إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- الاختراق المعرفي — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد — يحيى رمضان
- التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية — مرزوق العمري
- مفهوما التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي — عبد العزيز برغوث
- قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة — عامر الحافي

قراءات ومراجعات

- لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم
  تأليف: طه جابر العلواني — عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني
- الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس
  لإصلاح الإنسان. تأليف: عبد الحميد أبو سليمان — يوسف الجوارنة
- تاريخ الفلسفة في الإسلام. تأليف: دي بور — زكي الميلاد

تقارير ومؤتمرات

- مؤتمر الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور اقتصادي إسلامي — مكتب الأردن
- ندوة خصائص الإصلاح في الغرب الإسلامي — محمد الناصري

استكتاب

- إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر — المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السادسة عشرة — العدد 63 — شتاء 1432هـ / 2011م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السادسة عشرة **العدد ٦٣** **شتاء ١٤٣٢هـ/٢٠١١م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني **التيجاني عبد القادر حامد**

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**علي جمعة**	مصر
داود الحدابي	اليمن	**عماد الدين خليل**	العراق
رضوان السيد	لبنان	**عمار الطالبي**	الجزائر
زكي الميلاد	السعودية	**محمد الحسن بريمة**	السودان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد السماك**	لبنان
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد عمارة**	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عدنان زرزور	سوريا	**محيى الدين عطية**	مصر
عزمي طه السيد	الأردن	**نزار العاني**	العراق
		يوسف القرضاوي	مصر

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب
ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- الاختراق المعرفي — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد — يحيى رمضان — ١١
- التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية — مرزوق العمري — ٤٧
- مفهوما التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي — عبد العزيز برغوث — ٧٥
- قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة — عامر الحافي — ١٠٥

قراءات ومراجعات

- لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم. تأليف: طه جابر العلواني — عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني — ١٤١
- الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس لإصلاح الإنسان. تأليف عبد الحميد أبو سليمان — يوسف الجوارنة — ١٥١
- تاريخ الفلسفة في الإسلام. تأليف: دي بور — زكي الميلاد — ١٦٧

تقارير مؤتمرات

- مؤتمر الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور اقتصادي إسلامي — مكتب الأردن — ١٩٧
- ندوة خصائص الإصلاح في الغرب الإسلامي — محمد الناصري — ٢٠٥

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ٢١١

استكتاب

- إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر — المعهد العالمي للفكر الإسلامي — ٢٢٥

كلمة التحرير

الاختراق المعرفي

هيئة التحرير

كثيرة هي الدراسات التي تناولت علاقة الأنا بالذات، وعلاقة الأنا بالآخر. وتنوعت مداخل هذه الدراسات، فثمة المدخل اللساني (اللغوي)، والثقافي (السياق)، والاجتماعي، والتأويلي (الهرمونيطيقا)، والتاريخي، إلخ. واتكأ منهج التعامل مع ثنائية الأنا والآخر على مقومين: ذاتي مرتبط بـ(نحن)، وهو ما يمثل خصائص الذات ببُعدها المعرفي الإسلامي، وموضوعي مرتبط بـ(هم)، وهو ما يمثل خصائص الآخر ببُعده المعرفي الغربي. وقد دارت هذه الدراسات حول موضوع الهوية، الذي يجمع بين ثناياه مفردات عديدة مثل التراث والمرجعية والشخصية إلخ. والمتفحص لتلك الكتابات يجدها تكشف عن علاقة ما بين الهوية وخطاب الهوية، فربما تكون الهويّات مستقرة في مجتمع ما، ولكن الخطاب هو الذي يبرزها سلباً أو إيجاباً، وبذلك يُعاد إنتاج الهويّة؛ أي إنتاج ثقافة تعكس علاقة الذات مع الآخر، وهي علاقة يؤدي فيها التخيّل دوراً مركزياً، يتم من خلاله تكوين رؤية للمجتمع، حريصةٍ على إخفاء الذاتية، ومحاولةٍ التمسك بالأصل النَّقيّ، ومبتعدةٍ ما أمكن عن التلوث بالآخر، فهو خطاب سرعان ما يتحول إلى ممارسة ثقافية واجتماعية وسياسية، إلخ.

والهويّة -بحسب هذا الخطاب- تصبح مفهوماً مكتملاً، ولا يتبقى سوى البحث عن صيغة التطابق مع المثال (الماضي) لتحقيق الواقع (الحاضر)، وهذا ما يدعو إلى التمييز بين الهويّة، وخطاب الهويّة؛ فإذا كانت الهويّة حقيقة رمزية تعيشها المجتمعات والأفراد، فإنَّ الخطاب المُنشأ عن الهويّة هو خطاب إيديولوجي يتجه نحو الآخر؛ بغية تأكيد الذات ورفض تماهيها مع الآخر وتمثلاته. ومن هنا فإنَّ خطاب الهويّة يطرح نفسه بوصفه خصوصية، ومن مهمة المجتمع -في صيرورته- أن يحافظ عليها، ويمنع

الآخر من تهديدها أو اختراقها. وبناء على ذلك تغدو الهويّة البُعد الصامت الساكن، ويصبح خطاب الهويّة البعد الفعّال المتحرك الذي ينقل الفكرة من القوة إلى الفعل.

وهذا الارتباط الوثيق بين الهوية والخطاب فرض على الذات أن تحدِّد ماهيَّتها، بناءً على علاقتها مع أرضيَّتِها المعرفية، ومدى تمايزها عن الآخر المعرفي؛ فثمَّة مشكلةٌ علمية ومعرفية وقع فيها بعض المفكرين والباحثين؛ حين تبنوا منظوراً معرفياً مغايراً لبنية المتلقي المعرفية، مما أدى إلى حالة من الفصام المعرفي والتفكيري والشعوري. ولعل حدوث هذه الأزمة ناتج عن عدم تحقيق شروط القراءة المنهجية المثمرة؛ إذ تحتاج هذه القراءة إلى قدر من استيعاب الأصول المرجعية، فهي نقطة الانطلاق. وهذا يتطلب حالة من الانسجام المعرفي، والتصور الواضح حول ماهية الذات وموقعها في منظورها المعرفي من جهة، ومن منظور الآخر المعرفي من جهة أخرى، فضلاً عن أن هذه القراءة المنهجية تفرض قدراً من الاستيعاب لأدبيات الموضوع المُنظَّر له، ضمن حدود الفضاء المعرفي المتاح، وقدراً من إمكانيات التجاوز والاجتهاد والإبداع.

لقد تصدى كثيرون من أبناء الجلدة واللغة والدين وغيرهم لدراسة مفردات الفكر الإسلامي، وتنوّعت اتجاهاتهم وميولهم في ثلاثة اتجاهات:

- اتجاه تقليدي ينظر إلى مصادره المرجعية بعين التراث، فيقدّس هذا التراث دون مراعاة لأثر الزمان والمكان في تشكُّله، وبذلك يفقد قدرته على التواصل المباشر مع تلك المصادر، واستلهام حكمتها ومقاصدها في فهم الواقع وتكييفه.

- واتجاه تغريبي يفكِّر برؤيةٍ للعالَم منْبتَّةٍ عن مرجعيات هويّته، وثقافة دخيلة تخرجه من شخصيته، ونظام معرفي غريب عن ذاته، ليُمارس إسقاطاً معرفياً على تفسيراته وتحليلاته، ونستطيع -وبشيء من الاطمئنان- أن ننعته بالمُنْبَّت.

- واتجاه تأصيلي ينطلق من مصادر الإسلام المرجعية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بقراءة مقاصدية سننية متجددة، مع الاستئناس بالتراث في

حدود الزمان والمكان، وإعمال رؤية حضارية ومنهجية تكاملية، تخاطب زمانه ومكانه بما يصلح حاله.

مثّل التراث –بغثّه وسمينه– بوابة واسعة للقيام بفِعل المراجعة؛ إذ نافح عنه التيار التقليدي بكل ما أوتي من قوة، ورأى فيه أصحاب التيار التأصيلي جهداً بشرياً قابلاً للإفادة والنقد والتفحّص، فأزالوا عنه القداسة، وينطلق هذا التيار من رؤية معرفية منهجية مرتكزها الأساس قائم على التفرقة بين التراث، الذي هو فعل بشري واجتهاد ظرفي، والأصول المرجعية المتمثلة في القرآن الكريم بوصفه المصدر المنشئ والسنة النبوية بوصفها المصدر المُبين. ورأى التيار التغريبي أن الأصول المرجعية جزء من التراث، بل هي الجزء الأهم والأبرز، لذلك ينبغي أن تخضع هذه الأصول للنقد وربما النقض، كما فعل الغربيون في نقد تراثهم وكتابهم المقدس، وظهرت في أدبيات هذا التيار مصطلحات ومفاهيم تدل على التمرد، والرغبة العملية في إعادة بناء التراث على نظام معرفي جديد، ومن هذه المصطلحات: الأنسنة، والتاريخية، والتاريخانية، والتأويلية، والتفكيكية، والبنيوية، إلخ. وبذلك غدا التراث محرّكاً ومستفزاً للبنية الفكرية والثقافية والاجتماعية، وغدت تمثلاته خطاباً يكشف عمّا يجول في أذهان هذه الاتجاهات. وصار اللجوء إلى هذا التراث (الماضي)، لتُمارس عليه تقنيات التفكيك والبناء، ذا أهمية بالغة في إنشاء خطاب الهوية، لما للتفكيك من ميزة التعرف على مقومات الهوية وعوامل تشكّلها، ولما للبناء من ميزة الكشف عن دور الذاتية في صنع التاريخ والواقع، والتعرف على الدور الاجتماعي بسياقاته المختلفة في تشكلات هذا التراث. ولو كانت المشكلة مقتصرة على تفكيك التراث لهان الأمر، لكن جهود التفكيك اتجهت إلى الأصول المرجعية التي بُني عليها التراث.

والناظر في القراءات المعرفية لمضامين الفكر الإسلامي، سيلحظ عدداً غير قليل من القراءات الحداثية اتخذت التراث والقراءات التراثية سنداً متصلاً لها، كي تقنع المجتمع الإسلامي ببراءتها مما وُصمت به، وتُقدم صك اعتراف بانتمائها إلى فكر الأمة، من

خلال ربط الفكرة بتاريخها وماضيها، ليغدو ربطاً استرجاعياً ليس هدفه الارتداد إلى الوراء، بل محاولة الإفادة من الماضي؛ لإسباغ الشرعية على قراءاته.

إن عملية القفز والتجاوز التي تمارسها قراءات حداثية عديدة تمّت وتتم بصورة ثورية لا تطورية، وباتجاه التمرد والرفض من خلال الإزاحة والإحلال. ولعل هذا القفز جعل هذه القراءات تنتمي إلى بنية معرفية تكاد تكون مغايرة تماماً للبنية المعرفية الإسلامية، لا سيما في نظرتها تجاه الخالق والمخلوق والخلق، مما جعل أغلب القراءات الحداثية للنص والتاريخ والتراث تتيه في فلك منظومة تغاير المنظومة المعرفية التي أُسست عليها الذات، ليغدو صوتها نشازاً، وتغدو مراجعتها للتراث، وقراءتها للنص القرآني واقعة في باب استرضاء الآخر من خلال إشعار الذات بالنقص، أو واقعة في خانة المماحكات المعرفية، أو تصفية الحساب مع التاريخ والتراث من خلال تقويضه أو نبذه عبر إحلال منظومة لا تمتّ إلى الذات بصلة.

لقد استهلكت الساحتان العربية والإسلامية جهوداً معرفية كبيرة في الحديث عن هذه القراءات الحداثية، وتناولتها بالنقد والتشريح والتأصيل والتخوين والتقريظ، مما شكّل فائضاً كافياً للقول ماذا بعد؟! أَلَمْ يحن الوقت لتتجه الدراسات صوب القراءة البديلة، التي تفتق ذهن المثقف وتدعوه نحو التجاوز بعد أن مرّ بمرحلة الاستيعاب، لكي يضع تصوّره للقراءة التي يستطيع من خلالها أن يعيد للأصول المرجعية وللقراءة المقاصدية السننية اعتبارها المعرفي، ويفيد مما هو موجود في الحاضر من أدوات معرفية منهجية إنسانية لا تتعارض مع البناء المعرفي الإسلامي؛ كي تسهم في البناء الحضاري للإنسانية جمعاء؟

جاءت أبحاث هذا العدد لتبحث في علاقة الذات بالذات، وعلاقة الذات بالآخر. فضلاً عن المقاربات العملية التي تكشف ارتماء الأنا في نظام معرفي مغاير للبناء المعرفي للذات.

ففي البحث الأول الموسوم بـــ:"التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثيـــة"، يناقش الدكتور مرزوق العمري مفهوماً انتشر في كتابات الحداثيين وهو التاريخية؛ إذ يبيّن دلالاته اللغوية والاصطلاحية، ويكشف عن التوظيفات الحداثية لهذا المفهوم، متخذاً من نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون نموذجين لهذه التوظيفات.

أما البحث الثاني الموسوم بـــ:"المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد"، فقد ناقش فيه الدكتور يحيى رمضان مفهوم القراءة الهرمسية، وأصّل لها في سياقها الغربي، وكشف عن القراءة الهرمسية للوحي عند نصر حامد أبو زيد من حيث القصد والسياق، وأبان عن مسلّمات القراءة الهرمسية ومرجعياتها عنده.

وجاء البحث الثالث الموسوم بـــ:"مفهوما التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي" للدكتور عبد العزيز برغوث، ليوضح مسألة التعارف والتدافع بوصفهما من المفاهيم التأسيسية لصلة المسلم بالمسلم وبالآخرين، فبحث في طبيعة الإسلام وخصائصه وأهدافه الكبرى. وكشف عن دوائر الحوار ومجالاته وأهدافه وضوابطه، وأوضح معنى التعارف الحضاري، وبيّن إطاره وأبعاده، وناقش موقع الحوار بين التعارف والتدافع الحضاري الإسلامي.

وحاول الدكتور عامر الحافي في بحثه الموسوم بـــ:"قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة" أن ينقد ما ترسخ في أذهان عدد غير قليل من الجماعات والأفراد حول مفهوم الفِرقة الناجية، فهو بحث في علاقة الذات بالأنا؛ إذ ناقش حديث الافتراق روايةً ومتناً كما وردت في كتب السنة والفِرق الإسلامية. وأوضح معنى الأمة في الحديث، وتفحص عدد الفرق ودلالاته في الحديث، وحلل المقصود بقوله (كلها في النار)، وعرض رأيه بمفهوم الفرقة الناجية، وختم دراسته بالحديث عن أبرز سمات كل من النظرة التوحيدية والمنهج التفريقي في دراسة الفرق.

وقد تضمن هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة، إضافة إلى ما سبق، قراءة نقدية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لمؤلفه دي بور، قدّمها الأستاذ زكي الميلاد، وقراءة

أخرى لكتاب الرؤية الكونية الحضارية القرآنية لمؤلفه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وقدّمها الدكتور يوسف الجوارنة، ومراجعة لكتاب لا إكراه في الدين لمؤلفه الدكتور طه جابر العلواني، وقدّمها الدكتور عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني. وتم استعراض تقريرين من تقارير المؤتمرات التي شارك المعهد في تنظيمها؛ أولهما بعنوان: الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور اقتصادي إسلامي. وثانيهما بعنوان: خصائص الإصلاح في الغرب الإسلامي: مدارس ومناهج. وفي العدد أيضاً حلقة جديدة من عروض مختصرة لعدد من الكتب التي صدرت حديثاً. وتضمن العدد إعلاناً عن نية المعهد العالمي للفكر الإسلامي تنظيم مؤتمر علمي دولي حول العطاء الفكري والجهد التجديدي للمرحوم إسماعيل الفاروقي.

وعلى الله قصد السبيل.

بحوث ودراسات

المقاربة الهرمسية للوحي
قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد

يحيى رمضان*

الملخص

تفترض هذه الورقة أن بعض الخطابات التي تناولت نص الوحي، رافعةً لافتة الحداثة والجدة وشعار العلمية والعقلانية، إنما هي قراءات غنوصية يسمِّيها الكاتب الإيطالي المعاصر ألبرتو إيكو "المقاربة الهرمسية" للنصوص. واعتمدت الورقة هذا المفهوم في تحليل خطاب نصر حامد أبو زيد، وتوصلت إلى أن قراءة نصر حامد أبو زيد للوحي لم تكن تأويلا لهذا لخطاب الوحي بقدر ما كانت استعمالا له. كما توصلت إلى وجود تشابه بين خطاب "أبو زيد" والخطاب الباطني، وبينت زيف ادعاءات الجدة والعلمية والعقلانية، التي طالما تباهى بها خطابه، وكشفت عن الوجه الإيديولوجي المضمر، الساعي إلى أن يكون ثمة نص علماني موازٍ بديلاً من نص الوحي.

الكلمات المفتاحية: المقاربة الهرمسية، القراءة الغنوصية، الخطاب الباطني، الخطاب التأويلي.

Abstract

This paper started from the hypothesis that some discourses that dealt with the text of Revelation وalthough claim modernity, novelty and scientific rationality, are just Gnostic readings, characterized by what the Italian writer Umbreto Eco calls "Hermetic approach to texts." The paper adopted this concept in studying the discourse of Nasr Hamid Abu Zaid, and found out that Abu Zaid's approach was not an interpretation of the Revelation discourse rather than misusing it. The paper also discovered similarity between Abu Zaid's reading and some old interpretations like esoteric and mystical discourse, demonstrated its false claims of novelty and rationally, and revealed his ideological face that seeks to replace the text of Revelation by a parallel text of secular nature.

Keywords: gnostic reading, hermetic reading, esoteric discourse, hermeneutic discourse.

---

* دكتوراه الدولة في مناهج تحليل الخطاب، أستاذ بالأقسام التحضيرية للأدب- مكناس/المغرب. البريد الإلكتروني: ramdane2y@yahoo.fr. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٩/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٥/٢٩م.

مقدمة:

تستهدف هذه الدراسة مقاربة خطاب من أشهر الخطابات التي تعاملت مع نص الوحي؛ بغية تفحُّص مدى صدقية الشعارات التي رفعها، من خلال مساءلة مسلماته وآلياته وآثاره. وتتحاشى هذه الدراسة -وقد جعلت خطاب نصر حامد أبو زيد موضوعاً لها- أن تكون تكراراً لما أنجزته دراسات أخرى قبلها، لا سيّما أن أغلب ما أُنجِز حول هذا الخطاب -على الرغم من أهميته القصوى- ظل أبعد ما يكون عن ملامسة طبيعة مقاربة "أبو زيد"، بوصفها ممارسة في تحليل الخطاب وإنتاج الدلالة.

وعلى الرغم من تعدد الإنتاجات، وتكاثر القراءات التي استهدفت إعادة قراءة التراث في العقود الأخيرة، وتباين خلفياتها العقدية، واختلاف منهجياتها، وتنوع أدواتها المفاهيمية، ومن ثم تباعد نتائجها وخلاصاتها، فإنها جميعاً تتفق -أو تكاد- على الأقل على أمرين أساسيين، أو بالأحرى على ادعاءين اثنين:

الأول يتمثل في دعوى جدة خطابها، منطوقاً ومفهوماً. فالخطاب الذي تبنيه هذه القراءات هو — بحسبها- خطاب جديد سبق إلى ما لم يُسبق إليه، وفُتِح على يديه ما كان مُغْلَقا أو مُغَلَّقا.

وأما الثاني فدعواها العقلانية، فهذا الخطاب يكاد ينفجر بالعبارات الدالة على هذا المحتوى، الذي يصاحبه -في غالب الأحيان- اتهام المخالفين بالجهل والتخلف واللاعقلانية، إلى الحد الذي ينتصب فيه بعضهم معلمين وأساتذة "للجهلة" وأهل "الخرافة والأسطورة."[١]

---

[١] حتى وإن كانوا باحثين كباراً اشتهروا بدراستهم الجادة والجدية. ونجد هذا النوع من الخطاب في كتابات نصر حامد أبو زيد، لا سيّما كتابه: "التفكير في زمن التكفير"، ففيه يصف بالجهل كلاً من: عبد الصبور شاهين (ص٩)، وإسماعيل سالم الذي يُسمِّيهِ بـ"الصبي الجاهل" (ص١١)، وكذلك يفعل مع محمد بلتاجي، عميد كلية دار العلوم (ص١٥٧)، بل إن عنوان أحد فصوله كان: "انتصار الجهل بملكوت الله" ساخراً فيه بمن سماه قطباً كبيراً من أقطاب الخطاب الديني (ص٢٥٥). انظر:
- أبو زيد، نصر حامد. **التفكير في زمن التكفير**، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٥م.

وإذ تنشغل هذه الدراسة باختبار مدى صدقية هذين الادعاءين، في أحدِ أكثر مشاريع القراءة المعاصرة ادعاءً لهما، فهي لا تسعى إلى إخفاء فرضيتها التي تنطلق منها، بقدر ما تتغيَّا إثباتها والبرهنة عليها.

وتقوم فرضية هذه الدراسة على أن بعضَ هذه الخطابات التي تناولت نص الوحي رافعة لافتة الحداثة والجدة، وشعار العلمية والعقلانية، إنما هي قراءات غنوصية، لا تخرج عن هذا النوع من القراءة الذي يدعوه (إيكو) بالمقاربة الهرمسية للنصوص، التي تجد أصولها في التراث الهرمسي اللاعقلاني القديم.

أولاً: القراءة الهرمسية: تأصيل المفهوم

هذه الدراسة لا يعنيها كثيراً الهرمسية، بوصفها تياراً فكرياً قديماً، بقدر ما يعنيها مفهوم القراءة الهرمسية المعاصر؛ ولذلك فهي لن تنشغل إلا به، محيلة القارئ المهتم بالهرمسية إلى الكتابات المتخصصة في هذا المجال، لا سيّما ماقام به فيستوجيير[٢] Festugière في الفضاء الأوروبي، وما قام به محمد عابد الجابري في الفضاء العربي.[٣]

---

[2] André-Jean Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, Ed, Les Belles Lettres,2006.

[٣] نكتفي هنا بالإشارة إلى أن الهرمسية هي إحدى إنتاجات الحضارة الإغريقية، التي اشتهرت بكونها حضارة عقل، غير أن العقل لم يكن فيها الفاعل الوحيد، فالفكر الأسطوري –أيضاً– كان إغريقياً. لقد كان هرمس إغريقياً بالقدر الذي كان أرسطو كذلك. وهرمس الذي تُنسب له الهرمسية هو في الأسطورة الإغريقية إله، أو ابن للإله زوس ***Zeus***، وقد يراد به الناطق باسم الإله، وقد يكون جامعاً لمتناقضات عدة، كأن يكون ربّاً لكل الفنون ورَبَّاً لكل اللصوص، وأن يكون شيخاً وشاباً في الوقت ذاته. انظر:

- *Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation,traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Puf, 1996, p,26-27.*

نشأت الهرمسية والغنوصية في القرن الثاني الميلادي؛ إذ ساد الميل نحو اللامعقول مجسَّداً في كل ما يقع فوق العقل أو تحته أو خارجه، ويقع على مستوى الحدس الصوفي، أو على مستوى الإشراق وأسراره، أو على مستوى السحر وعجائبه؛ ولذلك جاءت تعاليم الهرمسي خليطاً بين الفيثاغورية الجديدة، والأفلاطونية المحدثة، ومن تنجيم الكلدانيين، ومن كيمياء اليونان وكيمياء المصريين المرتبطة بصناعة الذهب. وتقوم الفلسفة الهرمسية على مجموعة من التعاليم تجسد تصورها لله والعالم والإنسان، وتحدد من ثم العلاقات الحاكمة لهذه الأطراف. لمزيد من الاطلاع على الهرمسية وعلاقة تصورها بالثقافة الإسلامية انظر كتابات الدكتور محمد عابد الجابري ومنها:

يعود مفهوم "القراءة الهرمسية" إلى الناقد السميائي (أمبرطو إيكو)، الذي أدرك – بعد ممارسة نصية دامت عقوداً أثراها جمعٌ مستمر بين الإبداع والنقد– أن الحرية التي نادى بها للقارئ زمن هيمنة القراءة المغلقة، في كتابه "الأثر المفتوح"،[٤] قد تجاوزت كل الحدود، وأن حقوق القارئ التي تعرضت للخنق حينها، قد فاقت في الآونة الأخيرة "كل الحقوق"؛[٥] بسبب ما آل إليه أمر القراءة لدى بعض التوجهات من تطرف،[٦] وما اعتراها من طيش.[٧]

وهذا التطرف والطيش مردّهما إلى طبيعة الرؤية التي حكمت تصوُّر هذه التوجهات لعَملية القراءة، ودور كل من النص والقارئ، وموقعهما ضمنها. لقد غدا النص، في مفهوم هؤلاء، وعاءً مفرغاً قابلاً لأن يملأ بأي شيء، ولذلك فكل تأويل يؤوّلُ به يعدُّ تأويلاً مقبولاً، حتى وإن تناقضت التأويلات للنص نفسه. ما دامت كل التأويلات سواء، وما دام الحديث عن القراءة الصائبة أو الجيدة هراء لا معنى له؛ فإن القراءة الوحيدة الجدية للنصوص الممكن تصورها هي قراءة خاطئة في عرف هذه الاتجاهات. ليس في القراءة غير القارئ الذي أعطيت له كل الصلاحيات، وخُوِّلت له كل السلطات لإدخال النص رحى رغباته وغرائزه، ممارساً عليه كل أنواع العنف من أجل استعباده، حتى ينصاع لما يريده القارئ.

