسمالى أو فى الربا ، فالأجـر لا يدل بالضرورة على النظام الرأسمالى بل يفيد ضده ، واستشهاد المؤلف بآية موسى : « **قالت احداهما يا أبت استأجره ، ان خـير من استأجرت القوى الأمين** » (٢٨ : ٦) فقـد وردت الآية فى قصص الأنبياء تحكى أحوال بنى اسرائيل ، كما أن موسى لم يكن أجيرا فقط بل أصبح زوجا، كما أن العمل الذى قام به عمـــل مرغوب فيه حتى أن موسى قد تطوع بزيادة ساعات العمل « **فان أتممت عشرا فمن عندك** » ، وهو عمل شاق « **وما أريد أن أشق عليك** » ، وليس هذا هو الحال فى وضع العامل فى النظام الرأسمالى . وفى حكاية موسى والخضر عليه السلام كان اتخـاذ الأجر ظاهرا وليس حقيقة « **فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لا تخـذت عليه أجرا** » (١٨ : ٧٧) والرسول نفسه لا يأخذ أجـرا على رسالته : « **اتبعوا من لا يسألكم أجرا** » (٣٦ : ٢١ ، ٥٢ : ٤٠) وليس معنى هـــذا أن علاقة الرسول بالناس علاقة تاجـــر . واستعمال الاسلام لغة البيع والشراء لتحديد الصـــلة بين الانسان والله لا يدل على تحبيذ القرآن للتجارة ، ولا يعنى أيضا انكار القرآن للتلاعب بالموازين ورفضه للغش على تصـوره للعلاقات بين الناس على أنها تجارة ، بل يستعمل القرآن لغة المجـــاز والتشبيه ويدعو الى الصـــدق فى التعامل .

ويرى المؤلف أن القرآن لا ينقـد التفاوت فى الرزق ويكتفى بلوم الأغنياء ويقلل من شأن الغنى يوم القيـامة ، وهذه كلها أحكام سريعة على القرآن (ص ٣١) ، ويستشهد بآيات لا تفيد ما يقصد اليه . فمثلا نجد أن آية « **ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض** » (٤ : ٣٢) لا تفيـد التفضيل فى المال خاصة وأن هناك آية « **ان أكرمكم عند الله أتقاكم** » وقد نزلت الآية الأولى عندما طلبت نساء رسول الله أن تغزو كما يغـزو الرجال أى **أن التفضيل فى الجهـاد لا فى المال** . (١) الواحدى : (أسباب النزول ص ٨٥) وانكار القرآن على الأغنياء غنـــاهم « **وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا** » (٣٤ : ٣٤) ليس مبدأ خلقيا فحسب كما هو الحـال فى جميـــع الأديان بل جزء من نظام اقتصادى عام يمنع الاحتكار واستغلال الثروات « **كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** » (٥٩ : ٧) .

والزكاة ليست عملا أخـلاقيا فحسب كما يدعى المؤلف (كل عمل مرتبط بالنية فى الاسلام) بل هـو اشعار بضرورة استثمار المال المختزن وبحق الآخرين فيه .

وتحريم الربا ليس عملا أخلاقيا فحسب وليس مجرد منع للفائدة بل يقوم على أساس اقتصادى وهو أن المال لا يولد المال ، بل العمل يولد المال ، فالمال وظيفة لا صاحب له .

ويمكن لبيت المال العام أن يستثمر لصالح المسلمين بالقرض وتعطى الفائدة للدولة لا للأشخاص ، ويرى حميدالله أن منـــع الربا هـــو نوع من التأميم لرءوس الأموال . وتحريم الربا مثل تحريم الميسر وجميع أنواع البيـــع والشراء المحرمة مثل بيع الثمر على الشجر أو الرضيع فى بطن الأم .

ويتناول المؤلف نفس المشكلة فى التفكير الاســـلامى المعـــاصر ويؤيد **أبا الأعلى المودودى** فى تأييده للملكية الخاصة ضد المفكر الاسلامى المجدد **ناهر أحمد شيخ** فى ابرازه منع الاسلام للملكية الفـــردية للأرض ، وكأن للمؤلف مصلحة خاصة فى تفســـير الاسلام تفسيرا رأسماليا ليستعيض عنه بعد ذلك بالايديولوجية الماركسية. ويؤرخ المؤلف للشيوعية ابتداء من كواد الأول (٤٤٨ ــ ٥٣١ م) وعند **خسروا أنو شروان** (٥٣١ ــ ٥٧٩ م) فى فارس وان كانت هناك بعض بوادر الاشتراكية فى الاسلام ، فهى ترجع الى **مزدك** أو الى الاتجاهات الشيوعية الفارسية السابقة على الاسلام ! كما يجعل المؤلف شخصية **أبا ذر الغفارى** خرافية لم توجد بالفعل ! ولذا كان القرامطة قد فرضـــوا ضرائب على الأغنياء وارادوا اقامة دولة لمصـــلحة الجميع فان الاسماعيلية ظلت تنادى بالملكية الفردية ! وينتهى المؤلف من هذا الفصل الى أن تعاليم الاسلام ليس فيها ما يعارض النظام الرأسمالى وهى نتيجة مرفوضة علميا .

