أحمد عبدالوهاب الوريث

رائد حركة التنوير في اليمن المعاصر(1912- 1940م)

د. أمين محمد علي الجبر *

الملخص:

يؤرخ هذا البحث للمفكر اليمني أحمد عبدالوهاب الوريث، مولداً ونشأةً وثقافةً، كما يتناول أفقه الفكري وطبيعة مشروعه الإصلاحي التنويري، في سياق تاريخي ثقافي أبرز ملامحه تأثيرات مدرسة الإصلاح اليمنية، التي أسسها (ابن الوزير، وابن الأمير، والجلال، والمقبلي، والشوكاني)، وتعد إن لم تسبق، امتدادا فكريا أيديولوجيا للإصلاحية الإسلامية، التي أسسها (جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا). وقد تم تقسيم هذا البحث إلى خمسة محاور فضلاً عن المقدمة والخاتمة، على النحو الآتي:

المحور الأول مولد الوريث ونشأته، والمحور الثاني الوريث إفراز للمدرسة الشمسية في ذمار (كرسي الزيدية).

والمحور الثالث اهتمامه بالفكر التجديدي (فكر الجامعة الإسلامية مع المحافظة على تراث معتزلة اليمن)، والمحور الرابع انتقاله إلى صنعاء ومطارحاته، وتمرير أفكاره الإصلاحية عبر أعداد مجلة الحكمة الرسمية، والمحور الخامس ملامح من مذهبه الإصلاحي (التنويري).

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد – قسم التاريخ - كلية الآداب- جامعة ذمار- الجمهورية اليمنية.

Ahmed Abdulwahab Al-Wareeth:

The Pioneer of the Enlightenment Movement in Contemporary Yemen (1912-1940)

Dr. Amin Mohammed Ali Al-Jabar

Abstract:

This research is a study of the Yemeni thinker Ahmed Abdulwahab Al-Wareeth; his birth, growth and culture. It also deals with his intellectual horizons and the nature of his reformist project in the cultural and historical contexts, with its prominent features that echo that of (Yemeni Reform School: Ibn Alwazeer, al-Ameer, Al-Jalal, Al-Muqbili and Al-Shawkani) which is considered, if not preceded, an ideological and thought extension of the (Islamic reform: Afghani, Abdu and Reza). It has been divided into five axes along with the introduction and conclusion as follows:

The first axis discusses his birth and growth, and the second axis discusses "Al-Wareeth as the secretion of *Al-Shamsiyah* of Dhamar (Zaidi chair). The third axis shows his interest in innovative thought (the same Islamic university while preserving the heritage of the Yemenite *Mu'tazilah*). The fourth axis deals with his move to Sana'a and presenting his reformist thoughts in Al-hikma Editions. Finally, the fifth axis discusses some features of his reformist and enlightened doctrine.

التأريخ للشخصيات منهجية بحثية علمية معتمدة في الحقل الأكاديمي، خصوصا في مجال الدراسات التاريخية، تسند ذلك خلفية نظرية فلسفية تولي الواقعة الفردية اهتماما كبيرا، ليس باعتبارها صانعة الحدث التاريخي، بفعل ما تمتلكه من كاريزما وقدرات ذاتية وحسب، وإنما باعتبارها محور المسار التاريخي نفسه، سواء أكان ذلك على صعيد السيرورة أم الصيرورة، وهو ما يطلق عليه في الفكر التاريخي بـ"نظرية البطل"، وتبعا لمقولة فلسفة التاريخ: "التاريخ من صنع شخصيات"[1]. وربما قد يكون المقصود بها هنا الشخصية السياسية العسكرية التي تلعب دورا

قيادياً ومحوريا في المسار التاريخي، وبما تصنعه من تحولات وانتصارات، وليست الشخصية المثقفة التي تحمل مشروعا إصلاحيا تنويريا وحسب. ولكن من باب المقاربة أو المماثلة لا نرى فرقاً جوهرياً بين الشخصيتين، على اعتبار واحدية الدور ومماثلة الفعل، وإن تعدد المقصد وتنوع المجال، وهو ما يسعى إليه هذا البحث الذي يخص فردانية الإنتلجنسيا أو المثقف "البطل"، ذلك المثقف الذي حمل ويحمل –تاريخيا- مشروع استنارة لا يقل في أهميته عن دور انتصارات السياسي البطل وفاعلية، إن لم يكن في الغالب الأعم مقدمة وإرهاصا له، المثقف المتماهي عضويا مع أيديولوجيا الأمة الذي يستطيع صنع انعطافة فكرية، ومقدرة على إحداث نقلة نوعية في بنية الفكر المجتمعي التقليدي، قد تكون إرهاصاً لقادم جديد ومستقبل مغاير.

هذه النخبة - بالطبع - ليست حصرا على أمة بعينها، أو حضارة معينة، إنما هي ظاهرة إنسانية كونية تشهدها المجتمعات البشرية كلها أيا كانت ثقافتها ومعتقداتها.

ومن هذا المنطلق، فإن هذه الدراسة تسعى، منهجيا، إلى إبراز دور المثقف في عملية التغيير والتنوير. كما تهدف إلى التعرف على طبيعة العلاقة البينية بين النخبة المثقفة والنخبة السياسية. تلك العلاقة القلقة التي يشوبها في الغالب الريبة والترصد، خصوصا في عالمنا العربي المعاصر، حيث إن معظم المثقفين يعيشون حالة غربة في بلدانهم، لا يقدرون على صنع التغيير والإصلاح، ليس لأنهم يعيشون في مجردات ومطلقات لا صلة لها بواقعهم وحسب، وإنما بفعل طبيعة علاقتهم القلقة مع النخبة البيروقراطية السياسية، التي يحكمها الشك وعدم الثقة، إن لم يحكمها التناقض والعداء[2].

أهمية البحث: تكمن أهمية هذا البحث في أنه سيقف بمنهجية علمية عند المثقف الإصلاحي، أعني المثقف الذي يروم الإصلاح ويمارس الاستنارة، وهو في كنف السلطة، وأعني به أحمد عبدالوهاب الوريث بوصفه أنموذجا رائدا لحالة المثقف اليمني في ثلاثينيات القرن المنصرم، الذي حمل مشروع استنارة كاد أن يشرق، لولا عدم تكامل شروطه الذاتية مع شروطه الموضوعية، بسبب طبيعة تخلف الواقع اليمني حينئذ[3]، كما مثل بكتاباته الإصلاحية الناقدة علما من أعلام الفكر والثقافة في اليمن المعاصر، وشخصية علمية هامة جديرة بالبحث والدراسة.

أهداف البحث: تتلخص أهداف البحث في النقاط الآتية:

1- التأريخ لشخصية المفكر اليمني أحمد عبدالوهاب الوريث، مولدا ونشأة وثقافة.

2- التعرف على طبيعة فكره الإصلاحي، وماهية رسالته التنويرية.

3- الوقوف عند أهم مطارحاته الفكرية وتحليل بعض نماذج منها.

4- إبراز دوره التنويري والريادي في حركة الإصلاح والتنوير اليمنية.

محاور البحث: يتكون هذا البحث، إلى جانب المقدمة والخاتمة، من المحاور الآتية:

- مولده ونشأته.
- الوريث إفراز لشمسية ذمار (كرسي الزيدية).
- اهتمامه بالفكر التجديدي فكر (الجامعة الإسلامية مع المحافظة على تراث معتزلة اليمن).
- انتقاله إلى صنعاء ومطارحاته، وتمرير أفكاره الإصلاحية عبر أعداد الحكمة الرسمية.
- ملامح من مذهبه الإصلاحي التنويري.

المقدمة:

في زمن اتسمت معالمه السياسية والدينية بالجدل المذهبي الفقهي العام، وتشكلت منطلقاته الفكرية النظرية وفقا للمنطق الأيديولوجي الرسمي السائد، وفي ظل التنميط المذهبي السلطوي، والخندقة الفكرية، التي مارستها السلطة إبان الفترة من 1918م حتى 1962م، نشأ ما يمكن أن نسميه إشكالاً معرفياً بين "المثقف والسلطة" أو "المفكر والسلطة" أو "الفقيه والأمير" أو "التكنوقراط والقرار السياسي" إلى غير ذلك من المسميات.