إزاء هذه الوضعية، اقتضى الأمر وقفة نقدية تقويمية ضرورية لتتبع هذا النمط من القراءة، بغية الكشف عن طبيعة النّص، ومُسلَّماته، وآلياته، مستجلية أصوله الضاربة في أعماق التاريخ، وذلك ما انبرى له الناقد السميائي (أمبرطو إيكو).

– الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤م، (الفصل الثامن: العقل المستقيل).

– الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦م، (القسم الثاني: العرفان).

[4] Umberto Eco, L'oeuvre ouverte, Le Seuil, 1965.

[5] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation,traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Puf, 1996, p,21.

[6] Ibid, p,36.

[7] Joelle Réthoré, L'interprétation, fondement du langage et condition de toute signification, Protée, printemps, 1998, p,19.

وإن بدا هذا المشروع واضحاً ومحدداً في كتابه "التأويل والتأويل المضاعف"،[٨] فإن بوادره الأولى تكمن في العودة بها إلى أعماله السابقة، لا سيّما في كتابيه "القارئ في الحكاية،"[٩] و"حدود التأويل؛"[١٠] إذ أسس فيهما (إيكو) نظريته السميائية التأويلية، التي سعت إلى إقامة توازن بين حرية القارئ واحترام مقصدية النص. فميزت بوضوح بين التأويل والاستعمال؛ أي بين القراءة المحترِمة لمقصدية النص، النابعة من انسجامه، والمنضبطة لموسوعته اللغوية، والقراءة التي لا تعبأ بذلك، بل يخضع فيها النص خضوعاً كاملاً لتسلط القارئ وعنفه، من أجل الوصول إلى تحقيق رغبات هذا الأخير وتشهِّياته.

لقد كان من بين أهم النتائج المثيرة التي تمخَّضت عنها القراءة التقويمية التي قام بها (إيكو)، متوسّلة بالتنقيب الأركيولوجي (الأثري) في طبقات النظريات التأويلية القديمة، أن الجزء الأكبر من الفكر الذي نطلق عليه "ما بعد الحداثة"، ويتبناه أصحاب النظريات المعاصرة للتأويل النصي المتطرف، يعطي الانطباع بكونه فكراً يعود إلى الماضي البعيد، وذلك بخلاف الاعتقاد السائد.[١١]

وانطلاقاً من هذه الحقيقة يرُدُّ (إيكو)كثيراً من الأفكار والمقولات التي أطَّرت مقاربات القراءة المعاصرة، أو اتخذها مُنظِّروها شعاراً لهم إلى أصولها، مُؤكِّداً: "إننا نعثر في الهرمسية القديمة، كما في الكثير من المقاربات المعاصرة، على مجموعة من الأفكار المتشابهة."[١٢] فالفكرة التي عبَّر عنها "فاليري" –مثلاً– بقوله "لا وجود لمعنى حقيقي للنص"[١٣] هي فكرة هرمسية. كما أن فكرة كون "الكاتب لا يعرف ما يقوله،"[١٤] وأن "اللغة هي التي تتحدث بدلاً منه،"[١٥] هي فكرة ذات علاقة وطيدة بالغنوصية.

[8] Interprétation et surinterprétation,traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Puf, 1996.

[9] Lector in fabula, tr,par Myriem Bouzaher, Grasset, 1979.

[10] Les Limites de l' interprétation, trad. Myriem Bouzaher, Grasset, Paris, 1992.

[11] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p,23.

[12] Ibid., p.35.

[13] Ibid., p.31.

وعلى الرغم من أهمية هذه الأفكار المسلَّماتِ، وتأثيرها الواضح في تحديد طبيعة القراءة وتوجيه نتائجها، فإنها لا تشكل كل محددات القراءة الهرمسية وآلياتها، أو بتعبير آخر: لم تكن هذه الأفكار المتشابهة بين القراءات المتطرفة المعاصرة، والهرمسية القديمة، هي وحدها ما دعت (إيكو) إلى تسمية هذا النمط من القراءة المعاصرة بالقراءة الهرمسية.

وإذا كان المفكر الفرنسي (جيلبير دوران)[١٦] يَعُدُّ الفكر المعاصر -في مجمله- قد غلب عليه النفَس الهرمسي، في مقابل الإبدال الآلي للنزعة الوضعية، فإن (إيكو) الذي عَدَّ حجج هذا الأخير مغرية لم يقاسمه كلَّ خلاصاته. غير أنه -في الوقت نفسه- لم يجد مناصاً من تأكيد التشابه الكبير بين المنظور الهرمسي للتأويل، والتصور الذي تتبناه بعض تيارات القراءة المعاصرة، تشابهاً يمس في العمق روح الطرفين معاً، إنه يتصل برؤية كل منهما للمؤول، وسيرورات التأويل ومآلاتها، ولطبيعة النص ولغته وعلاقتها بالعالم؛ وبسبب ذلك سمي هذا النمط من القراءة بالقراءة الهرمسية.

وتتجلى القواسم المشتركة بين الرؤيتين (أو بين القراءتين) -كما حددها إيكو-[١٧] في المظاهر الآتية:

- النص عالم مفتوح يمكن أن يكتشف فيه القارئ ترابطات لا نهاية لها.

- اللغة عاجزة عن القبض على دلالة وحيدة موجودة قبْلاً، وتتمثل مهمتها في إظهار أننا نستطيع فقط الحديث عن تطابق المتناقضات.

- تعكس اللغة عدم تلاؤم الفكر؛ إذ إن وجودنا في العالم هو عاجز تماماً عن اكتشاف دلالة متعالية.

---

[14] Ibid., p.35.
[15] Ibid., p.35.
[16] Gelbert Durant,Science de l'homme et tradition,paris,berg,1979.
[17] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p35-36.

– كل نص يدَّعي إثبات شيء ذي معنى واحد فهو عالم مفقود، بمعنى هو نتاج صانع مشوش الذهن (إنه وهو يحاول القول بأن "هذا" هو "هذا"، قد ولّد على العكس من ذلك سلسلة من الإحالات المتصلة من قبيل أن "هذا" ليس هو"هذا").

– من أجل إنقاذ النص –أي تحويله بالانتقال من وَهْم الدلالة إلى الوعي بخاصيته اللامتناهية– ينبغي على القارئ أن يتخيل أنّ كل سطر من أسطره يخفي دلالة أخرى سرّية؛ فالكلمات بدلاً من أن تقول تُخفي غيرَ المقول. ومجد القارئ يكمن في اكتشاف أن النصوص يمكن أن تقول كل شيء باستثناء ما أراد المؤلف أن تدل عليه. وفور الوصول إلى اكتشاف دلالة ما، فإنه يجب الاقتناع بأنها ليست الجيدة، إنما الجيدة هي ما سيتم اكتشافها، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. لذلك فالهيوليون:[١٨] (الجاهلون بالحقيقة الغنوصية) –الخاسرون– هم من ينهون العملية قائلين: "لقد فهمنا".

– القارئ الحقيقي هو الذي يعي أن سرّ النص يكمن في عدمه.

لا شكّ في أن ما يسعى الناقد السميائي (إيكو) إلى بيانه يتمثل في أن "المقاربة الهرمسية للنصوص" تُخضِع النص ودلالتَه لقارئ متسلط، يمارس العنف على النص، ليُقوّله ما لم يقله،[١٩] بعيداً عن طبيعته وعن طبيعة اشتغال الدلالة. وذلك في الوقت الذي تُجهز فيه على مقصدية المؤلف ومقصدية النص معاً، غير عابئة بالترسانة اللغوية التي تملأ كيان النص، التي أعدها صاحبه بغية حمل مقاصده، ومن ثَمَّ كانت قراءة هرمسية لا عقلانية، لا ترى في القراءة غير الاستعمال؛ لأنه –بحسب "جونتان كالر" أحد أقطاب هذا النمط من المقاربة التي دعاها (إيكو) بالهرمسية– لا النصوص ولا القراءة يمتلكان طبيعة، بل إن القراءة لا تكتسب أهميتها إلا حين تكون متطرفة؛ أي حين تكون تعبيراً عن مصالح القارئ واحتياجاته.[٢٠]

---

[١٨] الأشخاص الذين لا يرون قيمة إلا للأشياء المادية.

[19] Eco Umberto , Les Limites de l' interprétation, p130.

[٢٠] انظر مداخلة جونتان كالر (Jonathan culler) التي يردّ فيها على أمبرطو إيكو، المعنونة بـ"دفاعاً عن التأويل المضاعف"، والمنشورة ضمن كتاب (إيكو) "التأويل والتأويل المضاعف"،ص١٠٢.

ويمكننا أن نردّ مقاربة نصر حامد أبو زيد للوحي إلى هذا النمط من القراءة، على الرغم من كل ادعاءاتها المعلنة التي تسعى من خلالها إلى أن تتزيَّا -في مقابل قراءات مخالفيها- بكل صفات التعقل والعقلانية.

ثانياً: القراءة الهرمسية للوحي عند نصر حامد أبو زيد: القصد والسياق

١. في تقصيد قراءة نصر: أنسنة الوحي

تقوم النواة المركزية لأطروحة المشروع الفكري الذي يسعى نصر حامد أبو زيد إلى تأسيسه على ما يدعوه بـ"أنسنة الوحي". فهذه النواة هي الغاية المطلوبة والمقصد المراد تحقيقه، وكل ما عداها من مفاهيم وقضايا وتصورات ليست سوى وسائل وأدوات خادمة لهذا المسعى، وبانية لأركانه. وتقوم هذه الأطروحة على ادعاءين أساسين: يتعلق الأول بالوحي، ويمسّ الثاني النبوة.

إن الوحي، بما هو إنزال وتنزيل بحسب هذه الأطروحة، ليس واقعة أزلية ميتافيزيقية،[٢١] وإنما واقعة تاريخية،[٢٢] غير مفارقة للواقع التاريخي والاجتماعي الذي نزل فيه.[٢٣] وهو -أيضاً- من حيث هو نص ليس "ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضعاتها صوراتها،"[٢٤] "ومن الواقع تَكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه،"[٢٥] ومن ثم فهو إحدى نتائج هذا الواقع. فالواقع أولاً، كما يقول نصر بلغة يقينية وحاسمة، والواقع ثانياً والواقع أخيراً.[٢٦]

ووفق هذا التصور المهْوُوس بالواقع المادي، لن تكون النبوة هي الأخرى خارجة عن محددات هذا الواقع أو مفارقة له، فالنبوة "ليست... ظاهرة فوقية مفارقة"[٢٧] بقدر

---

[٢١] أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م، ص٤٢.

[٢٢] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٢٣] المرجع السابق، ص٤٦.

[٢٤] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص**، بيروت: المركز الثقافي العربي،ط٢، ١٩٩٤م، ص٣٤.

[٢٥] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣٠.

[٢٦] المرجع السابق،ص١٣٠.

[٢٧] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٥٢.

ما هي تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة التي تقوم بها المخيلة،[٢٨] ومن ثم فلا اختلاف بين النبي والشاعر والمتصوف، وإن كان هناك اختلاف فهو اختلاف في الدرجة وليس في النوع.[٢٩]

٢. أطروحة الأنسنة: سياق القول

لا يمكن تصور أطروحة الأنسنة في نسختها "المعاصرة"[٣٠] خارج إطار الصراع المحتدم بين الخطاب العلماني والخطاب الديني -كما يسميه نصر- لا سيّما في تجسيداته المعاصرة، وإلا فما الذي يدفع ماركسياً مادياً حتى النخاع إلى مقاربة نص الوحي؟ ألم يكن الدِّين في الفهم الجماعي للماركسية أفيوناً للشعوب، وظاهرة ميتافزيقية، يُعدّ الاهتمام بها من قبيل الرجعية؟!

إنها وجه من أوجه الصراع العنيف بين "المعسكر الديني ذي الجذر النبوي من جهة، والمعسكر النقدي ذي الجذر العلماني من جهة أخرى،"[٣١] بين أصحاب الفكرة الإسلامية وكل خصومهم من الدهريين العرب،[٣٢] على حدّ تعبير علي حرب.

---

[٢٨] المرجع السابق، ص٤٩.

[٢٩] يقول نصر: "وليس معنى ذلك... التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب،" انظر:
- أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٤٩.

[٣٠] يرى أبو زيد أن أطروحته في الأنسنة فيها، من الجِدّة والسَّبق تجاوزاً لكل "أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً"! انظر:
- أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص٢٠٠. إلا أنها في حقيقة الأمر لا تعدو أن تكون نسخة مُحَيِّنة لأصل قديم بمساحيق " معاصرة". ولعله من تحصيل الحاصل التذكير بكون ادعاء بشرية الوحي قد صاحب نزول الوحي ذاته، وأن الموقف من النبوة الذي تتبناه أطروحة الأنسنة "المعاصرة " ليس جديداً؛ فلقد كذّب بها الرازي وكان إنكاره لها -كما يؤكد الجابري- من موقع غنوصي. انظر:
- الجابري. **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص١٩٩. أما ابن سينا الذي تبنى الهرمسية بكاملها، بتصوفها وعلومها السحرية (الجابري. **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٦) فقد جعل النبوة -كما قال ابن تيمية- "كلها من جنس ما يحصل لبعض الصالحين من الكشف والتأثير والتخييل" (ابن تيمية، أحمد. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، الرباط:مكتبة المعارف، ج٧،ص٥٨٨).

[٣١] حرب، علي. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧م، ص٨٧.

[٣٢] المرجع السابق، ص٩٧.

ويرى نصر أنّ الباحث "لا يستطيع أن يتجاهل هذا الصراع الدائر، أو يغمض عينه تحت أي دعوى أكاديمية؛"[٣٣] لذلك اصطف إلى جانب رفاقه -ماركسيين وليبراليين- في مواجهة التيارات الإسلامية، دفاعاً عن معاقل العَلمانية ضد مَنْ يدعوهم قوى "الخرافة والأسطورة وقتل العقل".

وأبو زيد -"الداعية والمنظِّر"[٣٤] الماركسيّ- يعلم علم اليقين أن أطروحات العلمانية ليست مرفوضة من قبل إسلاميي الحركات الإسلامية فحسب، وإنما هي أيضاً مُواجَهة من جهات دينية رسمية، قد تختلف مع التيارات الإسلامية، لكنها لا تقبل بما يدعو إليه المبشِّر العلماني الماركسيُّ. إن التيار الشعبي (أو من يسميهم بالعامة) لا يبدو هو الآخر في صف الباحث؛ لأنّ ما يصادمه هذا الباحث قديم راسخ، بل الخاصة أيضاً من نخبة ومتخصصين لا يرون رأيه، فالكلّ يقاومه. وإن كان ذلك طبيعياً ومفهوماً للعوامِّ، فإن الظاهرة-كما يرى- "حين تطال المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات، تصبح علامة على وجود أزمة عقلية تنذر بكارثة. وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين يكون ذلك دليلاً على وقوع الكارثة."[٣٥]

قد يكون من المفيد التنبيه، بصدد هذا الإحساس بالخيبة، الذي يشعر به أبو زيد اتجاه عالمه، على أن الهرمسية والغنوصية، إضافة إلى كونهما رؤيةً للعالم ومنهجاً في قراءته، هما أيضاً "موقف نفسيٌّ وفكري ووجودي،"[٣٦] فالغنوصي دائم الشعور بالقلق وبالخيبة إزاء واقعه، فليس هناك إلا ما يُنغِّص ويُكدِّر، وإلا ما يشعره بأنه مُحاصَر،[٣٧] بل و"سجين داخل عالم مريض."[٣٨]

---

[٣٣] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٢٠.

[٣٤] حرب، علي. **نقد النص**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م، ص١٩٩.

[٣٥] المرجع السابق، ص٦٧.

[٣٦] الجابري. **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

[٣٧] المرجع السابق، ص٢٦٠.

[38] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p33.

غير أن الغنوصيَّ بقدر ما يشعر بكل ذلك، فيكثر من إبداء التضايق والشكوى،[٣٩] "ينتابه شعور بأنه يختزن قوة فوق إنسانية،"[٤٠] فهو يشعر بأنه إنسان أعلى أو كليٌّ super homme، بإمكانه وحده الوصول إلى الحقيقة، ومن ثَمَّ إلى الخلاص، ولن يتحقق الخلاص-بحسب نصر- إلا بخوض "معركة ضد قوى الخرافة والأسطورة،"[٤١] الذين هم -بطبيعة الحال- كلٌّ من خالفه الرأي في سبيل الخلاص الذي يُبشِّر به، أليس هو الداعية الذي ينير درب السالكين نحو النور، وهو المتنبئ المنذر بالكارثة؟!

ودفعاً لهذه الكارثة، سيسعى نصر إلى قراءة نص الوحي بطريقة مختلفة، قراءة حاول فيها أن "يتحرر من النظرة التقديسية للنص، وأن يُعرِّيَ الجوانب الأسطورية للوحي،"[٤٢] فهل كانت قراءته قراءة في النص، بما في القراءة من فهم وتأويل، أو كانت نقداً له ونقضاً؟!

ثالثاً: قراءة نصر الهرمسية: نقد نص الوحي

على الرغم من إصرار نصر على أن "تحليله قائم على تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين؛ أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها،"[٤٣] وأن النقد والنقض مُوجَّهان إلى الأول وليس إلى الثاني، فإنَّ بعضَ مَنْ قاربوا مشروعه أكّدوا خلاف ذلك. فهذا أحد أقربائه في الاعتقاد العلماني يبين بما لا يدع مجالاً للشك أن نصر حامد أبو زيد يستهدف بالنقد خطابَ الوحي، وليس الخطاب الدينيَّ الذي موضوعه الوحيُ فحسْب. والواقع -يقول علي حرب-: "إن أبا زيد يتناول... بالنقد والتحليل النص القرآني،"[٤٤] فقد جعله "مادة لمعرفة نقدية،"[٤٥] مساوياً في ذلك بينه

[٣٩] الجابري. **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

[40] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p33.

[٤١] نصر حامد، أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠، ص٣٢.

[٤٢] حرب. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٤٣] أبو زيد. **التفكير في زمن التكفير**، مرجع سابق، ص٧٢، انظر أيضا:

- أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٢.

[٤٤] حرب. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٤٥] حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص٢٠١.

وبين "أي خطاب بشريٍّ،"[٤٦] مضيفاً إلى أن كتاب نصر "مفهوم النص"؛ لأنه "يندرج ضمن الأعمال المخصصة لنقد الفكر الدينيّ عموماً وللخطاب القرآني خصوصاً"[٤٧] كان أولى به أن يُسمِّيه "نقد النص" بدلاً من "مفهوم النص"،[٤٨] منتهياً، على سبيل التأكيد، إلى أنه لا يغير من حقيقة رؤيته النقدية إلى النص القرآني، أو بالأحرى لخطاب الوحي بعامة، عدم استخدامه مصطلح النقد في كتابه "مفهوم النص"؛ لأن "ما أحجم عنه أبو زيد كتابه: مفهوم النص قد أقدم عليه في الكتاب الذي تلاه نقد الخطاب الديني."[٤٩]

وبعيداً عن نفي نصر وإثبات غيره، أرى أن مساءلة قراءة نصر مسلَّمات واستراتيجية، وآليات، ستكون الفصل بين ادعائه ومخالفيه؛ لأنها وحدها الكفيلة بالكشف عن طبيعة قراءته لخطاب الوحي.

١. القراءة الهرمسية عند أبو زيد: المسلَّمات والآليات والآثار

من خلال قراءة خطاب نصر يمكن الوقوف، على الأقل، على مُسلَّمتين قبليَّتين أساسيتَّين، تؤطران هذه القراءة، وتحكمان الآليات التي تستثمرها، من أجل تحقيق الهدف الاستراتيجيّ المعلن "أنسنة الوحي" أو "علمنته". ويتعلق الأمر بمسلَّمتين تخدم إحداهما الأخرى، وتتعاضدان فيما بينهما؛ لإفساح المجال واسعاً لحرية لا حدود لها لقارئ لا يقنع سوى بأن يكون اللاعب الوحيد والأوحد. وكلتا المسلَّمتين سالبتان: تسلب الأولى عن المتكلم بالخطاب (الوحي) مقاصده التي من أجلها كان الخطاب أصلاً، بدعوى تعذُّر الوصول إلى هذه المقاصد. وتسلب الثانيةُ عن النص أيَّ دلالة ذاتية.

وتحت هاتين المسلَّمتين، وبتوجيههما يُشغِّل خطابُ نصر مجموعة من الآليات، تستمد منها هاتان المسلَّمتان "قوتهما" و"فاعليتهما". وستقتصر هذه الدراسة على

[٤٦] المرجع السابق، ٢٠١.

[٤٧] حرب. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٤٨] المرجع السابق، ص٩٧.

[٤٩] حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص٢٠١.

اثنتين منها: أقصد آلية الاستدعاء المتأخر أو الإخفاء المستحيل، وآلية الإحلال بعد الإفراغ، أو التخلية ثم التحلية.

وعن تفاعل هاتين المسلَّمتين بما تحتهما من آليات، تنبثق مجموعة من الآثار التأويلية: تتعلق الأولى بانتهاك انسجام النص، وتمس الثانية سيرورة الدلالة التي ينطلق فيها السميوز[٥٠] من عقاله، إلى الحد الذي تُنتهَكُ فيه الوظيفة التواصلية التي من المفروض أن تؤديها الدلالة في كل خطاب.

٢. مسلَّمات القراءة الهرمسية عند نصر حامد أبو زيد:

كما سبقت الإشارة، تقوم القراءة عند نصر على مسلَّمتين اثنتين معلنتين: تتمثل الأولى في استحالة الوصول إلى القصد الإلهي،[٥١] وتتعلق الثانية بنفي وجود دلالة ذاتية للنص،[٥٢] وبين الأولى والثانية علاقات ووشائج تجعلهما يوصلان إلى المآل نفسه والنتيجة ذاتها، متمثلة في كون الوحي من حيث هو كذلك، لا يقول شيئاً، وإنما الذي يقول هو الإنسان، الذي نزل عليه الوحي: "النص منذ لحظة نزوله الأولى؛ أي مع

---

[٥٠] ضمن السميوز ينتج المعنى، ويشتغل شيء من خلال بوصفه علامة. وقد اهتم (شارل سندرس بورس) ببيان هذه السيرورة والمكونات المتفاعلة ضمنها (الماثول، والموضوع، والمؤول). ويتميز السميوز بالمعنى الذي أعطاه إياه (بورس) بكونه غير محدود؛ أي في سيرورة لا نهائية، لكنه في الوقت نفسه محكوم بغاية، كما يقول (إيكو)، تتمثل في كوننا نؤول وفق غاية خارج- سميوزية؛ مما يجعل أي تأويل بوصفه تجسيداً لحركة السميوز مضطراً للتوقف؛ لأنه إن كان هناك شيء ينبغي أن يؤول فإنه ينبغي على التأويل أن يتحدث عن شيء ينبغي أن يكشف عنه عند لحظة ما، كما ينبغي أن يُحترم بشكل أو بآخر. وإلا فلا نحن استطعنا أن نكون أسياداً للسميوز، ولا حتى تمكنا من أن نكون على الأقل خداماً أوفياء له. انظر:

-Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p39.

ويحاول (إيكو) التفريق بين السميوز كما حدده (بورس)، والاستعمالات الحرة للنصوص التي يحاول أصحابها تحويل السميوز إلى نوع من المتاهة الهرمسية، تخدم نواياهم ورغباتهم فقط. انظر:

-Umberto Eco Les Limites de l' interprétation, p384.

مقرراً أن "القول بأن نصاً هو بالقوة من دون نهاية لا يعني أن كل فعل يمكن أن تكون نهايته سعيدة،" مؤكداً في الوقت نفسه "أن التفكيكية ذاتها -هي الأكثر جذرية- تقبل فكرة أن هناك تأويلات غير مقبولة؛ مما يعني أن النص المؤول يفرض قيوداً على مؤوِّليه." انظر:

-Umberto Eco Les Limites de l' interprétation, p17.

[٥١] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص٣٠-٩٥.

[٥٢] المرجع السابق، ص١.

قراءة النبي له لحظة الوحي، تحوّل من كونه (نصاً إلهياً)، وصار فهماً (نصاً إنسانياً)."[٥٣] ليس ذلك فحسب، بل صياغة بشرية: "وحي القرآن للنبي لم يكن عبر النظام اللغوي، وعليه فإن صياغة الرسالة إنسانية."[٥٤] إن القرآن بهذا الاعتبار، مزدوج الطبيعة والأبعاد، هو بشريٌّ، وفي الوقت نفسه إلهيٌّ: "إن القرآن تاريخيٌّ (بشري) وإلهيٌّ."[٥٥] غير أن الوحي -بحسب نصر- لكونه ذا طبيعة غير لغوية فهو غير قابل للقراءة؛ لأنه غير متجسد: "إن الكلام الإلهي المقدَّس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشرياً... وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق بها محمد باللغة العربية"[٥٦] إنّ ما يمكننا قراءته- بحسب نصر- لا يعدو أن يكون الرسالة "البشرية" التي صاغها محمد صلى الله عليه وسلم حين جعلها منطوقة على لسانه.