وفى الفصل الثالث (ص ٤٥ ــ ٨٩) يتحدث المؤلف عن النظم الاقتصـادية فى العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ويتساءل : **هل عرف الاســـلام وسيلة الانتاج الرأسمالى أو القطاع الرأسمالى بعد وجـــود التكوين الاجتماعى الاقتصادى الرأســـمالى ؟** لقد كانت التجـــارة هى القطاع الرأسمالى ، وكان المجتمع المكى فى نشأة الاسلام مجتمعا تجاريا ، وكان أغنياء قريش يستثمرون أمـــوالهم فى التجارة ويعطون القـــروض بالفائدة بطـــريقة عقلية مدروسة ، وكانوا

www.noormags.ir

يقصدون بالبيع والشراء الى زيادة الأموال فحسب (ص ٤٥) وقد استفاد من ذلك من يقومون بنقل التوابل من جنوب شبه الجزيرة الى شمالها . ولكن كيف انتقل رأس المال التجارى الى الانتاج ؟ بعد عصر الفتوح ازدهرت التجارة وانتشر القرض بالفائدة فى عصر بنى أمية . وبعد قيام الدولة العباسية انتظمت التجارة وخضعت لنظام دقيق للمحاسبة ، وكانت هناك تجارة الرقيق والحبوب والحيوانات والأقمشة ، وعرف العرب قوانين العرض والطلب وكانوا يمارسون تجارتهم تطبيقا لها كما يصرح **ابن خلدون** بذلك . ولم يكن العرب أمناء وكانوا يمارسون الخداع والمغالاة . وبعد ذلك انقسم التجار الى ثلاث فئات : ١ ـ **الخزان** أو تاجر الجملة بلغتنا الحالية الذى يشترى بسعر منخفض ويبيع بسعر مرتفع . ٢ ـ « **الركاض** » وهو البائع الذى يرحل من مكان الى آخر وله موكلون فى كل مكان يبيع لهم . ٣ ـ « **المجهز** » الذى يطلب من الوكيل البضاعة . وكانت الفائدة تحسب على أساس نقدى ، وكان الغنى يقاس بمقدار ما يكدسه التاجر من ذهب أو فضة أو أحجار كريمة . وفى بعض الأحيان استثمر الأغنياء أموالهم فى الأرض معلنا بداية قطاع رأسمالى آخر . ويرجع جزء كبير من نشاط الأسواق الى التبادل التجارى للسلع التى من نفس القيمة ، خاصة وقد منع الاسلام ـ هكذا يظن المؤلف ـ أى تدخل فى نشاط السوق الحر بالاحتكار أو بالتأثير على قوانين العرض والطلب .

وبالاضافة الى رأس المال التجارى كان هناك رأس المال النقدى (ص ٥٢ ـ ٦٥) القائم على القرض بالفائدة ، وكان معروفا فى المجتمع المكى . وبعد منع الاسلام للربا ظل العرب يمارسونه بالحيل المعروفة فى كتب الفقه . ولكن ظل العرب ضعفاء فى التجارة وكان ينقصهم « **التكنولوجيا التجارية** » من بنوك وعملاء وتصريف ... الخ . وكانت تجارتهم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

www.noormags.ir

ثابتة ، بمعنى أن البائع لا يتحرك بل يقف أمام سلعته يأتى اليه المشترون ..

وبالاضافة الى رأس المال التجارى ورأس المال النقدى كان هناك رأس المال الانتاجى الذى يعتمد على الانتاج التجارى المحدود ، وهو انتاج الحرفيين لالاتهم المنتجة للسلع، أى أنه انتاج استهلاكى محض . فالعامل يعمل آلات الصناع وله أجره على ما ينتج دون أن يكون له نصيب فى الانتاج أو فى الآلات . وفى بعض الأحيان يشترك بعض المنتجين معا فى نظام تعاونى على أساس من العقد بين المنتجين . وكانت هناك بعض الصناعات المنزلية المنتشرة المسماة **بطريقة الانتاج الآسيوى** Le mode de productionasiatique" هى الصورة البدائية للجماعات الأولى التى لم تتطور بعد فى وسائل الانتاج، والتى تتميز بالملكية الجماعية والاكتفاء الذاتى فى الزراعة ومتطلباتها قبل أن يبدأ أحد الأفراد أو الدولة فى الاستيلاء على فائض الانتاج .