هذه الإشكالية، وهذا التأزم الفكري العقدي (الأيديولوجي)، أفرز نخبة من المفكرين والعلماء تمردت على تقاليد المألوف الفكري المذهبي للسلطة، ورفضت النمط العلائقي التراتبي المعتاد بين السلطة والمؤسسة الدينية؛ ليكون هدفها الإستراتيجي خلق أو صياغة أنموذج سياسي/اجتهادي/إصلاحي يتوافق مع الكتاب والسنة الصحيحة، ويتنافى مع المنطق المذهبي /الفقهي الرسمي للسلطة المتسم بالجمود والانغلاق[4].

شكلت هذه النخبة، وما تحمله من أفكار ومفاهيم تجديدية تخالف القواعد الجامدة للمذهب الإمامي الرسمي في كثير من الجوانب، شكلت بحد ذاتها مدرسة إصلاحية تجديدية متكاملة، لها جذورها وعوامل تطورها، إن لم تكن امتداداً فكرياً لمدرسة الإصلاح اليمنية الرائدة التي أسسها نخبة من علماء اليمن المجددين أمثال (ابن الوزير، وابن الأمير، والجلال، والمقبلي، والشوكاني)[5]. لقد كان أحمد عبدالوهاب الوريث واحداً من أهم المثقفين اليمنيين آنذاك الذين تأثروا بفكر تلك المدرسة وثقافتها، إن لم يكن واحداً من أهم دعاتها في تاريخ اليمن المعاصر، لاسيما بعد أن تجلى خطه الإصلاحي التنويري في كتاباته ومساجلاته على صفحات مجلة الحكمة اليمانية كما سيتضح تباعاً.

المحور الأول: مولده ونشأته

يجمع أغلب المصادر على أن أحمد عبد الوهاب الوريث ولد في شهر رمضان من عام 1331هـ الموافق 1912م في مدينة ذمار[6]، الواقعة جنوب العاصمة صنعاء على بعد حوالي 90 كيلو متراً. تلك المدينة التي وصفت في كثير من الحوليات الإمامية الرسمية بـ "كرسي الزيدية" ربما لكثرة الحواضن والمراكز التعليمية الهادوية فيها، التي طبعت الوريث نشأة وثقافة، وشكلت أفقه الفكري ابتداءً، لكنه أبدى نوعاً من المغايرة لتلك البداية، وعاكس ما أُدلج به فيما بعد. فهو -بحسب المصادر التاريخية التقليدية- سليل أسرة علم وحكم معا، حيث عرفته بـ "العلامة أحمد بن عبدالوهاب بن أحمد بن علي بن يحيى بن أحمد الوريث بن محمد بن إسماعيل بن عبدالله بن الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد الحسين، المعروف بالوريث"[7]. ويتضح من خلال هذا النسب الطويل أن أول من لقب بالوريث هو جده أحمد بن محمد، ويعزو بعضهم سبب هذا اللقب إلى أنه ورث جماعة من أقاربه، كما أن المعني بالدراسة يعتبر حفيد الإمام عبدالله بن الإمام القاسم.

هذه الواحدية في الانتماء التي جمعت بين العلمي والأميري، المثقف والسلطة، الفقيه والأمير، تعد مأثرة وفرادة قلما وجدناها عند غير الوريث؛ وذلك -في اعتقادنا- بسبب رجحان الهم العام على الهم الشخصي، وتغليب قيم المثال على شهوانية التسلط وتضخم الأنا.

لقد نشأ الوريث في كنف والده القاضي والعلامة عبدالوهاب الوريث أحد أبرز فقهاء الزيدية في مدينة ذمار، والموظف الرسمي الذي كان يعتمد عليه في الحكم والإدارة، حيث تولى القضاء في يريم حينا، ثم استقر في ذمار. ونتيجة لعدائه الذي أبداه تجاه الأتراك العثمانيين هرب ذات مرة إلى الحداء عند عودتهم إلى ذمار. هذه المكانة العلمية والاجتماعية التي حظي بها والده كان لها أثر كبير في تكوين شخصيته[8]. فضلا عن البيئة التي كان قوامها التعليم الديني التقليدي، والأدلجة المذهبية الرسمية، حيث لقن في بادئ الأمر، إلى جانب القرآن الكريم، الكتب التقليدية المتداولة آنذاك، مثل: (شرح العمدة، شرح الأزهار، بلوغ المرام... إلخ)، على يد والده، وبعض علماء تلك الفترة. وسرعان ما هضم الوريث تلك الكتب وتفتق ذهنه، لينتقل بعد ذلك إلى القراءة المتنوعة والواسعة، مثل: (علم الكلام، والصرف، والنحو، والبلاغة، والفلسفة... إلخ) [9] التي أكسبته تراكما معرفيا وحسا جدليا مبكرا؛ لتصقله فيما بعد تجربة المدرسة الشمسية.

المحور الثاني:الوريث إفراز للمدرسة الشمسية في ذمار (كرسي الزيدية):

تعد مرحلة المدرسة الشمسية في ذمار وما أكسبته من علوم ومعارف متنوعة بالنسبة إلى أحمد عبدالوهاب الوريث المرحلة التأسيسية التي شكلت أفقه، وحددت اتجاهاته الإصلاحية المبكرة، تجلى ذلك في كتابه الجدلي التأملي (نور القلوب في معرفة علام الغيوب)[10] الذي ناقش فيه بعض مسائل علم الكلام الجدلية مبديا ترجيحاً وتوافقاً مع النسق الفكري الجدلي للعقلانية الاعتزالية، لولا أنه اختار نهايته المأساوية بالحرق خوفا من السلطة. كما أنه أبدى مغايرة لمجايليه من طلاب المدرسة الشمسية، حيث قرأ، إلى جانب المنهج الرسمي التقليدي، كتباً ذات نَفَسٍ سني، كانت تعد –وقتذاك- خروجا عن المألوف التعليمي في ذمار، حيث تشكل قراءتها نوعاً من الجدل والحراك الفكري بين الطلاب أنفسهم من جهة، وبين المعلمين (زيديين وسنة) من جهة أخرى[11].

ونتيجة لسعة اطلاعه وثقافته المتنوعة منحه والده العلامة عبدالوهاب بن أحمد الوريث إجازة علمية كانت بمثابة شهادة عليا، وفقا لمقياس ذلك العهد، مكنته من التدريس والإفتاء في المدرسة الشمسية نفسها. وعلى الرغم من أن والده حاول آنذاك أدلجته -بشكل أو بآخر- وغرس المفاهيم المذهبية الضيقة في عقله، عن طريق حثه على اتباع نمط فقهي تقليدي معين، تجلى ذلك

في قصيدته الطويلة التي بعثها إليه. فإنه أبدى استعصاء ومغايرة على ما أدلج به، كما أظهر تمردا على التقليد. أفصح عن ذلك في طروحاته الفقهية والفكرية المبكرة، ومساجلاته مع نخبة من فقهاء عصره المقلدين، حيث رد عليهم وعلى قصيدة والده بقوله:

فلا سمت بي عقوة علوية إن كنت للتقليد ذا إذعان.

ما مذهبي إلا الكتاب وسنة المختار لا قول بلا سلطان[12].

عكف الوريث على التدريس والإفتاء في المدرسة الشمسية في ذمار مدة غير قصيرة، كان خلالها نموذجاً للعالم المتعلم. لذا نستطيع القول إنه كان إفرازا للمدرسة الشمسية، ونتاجا ثقافيا لفكرها ومنهجها ليس إلا. تلك المدرسة الرائدة، في زمانها، التي أنجبت كوكبة من العلماء والمفكرين الكبار، ولعل المفكر والمصلح أحمد عبدالوهاب الوريث، إلى جانب شاعر اليمن الكبير عبدالله البردوني، وغيرهما كثير أهم نماذجها وخيرة طلابها.

المحور الثالث: اهتمامه بالفكر التجديدي (فكر الجامعة الإسلامية).