إن هذا النص (القرآني)، وعلى الرغم من تحوله من الإلهيّ إلى البشري، لا يزال يُنسَب عند أبو زيد إلى الله، بوصفه عز وجل مصدَره، غير أن مصدره الإلهي هذا لا يخرجه عن القوانين الثابتة التي تحكم النصوص بوصفها كذلك، سواء أكانت هذه النصوص دينية أم بشرية؛ لأن النصوص الدينية بحسبه "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة.[٥٧] إن نسبة نص الوحي إلى الذات الإلهية -وفق هذا التصور- ستكون نسبة اسمية، ليس لها ما يقابلها في الواقع، الأمر الذي يجعلها تسمية ذهنية من دون مرجع، كما لو قلنا: بحر من زئبق، أو طائر الفينيق، فهو دالٌّ بوصفه تحققاً صوتياً، وهو مدلول بوصفه تصوراً ذهنياً، لكنه لا مرجع له في الوجود الواقعي الخارجي عن الذهن يحيل عليه. ولأن الأمر كذلك، فليس هناك ما يميز نص الوحي من غيره، فمصدره الإلهيّ بوصفه الشيء الوحيد الذي يمكن أن يميزه، لم يعد له تأثير مادام ليس له وجود خارجيٌّ، إنها نسبة اسمية فحسب.

---

[٥٣] المرجع السابق، ص١٢٦.

[٥٤] أبو زيد، نصر حامد. **القرآن نص تاريخي وثقافي**، حوار أجراه معه محمد علي الأتاسي، بيروت ملحق النهار الثقافي، الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢.

[٥٥] المرجع السابق.

[٥٦] أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٥٧] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١١٩.

إذا كان الأمر كذلك، فإنه من العبث، بحسبه، الادعاء بإمكان الوصول إلى القصد الإلهي الكامن في النص؛ لكون القصد الإلهي ليس موجوداً إلا بوصفه قصداً دالاً، وإن امتلك مدلولاً، فهو لا يملك إحالة مرجعية تثبته على مستوى الواقع؛ لأن الذي يتجسد في الواقع -بحسب هذا التصور- مقاصد بشرية، هي مقاصد من قام بصياغة هذا النص: النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان القارئ للنص الذي أنتجه عقل بشريٌّ لا يزعم لنفسه القدرة على بلوغ قصد كاتبه،[٥٨] فكيف يتحقق ذلك مع "النص الإلهي"؟ وكيف يمكن لقارئ هذا النص أن "يزعم لنفسه قدرةً على الوصول إلى القصد الإلهي؟!"[٥٩] إن الزعم بذلك إضافة إلى كونه يحمل في ثناياه ادعاءً ضمنياً يدّعيه القارئ "بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي"[٦٠] يؤدي -في نظر نصر- إلى دخول القارئ إلى منطقة شائكة، هي منطقة "الحديث باسم الله."[٦١] إن الوصول إلى المقاصد الإلهية ليس متعذراً على القارئ المعاصر، الذي تصارِعُه خطابات نصر حالياً، ولا على أسلافه القدماء الذين يجمعهم وهذا القارئ خطابهم الديني، بل ذلك متعذر على كل قارئ، بمن فيهم مَنْ عليه نزل الوحي ذاته، ويؤكد نصر بأنه لا التفات "لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فَهْم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية."[٦٢] فلا دلالة ذاتية إذن للنص، ولا إمكانية للوصول إلى قصد المتكلم بالوحي، حتى لو كان ذلك القائل بالقصد الإلهي رسولُ الله ذاته. ليس ذلك فحسب، بل إن أيَّ ادعاء بكون النبي -صلى الله عليه وسلم- يبلّغ عن ربه مقاصده التي أرادها من رسالته التي بعثها لعباده، والتي كلفه بتبليغها لهم سيكون "زعما يؤدي إلى الشرك؛"[٦٣] لأنه "زعم يؤدي إلى تأليه النبي!"[٦٤]

[٥٨] المرجع السابق، ص٩٥.
[٥٩] المرجع السابق، ص٩٥.
[٦٠] المرجع السابق، ص٣٠.
[٦١] المرجع السابق، ص٣٠.
[٦٢] المرجع السابق، ص٣٠.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٢٦.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٢٦.

وعلى الرغم من كون نصر اعترف للنص في كتابه "مفهوم النص" بكونه بلاغـاً، بل جعل ذلك من المفاهيم التي نسبها النص لذاته، واعترف للنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- بكونه مُبلِّغاً؛ لأنه بسبب ذلك كان النبي محمد رسولاً،[٦٥] فإنه في كتابه (نقـد الخطاب الديني) استحالة إمكانية الوصول إلى مقصد الله. فما عَساهُ الرسولُ إذن يبلِّغ إذا لم يبلِّغ مقاصد ربه؟ وكيف يبلغها وهو لا يقدر على الوصول إليها، أو أنه يشـك في قدرته على الوصول إليها؟!

ليس مما نقصد إليه الآن تتبع هذا النوع من القراءة، التي تعطي شيئاً لتسحبه بعـد ذلك، وتثبته ثم تقوم بنفيه، وليس مما نتغياه تتبعها إن كانت تطـوراً أو ارتـداداً، أو قناعاتٍ تغيرت بتغير الوقت، أم هي مناورة مقصودة في إطار خطة للتطمين المرحلـي، إنما الذي نستهدفه إبراز كيف تتكامل المسلَّمتان: (تعذر الوصول إلى المقاصد، ورفض وجود دلالة ذاتية للنص) لتأدية المطلوب الذي يسعى إليه القارئ في توسيع دائرة سلطة هيمنته على النص.

إن ارتباط المسلَّمة الثانية بالأولى وتحققهما معاً ضروريٌّ لإنجاز القراءة الهرمسـية، ذلك أن هاته لا يمكنها أن تشتغل في حضور الاعتراف للنص بمقاصد من أجلها كـان منشؤه أصلاً، ولا الاعتراف بمقاصد معينة للنص ممكن مع نفي أيِّ دلالة ذاتية للنص.

أمام هذه الوضعية التي يتم فيها إعدام مقاصد المتكلم، وتدمير كيان النص باغتيال دلالته التي بسببها نشأ، نصبح حيال نص جديد تماماً ينشئه القارئ إنشاءً، غير أنـه لا ينسبه لنفسه، بل يصر إصراراً على نسبته إلى غيره؛ أي لصاحب النص المقـروء. ولا شك في أن القراءة تعيش في هذه الحالة لحظة تزييف فاضح، وتناقض غير معقـول؛ إذ هي في الوقت الذي تنفي نفياً باتاً إمكانية الوصول إلى مقاصد المتكلم بـالنص، بـل وتعترض على وجود دلالة ذاتية، تستميت في نسبة ما خرجت به لصاحب النص.

---

[٦٥] لأن التلقي والعلم بالرسالة فحسب لا يُمكِّن وحدَهُ -من دون الإبلاغ- من تجاوز مرحلة "النبوة" إلى مرحلـة الرسالة. انظر:

- أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٥٦.

إذن، هاتان المسلَّمتان ضروريتان معاً لتحقق القراءة الهرمسية، ولن يتأتى لها ما تريده إلا بهما، فبهما فقط يصبح محمد -صلى الله عليه وسلم- قارئاً فحسب، قرأ النص في زمانه ومكانه، قراءة لم يكن فيها مُبلِّغاً عن ربه، بل منشئاً لنص جديد، إليه يُنسَبُ ما دام هو صاحب هذا النص؛ لأنه صائغ إمكاناته اللغوية، ومن ثم طبيعته البشرية، ما دامت مقاصده تختلف عن مقاصد الذات الإلهية التي أنزلَتْ من أجل ذلك نصَّ الوحي. إن القول بهاتين المسلَّمتين لا يجعل محمداً صلى الله عليه وسلم قارئاً فقط، بل يساوي بينه، بوصفه كذلك، وبين كل قارئ، فكل قارئ يمكنه أن يؤسِّس مقاصد خاصة به وينسبها إلى النص، ما دامت مقاصد الذات الإلهية لا مكان للوصول إليها، والنص لا دلالة ذاتية له ينبغي احترامها.

إنها قراءة هرمسية، لا ترى في النص سوى تعلَّة أو تُكأة لما تريده؛ ذلك أن الدلالة -بحسب هذه القراءة- عرضية وليست ذاتية، ومن ثَمَّ من حق القارئ الهرمسي أن يملأ النص الفارغ بما شاء وكيف شاء، فقد أزاح عن كاهله كل "العوائق"، وتخفف من كل "القيود" ليصبح القائل الذي لا يُعترض عليه، فليس الأمر سوى قراءة، وكل القراءات عند القارئ الهرمسي سواء، ومن ثَمَّ فكل ما سينسبه إلى نص الوحي ينبغي أن يُقبل لكون النص قد قال به. لقد تحول النص من كونه نص الوحي إلى كونه النص الذي أنتجه القارئ الهرمسي. إننا إزاء عملية استبدال: استبدال وحي بوحي، عملية يتحول فيها القارئ الهرمسي إلى متألّه له مطلق الصلاحيات ليقول عن الله ما يشاء. ولا غرابة في ذلك ألبتة ما دام مآل القراءة الهرمسية للوحي كان دائماً تألّه القائم بها. لقد أدى هذا النوع من القراءة للوحي في التراث الإسلامي إلى النتيجة ذاتها. ألم يصل الهرمسي القديم إلى ادعاء التوحد بالله، والحديث على لسانه؟! ألم يشتهر عن هؤلاء قولهم: حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة؟ ألم ير ابن عربي -أحد المرجعيات الأساسية لنصر- أن الولاية مرتبة أعلى من النبوة؟! وأن الذي كتبه في الفتوحات ما

كتب "منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي، وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في رُوْع"[٦٦] كيانه، مُقْسِمَاً على ذلك بالله؟

إن كان هذا مما لا يستغربه المطلَّع على التراث الإسلامي، ولا يرى فيه شيئاً يتسم بالجدة، فإن المستغرب حقاً هو أن يتحول الرافض "للحديث باسم الله" إلى متألّه!

وعلى الرغم من كل هذا الذي أشرنا إليه، وبعيداً عنه، فإن نصـــراً وفي الوقـــت الذي يحاول فيه أن يقطع أيَّ صلة للنص بمقاصد صاحبه، ونفي أيِّ دلالة ذاتية عنه، إلا أنه لا يتورع أن يخالف كل ذلك، فينسب إلى النص مقاصد، بل وينسبها إلى الله تعالى المتكلم بالوحي! يقول نصر: يرى القرآن، وهو النص الذي وسمه بكونه لا دلالة ذاتية له "أن الإسلام وحده –شريعة الإسلام– هي الطريقة الوحيدة المعتدّ بها."[٦٧] فهل هذا الذي نسبه نصر للقرآن يُعدّ من الدلالة الذاتية للنص، أو أن الدلالة هي ذاتها عرضـــية وغير ثابتة، من الممكن أن يخرج قارئ بخلافها أو بنقيضها، كأن يرى أن الـــنص إنمـــا يقول: إن الإسلام ليس هو الطريقة الوحيدة المعتد بها؛ إذ كل الأديان يمكن الاعتـــداد بها، لا سيّما في واقع يضغط ليجعل كل الأديان سواء. أليس الواقع متحكماً في القراءة ومنتجاً لها؟! كل شيء ممكن ضمن القراءة الهرمسية. ثم يقول نصر–وهو الذي جعـــل الوصول إلى المقاصد الإلهية مستحيلاً–: "الله يخاطب الإنسان بلغته، مُوجِّهاً له رســـالة لتحقيق مصلحته الدنيوية."[٦٨] إن هذه الغاية التي ينسبها نصر إلى الله سبحانه وتعـــالى هي مقصد من مقاصده، فكيف أمكنه الوصول إليها؟ ومن مكَّنـــه مـــن نســـبتها إلى المتكلم بالوحي؟ أو بتعبير آخر ينسجم مع طريقة نصر في التعبير: كيف أمكـــن لهـــذا القارئ –الذي هو نصر– أن يطابق بين فهمه والمقصد الإلهـــي؟ وكيـــف وصـــل إلى المقصد الإلهي المقدَّس الذي تقف دون بلوغه عوائق معرفية ووجودية، كما قال، وهل زالت هذه الآن؟ وكيف أمكنه الدخول إلى المنطقة الشائكة: "الحديث باسم الله" التي

---

[٦٦] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٦، ص٢٣٣.

[٦٧] أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص١٥.

[٦٨] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص٤٢.

نبَّه خصومه من أصحاب الخطاب الديني على ألا يقتربوا منها؟ وكيف لم يَخَفْ من الوقوع في الشرك الذي اتهمهم بالوقوع فيه إذا هم اقتربوا منها؟ أم أن ما كان مستحيلاً غدا ممكناً؟! فعلاً لقد كان (أمبرطو إيكو) مصيباً حين جعل أحد أهم خصائص القراءة الهرمسية قبولها بالتناقض، وعدم انضباطها للثالث المرفوع، وحين بيَّن أنها حينما تقول إن هذا يعني هذا فهي تقول: إنَّ هذا لا يعني هذا.

رابعا: آليات القراءة الاستعمالية عند نصر

عمد نصر حامد أبو زيد إلى مجموعة من الآليات التي سعى من خلالها إلى تقويل النص ما لم يقله، بل عكس ما قاله، موهماً القارئ بأن ما خرج به لا يعدو أن يكون قراءة في النص، وأن النص يسمح بهذا الذي خرج به على الناس. ففي أحد حواراته يخاطب نصر محاورَه، غير منكر ما نسبه إليه هذا الأخير من تردد وعدم جرأة لقول كل ما كان ينبغي قوله بخصوص الوحي: "إنك تريد أن تنتج خطاباً يجد قبولاً، وينفذ، وإن كان لا يجد إعجاباً."[٦٩] ولا شكّ في أن شرط القبول يقتضي في إطار هذا الوضع القيام بتعميات أو تغييبات مرحلية، وإقصاءات أو إعدامات للنصوص.

إن نصراً على وعي تام بأن ما قام به من قطع نص الوحي عن المتكلم به، وهو الله سبحانه وتعالى، وربطه بقارئه الأول محمد عليه الصلاة والسلام، ومن خلاله بواقع القرن السابع الميلادي، لم يكن فيه واضحاً وحاسماً، أو بالأحرى لم يكن صريحاً، وإنما سلك في ذلك مسلك المواربة، الذي يسمح بالقول: إن الوحي هو من الله، وفي الوقت نفسه هو لمحمد، ولذلك يعترف أنه كان فعلاً متردداً؛ إذ يقول: "لا أستطيع أن أنكر... التردد موجود في داخلي... وإذا كنت أنا أحد المترددين، وهذا ما لا أنكره، فلأني لست بالمدَّعي. ففي النهاية أنت تعمل في مناخ ثقافي لا تُسلِّم به كلية، لكنك لا تستطيع أن تتجاهل أنك تريد أن تنتج خطاباً يجد قبولاً، وينفذ، وإن كان لا يجد إعجاباً. وهذا ما يسمّيه محمد أركون بالترضيات الضمنية."[٧٠]

---

[٦٩] أبو زيد. **القرآن نص تاريخي وثقافي**، مرجع سابق.

[٧٠] المرجع السابق.

إن العمل في هذا السياق يضطره إذن إلى القيام بالترضيات الضمنية الضرورية، وأن يبقى ضمن دائرة الإيمان؛ ليحقق هذا الذي يسعى إليه؛ أي أن يجد خطابه القبول والنفاذ، وإلا فإن خلاف ذلك أيسر فـ"ما أسهل ما يكتبه صادق جلال العظم،"[٧١] كما يقول، غير أنه "يأتي من الخارج؛ أي من خارج دائرة الإيمان."[٧٢]

فهل هي عملية استغفال للقارئ العربي المراد تغيير قناعاته؛ عملية يفرضها المأزق الذي يشعر به أصحاب هذا النوع من القراءة؛ بسبب عدم جرأتهم على الإفصاح عما يؤمنون به حتى يتحقق لخطابهم القبول والنفاذ، ومن ثم الشيوع الذي بإمكانه أن يحقق "مهمة اختراق النظام المعرفي السائد" القائم على عدم الفصل في الوحي بين ما هو رسالة وما هو وحي، هذا الفصل الذي يحاول نصر بناء عليه تأسيسَ نموذجه البديل.

لا شكّ في أن القارئ العربي الذي يريد نصر استدراجه إلى نموذجه البديل، الصادمِ لما استقرت عليه الأمة، لن يقبل أن يسمع منه –وفق هذا النموذج البديل– أن العربي وهو يستشهد دفاعاً عن مُقدَّساته التي احتلها العدو إنما يموت من أجل أساطير:

"السؤال الذي يطرحه البعض عليّ باستمرار... هو: أنّ الناس تموت باسم الأسطورة، وعدوك يوظف أسطورته في شكل أو آخر، فكأنك تريد أن تفكك لنا أسطورتنا؛ من أجل أن يهزمنا الآخر بأسطورته؟ ويقولون: إننا الآن في خطر لا يحتمل ترف الاشتغال بالتأويل. طبعاً، جوابي أن هذا ليس بالترف، وأن الفشل الذي نحن فيه عائد في جزء منه إلى تجمُّدِ وعينا. وإذا كنا نريد أن نحارب بأسطورتنا، فأسطورتنا قائمة على أسطورة العدو، وهي تالياً أضعف؛ لأنها قائمة على أسسه."[٧٣]

لا شكّ في أن "جرأة" مثل هاته لن يتحملها العربي المسلم، الذي استقر في إيمانه منذ نزول الوحي أن الوحي كلام الله الذي أنزله على عبده محمد صلى الله عليه وسلم وكلّفه بالتبليغ عنه.[٧٤]

---

[٧١] أبو زيد، **القرآن نص تاريخي وثقافي**، الحوار نفسه.

[٧٢] أبو زيد، **القرآن نص تاريخي وثقافي**، الحوار نفسه.

[٧٣] أبو زيد، نصر حامد. **القرآن نص تاريخي وثقافي، حوار أجراه معه محمد علي الأتاسي**، ملحق النهار الثقافي، الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢م.

[٧٤] مبيناً مخاطر عدم القيام بهذا الدور المنوط به ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ (المائدة: ٦٧).

ولأن نصر حامد أبو زيد يعي ذلك جيداً فليس له إلا أن يُقصِّد نص الوحي تقصيداً يخرج به عن مقاصده، ولن يتم له ذلك إلا بآليات استعمالية، نكتفي في هذه القراءة بالتوقف عند اثنتين منها:

١. آلية الاستدعاء بعد التنكب أو الإخفاء المستحيل:

ونقصد بهذه الآلية، تلك العملية التي يقوم بها القارئ لاستدعاء النص في نهاية العملية التأويلية، لا ليقرأه من أجل استدرار دلالاته، وإنما لمباركة ما تم تقريره بعيداً عنه وفي غيابه، ويؤتى به فقط من أجل التصديق على ما تمّ الوصول إليه من دون الرجوع إليه، بحيث يصبح النص وسيلة للاستعمال فحسب، وليس موضوعاً للقراءة، فتنقلب الصورة؛ إذ يصبح ما كان حقه التقدمة (النص) متأخراً، وما كان موقعه تالياً (النتائج المستخلصة) سابقاً. ويلجأ القارئ لهذه الآلية عوض التغييب المطلق للنص/ النصوص؛ بسبب إدراكه استحالة عدم إمكانية تجاوز النص.

وإن كانت هذه الآلية مهيمنة على جلّ قراءة نصر حامد أبو زيد، فإننا سنتوقف عند مثال واحد لها: إنه المتعلق بمفهوم الوحي.

مفهوم الوحي:

يُعدّ الفصل الأول[٧٥] من كتاب نصر "مفهوم النص" أهم فصول هذا الكتاب، بوصفه فصلاً موجِّها ومحدداً لما بعده. وقد خصَّصه نصر لمفهوم الوحي بوصفه، كما يرى "المفهوم المركزي للنص عن ذاته."[٧٦] إن هذا المفهوم وإن كان له هذا الموقع، فإنه ليس المفهوم الوحيد للنص عن ذاته بحسب نصر، لكنه -مع ذلك- "المفهوم الذي يمكن أن يستوعبها جميعاً."[٧٧] وللكشف عن مفهوم النص لنفسه ينبه نصر على أن

---

[٧٥] يقع هذا الفصل من ص٣١ إلى ص٥٧ من كتابه **"مفهوم النص"**.

[٧٦] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٣١.

[٧٧] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"تحليله قد يتوقف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة، كالكتاب والرسالة والبلاغ فقط."[٧٨]

إن المقصود في نهاية المطاف -كما هو معلن- الكشف عن النص كما أراده النص ذاته.[٧٩] وليست المفاهيم المعتمدة: (الوحي، والقرآن، والبلاغ...) سوى وسائل توصل إلى هذه الغاية. وإن كان الأمر كذلك، فالأليق بالقراءة التي أعلن عن طبيعتها، بوصفها كشفاً يسفر من خلالها النص عن نفسه، أن تتخذ النص مبدأً ومنتهىً فيما تخرج به من نتائج، وأن يكون النص مأخوذاً، بوصفه كّلاً منسجماً، موضوعاً لها أولاً وأخيراً، إذا أريد لها أن تكون تأويلاً يحترم النص، وليس استعمالاً يجُهِزُ عليه. فهل كان ذلك ما فعلته قراءة نصر بخصوص مفهوم الوحي بوصفه مفهوماً مستوعِباً، لا سيّما وهو يلح على أن القراءة الحقة هي تلك التي لا تقف فيها معطيات النص موقف المتلقي السلبي لتوجيهات الذات القارئة؟[٨٠]

لقد ذهب نصر يتقصَّى كلمة "وحي" في الثقافة العربية الجاهلية، متوقفاً عند الشعر العربي وعلاقة الشعراء بالجن، وعلاقة هؤلاء بالكُهَّان، ليخلص إلى تقرير مُسلَّمة مفادها أن: "ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها،"[٨١] فما "كان للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري."[٨٢]

إن هذه المسلَّمة المقررة قبل الشروع في استنطاق النصوص التي تتحدث عن القرآن بوصفها وحياً يراد لها أن تتحكم، ليس في قراءة هاته النصوص، ولكن في تحديد طبيعة النتائج المتوصَّل إليها. هكذا يصبح الوحي -الديني حتى قبل أن تُعرف

---

[٧٨] المرجع السابق، ص٣١.
[٧٩] المرجع السابق، ص٣١.
[٨٠] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٤٣.
[٨١] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٣٤.
[٨٢] المرجع السابق، ص٣٤.

طبيعته من خلال نصوصه- محكوماً بنتيجة قُرِّرتْ سلفاً في غياب النصوص المحددة لطبيعة هذا الوحي المراد الكشف عنه، من خلال ما يشير إليه النص ذاته.

إن تَنَكُّب هذه النصوص، التي تتحدث عن الوحي بالقرآن، في هذه المرحلة، ضروري لقراءة حدّدت نتائجها قبل أن تبدأ. فالوحي الديني -حتى قبل معرفة ما يقوله النص عن نفسه بوصفه كذلك- أصبح عليه أن ينضبط لقوانين الواقع، فلا يقفز عليها أو يتجاوزها: "إن ظاهرة الوحي؛ القرآن لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه،"[٨٣] كيف له ذلك وهو نتاج هذا الواقع؟![٨٤] غير أن المستغرَب حقا أن نصر حامد أبو زيد حتى وهو يسعى إلى تأطير الدلالة التي سيخرج بها في المرحلة التالية، حين سيستدعي النصوص التي تتحدث عن القرآن بوصفه وحياً بجعل الثقافة السائدة حينذاك، أحد مكونات الواقع الذي أنتج النص، نجده يغَيّب بشكل لافت ما كان معروفاً ومتداولاً في هذه الثقافة من علاقة السماء بالأرض، من خلال المَلَك الذي كان ينزل على الأنبياء،[٨٥] الذي نجد خبره في باب بدء الوحي من صحيح البخاري. فهل لهذا التغييب من دلالة؟ لا ريب في أن تغييب هذا الجانب من الثقافة المتداولة آنذاك، وتغييب النصوص التي تثبت ذلك، هو تغييب لعلاقة السماء بالأرض خارج الإطار الكهنوتي الوثني والشعري، وحصرها من ثَمَّ في هذين الأخيرين، بما يخدم مُسلَّمة نصر من كون ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن هو الأساس

---

[٨٣] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٨٤] المرجع السابق، ص٦٧.

[٨٥] لا سيّما الناموس الذي كان ينزل على موسى، الذي نجد أن أمره كان معروفاً مشاعاً، سجلته لنا كتب السيرة والحديث: "فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، ابن عم خديجة، وكان امرأ تنصَّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عَمِي، فقالت له خديجة: يا ابن عم، اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابنَ أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أوَ مُخرجيَّ هم؟ قال: نعم، لم يأتِ رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزرا، ثم لم يلبث ورقة أن توفي، وفتر الوحي. انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، اعتنى به عز الدين ضلي،وعماد الطيار، وياسر حسن، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٣١هـ،٢٠١٠م، كتاب بدء الوحي، ص٥٧.