ينتهى المؤلف اذن الى هذه النتيجة وهى أن الاسلام لم يؤثر فى النشاط الاقتصادى للمسلمين فى العصر الوسيط خاصة فى النشاط التجارى ، وهو ما يتميز به المسلمون، حتى أن دعاة الاسلام الأول كانوا تجارا وكانت التجارة أهم نشاط يميز البلاد المفتوحة . فقد مارس المسلمون الربا الصريح أو المقنع وهو ما يعتمد عليه رأس المال النقدى ، وقد تعامل المسلمون بهذا النظام مع التجار اليهود فى موانى البحر الأبيض خاصة فى البندقية ومع جميع الجمهوريات الايطالية الحرة فى القرن الثالث عشر الميلادى . والحقيقة أن عدم تأثير الاسلام فى الحياة الاقتصادية للمسلمين سواء فى العصر الوسيط أو فى العصر الحديث ، وممارستهم للقرض بالفائدة والتحايل على الربا لا يدل على أن الاسلام ليس نظاما اقتصاديا كافيا لتوجيه الحياة الاقتصادية ، بل يدل على أن الواقع الاقتصادى يفرض نفسه لانه أقوى من أى تنظير لا يلائمه .

وفى الفصل الرابع (ص ٩١ – ١٢٨) يحاول المؤلف ان يتلمس الأسباب التى من أجلها لم تؤثر الايديولوجية الاسلامية فى النظم الاقتصادية عند المسلمين . ويحاول أن يطبق الأسباب التى اقترحها ماكس فيبر على العالم الاسلامى . يرى المؤلف أن هناك تفاوتا بين تطور الايديولوجية الاسلامية وتطور التنظيم الاقتصادى . فبينما اخذ التنظيم الاقتصادى النمط الغربى نموذجا له ، لم تتطور الايديولوجية الاسلامية بالقدر الكافى . قد يرجع هذا التفاوت الى اهمال المسلمين وقدرتهم فى مقابل نشاط الأوربيين واخذهم زمام المبادرة . والحقيقة ان المسلمين لم يأخذوا وحدهم النمط الأوربى نموذجا لهم بل أخذته شعوب اخرى كثيرة ، وليس الاسلام مسئولا عن اهمال المسلمين أو قدرتهم . ان نظرية فيبر عن قدرة الأوربيين على التنظير تشابه النظريات العنصرية ، وكان بعدهم عن السحر ورفضهم للايديولوجيات المحافظة أثرا من آثار عصر النهضة وعصر التنوير ونشأة العلم وهى حركات قام بها كل الشعوب . فاذا كان فيبر قد جعل الأخلاق البروتستانتية مسئولة عن قيام النظام الرأسمالية الغربى فقد حاول رودنسون تطبيق هذه النظرية وقدم فى هذا الفصل دراسة عن الايديولوجية القرآنية وعن الايديولوجية الاسلامية.

تتميز الايديولوجية القرآنية بالتعقل والتنظير وطلب البرهان ، بل يستطيع العقل اثبات وجود الله وصفاته . ولقد ذكر القرآن فعل « عقل » أكثر من خمسين مرة وذكر « **افلا يعقلون** » أكثر من ثلاث عشرة مرة . تنطبق على القرآن اذن نظرية ماكس فيبر فى ضرورة العقلانية لنشأة النظام الرأسمالى . والحقيقة أن دعوة القرآن للتعقل هى دعوة لحرية الانسان فى الفهم ورفض الوقوع فى الأوهام والأسرار وفى كل ما يعارض العقل الصريح دون أن يكون فيه دعوة للعقلانية وللحرية ، وهى دعامة النظام الرأسمالى كما يتصوره فيبر. ويرى المؤلف أن هذه الدعوة العقلية مرتبطة بالبيئة العربية نفسها وعلاقة العرب بالأرض وبالتجارة ورفضهم للأساطير والطقوس الدينية . **صحيح ان العرب كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة ولكنها آلهة أقل من مستوى البشر ، لذلك جاء التوحيد الاسلامى عقليا واضحا وجاء الاسلام قائما على العقل والتجربة معا .**

ويرى ماكس فيبر أيضا أن الايمان بالقضاء والقدر يمنع من نشأة الرأسمالية وقد أتهم المسلمون بالقضاء والقدر . والحقيقة أن الاسلام أنكر هذه العقيدة عند العرب قبل الاسلام ومنع الرسول من الخوض فيها لتركيز الجهد على العمل والصوفية هم المسئولون عن أشباه هذه الدعوة من زهد وتوكل ورضى (ص ١٠٦ – ١٠٩) . ويرى فيبر أيضا أن السحر هو العدو الثانى للرأسمالية ، والقرآن فى رأى المؤلف يعترف بالسحر (ص ١٠٩ – ١١٣) فقد أكلت عصى موسى ثعابين السحرة. **ولكن الحقيقة أن دعوة الاسلام الى العقل والى الفهم تمنع من الالتجاء الى جميع ألوان السحر من كهانة وعرافة ونفث فى العقد .. الخ ..**