لاشك في أن الوريث تأثر بمدرسة الأفغاني ومحمد عبده الإصلاحية، وقد ظهر ذلك من خلال قراءاته وطروحاته التي شكلت آنذاك نوعاً من الغربة الثقافية في وسط علمي تقليدي جامد، حيث أتى على كتب الآخر المذهبية قراءة وتأملاً على غير المعتاد عند مجايليه، الأمر الذي أكسبه ثراء وتنوعاً انعكس على رؤاه الإصلاحية وأفقه الفكري. كما كان يدعو إلى التجديد والإصلاح الديني والعودة بالإسلام إلى منابعه الأصلية (القرآن والسنة)، واجتهد في محاربة البدع والخرافات التي رأى أنها قد علقت بالدين الإسلامي بفعل الجهل والتقليد الأعمى[13]، وهو بهذا بدا متأثراً بفكر من سبقوه من رواد المدرسة الإصلاحية اليمنية الآنفة الذكر، الذين حملوا لواء التجديد والاجتهاد في عصر أصبح الجمود والتقليد سمته، إلى جانب تأثره بالمدرسة الإصلاحية الإسلامية (الأفغاني - محمد عبده).

وعلى الرغم من أن الوريث كان نتاجا لثقافة المدرسة الشمسية وفكرها إلا أنه استطاع بجهوده الذاتية أن يكتسب ثقافة إصلاحية حديثة أخرجته من إطاره المحلي المحدود إلى الإطار العربي الإسلامي الأوسع، ترجم ذلك عمليا في كتاباته ذات النَفَس الفكري الإصلاحي في بعض

الصحف والمجلات اللبنانية والمصرية، وغيرها من الصحف الإصلاحية في العالم الإسلامي، وهي الكتابات التي نستشف من خلال مضامينها نَفَس (الجامعة الإسلامية)[14]، التي كرس معظم كتاباته لمشروعية تحققها، ولو على المستوى النظري، وأكد عليها أثناء موقفه الجدلي مع أحد علماء الحجاز الذي اعتبر مسألة الحج مجرد أداء فريضة، وممارسة شعيرة من شعائر الإسلام التقليدية وحسب، بينما عدها هو بمثابة مؤتمر إسلامي عام، يلتقي فيه المسلمون بشكل موسمي؛ ليناقشوا فيه قضاياهم ويتدارسوا مستقبل شؤونهم، ويكون سبيلا إلى تآلفهم وتعاضدهم[15].

المحور الرابع: انتقاله إلى صنعاء ومطارحاته وتمرير أفكاره عبر مجلة الحكمة:

اتسعت شهرة الوريث على المستويين المحلي والعربي والإسلامي[16]، كما شعرت السلطة الإمامية بخطورته وما يمثله فكره المستنير من نور عقل وثورة فكر بددت رتابة المشهد الثقافي السياسي وركوده آنذاك، لاسيما وقد تبلور الوعي السياسي لدى قطاع واسع من مثقفي تلك الفترة. الامر الذي قاد المؤسسة الحاكمة إلى استدعائه إلى صنعاء وتعيينه في "لجنة التأليف" ثم رئيسا لتحرير مجلة الحكمة اليمانية، التي أصدرها عام 1357هـ – 1939م[17]، هادفة من وراء ذلك احتوائه ومحاولة تأطيره.

لكنه أبدى استعصاء على الاحتواء الرسمي، وتمردا على التأطير المؤدلج. فقد أفصح عن مشروعه الإصلاحي التنويري من خلال "مجلة الحكمة" التي ترأس تحريرها، وأخذت على عاتقها "السعي في الإصلاح والدعوة إلى الخير، وتهذيب الأخلاق، وبث الثقافة الحقة، ونشر أخبار صحيحة، وإقامة سوق عكاظية للأدب والمتأدبين"[18]، كما مارس من خلالها التوعية والتثقيف والتنوير بالأفكار الإصلاحية بين أوساط المجتمع[19].

لقد اتسمت علاقة أحمد عبدالوهاب الوريث بالسلطة الإمامية بنوع من الضبابية، حيث شابها نوع من الحميمية حينا، وكثيرا من الريبة أحايين كثيرة، فعلى الرغم من أنه عين رسمياً في "لجنة التأليف" ورئيساً لتحرير "مجلة الحكمة"؛ إلا أنه ومن خلال وظيفته الرسمية استطاع أن يمرر أفكاره الإصلاحية، ويمارس وظيفته التنويرية، وهو ما وتر علاقته مع الحاكم المستبد من جهة، ومع المجتمع التقليدي الأبوي من جهة ثانية. إذ تفاعل في سياق ثقافي سادت فيه الأبوية

(البطرياركية)، وتفشت خلاله ثقافة الاستقطاب، الأمر الذي فرض عليه نمطاً علائقياً مع السلطة، اتسم في الغالب بالمجاراة والنقد (المغلف) متى ما سنحت له الفرصة.

فقد كان حذرا في دعواته الإصلاحية، لم يحاول الاصطدام بالسلطة مباشرة، كما أن السلطة لم تتخذ موقفاً عنيفاً إزاءه، وإن كانت متهمة بتهيئة الظروف المناسبة لإسكاته وتوقيف مجلته[20].

والواقع أنه، استطاع بذكائه أن يحافظ على قدر من الانسجام مع السلطة، ولم يوجه لها النقد بصورة مباشرة، أو حتى نقد سياستها بشكل صريح، اللهم إلا بعض التلميحات التي كانت ترد في مقالاته على شكل عموميات، وضمن سياقات عامة، كنقد أوضاع المسلمين عامة، ونقد ثقافتهم السياسية المتخلفة، واستيطان ثقافة الاستبداد في مجتمعاتهم، وإشاعة ثقافة الجهل والخرافة في أوساطهم، وغير ذلك.

ومن هذا المنطلق حدد الوريث رسالة "مجلة الحكمة" التي أراد لها أن تكون حاملة لمشروعه الإصلاحي التنويري، الذي اختزله في الآتي:

- التنوير، والتثقيف والإصلاح، ومحاربة الجهل.
- نشر الفضيلة ومحاربة الفساد والرذيلة.
- نشر الحقائق العلمية والأبحاث الأدبية والتاريخية.
- تعزيز الصلات والتثاقف بين مختلف الأمم والشعوب.
- تنمية ملكات الإبداع وصقل المواهب الكتابية.
- تسليط الضوء على الحاضر والاحتفاظ بالتراث وصيانة الموروث[21].

كما رأى أن تلك المهمة لا يمكن لها النجاح إلا إذا كانت المجلة جادة وملتزمة تحمل مشروع أمة، لا نزوات أفراد ورغبات سلطان: "ونعني بهذه الصحافة ما يكون مسلكها في الإرشاد والحث على مكارم الأخلاق، وعلو الشمائل، لا تلك الصحائف التي ملأت صدورها بالخلاعات والعزوف عن الديانة والخروج عن قواعد الإيمان، وبث ما يكون بعضه داعياً إلى هوة الفساد وسحيق الإخلاق الذميمة..."[22]، كما طالب بضرورة أن تكون القضية المركزية للصحافة عموما

هي الوظيفة الاجتماعية قبل أي شيء آخر؛ إذ يقول: "إن الصحافة هي لسان الأمة الناطق، وترجمانها المعبر، ودماغها المفكر، وعرقها النابض، ويدها العاملة في الذود عن حياضها، والمطالبة بحقوقها، والإهابة بالمائل منها عن طريق الحق، والسائر في سبيل الغي، وهي مذياعها الذي تسمع به العالم صوتها، ومهذبها المقوم لأخلاقها والمربي لأبنائها، وهي الواسطة بينها وبين زعمائها ومفكريها ومصلحيها ورجال العلم فيها والأدب"[23].

ذلك هو جوهر مشروع الوريث، ذي البعد الإصلاحي الاجتماعي، الذي يرفض الجمود والتقليد، ويسعى إلى التنوير والتحديث، والنهضة الشاملة.

ومن مطارحاته الفكرية التي مررها عبر مجلة الحكمة مفهومه للوحدة الوطنية، التي تمازج فيها الوطني بالقومي بالديني.