الثقافي لظاهرة الوحي. كما أن استحضار هذا المعطى، إضافة لذلك، سيجعل -من دون شك- البحث والتقصي في الشعر الجاهلي وثقافة ذلك العصر، المرتبطة بالكهانة، يبدو أمراً لا أهمية له إذا ما قورن بهذا المعطى المغَيَّب، الذي يظهر أن ارتباط السماء بالأرض عبر الوحي من خلال نزول الملك، كان أمراً معروفاً ومتقبلاً ضمن إطار ثقافي لم تكن المعتقدات المسيحية واليهودية ببعيدة عنه، لا سيّما أن العربي لم يكن أمياً فقط -بالمعنى الذي ليس له رسالة- بل كان مسيحياً ويهودياً أيضاً. لم يكن الوحي بالمعنى الذي جاء به القرآن عند العربي أمراً معروفاً فحسب، ولكن كان منتظراً بل مرجواً أيضاً، فالقصص التي تروي انتظار العرب لنزول الوحي على أحد منهم أوضح من أن تخفى حتى لو قصد نصر إلى إخفائها. إن هذا المعطى المغيَّب ينسف من الأساس المسلَّمة التي يحاول نصر أن يفرضها على نص الوحي، من أجل توجيه دلالته وَفْقَها، المتمثلة في كون ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن هي الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني.

إذا كان للوحي من أساس، فأساسه "ظاهرة الوحي ذاتها،" بوصفه صلة السماء بالأرض، هذه الصلة التي كان الإنسان بعامة والعربي بخاصة ينتظرها. وهذا الأساس الأخير هو ما يتوافق حقاً مع نسغ الآيات/ النصوص التي تنكَّبها لحد الآن، والتي توضح طبيعة الوحي كما أراده الوحي وكما يتحدث عنه النص، الذي يزعم نصر أنه سيكون هو ذاته وليس شيئاً آخر، موضوعَ الكشف عن حقيقة الوحي.

إن تنكُّبَ هذه النصوص لفترة ممكنٌ، لكن تغييبها بشكل مطلق مستحيلٌ في قراءة تتحدث عن الوحي بالقرآن، غير أن تنكبها لفترة يسمح للقارئ بوضع ما سيأتي ضمن ما رُسم، ومحدَّداً به، فلا تكون النصوص حينئذٍ حُرَّة في أن تقول ما أراد منها صاحبها أن تقوله، بقدر ما تكون تحت ضغوط آراء قارئها الذي يسعى -من خلال ترتيب الإطار الذي جعله متحكِّما- أن تقول ما أراد هو أن يقوله.

الحديث عن الوحي في القرآن الكريم بيانٌ لكيفياته التي ورد عليها، وإيضاح للصور التي بها تلقى الأنبياء والرسل ما تلقوا عن ربهم. إنه حديث عن الإنزال

وأنواعه، وبيان لهذا المنـــزل وعلاقته بمن أوحى به وأنـــزله. ومن ثَمَّ يكون الحـــديث عن الوحي حديثاً عن كلام الله إلى عباده.

وعلى الرغم من توقف نصر تحت هذا العنوان: الوحي بالقرآن عند النصـــوص/ الآيات التي تعالج الوحي وتحدد أنواعه، فقد غابت الآيات المتعلقة بالإنـــزال أو تكاد، كما غابت النصوص التي تجعل هذا الوحي المنـــزل كلام الله. وقد يبدو هذا الغيـــاب عادياً، وقد لا يعيره القارئ العادي أيَّ انتباه، لا سيّما أن نصر حامد أبـــو زيـــد، في الوقت الذي غيّب الإنـــزال والتنـــزيل، نصوصاً وآيات، اشتغل بهما مفهوماً، بـــل لم يفته أيضاً التعريج على تصور بعض الفرق الكلامية لكيفية النـــزول والتنـــزيل. إلا أن قارئاً متمعناً قد يثيره أن تحضر الآيات والنصوص المتعلقة بالمفاهيم، التي توقف عنـــدها نصر:(الوحي، الرسالة، والبلاغ، والقرآن، والكتاب) في الوقت الذي يـــتم تغييـــب النصوص المتعلقة بالإنـــزال والتنـــزيل، وتلك التي تعدّ القرآن كلام الله.

لقد قال النحويون قديماً: إن غياب العلامة علامة، وقال نصـــر، مـــردداً المقولـــة النقدية المشهورة، ليست هناك قراءة بريئة. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا هذا التغييب؟ وما دلالته؟ وهل له علاقة بالموقف التكتيكي للترضيات الضمنية، الذي أقـــرّ بتبنيـــه، بوصفه مسلكاً مأموناً للوصول إلى الهدف الاستراتيجي: أنسنة الوحي وعلمنته، مـــن دون إحداث اعتراضات لدى المتلقي الذي يستهدفه نصر؟

استدعاء النصوص المغيبة واستظهارها قد يكشف عن خلفيات التغييب، ويجلّـــي طبيعة القراءة الهرمسية للنص. إن من يعود إلى القرآن متـــأملاً كلمـــة "الإنـــــزال" ومشتقاتها سيلاحظ أنها قد وردت في سياقات كثيرة، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أنواع: نـــزول قُيِّد بأنه من الله، ونـــزول قُيِّد بأنه من السماء، وآخر لم يُقَيَّـــد لا بهـــذا ولا ذاك،[٨٦] ولم يرد الأول إلا في القرآن.[٨٧]

---

[٨٦] ابن تيمية، أحمد. **مجموعة الفتاوى**، اعـــتنى بهـــا عـــامر الجـــزار وأنـــور البـــاز، المنصـــورة: دار الوفـــاء، ط٣، ١٤٢٦هـ، ج١٢، ص١٣٤.

[٨٧] وذلك مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥)، وقوله عز مـــن

لم يخبر الله إذن عن شيء معتبراً إياه منـــزلاً منه إلا كلامه.[٨٨] وإن كان لهذا الأمر من دلالة، فدلالته الواضحة أن الله -عزّ وجلّ- ينسب النص لنفسه، ويخصه به وحده دون غيره، فهو كلامه الذي أرسله إلى عبده ليقوم بتبليغه إلى الناس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧) ولذلك كان أبوبكر -رضي الله عنـــه- حاسمـــاً وواضحاً في جوابه لقريش حين قرأ علـــيهم ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ (الـــروم: ١-٢) فقالوا: هذا كلامك أو كلام صاحبك؟ قال:ليس بكلامي ولا كلام صاحبي، ولكنـــه كلام الله.[٨٩]

إن هذا المعطى الذي تلح عليه الآيات الكريمة، والبالغ أقصـــى حـــدود التجلـــي والانكشاف، هو ما سعى نصر إلى التخفيف من حضوره في نص قراءتـــه، وذلـــك بتنكب النصوص الدالة عليه، حتى لا يستقر بهذا الوضوح في ذهن القارئ. إنها رغبة في عدم إظهار هذه العلاقة القوية بين النص وصاحبه التي يفصح عنها النص، حتى يمكـــن لنصر فيما بعد -حين تزول المخاوف- من إحداث المسافة بـــين الـــنص (الـــوحي) وصاحبه (الله سبحانه)، فمِنْ ثَمَّ يَمكنُهُ الفصل في الوحي بين بعدين: بعد بشري تمثله الرسالة، وبعد إلهي (لا هوية واقعية له؛ لأنه لا سبيل لنا إلى الوصول إليه؛ بسبب كونه معطى غير لغوي، كما يقول). هذه النتيجة لم يكشف عنها نصر بشكل صريح إلا في كتاباته اللاحقة لكتابه "مفهوم النص"، بينما اكتفى في هذا الأخير بأن يقطـــع إليهـــا نصف الطريق، حين أعلن -في الأسطر الأخيرة من الفصل الأول من مفهوم الـــنص، المخصص لنص الوحي- عن تذمره من تركيز الفكر الديني -كما قال- على مصـــدر النص (الله تعالى) على حساب النص، عادّاً ذلك إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهـــداراً لوظيفته في الواقع.[٩٠]

قائل ﴿نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: ٣)، وقولـــه: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾ (النساء: ١٠٥).

[٨٨] بخلاف نـــزول الملائكة، والمطر، والحديد، وغير ذلك. انظر:

- ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مرجع سابق، ص٣٤٩.

[٨٩] ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مرجع سابق، ص٣٣٨.

[٩٠] المرجع السابق، ص٥٧.

ولكي يتم تجاوز هذا "التركيز"، ومن ثم فصل النص عن صاحبه الـــذي أنـــزل النص، ونسَب الإنـــزال فيه إلى نفسه، فإنه ينبغي في استراتيجية الأنسنة الـــتي يـــدعو إليها نصر، ووفق مبدأ التطمينات الضمنية التكتيكي، الذي يتبناه، أن تُغيَّب النصوص الدالة على الإنـــزال.

إذن، إن حضور الإنـــزال مفهوماً وتغييبه نصوصاً يستهدف أساساً، وفي العمق، تغييب المفهوم الأكثر إحراجاً لتقصيد نصر، والشوكة العصية في حلق استراتيجية أنسنة الوحي؛ أي المفهوم المتعلق بكون الوحي كلام الله، المنـــزل من عنده، والآيات المغيبة واضحة صريحة في أداء ذلك، ويصعب، بل يستحيل، إقناع القارئ بخلاف ما تشـــير إليه. فإذن، الأولى والأسلم في تكتيك التطمينات الضمنية، المشار إليه سابقاً، إخفـــاء هذه الآيات على القارئ الذي ينبغي أن يساير خلاصات نصر، ويرى بعينيه فلا يرى إلا ما رأى نصر. ولا شك أن استحضار هذه النصوص يفسد هذا التكتيك، ومن ثَـــمَّ يفشل استراتيجية أنسنة الوحي من داخل الوحي ذاته ومن خلاله. وينكشف حينئـــذٍ بشكل جلي أن ما يسعى إليه نصر هو غير ما أراده النص، ولا ريب أن هذا سينـــزع عنه التغطية الضرورية التي يتمسك بها، ألا وهي "العمل داخل دائـــرة الإيمـــان"؛ لأن العمل من داخل هذه الدائرة -على الرغم من صعوبته- يبقى السبيل الوحيد الذي يراه نصر ممكناً؛ لإحداث القطيعة مع التفكير الديني الذي ساد التراث، ولا يزال فاعلاً فيه حتى الآن من دون خسارات، ولعل أدناها ضرراً بالنسبة لمشروع نصر أن ينفضَّ الناس من حول هذا المشروع. ولو لم يكن الأمر هكذا لكان الأولى والأحرى بخطاب يدعي البحث عن مفهوم الوحي أن تكون نصوص التنـــزيل والإنـــزال هي المبدأ والمنتهى. غير أن هذه النصوص واضحة في جعل القرآن كلام الله، منه نـــزل وبه أوحى. وذلك ما سعى نصر جاهدا لدفعه.

ألم يحدد نصر طبيعة قراءته، فوسمها بكونها كشفاً عما يقوله النص عن نفسه، وعدَّ القراءة الحقة هي تلك التي لا يقف فيها النص موقف المتلقي السلبي؟ إلا أن ذلك مـــا

كان ليقوم به القارئ الهرمسي؛ لأن الحقيقة كانت مقررة من قبل، و لم يكن النص سوى وسيلة للاستعمال من أجل الوصول إلى ما رآه القارئ الهرمسي.

٢. آلية الإحلال بعد الإفراغ أو التخلية ثم التحلية:

لا تلبي الآلية الأولى -على الرغم من شساعة الحرية التي تسمح بها- كل طموحات القارئ الهرمسي؛ فهي -وإن كانت تسمح له بالانتقاء بين النصوص، واللعب بين فراغاتها- فإنها مع ذلك تلزمه بالإبقاء على الدلالة التي تحملها النصوص المستدعاة، مما يضطره ذلك إلى القيام بملاءمة قسرية بين ما أراد، وما تحمله هذه النصوص، التي تتأبى في كثير من الأحيان على الاستجابة لرغبات هذا القارئ وتشهّيه. كل ذلك يجعل القراءة المعتمدة على عملية التنكُّب والإخفاء ظاهرة التشويه وغير منسجمة، بل سريعة الانفضاح، لا سيّما حين يتم إظهار النصوص التي تم تنكُّبها. لذلك يميل القارئ الهرمسي المعاصر إلى تجاوز هذا الأمر، بالاعتماد على آلية هرمسية قديمة، تسمح بإمكانية ملء النصوص بما شاء هذا القارئ من محتويات، بعد إفراغها من محتوياتها السابقة دون عناء تنكُّبها. وليست هذه الآلية غير تلك التي دعوناها بآلية التحلية بعد التخلية، أو الملء بعد الإفراغ، وهي إحدى آليات إنتاج المعنى في خطاب نصر حامد أبو زيد.

إن النصوص، وفق هذه الآلية، ليست سوى "مشروعات مفتوحة،"[٩١] وبسبب ذلك "ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فيها،"[٩٢] مما يستدعي ضرورة أن يعاد باستمرار فهمها "وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، الأكثر إنسانية وتقدماً."[٩٣] إذن، لا بدّ من عملية "تأويلية" تقوم على النفي والإحلال، نفي ما لا يشتهيه القارئ الهرمسي، وإحلال الدال بما يلائم رغبات هذا القارئ وتشهِّياته من مدلولات.

---

[٩١] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣١.
[٩٢] المرجع السابق، ص١١٨.
[٩٣] المرجع السابق، ص١٣٣.

أ. مفهوم العبودية:

في هذا السياق، وفي إطار هذا الفهم، وعبر هذه الآلية، يتعاطى نصر مع الدال "عبودية"، ذاهباً إلى أن عبودية الإنسان لخالقه مفهوم ينبغي تجاوزه؛ لأنه مفهوم ارتبط بالمجتمع "الذي جاء الوحي يخاطبه وقد كان مجتمعاً قبلياً عبودياً."[٩٤] فلما لم يعد المجتمع كذلك، فالأولى الانتقال إلى مفهوم آخر يناسب إنسانية العصر وتقدمه، وليس ذلك بالأمر الصعب؛ إذ يكفي إحلال الدال/ الدوال التي تشير إلى عبودية الإنسان لخالقه – التي ينص عليها الوحي في آيات كثيرة–[٩٥] بمدلول أو مدلولات أكثر إنسانية وتقدماً. ولست أدري أية دلالة أخرى بالإمكان أن تحملها كلمة عبودية؛ للدلالة على المعنى التقدمي الذي أراده أبو زيد، وفي الوقت نفسه نحافظ،كما يرى، على "ثبات مضمون النص".

إن الدلالة الأقرب إلى روح العصر –بوصفه واقعاً (وأبو زيد يُقدِّس الواقع) والمقابلة لدلالة العبودية، التي تشير إليها نصوص الوحي في التعبير عن علاقة الإنسان بخالقه ومولاه– هي الدلالة على الحرية أو التحرر.[٩٦] ولا شكّ في أن نصر حامد أبو زيد يقصد أن يحل هذه الدلالةَ الدوالّ التي تنبثق من الجذر (ع ب د)، يؤكد ذلك إلهاؤه لكلامه المعترِض على مفهوم عبودية الإنسان لخالقه قائلاً: "إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلي في تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر؛ لكي يرده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه."[٩٧] ولكي نتجنب "التزييف" ينبغي أن تصبح عبودية الإنسان للخالق تحرراً من الخالق، فهل يستقيم هذا في الممارسة اللغوية؟

---

[٩٤] المرجع السابق، ص١٣٢.

[٩٥] منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ (الحجر: ٤٢)، ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (الإنسان: ٦)، ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ﴾ (الفرقان: ٦٣، ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ﴾ (ص: ١٧)، ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ (الكهف: ٦٥)، ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ (النجم: ١٠)
وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ (الأعراف: ١٩٤)، ﴿أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ ﴾ (الكهف: ١٠٢)، ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴾ (مريم: ٩٣).

[٩٦] التي تجسدها في العربية الدوال المنبثقة من الجذر (ح رر).

[٩٧] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣٢.

لا شكّ في أن كل من يملك حساً لغوياً يدرك أن التضاد اللغوي من خصائص اللغة العربية، وأبو زيد يورد في هذا السياق دلالة كلمة (مولى) في اللغة العربية على العبد والسيد في الوقت نفسه، غير أن السؤال الذي يطرح ههنا –حتى لو رَدَّدنا معه أن اللغة تتطور بتطور المجتمع– هل من المقبول في الممارسة التأويلية أن نفرض على مفردة ما معنىً لم تصطلح عليه الجماعة التي تكلمت تلك اللغة؟ وأكثر من ذلك: معنى مضاداً لما تواضعت عليه؟ إن التضاد لا يحل أزمة نصر، واعتماده يجعل الأمر واضح الانفضاح، ولذلك مال القارئ الهرمسي إلى خاصية أخرى من خصائص الاستعمال اللغوي، حتى يجعل عملية الإفراغ والتحلية مستساغة. لقد ادعّى نصر ركوب المركبة التي ادَّعى ركوبها كل من حاول استعمال نص الوحي قديماً وحديثاً، إنها مركبة المجاز، يقول: "إن الألفاظ القديمة [وهو هنا يقصد لفظ العبودية] لا تزال حية مستعملة، لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردِّها إلى دلالاتها الحرفية... إهدار للنص والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية."[٩٨] إن المجاز يسمح وفق هذه الرؤية أكثر مما يسمح به التضاد اللغوي؛ ذلك أنه إن كان هذا يبقي على الدلالتين المتضادتين بشكل متساوٍ يفصل بين دلالتهما السياق، فإن المجاز بهذا المعنى الذي يريده نصر يقضي على الدلالة الأصلية، "ينفيها"،كما عبر هو ذاته؛ لكي لا تبقى سوى الدلالة التي أرادها. وليس لأحد أن يسائل القارئ الهرمسي عن العلاقات التي تربط كلمة عبودية في دلالتها على الخضوع والتسليم[٩٩] بدلالتها على الحرية في سياق علاقة الإنسان بربه؛ لأنه لن تكون هناك علاقة مجازية يمكن اعتمادها إلا علاقة على منوال العلاقة التي أقامها القارئ الهرمسي القديم، الذي رأى أن البقرة في سورة البقرة تدل على عائشة رضي الله عنها وحاشاها عن ذلك!

---

[٩٨] المرجع السابق، ص١٣٣.

[٩٩] إن من يتأمل النصوص التي ورد فيها الجذر اللغوي (ع ب د)، سيظهر له جلياً أن المراد بها في عمقها، سواء وردت في سياق العبادة، أو في غيره، إنما هو الخضوع لله سواء، خضوع طاعة، أو خضوع قهر، أو خضوع افتقار. انظر:

– ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦–٣٧–٣٨.

ولكي لا يُواجَه نصر -وفق هذا الاستعمال للنصوص- برفضه لعبودية الإنسان لخالقه، التي لا يخالف فيها مسلم، يسعى إلى أن يظهر هذا الرفض وكأنه رفض "لعبودية كهنة النصوص"، كما سمّاهم، وكأن المشكلة (مشكلة نصر طبعاً) مع كهنة النصوص وليس مع النصوص ذاتها. غير أن أزمة نصر هي في حقيقة الأمر مع النصوص ذاتها. فهو، وقد ألَّهَ العقل، لا يرضى له -كما قال- "أن يتحول إلى تابع ذليل يتشكك في قدراته الذاتية، ويحتمي بالنصوص."[١٠٠] ومن ثم لكي لا تستعبد النصوصُ (نصوص الوحي هنا) العقلَ الإنساني فعليه أن يتحرر منها، حتى يصبح العقل -كما رأى نصر- "أساس النقل ومعيار صحته وصدقه."[١٠١] ولكي يتحول العقل/ الإنسان من كونه عبداً خاضعاً لإرادة الله التي جاءت بها النصوص، فعليه أن يتحرر مِنْ هذه العبودية التي تشير إليها النصوص، فيرفض من ثم هيمنة الوحي (هيمنة مراد الله)، التي يحرص عليها من سماهم بكهنة النصوص، ليعوضها بهيمنة العقل، والعقل الإنساني كما يتصوره نصر محدودٌ بزمانه ومكانه: وهو الواقع، الذي يجسده هنا عقل نصر كاهناً بديلاً على معبد الوثن المقدس "العقل الكسيح".

ب. مفهوم الإرث:

يجد نفسه مرغما على مغادرة مركبة المجاز، فما عادت هذه المركبة قادرة هذه المرة على حمله على العبور إلى ما يريد؛ لأن مشكلة نصر،كما بيَّنا، هي في حقيقة الأمر مع النصوص وليست مع التأويلات التي أعطيت لها، ولهذا عجز عن ممارسة هذه الآلية (بهذه الصيغة التي حاول أن يجد لها مُسوّغا من طبيعة اللغة ذاتها: المجاز) مع نصوص تتمنَّعُ على عمليتي الإفراغ والإحلال؛ لكونها نصوصاً بالمعنى الأصولي المتأخر للكلمة؛ إذ الدلالة تتربع على أعلى مستويات القطع، فتتأبى -من ثم- على كل عمليات التحويل والتغير، لا سيّما حين يتعلق الأمر بنصوص هي نِسب وأرقام يستحيل معها بالإجماع ادعاء دلالتها على غير ما دلت عليه.

---

[١٠٠] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٩٠.

[١٠١] المرجع السابق، ص١٩٠.

إن مغادرة مركبة المجاز لا تعني بالنسبة لنصر حامد أبو زيد التفريط في آليته المفضلة المتمثلة في إطلاق عفريت الدلالة ليحقق تحولاته اللانهائية، عبر سيرورة تخضع فيها دلالات النصوص خضوعاً كلياً وبشكل قهري لمبتغيات قارئ متسلط مؤلِّه لعقل مادي، عمي عن إدراك حقائق الغيب، وانحصرت رؤيته على الشاهد، فغدا "يرد كل شيء إلى علم المادة وقوانين الحركة والتاريخ."[١٠٢] كذلك كان الأمر مع النصوص التي احتوت على الأحكام المتعلقة بنصيب ميراث المرأة. لقد ذهب نصر إلى أن "الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكر."[١٠٣] غير أن هذا النصيب ينبغي أن يتحول وأن يستمر متصاعداً؛ لأن الإسلام أعطاها ما أعطاها "بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً في واقع اجتماعي/ اقتصادي تكاد تكون فيه المرأة كائناً لا أهلية له؛"[١٠٤] ولأن هذا الواقع قد تغير فـ"ليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي."[١٠٥] فالأولى إذن مواصلة المسار في الاتجاه الذي بدأه الوحي من أجل تحقيق المساواة؛ ليكون شأن المرأة في الميراث شأن الذكر،[١٠٦] كون المساواة والعدل من المقاصد الكلية التي تغيَّاها الوحي. ليس لنا أن ننبّه على أن هذا الاجتهاد الذي يدعو إليه نصر هو اجتهاد خارج إطار النص، بل متعارض معه منطوقاً ومفهوماً؛ لأن نصر حامد أبو زيد يدرك ذلك تماماً، وإلا فما معنى قوله: "ليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي،"[١٠٧] إذا لم يكن معناه أن الوحي عبر نصوصه قد أقرّ ما أقرّ، وإلى ذلك انتهت نصوصه التي أرادها صاحب الوحي ومنزله، ولكن لنا أن نتساءل على منوال أي قارئ هرمسي يهوى لعبة لا نهائية الدلالة بشكلها الهرمسي، ويعشق انسيابية السميوز المائعة: لماذا ينبغي أن نقف عند مساواة المرأة التي ورثت بالرجل الذي ورث أيضاً، ولا نطلق السيرورة لنجعل المساواة

---

[١٠٢] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ج١، ص٨٥.

[١٠٣] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣٥.

[١٠٤] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[١٠٥] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[١٠٦] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[١٠٧] المرجع السابق، ص١٣٥.

بين من ورثت من النساء ومن لم ترث منهن خارج دائرة القرابة، ولماذا نحصر ذلك في النساء فقط ولا نجعله عاماً يعم الذكور والإناث. بمعنى: لماذا لا نجعل الإرث حقاً مشتركاً يتساوى فيه كلُّ من لم يرث ليصبح وارثاً هو أيضاً؟ أليس ذلك هو العدل في أعلى صوره؟! فما المساواة إن لم يُجعَلِ الإرث من حق الجميع مِنْ بني البشر، وليس من حق من يملك فقط؟!

لا شكّ في أن نهاية هذا المسار لن يكون فقط نقض حكم الإرث، بل وإعدامه، ومن ثم إعدام النصوص الدالة عليه، فينتهي أمر التأويل إلى نفي ما انطلق منه، بل قد يؤدي إلى إدخال ما لم يكن متصوراً ضمن دائرة الإرث، كالحيوان مثلاً، ما دام المعيار المتحكِّم والمهيمن في إسناد الدلالة للدوال أو نفيها عنها هو العقل فحسب، محدداً بالواقع وسيرورته أوسيروراته. أليس من سيرورات هذا العقل وتحكُّمه توريث الكلاب والقطط في بعض المجتمعات؟ ألم يعد نصر العقل الإنساني أساس النقل ومعيار صحته وصدقه؟! إذا لم يكن هناك شيء خارج مملكة العقل وتحكُّمه فما على النصوص بوصفها دلالة إلا أن تنقاد إلى عقل القارئ الهرمسي، وتأتمر بأوامره، وإلا أعدمها. وهي في كل الأحوال قد حكم عليها القارئ الهرمسي بالإعدام، سواء بالتنكُّب والنكران، أو بالنسخ، وذلك بتصفية دلالتها وإرغامها على أن تقول عبر صوته خلاف ما تريد هي فعلاً، إن مجد القارئ الهرمسي يكمن، كما يقول إيكو، في اكتشاف أن النص يمكن أن يقول كل شيء باستثناء ما أراد المؤلف أن تدل عليه هذه النصوص."[١٠٨]

خاتمة:

تغيَّتْ هذه الدراسة، في حدود الفضاء المسموح به، الكشف عن طبيعة مقاربة نصر لخطاب الوحي، من حيث كونها خطاباً مأزوماً سعى إلى إخفاء أزمته المتمثلة في عدم جرأته على قول ما يعتقده حقيقةً بخصوص الوحي، بالتحايل عليه دلالةً ومقاصد،

[108] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p36.