أما الايديولوجية الاسلامية فى التاريخ فانها تؤيد أيضا الدعوة للتنظير وهذا ما ظهر فى تدوين الحديث وقدرة المسلمين على وضع مناهج النقل التاريخى وأصول علم النقد التاريخى التى وضعت فى أواخر القرن التاسع عشر عند الأوربيين عند سينيوبوس ولانجلوا Seignobos/ Langlois فى كتابهما المشهور « **مقدمة فى العلوم** Into. aux sciences historiques » (مع أن رودنسون يدعو الى عدم التصديق بالحديث الا فى حالات نادرة !) يؤكد علم الحديث اذن الطابع العقلى لتفكير المسلمين كما أن السحر

www.noormags.ir

وانتشاره فى العصر الوسيط لم يمنع المسلمين من التقدم فى العلوم ، كما لم تمنع القدرية (التى يسميها ليبنتز Fatum Mohmetannm) من سعى المسلمين . فالاسلام يدعو للعمل ، والجهاد أوضح مثل على ذلك . واذا كان العصر الوسيط لم يعرف مفهوم التقدم progrès ولم يعرف الا مفهوم « العلو » Superiorité فذلك يرجع الى تصوره لقدرة الله المطلقة وعدم ظهور الوعى الطبقى . وينتهى المؤلف الى أن الاسلام لم يكن عائقا للرأسمالية ـ كما يدعى ڤيبر ـ وهذا واضح عند سكان مزاب فى جنوب الجزائر وهم ينسبون الى احدى فرق الأباضية يقدسون العمل ومعظمهم من التجار ويقرضون بالفائدة ويستعملون كثيرا من الحيل لتفادى الربا . ليس هناك اذن ما يمنع من تطور العالم الاسلامى ودخوله فى طريق الرأسمالية الحديثة (ص ١٢٩) .

والواقع أن كلا النظرتين خاطئة. لم يكن الاسلام لقدريته وايمانه بالسحر حائلا دون ظهور الرأسمالية كما يظن ماكس ڤيبر ، فالاسلام ليس قدريا ، ولا يؤمن بالسحر ، والرأسمالية موجودة فى العالم الاسلامى فى تطوره الطبيعى من الرأسمالية التجارية ، الى الرأسمالية النقدية ، الى الرأسمالية الزراعية ، الى الرأسمالية الصناعية . وغير صحيح أيضا أن الاسلام لم يمنع من ظهور الرأسمالية فى أشكالها الأولى كما يظن رودنسون : فالاسلام لا يعرف الرأسمالية كنظرية كما ان القطاع الرأسمالى عند المسلمين يرجع الى تطور طبيعى من الاقطاع .

وفى الفصل الخامس (ص ١٣١ ـ ١٩٣) يحاول المؤلف أن يدرس الرأسمالية المعاصرة فى العالم الاسلامى ايجيب على الأسئلة الثلاثة الآتية :

(١) هل نشأ القطاع الرأسمالى من داخل العالم الاسلامى أو من خارجه ؟

(٢) هل ساعد الاسلام على انتشار الرأسمالية أم كان عائقا لها والى أى حد ؟

(٣) هل للرأسمالية المعاصرة نوعية خاصة وهل الاسلام سبب هذه النوعية ؟

ويجيب المؤلف على السؤال الأول **ـ نشأة القطاع الرأسمالى من داخل العالم الاسلامى أو من خارجه ـ** بعد دراسة التاريخ الاقتصادى المعاصر للبلاد الاسلامية مثل مصر وتركيا وايران وسوريا ولبنان والعراق ، ينتهى الى ان الرأسمالية قد نشأت من الخارج بعد تبنى النمط الأوربى للانتاج . وهذا واضح فى مصر فى عصر محمد على وبناء رأسمالية الدولة والاحتكار الزراعى والصناعى والتجارى ، وبدأ الرأسمال الأجنبى فى الغزو وعدم استطاعة الرأسمالية الخاصة الوقوف أمام المنافسات الأجنبية . ثم بدأ القطاع الرأسمالى الوطنى بعد ذلك بتأسيس طلعت حرب لبنك مصر لتمويل المشروعات الوطنية ، ولم تكن الصناعات قد بدأت بعد الا الحرفية . **خلاصة القول أن النموذج الاقتصادى للعالم الاسلامى المعاصر كان المشروع الرأسمالى الخاص ثم أخذ هذا النموذج فى التطور تبعا لأبنية الاقتصاد الغربى .**

وكانت الدولة تقوم بتسهيل الاستثمارات وكانت الرأسمالية الصناعية تقليدا مباشرا لنظم الغرب ، أما الرأسمالية الزراعية فقد نشأت من داخل المجتمع الاسلامى نفسه خاصة فى مصر . وكانت رأسمالية البنوك أجنبية تقوم أساسا على النشاط الزراعى أى أن رأس المال الحقيقى كان هو الأرض . ولا يمكن اعتبار الصناعات التحويلية ضمن القطاع الرأسمالى لأنها كانت متناثرة محدودة . وقد نشأ القطاع الرأسمالى بعد ذلك بعد التوسع فى المدن ، وزيادة الدخل العقارى ، ونمو الملكية العقارية الخاصة (ص ١٤٦) ولم يكن فى استطاعة البلاد الاسلامية الحصول على نموذج أوربى أمريكى قبل الغزو الاستعمارى .