فالوطن في مفهومه ليس حيزاً مكانياً تحدده الجغرافيا، أو مجرد هوية وطنية تؤطرها مرجعية تراثية وحسب، إنما هو إلى جانب ذلك كله، العزة والكرامة والشعور بالانتماء، بل الحياة ذاتها، "الوطن و يا لها من كلمة تبعث في الروح الحياة، وتوحي بجزالتها إلى النفس السرور، وتلعب بشجي ألحانها أوتار القلوب، ويستهوي المرء في سبيلها الغالي والرخيص، والغث والثمين، ويستهوي الموت حرمة لها، ودفاعاً عنها، وإعلاءً لشأنها، ورفقاً لكلمتها وصوناً لها، الوطن كلمة ضمت جميع معاني الحياة، وحوت عموم أنواع المسرات، وحلق فوقها طائر البشر، ورفرفت عليها رايات السعادة والهناء، الوطن منشأ العزة، ومبعث الرفعة، ومصدر الشرف، ومحط الأمل، وموطن الرغد والرفاهية، ومكان الفخر والمباهاة..."[24]. وهنا نجد أن مفهوم الوطن عند الوريث قد امتزج بكل معاني القيم والأخلاق الفاضلة، وتماهى مع العقيدة والدين. بحيث صار الوطني الحق في رأيه هو ذلك الملتزم بأخلاق الإسلام، المجسد لها قولا وفعلا، والعامل بها قلباً وقالبا: فـ"المتدين الوطني إذا رأى ما ينافي الدين والأخلاق الفاضلة من أي فرد من أبناء وطنه يؤسفه ذلك، فيسعى في إصلاح ذلك الفرد بكل قوته ناصحاً ومعلماً، الوطني المتدين يخلص لإمامه وأمته وحكومته...، ويسعى في توطيد الأمن، يخضع للأحكام الشرعية بلا حرج، يطيع الله ورسوله وولي الأمر، الوطني المتدين لا يرضى أن يعيش بدون وحدة، بدون استقلال، بغير حكومة، لا يرضى أن يرفرف في جو

بلاده غير رايتها الإسلامية التي لا تسقط...، لا يرضى أن يرى دينه أو أمته أو حكومته مهانة من أجنبي بالقول أو بالفعل، يدافع عنها بكل قوته، يُكَذّب الدعايات والدسائس الأجنبية المفسدة، ولا يسمعها ولا يصدقها ولا يسمح بانتشارها، بل يبطلها ببيانه ويفسدها ببراهينه، لا تسمم فكره ولا تزعزع عقيدته، يقضي على نشرها بين ذوي العقول البسيطة والسذج الذين يتطرق إليهم تسمم الفكر بلا روية"[25].

وهو بهذا يحاول صياغة شخصية وطنية يمنية موحدة مشبعة بالروح الإسلامية، لا تتنازعها الدعوات المذهبية، ولا تؤثر فيها النعرات المناطقية، كون الإسلام هو المسوغ الوحيد القادر على صياغة تلك الشخصية المثالية.

كان للوريث فلسفته الخاصة حول التاريخ وصياغته. فقد انتقد الكتابات التاريخية الرسمية التي رأى أنها مجرد بيانات سياسية عسكرية اقتصرت وظيفتها على تمجيد الحاكم، ورصد حركاته وانتصاراته، بحيث قدمت التاريخ الإسلامي الرسمي وكأنه تاريخ المنتصر، مغفلة دور الشعب في حركية التاريخ. كما رفض الانتقائية في التاريخ، واقتصاره على الأمور السياسية وإغفال دور الشعب أيضا، باعتبار التاريخ صيرورة مجتمعية متكاملة لا تقبل الاختزال أو الاجتزاء، واصفاً ذلك الأسلوب في صياغة التاريخ بأنه من مخلفات ثقافة ماضوية تنتمي إلى العصور المظلمة: "... خلافاً لما يسود بعض الأفكار من أن التاريخ قصر على الأحوال السياسية فحسب، وهذا الوهم جرثومة من جراثيم الماضي المظلم، الذي كان لا يرى غير المواقع الحربية، والمآسي الدامية، وتنازع الأقطار، والتكالب على السلطة، وتجاذب أطراف البلاد، وسفك الدماء...، لا يرى غير ذلك جديراً بالذكر، ولا أهلاً لشيء من العناية والاهتمام..."[26].

هذه السمة الغالبة، التي اتسمت بها الكتابات الرسمية، ما لبثت أن تحولت –من وجهة نظر الوريث- إلى تقليد مألوف لدى بعض الكتاب والمؤرخين الرسميين، ليس بفعل تراكم الجهل، والاستبداد على الأمة منذ آماد فحسب، إنما لاستساغة منطق القوة والغلبة على حساب الجهل بقيم العدل والمساواة؛ " لأن التيار الذي كان يغمره ولا يزال يغمر حاضر بعض الأقطار، تيار يقذف بالجهل ويرمي بموجبات كلها غطرسة وجبروت، وكلها تَحَكم وتضييق و قيود وأغلال،

وسموم ومخدرات، تيار جهنمي، يقدس الغلظة والفظاظة في أشخاص أفراد مخصوصين، ويعبد العظمة المزعومة والعبقرية المكذوبة في هياكلهم، فهو لا يحسب لغيرهم حساباً ولا يقيم لسواهم وزناً، ولا يسمع ولا يرى غير أصواتهم وحركاتهم، فلم يحتفل بغير أعمالهم ولم يسجل في صحافته إلا مآثرهم..."[27]. وهو هنا يقصد في نقده الثقافة السياسية التي من شأنها تمجيد الاستبداد وتبرير الظلم بحجج واهية يدعي أصحابها أنها من الدين؛ لأن كتابة رسمية كهذه –في نظره– تقتصر على التاريخ للنخبة السياسية وصراعاتها العسكرية وحسب، كفيلة بإحالة موضوع التاريخ إلى تاريخ نخبوي استعلائي "وهو [فريق من الكتاب] يعتقد التاريخ وقفاً على ذكر تلك الأحوال –أي السياسية– أما غيرها من الحالات العلمية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية وكل ما هو بمجموع الأمة ألصق، فليس –في اعتقاده– من التاريخ في شيء؛ لأن الأمة عنده أهون من أن يعنى بشأنها، وأرذل من أن ينظر في حالها"[28]، إلى أن يصل إلى تأكيد شمولية التاريخ وضرورة الأخذ بعبره والاتعاظ بحوادثه؛ بغية الوصول إلى الواقع المنشود؛ كون الهدف العام للتاريخ في نظره هو: "أن التاريخ...، دراسة أحوال الأمم في جميع مناحيها... فليست غايته استعراض حياة الملوك والأبطال، أو سرد وقائع الحروب وحوادث السياسة...، وإنما غايته الوقوف على جميع...، النواحي...، وقوفاً يستفاد منه في الحاضر، ويرشد الأمة إلى سواء السبيل في حالتها الراهنة، ويدرب ملكات العقل لمعالجة ما يماثل مواضيعه في الشؤون العامة، ومن ثمة كان التاريخ الأستاذ الأكبر والمعلم الأول الذي يعلم الأفراد والشعوب، كيف تكون الحياة وكيف يجب أن يعيش بنو الإنسان"[29].

وعلى الرغم من أنه يرفض بشكل صريح مسألة اختزال التاريخ في شخص الحاكم أو اقتصاره على الأمور السياسية، كما رأينا آنفاً، فإنه يقر بوجود صعوبات على صعيد صياغة التاريخ، لاسيما التاريخ للأحوال الفكرية والنواحي العقلية، ويكمن سبب ذلك –من وجهة نظره- في عدم الوعي بتجلياتها واستكناه أطوارها وتطوراتها، وتزداد الصعوبة عندما تتدخل الأيديولوجيا السياسية والتحزبات المذهبية في تلك الصياغة، "ونحن موقنون بأن أعظم العقبات التي تعترض الباحث يجدها عند أن يتناول بحث الأحوال الفكرية والنواحي العقلية، لغموض مؤشراتها

وأسباب تطورها وصعوبة إدراك مظاهرها التي تتجلى فيها جميع أدوارها...، وعلاوة على ذلك فالتعصبات المذهبية والميول والنزعات السياسية، قد لعبت دوراً مهماً، ولونت التاريخ اليمني بألوان مختلفة وغمطت كثيراً من حقائقه وقلبتها رأساً على عقب"[30].