عبر مُسلَّمات وآليات لم تستطع ادعاءات العقلانية والجدة أن تخفيَ طابعها الهرمسي اللاعقلاني الضارب في القدم.

وبسبب هذه الأزمة جاء هذا الخطاب غنياً بالمفارقات، فهو في الوقت الذي يُقوِّض فيه النص بالإجهاز على كيانه، يصرُّ على نسبة ما خرج به إليه. وهو أيضاً في الوقت ذاته الذي يصرح فيه بأن المهم ليس تفسير العالم (والنص جزء منه)، بل تغييره، يرفض أن تقف معطيات النص موقف المتلقي السلبي لتوجيهات الذات القارئة. وهو أخيراً و ليس آخراً، في الوقت الذي ينتقد فيه القراءة التلوينية للنص الديني، التي يُسقِطُ فيها القارئ أيديولوجيته على النص،[١٠٩] ويعدّها بسبب ذلك قراءة مغرضة وتأويلاً مذموماً، لا يتورع عن الاعتراف بأنه كان في بعض تجلياته ممارساً لهذا النوع من القراءة، التي ترى التأويل جهداً عقلياً ذاتياً، يستهدف إخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره.[١١٠]

ولأن القراءة تتحدد بأهدافها المرسومة، وإجراءاتها الممارسة، ونتائجها المستخلصة، فتكون إما تأويلاً يحترم النص ومقصديته، وإما استعمالاً (تلويناً بتعبير نصر) يُخضع النص لنزوات القارئ ورغباته وتشهِّياته، فقد كانت قراءة نصر قراءة هرمسية بامتياز؛ هرمسيةً بما أعلنت عنه من مُسلَّمات، وبما مارسته من إجراءات، وبما وصلت إليه من نتائج.

لا شكّ في أن ما كشفت عنه هذه الدراسة بخصوص خطاب نصر، يمتد ليشمل خطابات أخرى، هي اليوم تملأ الساحة، ويرتفع صوتها بادعاءات بَرَّاقة من قبيل الجدة والحداثة والعقلانية، وهي أبعد ما تكون عن هذه الشعارات. لكن غياب أو ندرة الدراسات القادرة على كشف زيف هذه الخطابات وفضح ادعاءاتها، ليس من خلال الوقوف عند رفض النتائج المتوصَّل إليها فحسب، ولكن -في الأساس- من خلال

[١٠٩] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٤١.

[١١٠] أبو زيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ص٥.

تعرية المسلَّمات والوسائل والأدوات التي انبنت عليها، مَكَّن هذه الخطابات من الاستحواذ على عقول فئات لابأس بها من المتلقين، الذين ظنوها كما ادعت، وانطلى عليهم خطابها الإشهاري. فما أحوج الأمة اليوم، دفاعاً عن حق نص الوحي في التبليغ عن نفسه بعيداً عن محاولات التشويش والمغالطة، وحِيَل تمييع دلالاته وتحريف مقاصده، إلى بذل الجهد الذي يقتضيه الوقت -بتعبير الفقهاء- لإنجاز خطابات جادة، تملك أدوات الوقت، وتمتلك في الوقت ذاته الرؤية الإسلامية السليمة ليس لمواجهة الخطابات المخالفة وحَسْب، والكشف عن زيف خطابها الاستعمالي، ولكن -أيضاً- لبناء خطابٍ تأويليٍّ معاصرٍ يمتلك مواصفات القوة والأمانة.

٦٩
السنة السابعة عشرة
خريف ٢٠١٠ م / ١٤٣١ هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

ملف: إشكالية المنهج
في العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية

- مدخل ومقدمة
- العلوم الإنسانية وآفاق البحث في مناهجها
- الفلسفة وسؤال المنهج مقاربة نقدية لمقولة الأنا أفكر الديكارتي
- من أجل علم البدء: كلية المنهج الفينومينولوجي والصبغة التاريخية لاستراتيجية الارتداد
- المقاربة الجدلية في تأسيس المنهج عند هربرت ماركيوز
- أزمة المنهج في الفلسفة وإمكانية التجاوز البرغسوني
- دريدا وتفكيك علوم الإنسان

◆ كتب:
الطائفية بين
السياسة والدين

◆ مؤتمر:
كُتَّاب التجديد في
الفكر الإسلامي

التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية

مرزوق العمري*

الملخص

من المصطلحات التي أنتجتها الفلسفة الحديثة مصطلح "التاريخية"، الذي كانت بداية ظهوره في نهاية القرن التاسع عشر، وأخذ بعد ذلك ينتشر، وتجلّت الحاجة إليه بفعل التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية، واستفحال نزعة الحداثة ثم ما بعد الحداثة. وقد قامت الدراسة بتوضيح مفهوم التاريخية: لغة واصطلاحاً ودلالة، ومحاولة التفريق بينه وبين مفهوم حداثي آخر هو التاريخانية، ورأت أن ثمة توظيفات حداثية للمفهوم في الخطاب الحداثي العربي. ومن أهمها نقد القراءة السائدة، والنظر إلى التاريخية بوصفها مقولة متقدمة، ودورها في مجال دراسة النصوص، واتخذت الدراسة من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد نموذجين لتمثيل هذا المفهوم.

الكلمات المفتاحية: التاريخية، القراءة الحداثية، النص الديني، التأويل.

Abstract

Modern philosophy has produced certain terms, one of these terms is "historicism" which has emerged by the end of the 19th century, and spread widely through the development of human sciences and the spread of modernity and post modernity. This paper explained the concept and compared it with another one, namely "historicity." The paper found out that historicism has modern applications in modern Arab discourse such as the criticism of prevalent reading, and the study of text. The focus of the study is the writings of Muhammad Arcon and Nasr Hamid Abuzaid.

Keywords: historicity, historicism, religious text, hermeneutics.

* أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة/ الجزائر. البريد الإلكتروني: merlamri@yahoo.fr. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٧/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٥/٢٢م.

مقدمة:

يؤكد المهتمون بقضايا المعرفة أنَّ الفلسفة في الرّاهن تسجل عودتها إلى ساحة الاهتمام المعرفي، وهي عودة متميزة؛ كونها لم تستصحب إشكاليات الماضي لتتعاطى معها في الحاضر، بل راحت تستشكل من جديد بكل ما يتصل بالراهن المعرفي.

إنّ ما أفرزته الفلسفة الآن هو طبيعة النظر إلى قيمتها –الفلسفة– وحيويتها، التي صارت تتمثل في مقدرتها على إنتاج المصطلح وإبداع المفاهيم، على حد ما يرى الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (Gilles Deleuze)[١]

بُني حُكْمُ جيل دولوز على تتبع التحولات التي مرّ بها الدرس الفلسفي، إلى أن وصل إلى العصر الحديث، الذي تميّز بإبداع الكثير من المفاهيم في الحقل الفلسفي. تبعاً للإشكاليات التي تمحورت حولها عملية التفلسف. ولعل مسألة المرجعيات كانت أبرز هذه الإشكاليات التي تم التوسل في معالجتها بمناهج حديثة كالإبستيمولوجيا، من خلال آلية القطيعة المعرفية، وأيضاً بجهاز مفاهيميٍّ كانت التاريخيّة أحد مكوّناته.

والتاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة، وهو يفضي إلى أن كل شيء موقع في التاريخ بما في ذلك الحقيقة. واستُثمرت بشكل تداولي بامتياز في الغرب، لا سيّما في المجالين السياسيّ والإيديولوجيّ، وانتقلت الآن إلى الفضاء الفكري العربي، بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيين. والذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي هو الخطاب العلماني العربي المعاصر، ويُفهم من هذا أنها من إشكاليات الفكر العربي الجديدة.

من هنا تشكَّل الباعث على البحث في هذا الموضوع، الذي يتمثل فيما يأتي:

– تجسُّد مفهوم التاريخية بوصفِهِ مفهوماً ومذهباً، صار له أنصاره والمدافعون عنه في الغرب، وفي الإطار الفكري العربي، بل بدأت تصدر كتابات تتحدث عن التاريخية

[١] دولوز، جيل. **ما هي الفلسفة**، بيروت– الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي– المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٨. وجيل دولوز فيلسوف وناقد أدبي وسينمائي فرنسي، ولد في باريس سنة١٩٢٦م وتوفي سنة ١٩٩٥م، من مؤلفاته: نيتشه والفلسفة، الاختلاف والمعاودة، ما هي الفلسفة؟

مثل: تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، وتاريخية الدعوة المحمدية لهشام جعيط.

– كونها صارت أحدَ انشغالات الفكر العربي في الراهن، لا سيّما في تمثلها في جدلية الدين والعلمانية، أو الدين والحداثة، وبدأت تتشكل إزاءها مواقف بين مُدافعٍ عنها ورافضٍ لها.

– المراهنة على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي، ويُنظَر إليها على أنها الآلية الأقوى التي يتوسل بها الخطاب الحداثي في كسب رهانه، الذي هو تبرير العلمانية، انطلاقاً من النص نفسه.

– التباس مفهومها في المجالات التي توظّف فيها، وعدم وضوحها إلى الدرجة التي لم يستسغها الخطاب الديني. فضلاً عمّا يكتنفها من غموض لدى الخطاب الحداثي. ولذلك يمكن القول: إن الكتابة في هذا الموضوع شحيحةٌ جداً.

بناء على هذه المسوّغات انتظمت إشكالية هذه الدراسة، التي تسعى إلى متابعة هذا المفهوم من جهة دلالته، ومن جهة التوظيفات التي يوظف بها في الخطاب الحداثي. وتجدر الإشارة إلى أن التوظيفات الحداثية لهذا المفهوم، والمتحدّث عنها في هذه الدراسة هي توظيفات الخطاب الحداثي العربي في الراهن على وجه الخصوص. وقد اقتضت معالجة هذه الإشكالية الأخذ بمنهجية متعددة الأبعاد: البعد التاريخي، والبعد الوصفي، والبعد التحليلي. كما اقتضت العودة إلى بعض الدراسات السابقة، منها: بعض كتابات محمد أركون، و نصر حامد أبو زيد، وعبد الله العروي، وعزيز العظمة وغيرهم.

أولاً: دلالة التاريخية

١. التاريخية في اللغة: لم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية، شأن المفردات العربية عموماً، التي كانت محل اهتمام الدراسات المعجمية؛ وقد يعود ذلك إلى أنّها لم تُستَعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوربية، مثل اللغة الفرنسية، التي

كانت تستعمل كلمة "Historicisme". فإذا تتبعنا المصطلح في اللغة العربية، سنجد أن التاريخية تِردُ بمعنيين: أولهما: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique"، وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ؛ كأن نقول: الأحداث التاريخية، فالتاء هنا للتأنيث، والياء للنسبة، فتكون التاريخية وصفاً منسوباً إلى التاريخ. وثانيهما: بمعنى المصدر الصناعي؛ وهو تبويب صرفي حديث، ارتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، والمصدر الصناعيُّ أحد الأقيسة العربية التي أخذت بها المجامع اللغوية، وهو: اطّراد النسب بالياء إلى كل لفظ، مصدراً كان أو اسماً مشتقاً أو اسمَ عينٍ أو حرفاً من أدوات الكلام، مع زيادة تاء النقل التي تُمحِّض اللفظ للمعنى.[٢] والمصدر الصناعيُّ يصاغ بزيادة حرفين في آخره، هما: ياء مشددة بعدها تاء تأنيث مربوطة، ليصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة.[٣] وهذا المعنى المجرد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلاً كلمة "إنسان"، اسم أصله "الحيوان الناطق"، فإذا زيدت في آخره الياء المشددة وتاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "إنسانيّة"، وهي كلمة تدل على جملة من المعاني مثل: الرحمة، والشفقة، والتعاون....

والأمر نفسه بالنسبة لكلمة تاريخ، فإنها اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلمّا زيد في آخر الكلمة الياء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "تاريخيّة"، وتغيرت دلالتها تغيّراً كلياً؛ إذ يُراد منها، في وصفها الجديد، معنى مجرّداً يدل على مختلف الصفات التي يختصّ التاريخ بها، مثل: الارتباط بأسباب معينة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني، إلخ. وهكذا لم تعد كلمة "تاريخيّة" وصفاً، بل صارت تدل على الاسمية (مصدر صناعي)، وليست إضافة الياء المشدّدة وتاء التأنيث ما يؤكد لنا صياغة المصدر الصناعي، بل لا بدّ من تاء النقل، وسميت كذلك؛ لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وبهذا تتميز عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية. وعلى هذا فكلمة

[٢] أبو السعود، عباس. **أزاهير الفصحى في دقائق اللغة**، مصر: دار المعارف، ١٩٧٠م، ص٣٩٠.
[٣] حسن، عباس. **النحو الوافي**، مصر: دار المعارف، ط٥، ج٣، ص٨٦.

"التاريخيّة" في قولنا: الأحداث التاريخيّة تعني مظهراً من الإنجازات التي تمت في الماضي، وهي وصف منسوب إلى التاريخ، والتاء فيه للتأنيث لا للنقل، وأما قولنا: "تاريخيّة النص"، أو "تاريخيّة الفكر" فهو مصدر صناعي؛ لأنه تمحّض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء، بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية.[٤]

وفي الاستعمالات المعاصرة ترد كلمة "تاريخيّة" بالمعاني التي تضمنتها اللغات الأوروبية. وحتى في هذه اللغات هي مصطلح حديث، فأول توظيف لمصطلح التاريخيّة في اللغات الأوروبية يعود إلى سنة ١٨٧٢م حسب قاموس لاروس (Larousse) الكبير للغة الفرنسية.[٥] وأول ظهور لمصطلح "التاريخية" كان في نهاية القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي شهد ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية؛ لذا عُدّت كلمة "التاريخيّة" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم بوصفها وصفاً للحضارة المادية.[٦] ومن هنا تتأكد دلالتها المادية؛ فبما أنها على ارتباط بالخصائص المادية للحضارة الحديثة، فهي في استعمالاتها أيضاً كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ إذ نجدها تردُ بمعنى الواقعية، التي تقابل الميثي والمثالي (الطوباوي) الذي يصعب التحقق من صحته. يقول محمد أركون: إنّ التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي: "تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي."[٧]

وإذا كانت التاريخية تحمل معنى الواقعية والتحقق العيني، فإنها تَرِد –أيضاً– للدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان، والمكان، وهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث ارتباطها بهما، فتوظف للدلالة على الزمنية، ويتّضح لنا ذلك من تعريف نصر

---

[٤] اللبدي، محمد سمير نجيب. **معجم المصطلحات النحوية والصرفية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٦م، ص١٢٨.

[٥] نقلاً عن: **مجلة الأصالة**، مجلة كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي بالجزائر، العدد ٤٩/٥٠، سبتمبر/ أكتوبر ١٩٧٧م، ص١٧.

[٦] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م، ص٦٨.

[٧] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص١١٧.

حامد أبو زيد للتاريخية بأنها: "الحدوث في الزمن."[٨] وذلك في سياق مناقشة مسألة حدوث الكون كمقولة كلامية؛ إذ يرى أنّها هي الحدوث في الزمن؛ لأنه يربط إيجاد الموجودات بالزمن بمفهومه الفيزيائي لا العقدي، ومن زاوية هذا المفهوم الفيزيائي، فإنّ الزمان مرتبط بالمكان، ولا يمكن ضبط الزمان في غياب البعد المكاني. ومن ثَمَّ كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون بما في ذلك الكلام الإلهي؛ ولذلك قال بتاريخيته؛ أي بحدوثه في الزمان، فإيجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخي(=الزمني)، ولهذا تعد "التاريخيّة" مفهوماً محايثاً لوجود العالم.[٩]

و"التاريخيّة" بهذا المعنى تصبح آلية من الآليات التي يميّز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هذا يفهم أن مفهوم "التاريخيّة" يوظَّف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط. وإعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت.[١٠]

من جهة أخرى نجد "التاريخيّة" تتميز عن مصطلح حداثي آخر، هو "التاريخانية". فالتاريخانية (Historicitè) مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بشيوع مصطلح التاريخية (Historicisme)؛ إذ يرجع أول استعمال لمصطلح "التاريخانية" إلى سنة (١٩٣٧م)، دلالةً على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ. وهناك من يعدّها موقفاً أخلاقياً أكثر مما هي فلسفة.[١١] ويميّز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "الألف والنون" التي تضمنتها كلمة "تاريخانية"، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري.

---

[٨] أبو زيد، نصر حامد. **النص السلطة والحقيقة**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠م، ص٧١.

[٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[١٠] فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد سنة ١٧٩٨م، وتوفي سنة ١٨٥٧م، من مؤلفاته محاضرات في الفلسفة الوضعية.

[١١] العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ص١٦.

وعلى أساس وجهة النظر اللسانية هذه، يميّز أركون بين المصطلحين، فيرى أنّ "التاريخيّة" تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل، في حين توهم "التاريخانية" بوجود معنى معروف للتاريخ.[١٢] وهو تمييز وصفيٌّ لم يُبْنَ على تحليل لغوي؛ إذ ركّز أركون على التوظيف الذي تحظى به الكلمتان، دونما إشارة إلى جوانبهما الاشتقاقية. وقد ميّز معجم أكسفورد بينهما على النحو الآتي:

"التاريخيّة" (Historicism): الرأي القائل بإن الحتمية التاريخية وأحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما "التاريخانية" فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة "تاريخاني" (Historicist) التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية.[١٣] هنا يتجلّى الفرق بين الكلمتين في كون التاريخيّة مذهباً أو نزعة، أما "التاريخانية" فهي صفة، وهذا ما أشار إليه معجم روبير (Le petit robert) الذي نجد فيه أن كلمة "تاريخيّة" تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، أما "التاريخانية" فهي سمة ما هو تاريخي.[١٤] ولهذا نجد –أحياناً– الكلمتين توظفان توظيفاً واحداً، كما أن التعريف بهما يكاد يكون واحداً أيضاً، وحتى المحاولات المعاصرة لتعريفهما ليست وافية بالغرض. وأهم المحاولات التي ميّزت بين المصطلحين تستفاد من كتابات محمد أركون، فله إشارات في هذا، منها:

– التاريخانية مفهوم يثير مناقشات لا نهاية لها، إلى حد صعوبة استعماله؛ لأن معظم التعريفات إيديولوجية، في حين التاريخيّة غير ذلك.

– التاريخانية تقر بمسلّمات فلسفية أو إيديولوجية، أما التاريخيّة فتسمحُ لنا بالبقاء في صعيد التساؤل.

---

[١٢] أركون، محمد. "الإسلام والتاريخية والتقدم"، **مجلة الأصالة**، الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، ع٤٩/٥٠، س٦، سبتمبر/أكتوبر١٩٧٧م، ص١٩.

[١٣] هوكنز، جويس. وآخرون. **قاموس أكسفورد المحيط**، قاموس عربي إنجليزي، مراجعة وإشراف: محمد دبس، بيروت: أكاديما، د.ت.، ص٤٩٤.

[14] Le petit Robert de la Langue Française, nouvelle Edition (1992), p932.

– التاريخانية مرحلة تسبق التاريخيّة، والوصول إلى التاريخيّة مرهون بتجاوز التاريخانية؛ لأن الأولى إيديولوجية والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي والإيديولوجي.[١٥]

٢. التاريخيّة في الاصطلاح: أما التاريخية في الاصطلاح فقد عُرّفت تعريفات متعددة، منها:

– تعريف توران (Alaine Tourine) الذي عرفها بأنها: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي."[١٦] ونجد هذا التعريف في معجم روبير (Le petit robert) أيضاً، لكنه يضيف تعريفاً آخر، وهو أن كلمة "التاريخية" تعني: دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية.[١٧] كما نجد ما يقترب من هذا التعريف في معجم لاروس (Larousse)، فقد ورد تعريف التاريخية بأنها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية."[١٨]

ويفهم من هذه التعريفات تركيزها على الحقيقة، وأن السبيل إلى إدراكها هو التاريخ. وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمُّن الميتافيزيقا للحقيقة، والوحي أيضاً. وهذا ما يفهم من تعريف أركون للتاريخية حينما قال إنها: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ."[١٩] وهذه رؤية بُنيت على التعريفات السابقة، التي يؤول بنا تأملها إلى القول بدنيوية المقدس، وأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص، ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة.

---

[١٥] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص١٣٩. التيولوجي هو اللاهوتي، والإيديولوجي هو الفكري.

[١٦] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص١٨.

[17] Le petit Robert, p932.

[18] Le petit Larousse, Librrairie Larousse (1990), p493.

[١٩] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص١٥.

وقد التمس الخطاب الحداثي تسوّيغاً لهذا التوظيف؛ إذ يرى أن الفكر الإسلامي ذاته، الذي يؤمن بأن الحقيقة في الوحي، قد استعمل التاريخية ولكن بأسماء أخرى؛ فمقولة المعتزلة في "خلق القرآن" عُدّت أحدَ أبرز ملامح الرؤية التاريخية. والمعتزلة بدفاعهم عن هذه المقولة كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ.[٢٠] بل نجد الحداثيين –أحياناً– يتجاوزون الفكر الإسلامي إلى النص القرآني نفسه، يقول محمد أركون: "نجد من خلال القصص القرآني أن وعياً تاريخياً بدئياً يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوري السائد."[٢١] وما دامت التاريخية كذلك –أي معرفة الحقيقة في التاريخ– فإنها تصبح فوق الإيديولوجيا التي تكرسها الانتماءات المذهبية، أو الانتصارات الإعلامية، بل هي الوضع البشري المعيش، الذي يمكّننا من تجاوز التاريخ الإيديولوجي إلى التاريخ التطهيري.

وهنا يغدو معنى التاريخية هو القطيعة، بوصفها آلية من آليات البحث الإبستيمولوجي الذي تطور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار(Gaston Bachelard)،[٢٢] وهذا ما يتجلى في كلام أركون نفسه عن تاريخية القرآن، التي يقول عنها إنها تعني: "في الواقع أن نطبق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الإسلامي الكامل القراءات المنهجية والإبستيمولوجية."[٢٣] وإذا تأملنا كلام أركون هذا نجده ينطوي على تناقض؛ وذلك لسببين:

أولهما: أَنَّهُ يرى ضرورة إدماج مقولة "التاريخية" ضمن الفكر الإسلامي،[٢٤] فلو كانت التاريخية متحققة في النص القرآني، وفي الفكر الإسلامي، فما جدوى الدعوة إلى إدراجها في هذه الحال ضمن الفكر الإسلامي؟ ألا يصبح الأمر من قبيل تحصيل الحاصل؟!

---

[٢٠] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٨٢.
[٢١] المرجع السابق، ص١٣١.
[٢٢] فيلسوف فرنسي معاصر ولد سنة 1884م وتوفي سنة ١٩٦٢م. من مؤلفاته الروح العلمية الجديدة.
[٢٣] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢٢.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٥.

وثانيهما: في دراسة محمد أركون للخطاب القرآني، يرى أن هذا الخطاب عندما يتعرض لذكر واقعة أو حادثة فإنه يطمس معالمها وإحداثياتها الزمكانية؛ لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي، فتصبح وكأنّها لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، فتصبح شيئاً رمزياً يتجاوز التاريخ ويعلو عليه.[٢٥] وفي هذا السبب الثاني –أيضاً– يبدو التناقض واضحاً في كلام أركون؛ إذ أشار من قبل إلى أن النص القرآني نفسه يتضمن هذا الوعي التاريخي، ومن جهة ثانية يراه أنّه هو الذي طمس معالم التاريخية بإضافة التقديس وخلعه على الواقع.

كما نجد أنّ التاريخية عرّفت بما يوحي باستمرار هذه الجدلية بينها وبين الوحي حول الحقيقة، مثل تعريف عزيز العظمة الذي قال: "هي ما يحرر النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه."[٢٦] وهذا التعريف يجعل من التاريخية مقولة حداثية، وشرطاً من شروط التعامل مع النص الديني؛ لأنه كان ينظر إلى هذا النص على أنه ليس مقدساً في ذاته، وإنما تقدَّس في التاريخ، وفيه ولد.[٢٧] وهذا الكلام يجعلنا نفهم أن قداسة النصوص أُضفيتْ عليها في التاريخ. وهو هنا يتفق مع أركون على النحو الذي سبق من كلامه، وبهذا يتجلى التضارب الكامن في الخطاب الحداثي؛ إذ نجد أيضاً نصر حامد أبو زيد، الذي يرى أنّ التاريخية لا تقضي على قدسية النص القرآني، ولا إنكاره على أنه من عند الله سبحانه وتعالى، عادّاً من يقول بذلك جاهلاً.[٢٨]

والتاريخية حسب هذه التعريفات ذات دلالة أنثروبولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى عدِّ المقدَّس إحدى العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا عُدّت التاريخية رؤية ومفهوماً لا يقوى على استيعابه العقل الدوغمائي (المتعصب) –عقل المؤمن التقليدي–

---

[٢٥] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٢٦] العظمة، عزيز. **دنيا الدين في حاضر العرب**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦م، ص٩٤.