ويجيب المؤلف على السؤال الثانى **ـ اثر الاسلام فى النظم الاقتصادية الحالية ـ** بأن الاسلام لم يوجه اى اعتراض على وسيلة الانتاج الرأسمالى . فهناك صناعة المشروبات الروحية التى تعد من الصناعات الرئيسية فى الجزائر ، واستعمال النساء والأطفال فى المصانع وكذلك صناعة البن والدخان . وقد يكون تحريم القرض بالفائدة مما يمنع تجميع رءوس الأموال ، ولكن هذا الدور كان ثانويا للغاية نظرا لكثرة التحايل على هذا التحريم . ورفض المسلمون الاستثمار فى الصناعات وكانوا يستثمرون دائما فى الأرض بالتأجير وبالقرض بالفائدة . وينتهى المؤلف الى أن الاسلام لم يؤثر فى النظم الاقتصادية الا من ادعاء الحمية الدينية أو النفاق البورجوازى . ويرى المؤلف أن معارضة الاسلام للرأسمالية أسطورة لأن الاسلام لا يتعارض مع أية صورة من صور الانتاج الرأسمالى (ص ١٦٦) بل ان الاتجاه التعاونى نشأ من بعض الأفكار العلمانية المحضة (ص ١٦٧). والحقيقة أن هذا تعسف كبير : فصناعة المشروبات الروحية أنشأها الفرنسيون فى عصر الاحتلال الفرنسى يرجع الى التخلف الصناعى الذى لا يحتاج الى الصناع المهرة ، كما يرجع الى انخفاض أجور هذه الفئة من الصناع ، وصناعة البن والدخان ليس فيها ما يضاد الشرع . والنظام الاقتصادى فى الاسلام لا يرجع الى هذه النظرة الضيقة من حلال أو حرام بل الى التنظيم الاقتصادى الاسلامى ككل . وبسبب هذه النظرة الضيقة يعتبر المؤلف أن المملكة العربية

www.noormags.ir

السعودية هى الدولة الاسلامية الوحيدة التى تمنع الربا وبذلك تكون متمشية مع الاسلام ! ولكن الأموال التى يضيعها حكام هذه الدولة فى البنوك الاجنبية بالفوائد المركبة وكسبهم المال بلا جهد الا تعد ربا ! (ص ١٦٥ – ١٦٦) . وبجوار هذا المصدر الخارجى exogène للرأسمالية فى العالم الاسلامى هناك ايضا المصدر الداخلى endogène فقد كان النظام الرأسمالي هو السائد فى البلاد المفتوحة ، لانه يتفق مع الفرد الطبيعى الذى لا يعتمد على أى تنظيم جماعى بل يعتمد على المجهود الفردى وحده . **ولكن الاسلام لا يعتبر مسئولا عن نشأة النظام الرأسمالى من الخارج او من الداخل، اذ ترجع هذه النشأة الى عوامل اجتماعية وتاريخية محضة .**

ويجيب المؤلف عن السؤال الثالث – **نوعية الرأسمالية المعاصرة وهل الاسلام سبب هذه النوعية** – بأن الرأسمالية فى العالم الاسلامى تتميز بانها قليلة النشاط ، وساعد على ذلك عدم الاستقرار السياسى فى الشرق الأوسط ، وهجرة بعض العناصر النشطة الى دول أفريقيا وأمريكا اللاتينية ، كذلك يتميز اقتصاد المنطقة بالرغبة فى الكسب المباشر السريع دون مجهود كبير ، أو على الأقل بمجهود فردى وبعقلية الوسيط دون الاعتماد على الرأسمالية المباشرة، مع نقص فى الخبرة وميل أصحاب الأعمال الى الحياة المترفة : يخشون المغامرة وينقصهم التنظير والتخطيط ، يتجهون نحو الشىء ونحو الكم . وتترك ميظم الشعوب التى لا تدين بالاسلام فى نفس هذه الخصائص ان كانت على نفس المستوى من التطور . وكانت علاقة أصحاب الأعمال بالعمال تقوم على الاستغلال دون مشاركتهم فى الأرباح ولم تتدخل السلطات الاسلامية فى ذلك ، واعتمد أصحاب الأعمال على تشغيل الأطفال دون تحديد لساعات العمل (ص ١٧ – ١٧٨) . **لم يؤثر الاسلام اذن فى سير القطاع الرأسمالى فى العالم الاسلامى، بل استغل الدين من البورجوازية فى فى اعطاء القطاع الرأسمالى صفة الشرعية** (ص ١٨١) .