لقد تجلت هذه النزعة النقدية التي اتسم بها أحمد عبدالوهاب الوريث في طروحاته ومساجلاته كلها. فكما أنها في آرائه السياسية الجريئة، فهي أيضا في فكره الإصلاحي المستنير في القضايا والجوانب المتنوعة.

المحور الخامس: مذهبه الإصلاحي التنويري

أوضح أحمد عبدالوهاب الوريث طبيعة مشروعه الإصلاحي التنويري (مذهبه الإصلاحي) وكنهه في مجلة الحكمة اليمانية. إذ استهل وذلك منذ العدد الأول بطرح سؤال جوهري من أسئلة النهضة مفاده: "كيف يستعيد المسلمون سيرتهم الأولى؟"، في سياق سلسلة من مقالاته تحت عنوان "الإصلاح، حالة العرب قبل الإسلام وبعده، ماضي المسلمين وحاضرهم".

في المقالة الأولى أشار إلى حالة العرب قبل الإسلام، وقارنها بالنقلة النوعية التي حققتها الأمة الإسلامية بفعل اعتناقها للإسلام، الذي نقلها، في مدة زمنية وجيزة، من طور حياتي تسوده ثقافة القطيع وقانون الغاب إلى طور حياتي أكثر رقياً وأحفل مدنية[31]؛ لأن العقيدة الصحيحة التي جاء بها الإسلام تنجز من الأفعال الحضارية، في زمن قياسي، ما لا تستطيعه الماديات، وهو ما انطبق على حالة الإنسان العربي القديم، إذ نقلته العقيدة الإسلامية، بفعل الطاقة الروحية الهائلة التي بثتها في كيانه، من إنسان بدائي متخلف تحكمه الغرائز والأهواء، وتقيده حدود البيئة المحلية، إلى إنسان راشد قادر على التجاوز، والتفاعل بإيجابية في فضاء الأممية الإسلامية، "أتى مرشداً إلى الأخلاق الفاضلة والشيم العالية والمزايا الطيبة، أنحى على الاختلافات الحزبية، وهدم أركان العصبية الجنسية والفرقة الجاهلية، وعلمهم أن المسلمين كتلة واحدة، لا تفاضل بينهم إلا بطاعة الله ورسوله وتنفيذ أوامرهما"[32]. ودعا في المقالة ذاتها إلى ما يمكن تسميته ليبرالية الإسلام العبادية، وفردانية اختياراته الحياتية، وهو ما يعتبر تجلياً فكرياً ذا نزعة عقلانية اعتزالية، "... إن مناط السعادة في الدنيا والآخرة هو الأعمال الشخصية التي يجب أن يقوم بها كل

فرد...، إن العقل مناط التكليف ومحك التمييز بين الحق والباطل، وإنه قسطاس الحكم وميزان الأمور، كما نعى على الآخذين بالظنون والأوهام، وأوضح خطر الاعتقاد بدون عقل ولا علم"[33].

كما بشر بمجتمع مدني قوامة العلم والمعرفة، واستهجن الدعوات الغيبية (الميتافيزيقية) التي يراد بها تخدير العقول، والجمود عند مستوى فكري معين، فضلاً عن محاولته التنظير لمشروع الدولة الإسلامية المثالية المنشودة: "... إن السعادة الأخروية لا تنافي السعادة في الدنيا، وإن المدنية والحضارة إذا قصد بهما خير البشر وتسهيل المنافع في الحياة وإظهار بدائع الوجود فهما مما يدعو إليه (الإسلام)...، إن أكبر سبب في بقاء الأمم هو صلاحيتها للبقاء بالعلم والعمل، والأخذ بأسباب الحياة، لا بتمني الأماني الباطلة وإزجاء الآمال السرابية...، فتتألف دولة متينة القواعد...، ثم تندفع إلى الخارج حاملة لواء الحق، داعية إلى خير الإنسانية وصلاحها، لا تدعو إلى تكوين دولة تفتح البلاد، وتدوخ الشعوب لتغنى بإفقارها وتحيا بإهلاكها، وتنتعم بإنزال البؤس والشقاء عليها، ولكن للقيام بتأييد الحق وإزهاق الباطل، ورفع منار الأخلاق، وإعلاء كلمة الله"[34].

وفي المقالة الثانية من مقالات الإصلاح استعرض الوريث انطلاقة الإسلام نحو العالمية، وكيف أن المسلمين حملوا لواءه ونشروا دعوته في أقطار الأرض؛ بغية إيجاد مجتمع إسلامي عالمي يسوده الخير والعدل والسلام، بعد أن كان العالم يعيش حالة من الانقسام والصراع و اللاإنسانية، وكيف أن مختلف شعوب العالم استساغت قيمه، واستوعبت مبادئه، بحيث قبلت به ديناً وهوية، بفضل مرونة المسلمين الأوائل، وتعاطيهم الإيجابي مع واقعهم الجديد وفقهه: "فهموا مبادئ الدين كما أرادها الله ورسوله، وطبقوها على جميع أحوالهم، ولم يسيئوا فهمها ولا عكسوها بتأويلها وإرجاعها إلى غير ما أراده الشارع الحكيم، ولا قصروا في أعمالها وتطبيقها..."[35]، ويحاول الوريث في نهاية المقالة تفنيد أسباب تدهور المسلمين، التي رأى أن من أهمها انفراط عقد الجامعة الإسلامية بين جميع المسلمين، ناهيك عن نشوب الحرب الصليبية، واكتساح التتار معظم مناطق العالم الإسلامي.

ثم يواصل في المقالة الثالثة البحث في تفكك الدولة الإسلامية، وما آلت إليه الأوضاع الدولية بعد الحرب العالمية الأولى؛ ليصل في نهاية المقالة إلى حث الشعوب الإسلامية على الحفاظ على استقلال بلادهم، والحذر من الاستعمار وحبائله[36].

وقد طرح الوريث رؤية تحليلية لواقع المسلمين حاول من خلالها كشف مكامن الخلل الذي أصاب الأمة، وأعاق مسيرة تقدمها وازدهارها، اختصره في سبب إجمالي هو إهمال المسلمين العمل بقواعد الدين القويم، وتمثله في كل أحوالهم، وتعلقهم بالقشور والظواهر فيما حافظوا عليه من العبادات وسائر الواجبات الشخصية، وإدخالهم فيه ما ليس فيه، وغلوهم في ذلك؛ حتى جعلوا مالا يرضاه الإسلام ديناً صادقاً، وصيّروا ما هو للإسلام روح وللدين قوام بدعة وضلالاً"[37].

وهناك أسباب أخرى متفرعة عن الأصل، منها ما يتعلق بالعلماء مثل:

- العلماء وتهافتهم على المال والجاه.
- العلماء والمداجاة.
- العلماء والجمود.
- من مخترعات العصر الحديث (علماء مسلمون اسماً متفرنجون فعلاً).
- العلماء وتفريق الكلمة.

وكلها ترتكز على العلماء ودورهم، إذ حملهم في هذه المقالة كل ما لحق بالأمة من جمود وتخلف، لاسيما علماء السلطة الذين جوزوا لها ما لا يجيزه الشرع من استبداد و احتكار للسلطة، كما اتهمتهم بإشاعة ثقافة الخرافة والخنوع بين أوساط العوام، إذ خلقوا بذلك مجتمعاً نمطياً مأسوراً عصياً على التجاوز والابتكار.

وما ينطبق على العلماء الجامدين المقلدين ينطبق أيضاً على العلماء المتفرنجين (العلمانيين) –حسب وصفه– إذ رأى أنهم لا يختلفون عن الآخرين في جنايتهم على الإسلام، بدعوتهم إلى الثورة على تعاليمه والتمرد على قيمه، تحت ذريعة مواكبة العصر وعلمنته، معتبرا أن مثل تلك الدعوات لا تمثل سوى تقليد فارغ للغرب لا قيمة له، وأنها مجرد محاكاة لا واعية،

الهدف منها تزييف وعي الجماهير؛ لذا نجده يحذر من الفرقة المذهبية وتداعياتها بين العلماء؛ لان تفريق الكلمة بينهم وتنافسهم غير المبرر قاد في حالات كثيرة إلى التعصب المذهبي والانغلاق السياسي، المفضي بالضرورة إلى الصراع والتحزب، حيث تضيق في هذه الحالة عقول العلماء ولا تكاد تستسيغ الآخر المذهبي، ويكون البديل المنطقي هو الانحطاط والتشرذم لا محالة، حسب تعبيره، وهو ما جسده الواقع الإسلامي بكل تجلياته[38].