[٢٧] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٢٨] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٥.

لأن دوغمائيته تجعله يشعر برغبة التقديس، ومن هنا يتشكل "المخيال" (L'imaginaire) الذي ينافي التاريخية.

من جهة أخرى نجد تعريفات ذات دلالة أنطولوجية؛ أي أنها على اتصال بمبحث الوجود بمعناه الفلسفي، من خلال التركيز على بعدي الزمان والمكان، لا سيّما عنصر الزمان. وطبيعي أن الزمان لا يمكن أن يُدرك في غياب المكان، والزمان والمكان مباحث وجودية، وقد استعان نصر حامد أبو زيد في هذا بمباحث الوجود كما قررها علماء الكلام؛ أي تقريرهم مبدأ حدوث الكون، الذي جعلوا منه أساس الدفاع عن عقيدة الألوهية. ويعرّف نصر حامد أبو زيد "التاريخيّة" من هذا المنظور بأنها: "لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي -الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني."[٢٩]

ويلاحظ على هذا التعريف أنّه وقف عند الوجود في مستوييه: الإلهي والكوني، وبنى على الفعل الإلهي الأول؛ فعل إيجاد العالم، بوصفه فعل افتتاح الزمان، وبذلك فكل الأفعال التي كانت بعده، بما في ذلك النص القرآني، تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ.[٣٠] ويستنتج من هذا الكلام أمور عدة:

أولاً: وصف القرآن الكريم بالتاريخيّة؛ لأنه حسب نصر حامد أبو زيد كان بعد الفعل الإلهي الأول.

ثانياً:وصف السنة النبوية -أيضاً- بالتاريخية، بوصفها نصاً تجلى في الزمن وفي التاريخ كذلك. وبهذا يزيد نصر حامد أبو زيد سحب صفة التاريخيّة على النصوص التأسيسية. وهنا يستدعي مقولات عقدية ليستند إليها في تبريره للتاريخية، مثل الأمر التكويني "كن"، الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) إذ يُعدّ حتى هذا الأمر داخلاً في دائرة الفعل الزماني أو التاريخي. وهنا -أيضاً- نجد مغالطات، منها:

[٢٩] المرجع السابق، ص٧١.
[٣٠] المرجع السابق، ص٧٣.

أ. النظر إلى الأمر التكويني "كن" على أنه كلام وهو سابق للخلق، ومن ثَمَّ يكون خارج التاريخ، ويبدو أن نصر حامد أبو زيد أدرك تناقضه في هذا الموقف، فراح يدعو إلى فهم هذا الأمر فهماً مجازياً.[٣١]

ب. بحسب قول نصر حامد أبو زيد، تصبح جميع الصفات الإلهية صفات أفعال، ولا توجد صفات ذات، وكأنه يرفض التمييز بين الصفة ومقتضاها، بل يخالف جمهور المسلمين في النظر إلى موضوع الكلام الإلهي على أنه مبحث من مباحث العقيدة.[٣٢]

ثانياً: التوظيفات الحداثية للمفهوم

يوظف مصطلح "التاريخيّة" في الخطاب الحداثي العربي المعاصر في مجالات عدة، منها:

١. **نقد القراءة السائدة:** أي القراءة المعتمدة للنّص القرآني عند المسلمين في القديم والحديث على أنه كلام الله الموحى به إلى محمد -صلى الله عليه وسلم- خلال عمر البعثة. وقراءة السّنة النّبوية بوصفها نصاً تشريعياً له سلطته، وبوصفها وحياً أيضاً، وقراءة التراث الإسلامي واستشراف مدى قدرته على ممارسته سلطته كذلك. وهي قراءات غدت مسلّمات لا تخضع للمناقشة، عدا اجتهادات العلماء التي تتكيف بظروفها. هذا التصور السائد في المجال التداولي الإسلامي، -في نظر الخطاب الحداثي- خضع لتكوين وتوجيه غير بريئين؛ أي أنه لم ينبنِ على فهمٍ موضوعيٍّ، بل على توجيه إيديولوجيٍّ؛ ولذا كانت القراءة النقدية للقراءة السائدة ضرورية —من وجهة نظر التاريخية- للكشف عن هذا البعد الإيديولوجي الكامن في القراءة السائدة منذ اللحظة التأسيسية حتى زمن القراءات الناقدة المستكشفة، التي تعتمد أساساً على نتائج العلوم الإنسانية ومناهجها المتعددة.

وهذا التوجيه الإيديولوجي مبنيٌّ على نظرة خاصة لطبيعة تلك القراءات، التي كرّست وحدة إسلامية صلبة، وقفت في وجه الشبهات المثارة، وكلها لم تفلح في نشر

[٣١] المرجع السابق، ص٦٧.
[٣٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

نـــزعة التشكيك أو زعزعة القناعات، أوالتفكير في اللامفكَّر فيه بتعبير محمد أركون، الذي يعترف بعجز النقد المعاصر عن اقتحام القراءة السائدة، فيقول: "نجد أنفسنا اليوم عاجزين أكثر من أي وقت مضى عن فتح الإضبارات التي أُغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين، والتي تخص المصحف وتشكُّله، ومجموعات الحديث النبوي الكبرى، وكتب الفقه الثانوية، وأصول الدين، وأصول الفقه."[٣٣]

لكن هذا الاعتراف في نظره لا يسوّغ ترك عملية النقد التي يجب أن تخضـــع لهـــا القراءات السائدة؛ لأن هذه الأخيرة عنده قراءة قديمة لم تقم بما يجب، فهـــي –علـــى الأقل– امتصت الزمن الوضعي للتاريخ الذي يشكل في الزمن القرآني عنصراً حاسمـــاً، وحشرته داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير.[٣٤] ومن الأمور التي جعلتـــها تؤول إلى هذا المآل:

أ. قرارات الحكام؛ أي القرارات التي اتخذها الخلفاء بخصوص تدوين النصـــوص، مثل قرار عثمان بن عفان –رضي الله عنه– بتدوين المصحف الشريف، وقرار عمر بن عبد العزيز بتدوين السنة النبوية. فكانت مثل هذه القرارات وما تلاها مـــن نشـــاط حركة التدوين أحدَ العوامل التي أدت إلى ترسيم التراث السُّني وإبعاد غـــيره. ويـــرى أركون أن هذه القرارات هي السبب المانع من التمييز بين المضامين الدينية والدنيوية،[٣٥] وفي هذا اعتراف ضمني بانعدام العلمنة في الإسلام التأسيسي، الـــتي قـــال بوجودهـــا أركون في مواضع أخرى.

ب. دوغمائية العقل المتلقي: هذه الدوغمائية التي تتمثل في اليقينيات الرّاســـخة عند المسلمين، والتي لم يعد العقل المسلم يناقشها بعدما تأسست على أساس صـــحيح، مثل: التساؤل حول صحة النص القرآني، وصحة السنة النبوية ومكانتها التشـــريعية، وصحة اجتهادات علماء المسلمين ما لم يتوفر مرجح يجعل منها اجتهادات مرجوحة. إن عدم تساؤل المسلم حول هذه المواضيع –في نظر الخطاب الحداثي– يؤكد أن هـــذا

[٣٣] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٣٠.
[٣٤] المرجع السابق، ص٩٢.
[٣٥] المرجع السابق، ص٢٧-٢٨.

العقل لا يزال مسجوناً داخل سياج دوغمائي مغلق، وما يؤكد ذلك أنه حتى في الراهن لا يزال هذا العقل خاضعاً لهيمنة كبريات التفاسير، معتمداً عليها بوصفها مرجعيات لا يمكن تجاوزها.

وهذه القراءة في منظور الخطاب الحداثي مرفوضة؛ لطبيعتها الدوغمائية هذه التي تتوفر عليها، وصارت مرفوضة بشكل خاص لّما تزايد ضغط الحداثة، الأمر الذي أدى إلى التساؤل المستمر عن مدى تاريخية أكبر اليقينيات رسوخاً وتأصيلاً. من هذا المنطلق نجد كلام الحداثيين حول صحة القرآن الكريم بوصفه وثيقة تاريخية، ومدى الأهمية النظرية التي يكتسبها هذا التساؤل.[٣٦] ونجد مثل هذا الكلام أيضاً بخصوص السنة النبوية، التي وُجد أنّ أدبياتها قد تعرضت للتضخيم والمبالغات، ضمن عمليات التبجيل والتقديس التي خضعت لها تاريخياً.[٣٧]

ت. عدم مراعاتها لطبيعة النص: وهو أمر تم تغييبه في نظر الحداثيين من طرف القراءة السائدة. وطبيعة النص المتحدَّث عنه، هي إمكانية إخضاعه للتعددية القرائية، وعدّ ذلك من أخص خصائصه. ويرى الحداثيون أن هذه الخاصية متحققة في النص الديني، فـ"القرآن ذو وجوه متعددة، فخذوا بوجهه الأحسن أو الحسن"، وينسبون هذا النص للنبي -صلى الله عليه وسلم- ويعدّونه حديثاً نبوياً، ثم يُقسِّمون النص الديني إلى: إلهيات، وتاريخيات. ويبرز مبدأ التعددية القرائية على مستوى التاريخيات.[٣٨]

والحكم بإمكانية تعددية قرائية تجلّى في الممارسات التأويلية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي في مساءلته النّص الديني، ومن خلالها يؤكد أن هذه الخاصية(=التعددية القرائية) قد أهدرت، وتم ترسيم النموذج المهيمن المتمثل في النموذج السُّني، المعتمد خلال المراحل المختلفة للدولة الإسلامية، ولا يزال مستمراً حتى وقتنا الحاضر، الأمر الذي جعل بعض الكتابات الحداثية تنظر إلى أن القراءة السائدة خالية من الوعي

---

[٣٦] المرجع السابق، ص١٢٩.

[٣٧] المرجع السابق، ص٢١٠.

[٣٨] تيزيني، الطيب، والبوطي، محمد سعيد رمضان. **الإسلام والعصر تحديات وآفاق، سلسلة حوارت لقرن جديد**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٩م، ص١٠٣-١٠٤.

العلمي؛ لذا راح أصحاب هذه الكتابات ينادون بضرورة تكوين وعي علمي بالتراث.[٣٩]

٢. النظر إلى التاريخية بوصفها مقولة تقدمية: وتجلى ذلك من خلال تعريف (روبير) لها على أنها "مقولة وظَّفها الفلاسفة الوجوديون بالخصوص عمّا للإنسان من ميزة في إنتاج سلسلة متلاحقة من الأحداث والنظم والمنتوجات التي يتكون من مجموعها مصير البشرية."[٤٠] كما أن ظهور المصطلح -كما سبق بيانه- كان لأول مرة سنة ١٨٧٢م؛ أي أواخر القرن التاسع عشر، وهو عصر الانتصارت التي شهدها الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت الفرنسي وغيره، ونجدها توظَّف بالدلالةِ نفسها في الخطاب الحداثي العربي المعاصر؛ إذ توظف في هذا الإطار؛ إطار الامتداد الذي يعرفه الفكر الوضعي الذي يعدّ الأديان إبداعاً إنسانياً لا وحياً إلهياً.[٤١]

ويتجلى هذا في معرض نقد أركون للفكر الإسلامي والفكر الديني، فيعدّ الدين مكوّناً من مكوّنات التاريخية.[٤٢] كما أنه يوظف التاريخية بوصفها مقولة وضعية تقدمية؛ بمعنى أنها من آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في مسيرة تقدمها وإنجازاتها، التي فصلت بها الواقعي عن الميثي والمتعالي والمقدس. لذا نجده يصف الفكر الإسلامي، الذي ينكر التاريخية لهذا الاعتبار بأنه: "بعيد جداً عن تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية، التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي والمتعالي، وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية."[٤٣] ولما كان الفكر الديني يتعالى عن المادة، كانت دعوة الخطاب الحداثي إلى التركيز على الثقل التاريخي للأبعاد الوضعية للخيال الديني.[٤٤]

وتتجلى مقولة "التاريخيّة" حسب التوظيف الحداثي في مستويات عدة، أهمها:

---

[٣٩] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٩١.

[٤٠] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص١٧.

[٤١] الحاج إبراهيم، عبد الرحمان. **المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله**، انظر: www.Al razi.net.

[٤٢] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٤٣] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٦٨.

[٤٤] أركون، محمد. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م، ص٢٤.

أ. التاريخ الوقائعي للمسلمين: ويوظف التاريخ الوقائعي في مقابل التاريخ المتعالي، ذي الطابع الغيبي، الذي يقوم على القراءة الإيمانية للأحداث والوقائع، التي عرفها الإسلام التأسيسي، ويثبت تأييد الله -عزّ وجلّ- للمؤمنين بالنصر في كثير من المعارك، وبالثبات في الكثير من المحن، فوقائعية التاريخ تلغي هذه الأبعاد التي هي أبعاد عقدية إسلامية أصيلة، وتؤكد من وجهة نظر وضعية تقدمية أن هذا التاريخ له طابع دنيوي بحت، أُنتج من طرف جماعة المؤمنين الأولى، التي يراد بها جيل الصحابة خلال عصر البعثة.

ب. ديناميكية المتغيرات: ويراد بها الأحداث المختلفة التي تتميز بالتغير والديناميكية، وما لها من تأثيرات وتداعيات مختلفة. ولذا كانت "التاريخيّة" تدل على النسبية والتطور، وتفسير الظواهر في ضوء أسبابها الوضعية، وكانت التاريخية تعني عند بعض المهتمين: دراسة التغيير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات.[٤٥] فـ"التاريخيّة" إذن هي التي تحدد لنا ديناميكية التغيرات، وتكريس التطور المستمر بدل الثبات، والتمييز الذي تحظى به النصوص الدينية بوصفها حقائق ثابتة، وهو تصور آت من الطبيعة المادية التي تقوم عليها النظرة التقدمية، التي ليست نقداً داخلياً، بل هي امتداد للنظرة الوضعية للدين والأشياء.

ت. تجلية الوعي الأسطوري: وهي دعوة يلح عليها الخطاب الحداثي؛ لأنه ينظر إلى الفكر الإسلامي على أنه لا يزال تحت سيطرة الطابع الأسطوري.[٤٦] ولم يقف الأمر عند الفكر الإسلامي فحسب، بل تعدى ذلك إلى النص القرآني نفسه. فنجد

---

[٤٥] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٤٦] الأسطورة هنا لا تدل على معناها السائد الذي يدل على الخرافة، بل بمعناها الإنثربولوجي؛ أي على أنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفقا للمبدأ نفسه الذي يعمل بموجبه العلم ألا وهو تفسير المرئي باللامرئي، والربط بين المشاهد والمتخيل. انظر:

- حرب، على. **نقد النص**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٥م، ص٧٦.
- العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٤.
- أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨، ص١٩.

محمد أركون يقول بأن النص القرآني ذو بنية أسطورية.[٤٧] وهناك من حصر مفهوم "التاريخية" في هذا المعنى؛ أي إنها تعني الأداة التي تحرر النص من الأسطورة، وتعيده إلى نصابه من الواقع، وبذلك يمكن التعامل معه تعاملاً حداثياً.[٤٨]

ودعوى الخطاب الحداثي في هذا الإسقاط لمفهوم "التاريخيّة"، التماشي مع طبيعة النص؛ إذ يسجل الحداثيون أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها، وتمارس دورها على هيئة حداثة،[٤٩] كما نجدهم يسعون إلى تجلية ما يسمونه بالوعي الأسطوري بخصوص السنة النبوية؛ فمحمد أركون مثلاً يجعل من صراع النبي -صلى الله عليه وسلم- مع الكفار، وصراع أصحابه من بعده -بعد أن وسمه بالنضال- عملاً دنيوياً يحول دون دراسة التراث بالمعنى المتعالي، وأن الأمر يقتضي إعادة تحديد الإسلام بصفة عملية اجتماعية وتاريخية، مثلها مثل عمليات وسيرورات أخرى، وقد عُدِّلت هذه الطرق الدراسية عن طريق أشكال الحداثة المتتالية.[٥٠]

وأحسب أنَّ في هذا الموضع تعسُّفاً في توظيف مصطلح الحداثة؛ لأن الحداثة بمفهومها الغربي الحالي لم يكن لها وجود قديم، بل هي ثورة على الإنتاج الكلاسيكي، ودعوة لإحداث قطيعة معه، وتجلّى التعسف -أيضاً- في مجانبة أركون للمنهج التاريخيّ الذي يدافع عنه، والذي يدرس النص في الإطار الزمكاني، وبهذا فهو يخلع خصائص عصر على عصر آخر.

ويفهم مما سبق أن الأسطورة توظَّف للدلالة على المقدس، والمتعالي، وحتى الميتافيزيقي، وهي مفاهيم تقابل الواقعية تقابلاً ضدياً. أما التاريخية فتعني الواقعية، وتدل على المعرفة الوضعية ضمن الشروط السببية. ومن ثَمَّ فإنّ عملية تجلية الأسطوري، تقتضي الكشف عن طبيعة قداسة النص، التي لا تزال تشكل عقبة متينة في وجه النقد التاريخي، فقداسة النص في الخطاب الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بذات النص

---

[٤٧] أركون. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٠.
[٤٨] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٤.
[٤٩] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص١٩.
[٥٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وطبيعته. يقول عزيز العظمة: النص الديني مثل غيره من النصوص، فهي تخضع: "جميعاً في واقع الأمر إلى التاريخ، فهي من التاريخ ولدت، وفيه تقدّست، وبه انفعلت، وفيه أثّرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها."[٥١]

ومن خلال الثقة الممنوحة في العلوم الإنسانية المشار إليها، يمكن تجلية هذا الوعي الأسطوري، بل تؤول النتائج إلى ما هو أخطر من ذلك: إلى إنكار المصدر الإلهي للدين؛ لهذا نجد المطالبة الملحّة للفكر الحداثي بضرورة إعادة النظر في تقويمنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظائفها، وعندئذٍ: "سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى، المتمثلة في الأديان، من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية، التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها."[٥٢]

وبناء على ما سبق نلاحظ أنّ التاريخية بحسب توظيفها الحداثي تهدف إلى إثبات بشرية الأحداث، وإلغاء بُعدِها الإلهي، ونفي المصدرية الإلهية عن النص الديني. ويؤكّد قول نصر حامد أبو زيد بخصوص النص القرآني هذا الاستنتاج: "إنه نص بشري، وخطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً ...فالقرآن قي حقيقته منتَج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ...فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص، وإذا كان يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واقع من المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوين النص القرآني."[٥٣]

---

[٥١] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٤.

[٥٢] أركون. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٥٣] أبو زيد، نصر حامد. "مشروع النهضة بين التقليد والتلفيق"، **مجلة القاهرة**، عدد أكتوبر ١٩٩٢م. نقلاً عن: – عمارة، محمد. **الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص٣٣.

٣. في مجال دراسة النصوص: وهو مجال حديث، تطور بشكل كبير مع تطور البحث اللغوي، وقد برزت كتابات في هذا المجال وبهذا العنوان "علم النص"، الأمر الذي يؤكد أنه صار ميدان بحث خاص، ثم أكدت لنا الأبحاث الفللوجية أن النص لم يعد أداة للمعرفة فحسب، بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً؛[٥٤] أي إنّه لم يبق -كما كان- دليلاً يستدل به على مسألة معينة، بل أصبح هو نفسه مجالاً للدراسة والبحث تحت هذه التسمية التي صار ينعت بها وهي "علم النص."[٥٥]

ويلاحظ على الخطاب الحداثي تركيزه على النص الديني، والنظر إلى أنّ طبيعته القدسية هي التي كانت مفارقة للواقع. وهذا سرّ إبداع هذه الفضاءات المعرفية، بما في ذلك الحداثة الفللوجية التي قيل بأن بدايتها كانت في مجال دراسة النصوص المقدسة التي بلغت ذروتها مع الفيلسوف الهولندي سبينوزا (Spinoza).[٥٦] ومن ثم تمّ استنباط معنى الحداثة في مجال دراسة النصوص على أنها تحويل النص المقدس من الأسطورة إلى التاريخ.[٥٧] من خلال هذا تتأكد صلة الفللوجيا بالنص المقدس. كما أن الهرمينوطيقا/ التأويل (L' hermeunitique) وغيرها من المصطلحات التي تحولت للدلالة على معارف عصرية ارتبطت في نشأتها بالنص المقدس. ولهذا نجد امتداد هذه النزعة في الثقافة العربية الإسلامية؛ فالخطاب الحداثي العربي المعاصر يريد قراءة النص الديني الإسلامي من زاوية الحداثة الفللوجية، ويوظف "التاريخيّة " بوصفها آلية من آليات القراءة؛ لأنها تقضي بجعل النص مرهوناً بتاريخه، ساكناً فيه، متوقفاً عند لحظة ميلاده.[٥٨] ويسوّغ الحداثيون هذا الموقف بالنظر إلى نتائج اللسانيات الحديثة وغيرها من نتائج العلوم الإنسانية. ومن هذه التسويغات: طبيعة اللغة؛ فاللغة من منظور علم اللسانيات مرتبطة بالثقافة، لا تنفك عنها، وبذلك فالإنسان حينما يفكّرُ يفكّرُ بلغة

[٥٤] حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص٧.

[٥٥] مثل كتاب جوليا كريستيفا الذي عنونته بـ"**علم النص**" انظر:

- كريستيفا، جوليا. **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٩١م.

[٥٦] فيلسوف هولندي ولد سنة١٦٣٢ بأمستردام وتوفي سنة ١٦٧٧م، اشتهر بدراسته الكتاب المقدس ونقده له. من مؤلفاته رسالة في اللاهوت والسياسة.

[٥٧] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٩.

[٥٨] الحاج إبراهيم. المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، مرجع سابق.

معينة، وما دام كذلك فهو محكوم بثقافة تلك اللغة، والثقافة أيضاً تتطور، وبخضوعها للتطور تصبح مع الزمن تاريخاً. ومادامت اللغة تتطور فلا بدّ من مراعاة هذه الخاصية فيها، وذلك بالنظر إلى طبيعة النص الديني من جهة علاقته باللغة والثقافة، وعلاقته بالنصوص الأخرى، من جهة، وتوظيف مناهج البحث اللغوي في دراسة النصوص، بما فيها النص الديني، من جهة ثانية.

فعن علاقته باللغة (=اللغة العربية) عُدّ النص الديني نصاً لغوياً، شأنه في ذلك شأن سائر النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه، أو تحليله ودراسته، واكتشاف قوانينه الخاصة أو الذاتية، إلا من خلال اكتشاف القوانين العامة؛ أي قوانين اكتشاف النصوص في لغة معينة وفي إطار بيئة ثقافية خاصة.[٥٩]

وهذا الكلام يُستفاد منه نزع صبغة الوحي والقداسة عن النص الديني، إذا ما أُريد أن يُدرس دراسة علمية حسب دعوى الخطاب الحداثي. ولذلك نجد هذا الخطاب يستدعي الأنثربولوجيا بوصفها فضاءً معرفياً يُستعان به في بيان علاقة النص بالثقافة، ويوظف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النص باللغة، فيدرس النص المقدس مثل دراسة أي نص بشري؛ أي خلافاً للقراءة التي أرسى قواعدها العلماء المسلمون وحددوا آلياتها، وقد مرّ نقدهم لتلك القراءة، ودعوا إلى ضرورة قراءة حداثية. وما يدل على أنهم يسعون إلى نزع صفة القداسة عن النص القرآني مقولاتهم المتعددة، فنجد مثلا محمد أركون يعدّ الكلام الإلهي خاضعاً لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية، ويرى أن النص القرآني مثل غيره من النصوص يمارس آليات الحجب والتحوير لطابعه الأسطوري وتركيبته الرمزية، ويرى أن هذا ما يؤكد تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي، أي تشكله وتجسيده للمتعالي ضمن شروط تاريخية لغوية وثقافية وأنثروبولوجية.[٦٠]

كما نجد نصر حامد أبو زيد أكثر وضوحاً في مجال ربط النص الديني ببيئته الثقافية، من خلال قوله بأنه نص تشكّل في الثقافة، ثم ساهم في تشكيلها، محاولاً في

---

[٥٩] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٩٥. انظر أيضاً:
– أدونيس. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ط١، ١٩٩٣م، ص١٩.

[٦٠] تعليق علي حرب على كلام أركون في:
– حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص١٠٧.