ويرفض المؤلف جميع المحاولات التى قام بها بعض المفكرين المعاصرين لبيان الجوانب الاشتراكية فى الاسلام مثل تحديد الملكية ، والدعوة الى التضامن الاجتماعى (ص ١٨٢ – ١٩٠) فالملكية حسب التعريف المشهور هو حق الاستغلال والانتفاع والتصرف فى الشىء طبقا للقانون ، وكل من اساء استعمال هذه الحقوق الثلاثة نزعت منه الملكية ، وكان بيت المال هو رأس مال الدولة ولها الحق فى استثماره للمصلحة العامة ، فالملكية فى الاسلام مرتبطة بالاستثمار ، ويمنع الاسلام تكديس الأموال وتخزينها (ص ١٨٣) . ومع ذلك يرى المؤلف أن ذلك كله لم يمنع من تنمية القطاع الرأسمالى فى البلاد الاسلامية ، وأن كل هذه المحاولات هى تغطية الاشتراكية بشعارات اسلامية اما للحد منها أو لدعمها ، اذ يستطيع الرجعيون والتقدميون على السواء استعمال شعارات الدين . كما يرفض المؤلف محاولة **مصطفى السباعى** فى كتابه « **الاشتراكية فى الاسلام** » ويرى أن مبادىء التضامن الاجتماعى التى يعتمد عليها المفكر المصلح لا تكفى لتكوين ايديولوجية فعالة ، ويجعل هذا الاتجاه مجرد نظرة لا أساس لها فى واقع المسلمين . ويرى أن الاسلام دعوة للاقتصاد الحر وان اشتراكية الاسلام كفيرها فى سائر الأديان انسانية محضة . **خلاصة القول ان من يربط الاسلام بالراسمالية بورجوازى يبغى مصلحته الخاصة ويغطيها بشعارات الدين ، ومن يربطه بالاشتراكية خطيب متحمس ما زال فى مرحلة الاصلاح الدينى** . ويرى المؤلف أن الاشتراكية لم تتحقق بالفعل الا فى ثورة أكتوبر فى روسيا . واذا كانت حصيلة الثورة الفرنسية اقامة دولة ديموقراطية فحصيلة الثورة الروسية اقامة دولة دون طبقات متميزة . وينتهى المؤلف بقوله : « **لا يوجد طريق اسلامى للاشتراكية . قد يكون هناك فى المستقبل طريق مراكشى أو جزائرى او مصرى أو عربى أو تركى أو ايرانى نحو الاشتراكية ، ولكن من المستبعد أن تتبع هذه الخصائص من الدين الاسلامى** » (ص ١٩٣) . ينفى المؤلف أية صلة بين الاسلام كدين والاشتراكية كنظام .

رابعا : الايديولوجية والدين :

الدين ايديولوجية بطبيعته ، ولا يستطيع أن يدرك ذلك الا من تحرر من تصور الدين القديم كمجموعة من العقائد المغلقة أو العواطف الصوفية التى تشوبها الأساطير والمعتقدات الشعبية . وقد استطاع رودنسون أن يتحرر من هذا التصور القديم واستطاع أن يفهم الدين كايديولوجية ، وساعده على ذلك

www.noormags.ir

اعتناقه للماركسية ، كما ساعده اتباع المنهج النظـــرى لا المنهج التاريخى (ص ٨) ولذلك رفض رودنســـون اســـتعمال منهج المستشرقين الذين يؤرخون « **للانسان المسلم** » واتبـع منهجا نظريا اجتماعيا يدرس فيـــه المجتمع الاسلامى .

ويخصص المؤلف الفصل السادس والأخير (ص ١٩٥ – ٢٤٣) بعنوان « **ختام ووجهات نظر** » لهذا الموضوع ويبدا برفض الايديولوجية السياسية لتكوين نظام اقتصادى اشتراكى ، لأنها سرعان ما تتحول الى الصـــور الأولى للنظام الرأسمالى ، اذ انها تنشـــأ أولا بدافـع وطنى ، وتكون البورجوازية هى أول من يستفيد بمرحلة ما بعد الاستقلال ، وهـذا واضح فى كثير من البلاد النامية فى آسيا وأفريقيا (ص ٢٢٧ – ٢٢٨) ، ولا يكفى التخطيط غير الملزم لتوجيه الاقتصاد توجيها اشتراكيا (يستشهد المؤلف بالايديولوجية الكمالية فى تركيا وباتجاه الثورة العراقية سنة ١٩٥٨). ان الايديولوجية السياسية لا تكفى أن لم تصبح فى نفس الوقت ايديولوجية اقتصادية ، **ومن ثم تفرض الايديولوجية الاشتراكية نفسها ، ويساعد على ذلك قوة الشعوب المتحررة حديثا وانتشار الايديولوجية الماركسية بين مثقفيها ورغبتها فى القضاء على أصـــحاب الامتيازات وقت الاحتلال وفيما بعده.**