وثمة عوامل طرحها الوريث ضمن سياق مشروعه الفكري الإصلاحي، رأى أنها سبب انحطاط المسلمين وتخلفهم ، ويمكن اختصارها في النقاط الآتية:

1- الإعراض عن الكتاب والسنة وإدخال ما ليس من الدين فيه.
2- جهل روح الدين[39].
3- تصدع وحدة العقائد وظهور والاختلاف المذهبي.
4- إهمال مبدأ التضحية بالنفس والمال[40].
5- التخاذل وموت الشعور الأخوي.
6- ضعف الأخلاق وفسادها[41].
7- نزع السلطة الإدارية والعسكرية من أيدي العرب، وقبض العناصر الغريبة على زمامها[42].

ولعل الجدير ذكره والوقوف قليلاً عنده ما تضمنته النقطة السادسة الخاصة بضعف الأخلاق وفسادها، حيث طرح الوريث إشكالية الحاكم في سياق حديثه عن تفشي تلك الظاهرة عند المسلمين، بوضع مقارنة بين نموذجين متضادين لصورة الحاكم؛ صورة مثالية رأى أنها منبثقة عن مفهوم النص الديني، ويجسدها الحاكم العادل، وأخرى سلبية من إنتاج التراث الاجتماعي، ويجسدها الحاكم المستبد.

النموذج الأول (العادل) يتسم، بصفات إيجابية يستمدها من طبيعة فهمه للدين الحيف والتزامه به مثل:

- الشورى في الحكم.

- الإخلاص للمصلحة المشتركة.
- اعتقاد المسؤولية من أجل إقامة الشريعة.
- الشعور بالمسؤولية الكبرى والجدية.
- التواضع، والأخلاق، والديمقراطية، والقبول بالنصيحة.
- العدل والإنصاف.
- اليقظة الشديدة والعناية بأمر الرعية.
- إنفاق الأموال العامة في الصالح العام.
- تشجيع العلماء على تحصيل العلم.
- إقامة الأحكام الشرعية وفقاً لأحكام الدين.
- الإمارة في مفهومه تكليف لا تشريف.

أما النموذج الثاني (المستبد) فإن غلبة السلبية تكون في كل أموره، مثل:

- لا يأبه بالشورى ولا يعمل بها.
- أسير أوهامه وحاشيته.
- فاقد الإخلاص والجدية.
- لا يفهم من معنى الولاية غير كونها وسيلة لإرواء الشهوة، وتنمية الثروة، والتمتع بمظاهر الغطرسة والجبروت.
- فاقد الشعور بالمسؤولية، لا يبالي بقتل المسلمين واحتلال بلدانهم.
- عنيد، معجب بنفسه.
- لا يقبل النصيحة المغايرة لرأيه.
- يجعل بينه وبين الناس حواجز.
- يعشق الألقاب والتعالي والمظاهر الخادعة.
- ثقافته الاستبداد ومصادرة الحقوق.

- لا يهتم إلا بمصالحه الخاصة، ومصالح حاشيته وأسرته، التي يسلطهم على الرعية، على حساب المصالح العامة.
- يجعل الوظيفة المركزية للدولة الجباية وجمع الضرائب وتأميم الممتلكات.
- يتباهى بالملذات وبناء القصور ودور الرقص والغناء...، إلخ.
- لا يلتزم بقوانين الشريعة، ولا يؤدي الشعائر الإسلامية.
- يحارب العلم والحكمة بحجة أن العلماء خطر على السلطة.
- من صفاته العمالة للأجنبي ضد بني دينه ووطنه[43].

هذه المصفوفة من شروط نموذجيّ الحاكم ومواصفاتهما، حاول الوريث –بشكل أو بآخر– إسقاطها على الواقع اليمني آنذاك، بغية المماثلة وانتقاء العبر والعضة والمواعظ بالضرورة إلى الإصلاح والتثوير في آن معاً.

ومما تجدر الإشارة إليه –أيضا– ما ورد في النقطة السابعة والأخيرة من مشروعه، الخاصة بنزع السلطة الإدارية والعسكرية من أيدي العرب وقبض العناصر الغريبة على زمامها.

تلك النقطة التي استند إليها البعض، على اعتبار أن ذلك يمثل نَفَسا قوميا مبكرا في فكر الوريث ووعيه.

وهذا –في اعتقادنا– ليس شرطاً كافياً أو تبريراً موضوعياً، يمكن الاعتماد عليه حيث "يتضح أن الوريث كان مفكراً إسلامياً وداعياً إلى الجامعة الإسلامية، أكثر من أن يكون ذا فكر قومي بحت، أو مؤمناً بالقومية العربية في حد ذاتها"[44].

إن الوريث عندما يتحدث هنا عن إقصاء العناصر الغريبة عن السلطة لا يعني بذلك تعصباً للجنس العربي أو العروبة على حساب الجنسيات الإسلامية الأخرى، وإنما يقصد بذلك نقد بعض سلاطين المسلمين في استعانتهم بالعناصر الغريبة غير المشبعة بروح الإسلام الحنيف وقيمه، التي رأى أن تسلطها أدى إلى استغلال السلطة استغلالاً سيئاً وغير سليم، فضلاً عن إشاعة ثقافة الدسائس والمؤامرة بين السلاطين، وتسيد منطق القوة والغلبة على حساب مبدأ

الكفاءة والقيم، وبمعنى أدق بروز الثقافة الإمبراطورية في الفكر السياسي الإسلامي، التي كان من تبعاتها إزاحة العناصر النزيهة والناضجة، التي من ضمنها العناصر العربية المهمشة، مما أدى إلى انحطاط المسلمين وتخلفهم، وقد عزز موقفه هذا، بتحديده شرط الإصلاح والنهضة، في كفاح الأمة في سبيل إحياء الجامعة الإسلامية وليس العربية[45].

إن مقالات الإصلاح التي كتبها الوريث في مجلة الحكمة تبين طبيعة مذهبه الإصلاحي التنويري، كما تؤكد إسلامية أفقه الفكري، وليس أدل على ذلك من دعواته المتكررة إلى إحياء الجامعة الإسلامية، في معظم مقالاته، إما بشكل واضح وصريح وإما على شكل إيماءة ضمنية، فعلى سبيل المثال لا الحصر، ما ورد في مقالته في مجلة الحكمة العدد السابع من السنة الأولى، بعنوان "الجامعة الإسلامية أقوى رابطة بين الأمم، انبناؤها على الوحدة العربية"، فبعد أن رأى استحالة توحيد الأمة – حينها – لعدة عوامل (جغرافية، واجتماعية، وثقافية، وإثنية...، إلخ)، ذكر أن الإسلام استطاع، بصحة دعوته ونقاء رسالته، توحيد تلك المتناقضات والكتل البشرية المتباينة المنازع، والمتعددة المشارب والثقافات، تحت راية واحدة، وهوية جامعة، " شاعرة بأنها كالأسرة البيتية في وحدة الجنس والوطن والحقوق والمصالح...، ما من شك في أنها لا تستطيع ذلك، إلا إذا كان هناك عامل قوي مؤثر يعمل على نبذ الفوارق، ويقضي على أسباب التباعد...، فتمتزج بها امتزاجاً قوياً، ويتألف من مجموعها أمة تعتبر كل جزء من أوطانها وطناً للجميع..."[46]، ولا يتأتى ذلك إلا بوحدة الدين وقوته، بل إنه اعتبر جوهر رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، هو الرابطة الإسلامية وتوحيد العالم على مقتضاها وشروطها، وأقرن إسلام المرء بها، "... ومن أهم ما بلغ عن ربه فقد جاء بالجامعة الإسلامية والأخوة الدينية والرابطة الإيمانية التي وحدت مختلف الأمم، وجمعت شتات الشعوب، وساوت بينها في الحقوق والمصالح، أخوة إسلامية ورابطة دينية دعى إليها خاتم المرسلين...، وجعلها مبدأً عظيماً من مبادئ الدين الحنيف، ودستوراً من دساتير القرآن الحكيم، لا يتحقق إسلام فرد حتى يعتنقه، ولا يتم إيمان مؤمن إلا به، وكرر الدعوة إليه وإلى الحث عليه"[47].