ذلك ربط النص القرآني، والنص النبوي، بالبيئة الاجتماعية وبظواهرها، كظاهرتي السحر والكهانة، وربطه بغيره من النصوص، كالنص الشعري بوصفه ديوان العرب، وروح البيئة الثقافية التي شهدت نزول النص القرآني. وعلى هذا الأساس يعدّه نصاً لغوياً كسائر النصوص.[٦١]

ونظرة الخطاب الحداثي إلى طبيعة العلاقة بين النص واللغة على هذا النحو، وإلى أبعاد هذه العلاقة الثقافية والأنثروبولوجية، جعلته يحبذ دراسة النص الديني في ضوء مناهج التحليل اللغوي؛ فنصر حامد أبو زيد كان يرى أن هذه المناهج التي توظِّف علوم اللغة بفروعها المختلفة هي الكفيلة بدراسة النص الديني، لكونها تتواءم مع موضوع الدرس ومادته. واختياره لهذه المناهج اللغوية –حسبه– يعود إلى حقيقتين: الأولى: أن الإسلام يقوم على أصلين هما: القرآن والسنة. والثانية أنّ هذه النصوص لم تُلْقَ كاملة ونهائية، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً.[٦٢]

وتركيزه على الحقيقة الثانية يتجلى في دراساته المختلفة، وحاول من خلال هذه الحقيقة تأكيد تاريخية النص القرآني والنص النبوي؛ لأن المعهود عند علماء القرآن الكريم أن القرآن الكريم نزل خلال ثلاث وعشرين سنة حسب الوقائع والأحداث، وهذه الوقائع صُنّفت ضمن علوم القرآن تحت اسم "أسباب النزول القرآني". وهذا المبحث في علوم القرآن هو مدار إثبات تاريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي؛ لأن الخطاب الحداثي لا ينظر إلى هذه الأسباب على أنها مناسبات كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه، وعلماء القرآن الكريم، بل يعدّها عللاً مؤثرة، ارتبطت نصوص الوحي في نزولها بها. وما دامت هذه الأسباب كانت في بيئة معينة، فإن النص مرتبط ببيئته وسببه، ولا يتجاوز في توظيفه ذلك.

---

[٦١] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٠م، ص٣١ وما بعدها.

[٦٢] المرجع السابق، ص٢٥.

وهذا الأمر أدى إلى هدم مبدأ عموم الدلالة، كما سيتبين ذلك فيما بعد. فمن حيث عدّ أسباب النزول عللاً لا مناسبات نجد محمد سعيد العشماوي يقول: "الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها."[٦٣] ومعنى كونها ليست مناسبات؛ أي إنها كانت عللاً مؤثرة، اقتضى وجودها وجود النص الديني واستوجب نزوله. وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد: "إن الحقائق الأمبيريقية المعطاة عن النصوص تؤكد أنه نزل مُنجَّماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد -أيضاً- أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها."[٦٤] وهذا الكلام هو ما يؤكد تاريخية النص الديني في نظر الحداثيين؛ إذ يعدّون النص الديني، والنص القرآني على وجه الخصوص ذا تاريخية معينة؛ سمّاها العلماء المسلمون بغير اسمها لأغراض معينة، فاصطلحوا عليها بِـ: "أسباب النزول."[٦٥]

مما سبق من خلال بيان علاقة النص باللغة، عرفنا كيف آل الأمر إلى القول بتاريخية النص القرآني، وهذا مبتغى الخطاب الحداثي. لكن هذه الآراء تترتب عنها نتائج غاية في الخطورة من زاوية التصور الإسلامي. ومن هذه الأمور الخطيرة: هدم مبدأ عموم الدلالة، الذي هو مبدأ أصيل في نصوص الوحي، لتحلّ محله مبادئ أخرى وضعية تشكل مرجعية بديلة، هي العقل الحديث. وتجلى هدم مبدأ عموم الدلالة في الخطاب الحداثي مع الكثير من الذين ينخرطون في التعاطي مع النص الديني.

فنصر حامد أبو زيد يقول: "الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة."[٦٦] وارتباطه بتلك المرحلة لا يمكن أن يكون صالحاً كمرجعية لمرحلة أخرى، لا سيّما المرحلة الراهنة في نظره، ويعيب على الفكر الإسلامي رفضه التاريخية في مجال النص الديني، واصفاً من يرفضها بالجهل والوهم، من

[٦٣] العشماوي، محمد سعيد. **أصول الشريعة**، بيروت: دار إقرأ، ط٢، ١٩٨٣م، ص٦٠.
[٦٤] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٩٧.
[٦٥] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٧.
[٦٦] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص١٣٥.

منطلق أن الدلالة اللغوية لها قوانينها التي تختلف عن أنماط الدلالات الأخرى. ويشير إلى أن هناك نصوصاً أدبية وشعرية لا تزال تمارس وجودها، وتنتج الدلالة، ويجد قارئها متعة وفائدة، فما بالك بنص مثل القرآن الكريم، فبكل تأكيد لا يمكن أن يتوقف عن التواصل دلالياً.[٦٧]

وفي هذا تناقض جليٌّ؛ فمن جهة يقول بعدم عموم الدلالة، وأن النص مرتبط ببيئة محددة، ومن جهة ثانية يحاول إثبات أن التاريخية لا تهدم مبدأ عموم الدلالة. وبذلك تكون محاولة نصر حامد أبو زيد التلفيقية محاولة غير مجدية، لا سيّما وأن غيره من دعاة تاريخية النص الديني يؤكدون إلغاء عموم الدلالة بخصوص النص الإسلامي.[٦٨] بل يصل بعضهم إلى قول كلام غاية في الخطورة في إطار دفاعهم عن العلمانية بوصفها رؤية ملازمة للمقدمة السابقة (=عدّ أسباب النزول عللاً لا مناسبات) على النحو الذي نجده عند محمد أركون في دعوته إلى توظيف التحليل الأنثروبولوجي في دراسة النص الديني، ويرى أنّ هذه الدراسات هي التي تمكّن الإنسان من إغناء معرفته بالتجربة البشرية للإلهي.[٦٩] كما نجده في هذا الإطار يتنبأ بتحول اهتمامات المسلمين التي يصفها باللامبالاة إلى الاهتمام بالتاريخ الأرضي، الذي لا صلة له بالمستقبل الأخروي.[٧٠] هذا الكلام قيل سنة ١٩٧٧م، وأحسب أن هذه النبوءة خاطئة، بدليل أنها تلتها انتصارات إسلامية عالمية، حقق الفكر الإسلامي فيها تفوقه في أقطار إسلامية عديدة، لعل أقربها إلى زمن نبوءة محمد أركون انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

وبما أنّ مقولة التاريخية وظّفت حداثياً في مجال دراسة النصوص، بما في ذلك النص الديني، فقد عدّ النص الديني مثل غيره من النصوص اللغوية، تُسحب عليه جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت اللغة في تطور، ويصبح الماضي منها مع التطور تاريخاً، فكذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحداثي، فقد عُدّ نصاً لغوياً،

[٦٧] المرجع السابق، ص٧٥.

[٦٨] مثل محمد أركون، محمد سعيد العشماوي، عبد المجيد الشرفي، صادق جلال العظم، الطيب تيزيني... وغيرهم.

[٦٩] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطني للكتاب، ١٩٩٣م، ص٩٥.

[٧٠] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٣٩.

تشكّل في الثقافة، واكتسب سلطته في الواقع، وأُضْفيت عليه القداسة، و لم يكن مقدساً في ذاته، وعدّت المناهج اللغوية هي الكفيلة بإثباث ذلك، ولهذا كان السبَّاقون إلى طرق هذه المواضيع هم علماء اللغة. ويخص الخطاب الحداثي بالذكر هنا طه حسين، الذي يُعدّ رائد الحداثة التاريخية في التاريخ العربي الحديث، وعدّه نصر حامد أبو زيد الفدائي الأول، كما وجده محمد أركون من الذين فرضوا أسلوباً لا يرضخ للتزمُّت، ولا للحشوِ، بإخضاع تراث الماضي[٧١] لفحصٍ انتقاديّ؛ حتى يُعاد ربطه بالميثي، وحتى يتم فضح التمويه، وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة.[٧٢]

أمام هذه التوظيفات الحداثية المختلفة لـ"التاريخيّة"، وأمام وقوفنا على الأهداف التي كانت ترمي إليها تلك التوظيفات؛ فقد كان توظيفها في نقد القراءة السائدة بغية إبدالها بقراءة أخرى بديلة، وكان توظيفها بوصفها مقولة تقدمية لإحداث قطيعة مع النص، من حيث كونه مرجعيةً دينيةً وتأكيدَ بشريةِ الأحداث. و لم يبتعد توظيفها في مجال دراسة النصوص عن المعنى التقدمي الذي وظّفت به؛ إذ كانت تهدف من خلال هذا التوظيف الأخير إلى عدّ النص الديني نصاً لغوياً مثل سائر النصوص اللغوية البشرية.

ولا شكّ في أنّ هذه التوظيفات الحداثية لمفهوم "التاريخيّة" في مجال دراسة النص الإسلامي مرفوضةٌ من جميع جوانبها، وإدخال "التاريخيّة" في هذا المجال أحد رهانات الخطاب الحداثي في نقد الفكر الديني، ولكنه رهان يستحيل كسبه، وهذا باعتراف دعاة التاريخية أنفسهم. يقول محمد أركون في هذا المجال: "التحدث عن التاريخية اليوم بصورة منطقية في الوسط الإسلامي أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية (=وجهة نظر الباحث)، ولكنه من الوجهة الموضوعية أمر خطير، إن لم يكن مستحيلاً."[٧٣]

---

[٧١] يوظف محمد أركون مصطلح التراث لا للدلالة على التراث بالمعنى السائد فقط، بل للدلالة على نصوص الوحي أيضاً.

[٧٢] أركون. محمد. **الفكر العربي**، ترجمة: عادل العوا، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط٢، ١٩٨٢م، ص١٥٦.

[٧٣] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢١.

ووجه الاستحالة هنا في كون التاريخية تلامس مناطق محرمة، وتطرق أبواباً بشكل خاطئ، بل يصعب عليها طرقها. وتبدو الاستحالة والحذر في موقف أركون نفسه حينما غيَّر عنوان كتابه من "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". كما نجد نصر حامد أبو زيد وهو يدافع عن تلك التاريخية، عادّاً إياها ليست بمقولة مبتدعة منافية للنص الديني، ولكن فهمها هو الذي اعتراه لَبْسٌ.[٧٤] وحتى يتفادى التصادم، وحتى يزول الالتباس ويصبح في الإمكان القول بـ"التاريخيّة" وإدخالها في مجال النص الديني، يقترح الخطاب الحداثي مفاهيم مفتاحية يستعان بها على فهم "التاريخيّة"، وتوظيفها في المستويات المختلفة التي سبق ذكرها، ومن هذه المفاهيم:

– **الدوغمائية**: (Le dogmatisme) أو الوثوقية، وهي من المفاهيم الإجرائية التي توظف في تحليل الفكر وإدراك طبيعته، ومن ثم كيفية التعامل معه. واختيار مقولة الدوغمائية لتوظف في الكشف عن طبيعة التصور الإسلامي السائد، اختيار مسوّغاته الإنثربولوجية، الهادفة إلى جعل مجال اشتغالها هو المجال الديني. ونجد أركون مثلاً ينتقي هذا المفهوم ويتخذه مفهوماً مفتاحياً لتوظيف "التاريخيّة" معوّلاً على أنه يعين على: أثرها في تشكيل وضعيات غير قابلة للدفاع عنها، وأثرها في تشكيل حمية سياسية ودينية، وكيف تحولت إلى استراتيجية رفض.

ومن خلال هذه الوظائف المنوطة بـ"الدوغمائية" بوصفها مفهوماً مفتاحياً، يمكن التوصل إلى الكشف عن سرّ قبول المسلمين وثقتهم في الذين دوّنوا لهم النصوص الدينية، والكشف عن تحامل الحكام في فرض صيغة رسمية للنص القرآني.[٧٥] وهذا الكلام يهدف إلى زعزعة قناعات المسلم وثقته ويقينه بخصوص تاريخ القرآن الكريم، وتاريخ العلوم الإسلامية، وإذا أمكن تحقيق هذه الزعزعة فإنّه يسهل توظيف البديل، الذي هو العلمانية.

– **الانتقال من الفكر الميثي إلى الفكر التاريخي الوضعي**: والميثي نسبة إلى كلمة ميث (Le mythe) وتعني الأسطورة، وهذا الإجراء يوظف في مجال بيان "التاريخية"

[٧٤] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٦٧ وما بعدها.
[٧٥] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢٨.

بوصفها مقولة تقدمية، تؤيدها نتائج العلوم المعاصرة، والعقل الوضعي. وحتى يتسنى التعامل بهذا الإجراء لتوظيف التاريخية، يميّز بين الفكر الميثي والفكر التاريخي؛ فالفكر الميثي أو الأسطوري يعود إلى تاريخ مضى، لكنه لا يزال حياً يمارِس وجوده، أما الفكر التاريخي فهو يتوفر على خصائص أكثر ملاءمة للعقل والواقع مثل: التغير، والانقطاع، والارتباط بالأسباب الوضعية، وغير ذلك. وضرورة التمييز بين هذين النوعين من الفكر، والدعوة إلى الأخذ بهما مفهوماً مفتاحياً، يكشف عن تقدمية التاريخية، وأنها مؤسسة على نظرة خاصة للنص القرآني، فقد رأى محمد أركون أنّ: النص القرآني أسطوريُّ البنية؛ ولذلك وجد أنّ الخطاب القرآني لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر.[٧٦] فإذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني، فإن هذا يُحتِّم علينا إدخال التاريخيّة؛ لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة نظر حداثية.

– **فلسفة اللغة:** وهي أداة توظَّف في مجال علاقة التاريخيّة بدراسة النصوص؛ ففي ضوء فلسفة اللغة يمكن الكشف عن طبيعة اللغة ومدى صلتها بالفكر، والأسباب التي صارت بها اللغة العربية نموذجاً. هذا التصور في نظر الحداثيين هو الذي قضى على حرية الفكر، وهو الذي جعل من اللغة وحياً موحى، وقضى على معطيات التاريخية، ومادام النص الديني في الاعتبار الحداثي نصاً لغوياً، فبفلسفة اللغة يمكن الكشف عن مدى تاريخيته،[٧٧] ففلسفة اللغة تقضي بأن اللغة إبداعٌ إنسانيٌّ، لا وحي؛ وحتى يتحقق هذا المقصد نجد دعوة الخطاب الحداثي إلى ضرورة امتلاك أكثر من لغة، والقراءة بهذه اللغات المتعددة.

خاتمة:

من خلال عرضنا لهذين البعدين للتاريخية: مفهومها الذي تم التطرق إليه من جهة الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، وتوظيفاتها الحداثية التي تم التطرق فيها إلى توظيفاتها في الخطاب الحداثي العربي، الذي يمكن القول: إنه كان امتداداً للخطاب

[٧٦] المرجع السابق، ص٢٩.
[٧٧] المرجع السابق، ص٣٠.

الغربي في الإطار العربي الإسلامي، وإلى أهم الآليات التي يتوسل بها في عملية الأرخنة، يمكن تقرير النتائج الآتية:

– التاريخية بما هي مفهوم، تم إبداعه في الفضاء الفلسفي الغربي، وهو على ارتباط بإشكالية المرجعية التي كانت من مضامين سؤال النهضة في الفلسفة الحديثة، وتجلّى توظيفها في الصراع الذي كان دائراً بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب.

– التاريخية مفهوم يُكرِّس القطيعة مع الماضي، ويعدّ المواقف والمسائل والنصوص وكل شيء لا يمكن أن يتجاوزَ زمكانه، فهي مفهوم يعمل على رهن كل شيء في تاريخه. وهذه القطيعة المكرسة صارت لها تجليات مختلفة، منها الانتقال من المقصدية إلى موت الكاتب بوصفه إجراء هرمينوطيقياً.

– الخطاب الحداثي العربي يريد توظيف مفهوم التاريخية، ونقله إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي في إطار جدلية الدين والعلمانية الدائرة في الساحة الفكرية العربية، وهو أمر ينمُّ عن تحوّل نمط الصراع بين الفكر الديني والفكر الوضعي؛ فبعدما كان الرافض للمرجعية الدينية يتموقع خارج النص صار يتموقع داخل النص، وبعدما كان الرفض يبدأ من خارج النص صار يبدأ من النص ذاته، وبعدما كانت آليات الرفض العلوم الطبيعية، صارت العلوم الإنسانية.

– مفهوم التاريخية على ارتباط بمسألة القراءة؛ ولذلك يوظف بكيفيتين:

أ. مفهوم إجرائي؛ إذ إنها يُتوسل بها في عملية القراءة، لا سيّما قراءة النصوص، وبالأخص النصوص الدينية، بحكم أنها أقدم النصوص المتوفرة لدى الإنسان، وساعد على ذلك –إلى حدٍّ ما– التطور الذي حققه درس الفللوجيا، وهو الأمر الذي كان مع قراءات (سبينوزا) في بدايات عملية التحديث، وفي الفلسفة المعاصرة مع (غاستون باشلار)، والقول بالقطيعة المعرفية مروراً (بأوجست كونت).

ب. مذهب ورؤية: توظّف التاريخية بوصفها مذهباً يسلكه المؤمنون به، ليؤسسوا من خلاله رؤى وأحكاماً على المواقف والنصوص والمسائل.

– توظيفات الحداثيين للتاريخية إجراءً ورؤيةً في الإطار الإسلامي انبنى على عملية المقارنة، وهي مقارنة ليست صحيحة من جميع وجوهها؛ لأن القول بتاريخية النص الديني الإسلامي يفضي إلى نتائج تخالف الإسلام ذاته، مثل التشكيك في مصدره، والحكم بعدم صلاحية المرجعية الدينية في الراهن.... ولهذا بدا الموقف الحداثي في القول بتاريخية النص الإسلامي مضطرباً، كما تم بيان ذلك من مقولات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون.

مفهوما التعارف والتدافع
وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي

عبد العزيز برغوت*

الملخص

يتناول البحث بالتحليل مفهومي التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار الحضاري من المنظور الإسلامي، ومحاولة توضيح مسألة التعارف الحضاري والتدافع الحضاري بوصفهما من المفاهيم التأسيسية لصلة المسلم بالمسلم أولاً، ثم صلة هذا المسلم بأصحاب الحضارات الأخرى. ويوظف البحث المنهج التاريخي والتحليلي ليعالج موقع التعارف والتدافع في عملية الحوار، مستهدفاً بناء إطار عام لمسألة الحوار المنضبطة بقيم التعارف وقوانين التدافع، وتمتلك رؤية منسجمة تماماً مع الفطرة، ومستوعبة للتحولات الديناميكية في الفعل الحضاري. وتوظّف القوة بمفهومها الحضاري والعمراني والاستخلافي، حتى تنضبط بقوة الإيمان، وقوة القيم، وقوة المعرفة والعلم، وقوة البصيرة والرشد، وقوة الحكمة والبيان.

الكلمات المفتاحية: حوار حضاري، قيم التعارف، سنن تدافع، فعل حضاري.

Abstract

This paper analyses the position of two important concepts namely; reciprocal acquaintance "ta'aruf" and contention "tadafu'" in dialogue from an Islamic perspective. It demonstrates their role in building the relationship between the Muslim and others. The paper follows historical and textual analysis to develop a general framework in this regared. The paper concludes that the Islamic view of dialogue conforms to norms of human nature and recognizes the vibrant changes that civilizational action has underwent throughout history. As such, Islam views dialogue as a dynamic process taking place in a complex reality guided by the values of ta'aruf and patterns of tadafu'. The latter, requires the articulation of the concept of power in such a way that ensures controlling power by faith, value, knowledge, conscience and wisdom.

Keywords: civilizational dialogue, acquaintance values, contention laws, civilizational action.

---

* دكتوراه في الدراسات الحضارية، أستاذ بقسم الدراسات العامة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية- ماليزيا. بريد إلكتروني: hadharah@hotmail.com. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/١٠/٢٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٩/٤م.

مقدمة:

لا شكّ في أنَّ الإنسانية اليوم وهي تعيش في واقع يتوجه نحو الكونية والعالمية الشاملة، ستنتهي إلى وضع عالمي معَوْلَم تتحدد فيه مواقع الأمم والشعوب، ولا سيّما ما يتعلق بأدوارها الحضارية الفاعلة، كما تتحدد فيه قواعد وأنساق الاتصال والتدافع والتلاقي بينها في الإطار العالمي المتشكل بسرعة وكثافة غير مسبوقة. وعلى الرغم مما نلاحظه من تدافع أحياناً وصراع في أحيان أخرى، فإن الأمر الذي لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان، هو أن الطريق الطبيعي السليم والفعال للتعامل مع قضايا الدول، والأمم، والشعوب، والثقافات، والحضارات هو طريق الحوار والتفاعل، وتبادل الأفكار والآراء ووجهات النظر، من أجل إيجاد الحلول السلمية المناسبة للصراعات والمشكلات الداخلية والخارجية. ومن هنا فإن موضوع الحوار الحضاري من أهم المداخل في مسألة العمل من أجل تحقيق التفاعل والتعايش الإيجابي في مسيرة المجتمعات والثقافات المختلفة والمتنوعة.

من يطلّع بأمانة وروية، على الرؤية الإسلامية في موضوع الحوار والتفاعل مع الآخر، سيدرك كيف أن القرآن الكريم أسس لرؤية كونية متوازنة ومتكاملة في الحوار والاتصال والتفاعل، كما سيجد في السيرة النبوية، وفي سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وفي أعمال الخلفاء، والصحابة، والتابعين أمثلة واقعية حية لتجسيد قيم الحوار، والاتصال القرآني في ممارسات الأمة الإسلامية وحضارتها في صلتها مع الأديان، والأمم، والشعوب، والثقافات الأخرى. والباحث المنصف كذلك يستطيع أن يدرك بيسر القيمَ والمبادئ التي أحاطت بعملية الحوار في الإسلام؛ سواء أكان حواراً فردياً أم جماعياً، عقدياً أم عملياً، فكرياً أم سلوكياً. والدلائل القرآنية والتوجهات النبوية، والممارسات الإسلامية لا تدع مجالاً للشك في أن التوجه العام في الأمة، وحضارتها هو توجه السِّلم والحوار،[1] والتفاعل مع الآخرين مهما كانت مِلَلُهم ونِحَلهم. وقد عكس

[1] دون أن يعني هذا الأمر إغفال جانب القوة والتدافع المنضبط بالقيم الأخلاقية في الحالات التي تتطلب ذلك.

لنا النص القرآني العشرات من النماذج الواردة في القصص النبوي،[٢] وكيف أن أنبياء الله ورسله هم أول من سلك طريق الحوار والاتصال مع أقوامهم؛ فحاوروهم في قضايا العقيدة والشريعة والأخلاق والقيم والسلوك والثقافة وغيرها. كما أن هؤلاء الأنبياء تركوا تراثاً عملياً في حواراتهم واتصالاتهم مع أقوامهم، وبيّنوا لنا أنسب الطرق، وأصلح المناهج، وأسنى القيم المطلوبة في الحوار والتفاعل.

وجاءت الرسالة النبوية الخاتمة، والعالمية، والمحفوظة لتقدم للمسلمين وللعالم كله رؤية عالمية حضارية في الحوار والاتصال.[٣] فبيّنت هذه الرسالة العظيمة قيم الحوار، ومناهجه، وشروطه، وأخلاقياته، ووسائله، وأهدافه، وأوقاته الملائمة. وجعلت من الحوار وسيلة من أهم الوسائل في تبليغ دعوة الحق، وإيصاله للآخرين، وإقامة الحجة والدليل عليهم. والحقيقة الأساسية التي ركز عليها الإسلام في قضية الحوار هي أن هذه العملية أو هذه الوسيلة لا توظف، ولا تستخدم إلا لبيان الحق وخدمته في مختلف صوره وأشكاله. إن الحوار في الرؤية الإسلامية محكوم بجملة ضوابط وقواعد وشروط وقيم وأخلاق، وهو خاضع لسنن وقوانين، ويتم من أجل أهداف ومقاصد معينة.

– ويتناول هذا البحث بالتحليل مسألة الحوار من المنظور الإسلامي؛ إذ الحديث عن رؤية مؤسَّسة على مقولات صراع الحضارات، ومبنية على أسس التعارف الحضاري. وسيكون التركيز على إبراز الرؤية الإسلامية للحوار من خلال طرح مفهومي التدافع والتعارف، ومحاولة توضيح مسألة التعارف الحضاري والتدافع الحضاري بوصفهما من المفاهيم التأسيسية لصلة المسلم بالمسلم أولاً، ثم صلة هذا المسلم بالآخرين من أهل الكتاب، وأهل الأديان والملل والنِّحل الأخرى.[٤]

---

[٢] السودي، نجيب علي عبد الله. **محاورات الأنبياء لأقوامهم في القرآن الكريم**، صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة، ٢٠٠٤م، ص٢٤ وما بعدها.

[٣] الوقفي، إبراهيم أحمد. **الحوار: لغة القرآن الكريم والسنة النبوية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٣م، ص٧ وما بعدها.

[٤] ليس الهدف الأساسي من هذه الدراسة المقارنة والتعمق والبحث في الرؤية الكونية للآخر ومقولاته في الحوار، ولكن الإشارة العامة إلى بعض خصائص الرؤية الصراعية وتوجهاتها العامة دون تفصيل الحديث فيها، مع التركيز على إبراز الجانب الإسلامي من خلال عرض مفهومين مركزيين هما التعارف والتدافع. ولهذا فلن يجد

أولاً: الإطار النظري العام لدراسة الحوار الحضاري في الإسلام

١. الإسلام في طبيعته وخصائصه وأهدافه الكبرى:

لكي نفهم حقيقة الحوار[٥] الحضاري ونضعه في موقعه الصحيح من منظومة القيم الإسلامية الأساسية، ينبغي لنا أولاً أن نتعرف إلى طبيعة الإسلام، وخصائصه الأساسية؛ إذ يتّصف الإسلام في طبيعته العامة بأنه دين دعوة وبلاغ،[٦] ووسطية،[٧] وشهود،[٨] وقوامة،[٩] وقِدوة،[١٠] وفطرة،[١١] وآخرة ودنيا،[١٢] وحجة وبرهان،[١٣] ورحمة وتخفيف وأخلاق،[١٤] وعقل وعلم،[١٥] ودين أمة مُخرَجة للناس[١٦].... وهو في خصائصه العامة[١٧] يتصف بالربانية، والعالمية، والواقعية، والشمولية، والتوازن، والتيسير،

القارئ تحليلاً مقارناً، وإنما هي إشارات إلى بعض الخصائص والتوجهات العامة للنسق الغربي في الحوار دون أي تعمق؛ لأنه ليس من جملة أهداف البحث.