ثم يصنف المؤلف الايديولوجيات الى ثلاثة أنواع : ايديولوجية وطنية تقـوم اساسا على الوطن كقيمة ، وايديولوجية دينية تقوم على تعظيم الله ، وايديولوجيـــة انســـانية أو ايديولوجية شاملة تجعـــل من الانسان القيمة الأولى (ص ٢٣٠ – ٢٣٢) . ولكن ينقص هـــذه الايديولوجيات الثلاث الأســـاس الاقتصادى ، وقبول هذا الأســـاس معناه الاعتراف بالصراع الطبقى وهـو مقياس صدق ايديولوجية عن أخرى. ولا شك أن الايديولوجية الشاملة هى اقربها الى تأكيد هذا الصراع ، لأن الايديولوجية الوطنية أو الدينية تتحول فى كثير من الأحيان على أيدى الوصوليين وأصحاب الامتيازات باسم الوطن مرة ، وباسم الدين مـرة اخرى ، الى رجعية أو فاشية . **والايديولوجية الاشتراكية وحـدها ،** التى تقوم على الصراع بين الطبقات ، هى القادرة على الالتزام بقيمها .

ولكن ما هـــو دور الدين فى الايديولوجية ؟ لقـد لعب الدين فى العصـــور الوسطى نفس الدور الذى تلعبه الايديولوجية فى العصور الحديثة (ص ٢١٦ – ٢٢٢) صراحة أم كغطاء لعـــوامل اقتصادية . وقد استطاع المؤلف أن يكشف عن استغلال الدين كوسيلة للحد من التيار الثورى ، وللابقـــاء على المكاسب الطبقيـــة للمفسرين ، كما استطاع ان يحلل ظاهرة سوء النية فى التفسير ، وكيف يتم التفسير بدوافع اقتصادية بحتة تحت غطاء من المحافظة على العقائد والقيم الأخلاقية ، أى أنه استطاع أن يبين الصلة بين التدين والنفاق، وهى الصـــلة التى تحدد التكوين النفسى للبورجوازية التى تدعى الايمان والتمسك بالدين . ولا يتحرج المؤلف من ذكر الوقائع المشهورة كالحروب الصليبية فى تغطية الدوافع الاقتصادية تحت ستار الدين (الكسب التجـارى لجمهورية البندقية من نقل المحاربين ، رغبة الأمـــراء فى احتـــلال أراض جديدة .. الخ) (ص ٢١٦ – ٢١٧)، ويندد بتفسير بعض المتدينين تفسيرا يراعى التفاوت فى الرزق ويبقى على التركيب الطبقى باسم الدين . يدعو المؤلف اذن الى التفسير « **اليسارى** » للدين فهو أقرب الى طبيعته كعامل محرك فى ثورات الشعوب وفى تعبئـة الجماهير . صحيح أن الاسلام لم يحـــاول حتى الآن تعبئة الجماهير لأغراض اقتصادية (ص ٢٣٢) ولكن أراد أولا بنـاء الشعوب بطريقـة يستطيع الفرد بها أن يضع النظام الاقتصادى وما زال الاسلام يستعمل للحد من التيار الثورى وللمحافظة على المكاسب الطبقية (ص ٢٣٤) ولقـد التجأ من طبقت عليهم بعض قوانين الاصـــلاح الزراعى فى سوريا الى علماء الدين يطلبون منهم الفتوى ضـد الاتجـــاهات الاشـــتراكية ! **ان الايديولوجية الرأسمالية لا تحتـــاج الى تعبئة الشعوب فهى تلقائية يعمل بهـــا كل فرد أما الايديولوجيـــة الاشتراكية فلابد لها أولا من تعبئـــة الجماهير وتوعيتهم وانشاء الكوادر وتنظيمها .**

ولكى تستطيع الأيديولوجيـــة الاسلامية أن تقوم بمهمتها عليها أن تدخل فى الصراع الطبقى ، وأن تحرك المسلمين بدافع من هـــذا الصراع (ص ٢٢ – ٢٤٣) . يجب اذن أن يعاد تفسير الاسلام فى الصراع الطبقى، بعد تعبئة جماهير الفقراء والمعدمين واصحاب الحق ، وأن تصاغ أخلاق النضال كما هو الحال عند المسلمين