وبعد أن ساق عدداً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو إلى وحدة المسلمين وتحث على المحافظة عليها وصل إلى القول: "... كل هذا يدلنا على مقدار الرابطة التي شرعها الإسلام لأبنائه، وجعلها جامعة بين شتيت الأمم، تقوم مقام الرابطة الوطنية، وتحل محل العصبية القومية...،الإسلام دين عام يشترك فيه الشرقي والغربي، والأبيض والأسود، والأحمر والأصفر، والعربي وغير العربي، ويطلب من جميع البشر الدخول في حظيرته المقدسة، فلا جرَم، كانت جامعته فوق الفوارق الجنسية والتحزبات الوطنية، والتقسيمات الجغرافية، ولا جرم، كانت تلك الفواصل ملغاة في نظره، فلا جنسية في الإسلام ولا قومية في نظر الدين الحنيف،... وبذلك كانت حدود الإسلام هي حدود الوطن، وكل ما أحاطت به تلك الحدود فهو من المناطق التي يتحتم على المسلمين حياطتها... هذه هي الجامعة الإسلامية الكبرى"[48]، وهو يحاول هنا التدليل على ما للرابطة، أيا كان نوعها، من أهمية في بناء الأمم، فقد تطرق إلى نموذجي بريطانيا وأمريكا الشمالية ورابطتهما الصناعية، وكذلك نموذجي ألمانيا وإيطاليا ورابطتهما القومية، حتى خلص إلى القول: "ولكن هذه الروابط وتلك الصلات إذا قورنت بالجامعة الإسلامية التي جاء بها الدين الحنيف وراعاها المسلمون الأولون لم تكن شيئاً مذكورا"[49].

وعلى الرغم من نظرته المثالية نحو الجامعة الإسلامية، التي أملاها ضميره الإسلامي، فإنه تعامل مع ظروف ومعطيات زمانه ومكانه بواقعية سياسية مجردة، حيث طرح، في سياق حديثه ذاك، صيغة توفيقية، حاول من خلالها تشخيص الماضي وحلحلة إشكال الحاضر، بغية الوصول إلى وضع أسس واستراتيجيات لبناء المستقبل، وإن كان بصورة متدرجة، و تكتيك مرحلي، وهو ما رآه ابتداءً في تحقيق الوحدة العربية الصادقة: "... ولكن تجديد هذه الجامعة، وجعل جميع الأقطار الإسلامية وطناً واحداً كما كانت، وتأليف كل المسلمين كتلة واحدة أمام عدوهم، وإعادة بني القرآن إلى ما كانوا عليه، كل ذلك لا يمكن أن يكون طفرة وبلا تدرج وبدون أن يوضع له الحجر الأساس الذي يبنى عليه وحده...، وأن أساس الجامعة الإسلامية العامة تحقق الوحدة العربية الصادقة"[50].

والمرحلية هنا لا تعني –بأي شكل من الأشكال– دعوة، صريحة أو ضمنية، للقومية العربية، أو نزوعاً عنصرياً نحوها، كما ذهب إلى ذلك بعض الكتاب والباحثين، وإنما اعتبر الوحدة العربية في هذه الحالة، حالة عبور، بل مقدمة وجسراً للوحدة الإسلامية العامة، كون العرب يمثلون جزءاً من مشروع إسلامي عام وليس خاصاً: "نحن من دعاة الوحدة العربية ونصرائها، ولكن لا باعتبارها نزعة قومية وعصبية جنسية تستقل بنفسها ضمن أسوارها، وتقصر جهودها على العرب وبلاد العرب، رافضة لغير العرب من المسلمين، فهذا أمر يحاربه الإسلام، وينكره القرآن وتأباه الجامعة الإسلامية، التي ليس لها وطن محدود، ولا عصبية قومية كما أسلفنا، بل ندعو إليها من حيث إنها الأس الوحيد لبناء صرح مجد المسلمين، وباعتبار أن عز الإسلام مرهون بعز العرب، وبصفتها الوسيلة الطبيعية الفذة إلى تحقيق الجامعة الإسلامية، وبذلك نتمكن من الجمع بين تطبيق المبدأ الإسلامي العام وإعادة وحدة العرب دعاة الإسلام وأبطاله ومؤسسي مجده الأثيل"[51].

ومن ملامح مشروعه الإصلاحي التنويري ما أوضحه في المقالة العاشرة من مقالات الإصلاح المعنونة بـ "نهضة الإسلام الحاضرة"، التي قيل إنها نشرت في العدد الخامس من السنة الثانية بعيد وفاته، حيث أشار إلى النهضة الإسلامية التي بدأ العالم الإسلامي يشهد بعض مؤشراتها النسبية، التي تعد نوعاً من المغايرة لما هو سائد وما كان عليه المجتمع الإسلامي في أواسط القرن الثامن عشر وما قبله، وقد عزا حدوث تلك الطفرة إلى عامل الصدمة الحضارية التي أحدثها المشروع الاستعماري في بنية الفكر الإسلامي، التي بمقتضاها أصبح المجتمع الإسلامي يحس بآلامه وآماله، ويتطلع إلى مستقبل أكثر إشراقا وتطوراً، فضلاً عن إلى تنامي نزعة التمرد على السائد السياسي والثقافي، وتكثيف الحس الثوري ضد سياسة احتلال الأوطان ومصادرة الحقوق والحريات، التي حتَمت عليه تقدير قيمة العلم، وتحرير العقل من قيود التقليد والجمود.

وبعبارة أخرى أراد الوريث في هذه المقالة القول: إن الصحوة الإسلامية التي بدأ المجتمع الإسلامي يشهد إرهاصاتها آنذاك، ما هي إلا ردة فعل طبيعية للسياسة الاستعمارية التي مورست على المنطقة، كما أنها حصيلة منطقية لمراجعات أثارتها الصدمة الحضارية، وحتَمتَها ظروف

الانحطاط والتخلف، ومن أبرز ملامح هذه النهضة أن المجتمع الإسلامي: "قد انتقل من طور إلى آخر، انتقل من طور الجمود والغفلة، والكسل والبطالة، والجهل والتخريف، والاستسلام والتبلد، والتقليد والخنوع، والذلة والمهانة، والاستعباد والتقديس إلى طور –لا أقول انه يغايره تماماً- ولكنه يخالفه في شيء ما، ففيه شيء من التحرر العقلي، والإصلاح الديني، والنهوض العلمي، والرقي الأدبي، والنشاط العملي، والتقدم الاقتصادي والنظام السياسي، والشعور القومي، والاعتزاز الوطني"[52]؛ لتكون في المحصلة بمثابة الفريضة الدينية والضرورة السياسية، التي لا بد من تحقيقها على أرض الواقع، وهو ما رآه الوريث متجسدا في دعوة الحركة الإسلامية الصاعدة: "من ذا الذي لا يشعر بالحركة الإسلامية النزاعة إلى التقدم في كل وجهة من وجهات الحياة، كل ذلك مما لا مجال للاسترابة فيه، وكل ذلك يدل على أن هناك نهضة إسلامية أخذت في الظهور، ودخلت دور الترعرع"[53].

وهكذا كان المفكر أحمد عبدالوهاب الوريث رائد حركة الإصلاح والتنوير في اليمن المعاصر، تبدى ومضة ثقافية فكرية، تحمل مشروعاً تنويرياً تحديثياً كان يبشر بالجميل القادم، وإن خطفته يد القدر في مدة وجيزة، قبل اكتمال تحققه ونضج ثماره، حيث توفاه الله يوم الاثنين الموافق 1940م.

الخاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات يمكن إجمالها في الآتي:

- أن أحمد عبدالوهاب الوريث كان رائدا طليعيا لحركة الإصلاح والتنوير في اليمن المعاصر، والمؤسس للفكر المستنير في زمن سادت فيه، كل البلدان العربية، ثقافة الجمود والتقليد، وأوصد باب الاجتهاد في معظم الأقطار الإسلامية.
- تعمقت الأفكار الإصلاحية وفكرة الدستور لدى مدرسة (الحكمة اليمانية)، لاسيما الوريث، متأثرة بأفكار (العروة الوثقى)، وكانت من خلال المناداة بتلك الأفكار تهدف إلى إيصالها إلى سمع الإمام آنذاك.

- حاول الوريث ان يمثل صدى أسلوب الكواكبي، ومن ثم مثل تجسيدا عصريا للتفكير المعتزلي الذي احتفظ به اليمنيون باعتباره إرثاً ثقافياً من أهم روافد تفكيرهم الديني.
- كان أحمد عبدالوهاب الوريث نتاج ثقافة إسلامية إصلاحية ترفض الجمود والتقليد، وتدعو إلى التجديد والإصلاح. فقد عاش جل عمره، القصير زمنا، الكبير عطاء فكريا، في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، الذين كانا يعجان بالتطورات السياسية والثقافية والاقتصادية، واحتدام الصراع الفكري والمذهبي، حيث تفاعل مع هذا الواقع متأثرا به، ومؤثراً فيه بصورة إيجابية، ولم ينفصل عن الإطار الاجتماعي الثقافي الذي كان يحياه، إلا أنه ظل استثناء لقاعدة الثقافة الدينية – الفقهية تلك التي ظلت منجذبة في إجمالها، إما إلى الجدل الكلامي للفرق الدينية – السياسية وما نجم عنه من تحزبات مذهبية – فكرية، وإما إلى الحماس الإثني – السلالي (مشجر الأنساب) وما أسقط منه في الفكر الديني، وإما إلى النزوع الأيديولوجي – الطوباوي لمثاليات السياسة السلطوية الواعدة.
- أن الفكر الإصلاحي التجديدي مثل زمن الوريث ظاهرة إسلامية عامة، وإن كان لكل بيئة محلية خصوصية تنفرد بها، وقد جسد الوريث البيئة اليمنية باقتدار وحرفية عالية، حتى عندما كان في كنف السلطة.
- النفس الاعتزالي العقلي وخاصية فتح باب الاجتهاد سمة يمنية ملازمة ومتواصلة إلى الوقت الراهن، وهذا ما يحسب للبيئة الثقافية اليمنية.

الهوامش والإحالات:

1) أحمد محمد صبحي، في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1989م،ط2، ص63، 64.
2) أحمد بهاء الدين، المثقفون والسلطة في عالمنا العربي، سلسلة كتاب العربي، الكتاب رقم 38، مطبعة حكومة الكويت، وزارة الإعلام،15 أكتوبر 1995م، ، ص 17.

3) محمد الحاضري، أزمة المجتمع اليمني، مؤسسة العفيف الثقافية، صنعاء،ط1، 2002،ص31.
4) إسماعيل الوريث، رواد التنوير في مدرسة الحكمة اليمانية، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 2003م، ص 14.
5) المرجع نفسه،ص14.
6) محمد بن محمد زبارة، نزهة النظر في رجال القرن الرابع عشر، ج1،2، تحقيق ونشر مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 1990م، ص 108.
7) عبدالكريم عبدالحميد الخلف، الجانب الديني عند العلامة احمد بن عبدالوهاب الوريث، مجلة الآداب، جامعة ذمار، كلية الآداب، العدد (3) مارس 2003م،ص 282.
8) عبدالكريم عبدالحميد الخلف، الجانب الديني عند العلامة احمد بن عبدالوهاب الوريث، مجلة الآداب، كلية الآداب، العدد 2، مارس 2003م، جامعة ذمار، ص 282،283. إسماعيل الوريث، المرجع السابق، ص 11.
9) زبارة: نزهة النظر في رجال القرن الرابع عشر، ص 108، 109.
10) علي بن حمود الدولة: مجلة الحكمة الجديدة: اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين صنعاء، ديسمبر 1988م، ص 56.
11) إسماعيل الأكوع: هجر العلم ومعاقله في اليمن، ج4، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1416هـ- 1995م، ص 2229.
12) للمزيد يمكن الرجوع إلى: محمد زبارة: نزهة النظر، ص 109.
13) عبدالله البردوني: الأعمال الكاملة، ج1، وزارة الثقافة، صنعاء، ص26.
14) إسماعيل الوريث: المرجع السابق، ص 14.
15) إسماعيل الوريث: المرجع السابق، ص 24،25،26.
16) سيد مصطفى سالم: مجلة الحكمة اليمانية، 1938-1941م، وحركة الإصلاح في اليمن، مركز البحوث والدراسات اليمني، صنعاء، ط2، 1988م، ص 45،46.
17) إسماعيل الوريث: المرجع السابق، ص 23
18) الحكمة اليمانية : العدد 1، السنة الأولى، ذو القعدة سنة 1357هـ، ص 4، 5.
19) سيد مصطفى سالم: المصدر السابق، ص 51.
20) نفسه، ص 148.

21) الحكمة: العدد 1، السنة الأولى، ص 1، 2،3.

22) نفسه، ص 3.

23) الحكمة: العدد 3، السنة الأولى، محرم 1358هـ، ص 82، 83، 84، 85، 86.

24) الحكمة: العدد1، السنة الأولى، ص 22، 23، 24.

25) نفسه ، ص 23، 24.

26) الحكمة: العدد 1، السنة الثانية، المجلد الثاني، ذو القعدة سنة 1358هـ- ديسمبر 1939م – يناير 1940م، ص 9، 10.

27) نفسه، ص 9، 10.

28) الحكمة: العدد 1، السنة الثانية، ص 10.

29) نفسه، ص 10.

30) نفسه، ص 12، 13.

31) نفسه، ص 5.

32) نفسه، ص 7.

33) نفسه، ص 8.

34) نفسه، ص 10.

35) الحكمة: العدد 2، السنة الأولى، ذو الحجة 1357هـ، ص 38.

36) الحكمة: العدد 3، السنة الأولى، محرم 1358هـ، ص 69.

37) الحكمة: العدد 8، السنة الأولى، المجلد الأول، جمادي الآخرة 1358هـ، يوليه / أغسطس 1939م، ص 226.

38) الحكمة: العدد 8، السنة الأولى، ص 233، 234، 235، 236.

39) الحكمة: العدد 9، السنة الأولى، المجلد الأول، رجب 1358هـ، أغسطس / سبتمبر 1939م، ص 257، 258، 259.

40) الحكمة: العدد 10، السنة الأولى، المجلد الأول، شعبان 1358هـ، سبتمبر / أكتوبر 1939م، ص 290،293.

41) الحكمة: العدد 12، السنة الأولى، المجلد الأول، شوال 1358 هـ، نوفمبر / ديسمبر 1939م، ص 353،356.

42) الحكمة: العدد 1، السنة الثانية، المجلد الثاني، ذو القعدة 1358 هـ، ديسمبر 1939 م / يناير 1940 م، ص 5؛ العدد 2، السنة الثانية، المجلد الثاني، ذو الحجة 1358 هـ، يناير / فبراير 1940 م، ص 33.

43) الحكمة: العدد12، السنة الأولى، شوال 1358هـ، نوفمبر / ديسمبر 1939، ص 356 – 362.

44) سالم، سيد: المصدر السابق، ص 128.

45) الحكمة: العدد 2، السنة الثانية، المجلد الثاني، ذو الحجة 1358 هـ ، يناير / فبراير 1940م ، ص 33،39.

46) الحكمة: العدد 7، السنة الأولى، المجلد الأول، جمادى الأولى 1358 هـ، ص 196.

47) نفسه، ص 197.

48) نفسه، ص 199.

49) نفسه، ص 200.

50) نفسه، ص 202.

51) نفسه، ص 204.

52) الحكمة: العدد 5، السنة الثانية، ربيع الأول 1359هـ، أبريل / مايو 1940م، ص 136 – 141.

53) نفسه، ص 138.