www.noormags.ir

اليساريين فى السنوات الأخيرة ، ودخول بعض رجال الدين فى الثورات المسلحة فى أمريكا اللاتينية ، بذلك يقضى المسلمون على كل التفسيرات الرجعية للاسلام التى تجعل منه حدا عائقا للتحول نحو الاشتراكية باسم الدين مرة ، وباسم التقاليد مرة أخرى ، وباسم الوطن والأرض مرة ثالثة **ان مصير العالم الاسلامى مرتبط بالصراع الطبقى الذى لابد وأن يأخذ مكانه فى المستقبل** (ص ٢٤٢) ، وبذلك تثبت الايديولوجية الماركسية أنها أقدر الايديولوجيات على تعبئة الشعوب وتحريكها . لا يكفى الاسلام اذن فى نظر المؤلف ،كايديولوجية فى العصر الحاضر الا اذا دخل فى صراع الطبقات (ص ٢٤٥) . صحيح أن العالم الاسلامى له نوعيته ، ولكنه لا يند عن القوانين العامة للتاريخ الانسانى وقد يحل الصراع بين الجماعات السياسية محل الصراع ، الطبقى (كما حدث غداة استقلال الجزائر) ولكن يبرز الصراع من جديد لانه ضرورى فى مرحلة التحول من نظام اقتصادى الى نظام آخر . ولا يكفى أن تقوم الدولة بهذا التحول لان الطبقة الحاكمة تجرى هذا التحول فى صالحها لما تتمتع به من امتيازات وسلطة أخذ القرارات واعطاء الأولويات فى التخطيط (ص ٢٣٦) ، ويستمر هذا فترة طويلة مع استمرار الوعود برفع مستوى الشعب . فاذا ارتفع المستوى الى حد قليل ظن الناس ان ما تتمتع به الطبقة الحاكمة جزاء لها على ما قامت به ولا يمكن للطبقات الحاكمة ان تتخلى عن امتيازاتها اذا ما طلبت منهما الطبقات الكادحة ذلك. ومن ثم ينشأ الصراع ، ولا يمكن للمساومات وللخطب ولوسائل التهدئة والتسكين أن تخفف من حدة الصراع الموجود بالفعل . ولقد لعب الاسلام فى الماضى دوره فى الصراع بين الطبقات عندما انتصر ضعاف المسلمين له ضد تجار مكة واشرافهم . وان جرائم الاقطاع فى الريف المصرى فى العصر الحديث لأصدق دليل على ذلك .

ولكن مهما كان الدين قادرا على تحريك الشعوب ، خاصة بالنسبة للاسلام واوضاع المسلمين الحالية من تعرض لأخطار الاستعمار والرأسمالية والصهيونية العالمية ، فلابد وأن يتحول الى ايديولوجية كاملة وهى وحدها القادرة على اعطاء الأسس النظرية للثورة . وذلك لا يتم الا اذا تحول الى ايديولوجية اقتصادية . ويرى المؤلف أن الايديولوجية الاسلامية لا تستطيع أن تقوم بدورها فى ملء الفراغ الذى تتركه الايديولوجية الاقتصادية التى هى وليدة العصر الحديث (ص ٢٣٢)، اذا لم يشأ الدين أن يغير النظم الاقتصادية السائدة تغييرا جذريا بل تابع النظم القائمة ونشطها (تنشيط التجارة بعد عصر الفتوح) . ولكن هذا الحكم هو اسقاط للايديولوجيات المعاصرة على التاريخ القديم الذى كانت مشاكله من نوع آخر . فاذا كانت مشكلة العصر هى العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس ، فان مشكلة العصور القديمة كانت تحرر الانسان الداخلى وهذا ما قامت به الاديان . ويعترف المؤلف بانه يمكن وضع ايديولوجية اقتصادية ثالثة (**غير الرأسمالية والاشتراكية**) وهذا ما ينكره الاقتصاديون الغربيون الذين لا يرون بديلا للرأسمالية الا الاشتراكية (**ويقصدون بها الشيوعية لتخويف البلاد النامية**). ولا يعتمد هذا الطريق الثالث فى رأى المؤلف على الدين بالمعنى التقليدى، فليس هناك اقتصاد مسيحى أو اسلامى أو يهودى أو بروتستانتى ، فرنسى أو ألمانى أو عربى أو تركى ، **بل هناك نظم اقتصادية علمية تتطور حسب الأوطان والظروف لكل بيئة** . ولو أن المؤلف درس بعض المحاولات الاقتصادية الممتازة فى التراث الاسلامى مثل « **السياسة الشرعية** » لابن تيمية **او « الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية » لابن القيم** أو « **الحسبة فى الاسلام وظيفة الحكومة الاسلامية** » **لابن تيمية** لاستطاع أن يحلل الايديولوجية الاسلامية فى جانبها الاقتصادى السياسى ولوجد فيها مقومات الثورة الاقتصادية والتنظير السياسى (الولايات) والاقتصادى (الأموال) والقانونى . (الحدود). ان عقائد الاسلام لا تتغير (هذا ما يعيبه المؤلف (ص ١٩٨) بل يتغير تفسيرها حسب تطور الواقع نفسه وثورية المفسر . فاذا تطور الواقع أكثر من مسايرة التفسير له ظن الباحث أن عقائد الدين لم تتغير ، واذا تطور التفسير أسرع من مسايرة الواقع له (كما هو الحال فى تفسير أبى ذر الغفارى فى عصر بنى أمية) بدا الاسلام أكثر تقدما من الواقع نفسه. وتلك مهمة المفكر المسلم فى العصر الحديث فى اعادة التنظير وهو يعبىء الجماهير فى ثورتها وفى صراعها مع آلهة العصر .

حسن حنفى

www.noormags.ir