[٥] الحوار في اللغة من الحَوْر: وهو الرجوع عن شيء إلى شيء، والحَوْرُ: النقصان بعد الزيادة لأنه رجوع من حال إلى حال، والحِوارُ: الجواب، والمحاورة: المجاوبة، يقال كلَّمتُه فما أَحارَ إليَّ جواباً: أي ما ردّ إليَّ جواباً. واستحاره: استنطقه. والتحاور: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة. انظر:

– ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، مادة حور، ج٤، ص٢١٧-٢١٩.

[٦] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: ١٢٥).

[٧] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ... ﴾ (البقرة: ١٤٣).

[٨] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ ...لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ (البقرة: ١٤٣).

[٩] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ (النساء: ١٣٥).

[١٠] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ (الأنعام: ٩٠)، وقوله: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١).

[١١] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠).

[١٢] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾ (القصص: ٧٧).

[١٣] مصداقا لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (البقرة: ١١١)؛ انظر: (الأنبياء: ٢٤)، (القصص: ٧٥]).

[١٤] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)؛ وقوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨).

[١٥] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٨٢)؛ وقوله: ﴿يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

[١٦] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ (آل عمران: ١١٠).

[١٧] لمزيد من التوضيح راجع:

والمصلحية الإنسانية، والجذرية، والمرونة والثبات، والإيجابية، والفعالية.... ويتصف الإسلام –كذلك–[١٨] بكونه ديناً خاتماً، ومهيمناً، ومحفوظاً، ومعجزاً ومطلقاً، وغائياً (مقصدياً) وبيانياً وعلمياً عقلانياً، واستخلافياً.

إن المحلل لهذه الميزات الكثيرة للإسلام سيدرك بصورة واضحة توجهه العام، والصبغة الأساسية التي تطبع رؤيته الكونية، وهي أنه دين منفتح على الآخر، مهيّأ بحكم طبيعته وأهدافه الكبرى لكي يكون عامل وصل وتفاعل بين مختلف الروافد الحضارية الكبرى.

وهذا هو الدور الفعلي الذي قام به الإسلام في دورته الحضارية الإسلامية الأولى، حين تفاعل مع حضارات العالم وثقافاته القديمة، وأسس لرؤية حضارية كبرى في الحوار والتدافع والتعارف كما سيشار إليه في الفقرات اللاحقة للبحث. فإذا كانت هذه الميزات مما يؤهل الإسلام لأداء دور حضاري، فإن أهدافه الكبرى تعزز هذا التوجه وتؤكده. وتتمحور هذه الأهداف حول قضايا كبرى أهمها: التعريف بالله سبحانه وتعالى ومنهج توحيده في الربوبية والألوهية والصفات، والتعريف بالإنسان والكون والحياة وصيرورتها ومصيرها في عالمي الدنيا والآخرة، والإجابة عن حقائق عالمي الغيب والشهادة وبيان صلتها بالاستخلاف، وبيان حقيقة الاستخلاف

– قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته: القسم الأول**، ألمانيا: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ط٢، ١٩٨٣م، ص٦٥ وما بعدها.

– القرضاوي، يوسف. **الخصائص العامة للشريعة**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٤، ١٩٨٩م، ص٥ وما بعدها.

– برغوث، الطيب. **التغيير الإسلامي: خصائصه وضوابطه**، الجزائر: دار الشهاب، ط١، د.ت.، ص٤٧–٦٧.

– برغوث، عبد العزيز. **مناهج الدعوة في المجتمع المتعدد الأديان والأجناس**، كوالالمبور: مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، ٢٠٠٥م، فصل خصائص الدعوة.

[١٨] برغوث، عبد العزيز. **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري**، كوالالمبور: مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، ٢٠٠٦م، ص٤٥ وما بعدها. لأهمية هذه الخصائص ومن أجل معالجتها معالجة معرفية من الوجهتين الغربية والإسلامية انظر:

– حاج حمد، أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٦م. (الجزء الأول: الخصائص الفكرية للحضارة الغربية المعاصرة؛ الجزء الثاني: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة؛ الجزء الثالث: الله والتاريخ).

ومسؤولية الخلق فيه، وبيان العقيدة والشريعة والأخلاق الصحيحة، وتزويد البشر بمنهج معرفة سنن الله في الآفاق والأنفس، وتزويد البشر بالمعرفة اللازمة عن تاريخ الأديان والأمم السابقة وقصص الأنبياء، وبيان موازين العدل والقسط في الأفعال والأعمال، وتقديم نموذج الحضارة والعُمران البشري المتكامل، وتزويد البشر بمنهج الحق في التوحيد والعبودية والسيادة والقوامة والشهود، وبيان منهج الإسلام في الدعوة والبلاغ والإرشاد والإصلاح.[١٩]

٢. أصالة الحوار في الإسلام ومحوريته:

إنّ الإسلام، في الأصل ومنذ انطلاقته الأولى، دين يتوجه بالخطاب للعالم كله، ومن ثَمّ فهو دين تفاعل واتصال وخروج للآخرين، وهو دين مدعم بالحجج والبراهين، والأدلة الغيبية والعقلية والكونية والتاريخية والنفسية والاجتماعية والتشريعية، التي تؤكد صدقه وقوته وقدرته على التفاعل مع الآخرين، وعلى أعلى مستويات الحِجاج والجدال العلمي الرصين بحثاً عن الحق. ومن هذا المنطلق فإن هذا البحث يعالج مسألة الحوار مع الذات أو مع الآخر مؤسَّساً على طبائع الإسلام وخصائصه المذكورة سابقاً. وعليه فإن مسألة الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والتواصل مع الآخرين ليست مسألة تبعية في طبيعة الإسلام، وإنما هي محورية لكونه ديناً للناس أجمعين، ولا يمكن أن نتصور ديناً عالمياً بخطابه، وتوجهاته، وأهدافه كالإسلام يرفض الحوار والاتصال؛ إذ يبحث الإسلام عن المتحاورين والمتواصلين بشتى الطرق؛ ليبين لهم عقيدته، وشريعته، وقيمه، ورؤيته الكونية. ولهذا وجدنا نبي الإسلام محمداً صلى الله عليه وسلم يخرج إلى الناس في كل مكان ليشرح لهم الإسلام وحقائقه،[٢٠] لم يثنه عنه كيدهم، وعداؤهم، وكفرهم، وصدّهم، ونفورهم وضربهم للإسلام والمسلمين.

---

[١٩] برغوث. **مناهج الدعوة في المجتمع المتعدد الأديان والأجناس**، مرجع سابق، فصل الدعوة بين الغايات والأهداف.

[٢٠] الجليند، محمد السيد. **الأصولية والحوار مع الآخر**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ص٤٤ وما بعدها.

وبتدقيق النظر في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وتعميق الوعي في السيرة النبوية، وسيرة الخلفاء الراشدين، وسيرة أبناء الأمة في مختلف العصور يظهر جلياً أن الحوار سلعة مربحة في حياة الأمة، وعمل حضاري رفيع. وخير دليل على نزعة الإسلام الحوارية والاتصالية والتفاعلية مع الآخرين، ذلك التنوع الهائل في المسلمين أنفسهم، الذين جاءوا من مختلف الشعوب والقبائل والأديان والأجناس، وقدرة الحضارة الإسلامية الفاعلة على صهر مختلف الأجناس وقبول تنوعاتها، واختلافاتها ضمن إطار الإسلام وقيمه العليا بشرط قبولها بالمبادئ الأساسية لهذا الدين وهذه الثقافة الإسلامية، حتى أصبحت أعظم خاصية من خصائص الحضارة الإسلامية.[٢١] وما تنوع الثقافة الإسلامية وتنوع مشاربها وتجسداتها الكثيرة إلا دليل آخر على تواصل الإسلام وحواره مع الآخرين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن حوار الإسلام وتواصله ليس لأغراض سياسية وقتية عابرة، أو لحل نزعات طارئة، لكنه خصيصة فطرية في الإسلام ذاته.

٣. الحوار: دوائره، ومجالاته، وأهدافه، وضوابطه العامة:[٢٢]

ومن هذا المنطلق فالحديث عن الحوار في الإطار الإسلامي هو حديث عن توجه حضاري عام في بنية الإسلام، وتوجيهاته، وتصوراته الكونية العامة. والحوار في النسق الإسلامي حوار متنوع ومتعدد ومتداخل ومتصل، يبدأ ويدور في دوائر كثيرة متداخلة. ومن أهم دوائر الحوار التي يمكن الحديث عنها: أولاً: الحوار مع الذات في إطار الذات بوصفها فردا وجماعة، وثانياً: الحوار مع الذات في إطار حضور الآخرين، وثالثاً: الحوار مع الآخر وفي إطار الآخر بوصفه فرداً وجماعة، ورابعاً: الحوار مع الآخر في إطار حضور الذات، وخامساً: الحوار الكوني والآفاقي.

ففي الدائرة الأولى يتحاور المسلم مع نفسه ليكتشف آيات الله، وآلائه ونعمه التي أصبغها عليه في عقله وقلبه ونفسه وفؤاده وجوارحه وأفعاله وسلوكياته إلخ، ثم يتحاور

---

[٢١] السيوطي، خالد عبد الحليم عبد الرحيم. **الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، الفصل الأول وما بعده.

[٢٢] الجليند. **الأصولية والحوار مع الآخر**، مرجع سابق، ص٤٠ وما بعدها.

مع أهله وأقربائه وشيعته وعشيرته وقبيلته وقومه إلخ، ثم يتحاور مع شعبه ومجتمعه إلخ، ثم يتحاور مع أمته بمفهومها الواسع، التي تشتمل على الثقافات والمجتمعات والدول والأجناس واللغات الإسلامية المتنوعة. فهو هنا يتحاور في ظل سيادة نموذجه الحضاري ونسقه الفكري ومجاله الثقافي الحيوي. ويدخل في هذا المحور دول العالم الإسلامي كلها.

وفي الدئرة الثانية يتحاور المسلم مع ذاته في تنوع مستوياتها، لكن في حضور الآخرين؛ أي في حضور الأديان والملل والأجناس والجماعات الأخرى المغايرة له في الرؤية والعقيدة والتصور. وهنا يتحاور المسلم مع الآخر المغاير، لكن في ظل نموذجه وتراثه وثقافته. ونستطيع هنا أن ندخل تلك المجتمعات الإسلامية التي تتميز بتعدد الأديان والأجناس فيها مثل ماليزيا وإندونيسيا.

وفي الدائرة الثالثة يتحاور المسلم مع الآخرين، لكن في إطارهم وثقافتهم وبيئتهم وسلطانهم وحضارتهم وقيمهم. وهنا يمكن إدخال الأقليات المسلمة الموجودة مثلاً في أمريكا وأوروبا، وبعض الأقليات المسلمة في جنوب شرقي آسيا، مثل تايلاند وسنغافورة إلخ، فالمسلم يتحاور مع الآخرين في ظل سيادة قيمهم وثقافتهم وأنساقهم، لكن يحاول أن يتفاعل مع ذاته، ويتحاور مع الآخرين من أجل الحفاظ على هُويته وثقافته مخافةَ ذوبانها، وتحللها بفعل ضغط الثقافات والأنساق الأخرى، وكذلك يتحاور المسلم ليخلق مجالاً حيوياً للتأثير في الآخرين كما يحدث للمسلم اليوم في عالم الغرب عموماً.

وفي الدائرة الرابعة ينتقل المسلم بقيمه الحوارية إلى المستوى الحضاري العالمي؛ إذ الحوار الشامل مع الثقافات،[٢٣] والحضارات المختلفة والمتغايرة. وفي مثل هذا الوضع يكون الحوار حضارياً وعالمياً؛ إذ يتأكد فيه حضور الآخرين وحضور الذات في كل لحظة من لحظات الحوار. ويتجسد هذا المعنى في المجال الحواري العالمي الحيوي، الذي

[٢٣] ليكرك، جيرار. **العولمة الثقافية**، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥، ص٣١-٤٥.

أنتجته العولمة،[٢٤] وجعلت معظم المجتمعات الإنسانية والثقافات المختلفة تتفاعل في لحظة العولمة هذه. وأما المجال الأعلى في الحوار فهو مجال الحوار الكوني والآفاقي الذي يتحاور فيه المسلم والآخرون مع المحيط الكوني والآفاقي الخارجي؛ إذ التعرف إلى الله ومخلوقاته ومعجزاته في الكون والحياة.

وعلى هذا الأساس فإن الحديث عن الحوار مع الآخر في إطار حضاري، يتطلب من المسلم إدراكا لمختلف دوائر الحوار: فهماً، وسُناً، ومناهج، ووسائل، وممارسة. فلكي ينجح المسلم في تحقيق حوار مثمر وفاعل وبناء مع الآخر، سواء أكان فرداً أم جماعة أم مجتمعاً أم ثقافة أم حضارة، عليه ابتداءً أن يتحقق من مسألة الحوار في شخصيته وثقافته ومجتمعه وأفعاله هو؛ الفردية والجماعية. وعندما يصبح الحوار ثقافة وجزءاً من التربية العامة للمسلم، ويتحول إلى نمط في حياته، وقيمة حضارية في وجوده وسلوكه وتفاعلاته، يكون أكثر تأهّلاً لتحقيق الحوار المبدع والمتفاعل مع الآخرين، من أجل تحقيق أهدافه الحضارية والاستخلافية، بوصفه مكلفاً بواجب الاستخلاف والإعمار والإنقاذ والشهود. والمسلم يكون فاعلاً في الحوار الحضاري العالمي، كلما كان ممتلكاً زمام الحوار مع الذات ومع الآخر، سواء في مجتمعاته هو أو في مجتمعات الآخرين، وسواء أكان أقلية أم أكثرية.

بعد أن اتضحت لنا دوائر الحوار؛ من الذات القريبة إلى الكون الآفاقي الفسيح، ينبغي الإشارة إلى أن موضوعات الحوار –كذلك– تتنوع، وتتداخل، وتتشابك، بدءاً من الموضوعات والقضايا البسيطة إلى أعقد القضايا التي تمس جوهر الحياة والوجود الإنساني. فالحوار قد يدور حول القضايا الوجودية الكلية مثل: موضوعات الخالق والمخلوق،[٢٥] والشهادة والغيب، والدنيا والآخرة، والاعتقاد والإيمان...، وقد يكون في قضايا الحضارة والعمران والاجتماع، وقضايا الفن والجمال، وقضايا النظر والعمل....

---

[٢٤] هذا التحليل لا يعني نفي وجود التفاعل والحوار والتواصل بين الحضارة الإسلامية والحضارات القديمة الهندية والصينية والمسيحية وغيرها، وإنما يركز على أهمية بعض العوامل مثل: التسارع والكثافة والتأثير والحساسية التواصيلة، التي أصبحنا نلاحظها في ظل سيادة آليات العولمة، والتقنية والتكنولوجيا الحديثة، التي حوّلت العالم إلى قرية تفاعلية حسّاسة للغاية.

[٢٥] طنطاوي، محمد سيد. **أدب الحوار في الإسلام**، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ص٨٣ وما بعدها.

والحوار كذلك ينضبط بأهداف وغايات، فهناك حوار من أجل توضيح شيء غامض، وحوار من أجل دفع حجة الخصم، أو لبيان الحق، أو لشرح تعاليم الدين، أو لرفع الظلم، أو لتعليم شيء ما، أو للزيادة في المعرفة، أو لإيجاد الحلول للمشكلات والنزاعات بمختلف تنوعاتها، أو للتربية الاجتماعية والأسرية أو الدعوية أو السياسية...، أو حوار للدعوة. فموضوعات الحوار منبسطة ومتعددة ومتجددة، بدءاً من المسائل الأكثر بساطة إلى القضايا الأكثر تعقيداً. وأهدافه كذلك متعددة ومتنوعة بحسب الأوضاع، والرغبات، والإرادات. ولدينا نماذج رائعة لحوارات الأنبياء مع أقوامهم في مختلف القضايا، وحوار النبي عليه الصلاة والسلام مع الوفود من المسلمين وغير المسلمين، وحوارات المسلمين في مختلف مراحل تطور الحضارة الإسلامية؛ إذ نجد نماذج راقية للحوار في مختلف المجالات وبين فئات المجتمع المسلم والمجتمع غير المسلم المتنوعة.[٢٦]

وبصورة عامة قد يأخذ الحوار صورة الكلام والنقاش والجدال والحِجاج والرّد والتساؤل، وقد يكون في صورة أعمال فنية أو أدبية أو ثقافية، أو صورة أعمال وأنشطة وخدمات تقدم للآخرين من أجل التواصل أو التداول معهم في قضايا معينة. ويكون الحوار المثمر والمخلِص محكوماً بجملة من القيم والأخلاقيات، والضوابط، والشرائط، والفنيات، والتقنيات، والطرائق، والمناهج. والحوار المثمر ينبغي أن يكون مُخلصاً متفاعلاً تحكمه قيم الإخلاص، والصدق، والأمانة، والحكمة، والحق. كما ينبغي للمتحاورين أن يتحلّوا بالصفات التي تجعل الحوار مثمرا، ويمتلكوا قدرات الحوار ومهاراته العملية: مثل مهارات الاستماع والعرض والحِجاج وغيرها.

ثانياً: التعارف الحضاري إطاراً إسلامياً لممارسة التفاعل والاتصال والحوار

١. الحوار الحضاري وإطار "التعارف الحضاري":

لقد أصبح واضحاً أن الحوار الحضاري هو العملية التي من خلالها يتواصل الفرد، ويتفاعل مع ذاته، ومجتمعه، ومع الآخرين من أصحاب الثقافات والحضارات والأديان

---

[٢٦] راجع مثلاً:

– السباعي، مصطفى. **حواريات في التقارب الإسلامي المسيحي (قواسم مشتركة وأهداف متحدة)**، دمشق: دار الوراق ودار النيربين، ط١، ٢٠٠٥م، ص٥ وما بعدها.

المغايرة، ومع الكون الآفاقي الفسيح وما فيه من آيات ومعارف وسُنن وقوانين. ولكن عندما ينظر الإنسان إلى مسألة الحوار الحضاري من منظور إسلامي، فإن هذا الموضوع يتأطر ضمن إطار منهجي وقيمي عميق، هو ما سمي في بداية البحث "بإطار التعارف الحضاري".

والحوار الحضاري في هذا الإطار التعارفي الإنساني العالمي المؤسس على تكريم الإنسان وتقوى الله سبحانه وتعالى، إن هو إلا وسيلة من الوسائل المهمة في تحقيق أهداف الإسلام ومقاصده الكبرى التي أُشير إليها سابقاً. وفي هذا الإطار كذلك يصبح الحوار عامة والحوار الحضاري خاصة، محكوماً بمنظومة من القيم والأخلاقيات والمقاصد التي تحاول أن تنأى به عن الاستغلالية، والاستهزاء بالآخرين، وعدم احترامهم، والتكبر، وامتهان الآخرين وتسخيرهم ليكونوا وسائل لتحقيق مصالح خاصة، ونشر الفساد والظلم وسفك الدماء بغير وجه حق. وهنا يتحول الحوار إلى نفي للآخر، وإلى صدام معه وتعدٍّ عليه، وإلى فرض لمنطق الذات وقيمها وأهدافها على الآخرين، سواء اقتنعوا أم لم يقتنعوا. وفي هذه الحالة يستقوي منطق القوة، ويتضخم النزوع نحو الصراع الخلاق، والعنف المقنن بوصفه فلسفة، ومنطقاً للتعامل مع الآخرين. وهنا يفقد الحوار قيمته الحضارية والتربوية الإنسانية، ويتحول إلى أداة ووسيلة فحسب في يد من يريد استغلاله لمطامحه أو ثقافته أو نموذجه أو حزبه وغير ذلك. ولهذا نجد الإسلام يضبط مسألة الحوار مع الذات ومع الآخرين ضمن نسق تعارفي إنساني هادف.

٢. حقيقة إطار التعارف وأبعاده الكبرى:

إن الإطار الذي يوفره الإسلام لقضايا الحوار هو إطار "التعارف الحضاري"، بكل قيمه، وأخلاقياته، وشروطه، وضوابطه. وهو الإطار الذي يضع وسيلة الحوار في سياقها الصحيح، ويحدد لها الهدف المناسب، ويضع لها الشروط الصحيحة، ويبين منظومة الأخلاق والقيم التي ينبغي أن تحكمه ليكون مثمرا، ومحققا لمقاصد الناس ومصالحهم المشروعة.

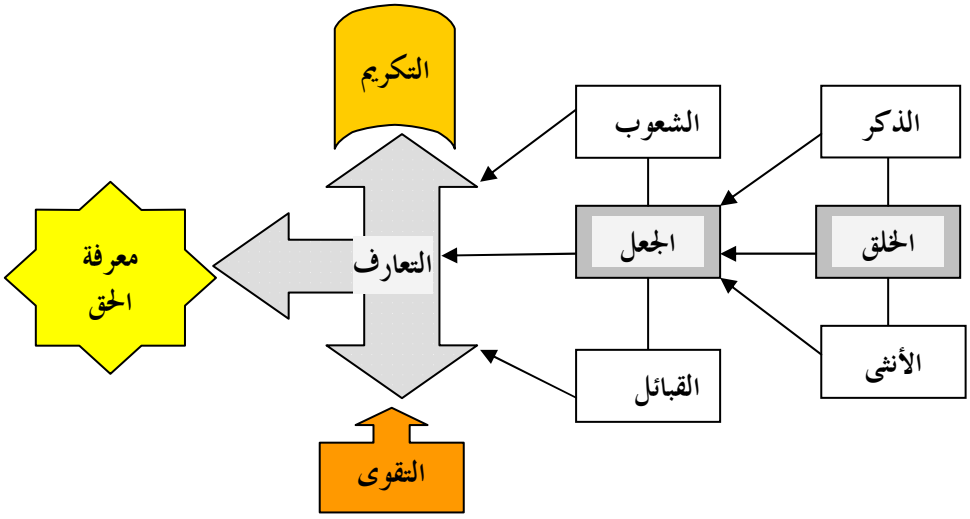
وإطار التعارف الحضاري الذي يحدد أفق الحوار وامتدادته، وغاياتـــه، ومعانيـــه، وقيمه، يتأسس أصالة على تكريم الآخرين واحترامهم، والمساواة والتفاعـــل معهـــم، وعلى الإقناع، والحجة، والدليل، والبيان، والتربية، والتعلـــيم، والتبليـــغ، والـــدعوة، والإصلاح والإرشاد. كما أن هذا الإطار التعارفي الحضاري الإنساني مؤسَّـــس علـــى معيار رباني عادل، لا فرقَ فيه بين عربي وأعجمي، وبين متحضر ومتخلف،[٢٧] وبـــين قوي وضعيف إلا بالتقوى. وعندما يُؤسس التعارف الحضاري بوصفه مقصـــداً مـــن مقاصد الوجود الحضاري للبشرية على "منظومة التقـــوى" ومفرداتهـــا الأخلاقيـــة، والتشريعية، والعملية، والتربوية، فإن هذا التعارف يتحول إلى إطار لنفي الخبث، ونشر الخير والإحسان والتسامح والتفاعل والتواصل، الذي من خلالـــه يتعـــارف النـــاس ويتفاعلون من أجل تحقيق مصالحهم الدنيوية والآخروية، كما أمر الحق تبارك وتعالى. وعندما ينضبط الحوار بإطار التعارف، فإنه ينـــزع نحو الحق والتدافع بـــدل الباطـــل والصراع. وفيما يأتي توضيح لحقيقة التعارف الحضاري بوصفه إطاراً لتوجيه الحوار مع الذات ومع الآخر.

بداية يتأسس مفهوم التعارف، وفلسفته على الآية القرآنية الآتية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣) وبناء على هذا المبدأ الرباني العميق "التعارف" تتأكد لدينا قيم عديدة منها: "قيمة الإنسان وتكريمه"، و"قيمة التفاعل والتواصل الإنساني من أجل الحق"، و"قيمة التقوى" بوصفها مقياساً للتفاضل والتكريم، كما يؤكد ذلك النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: روى الإمام البيهقي، من حديث جابر رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم، خطب في خُطبة الوداع، في أوسط أيام التشرق، فقال: "يا أيها الناس: إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى."[٢٨] من هذا المنطلق

[٢٧] المقصود هنا أن إطار التعارف الإسلامي مؤسَّسَ على احترام الإنسان، وعدّ التقوى مقياساً للتفاضل. وأما فيما يتعلق بالفعل الحضاري، فإن الناس يتفاضلون بفعاليتهم الحضارية، فالفرق واسع بين المتحضر والمتخلف.

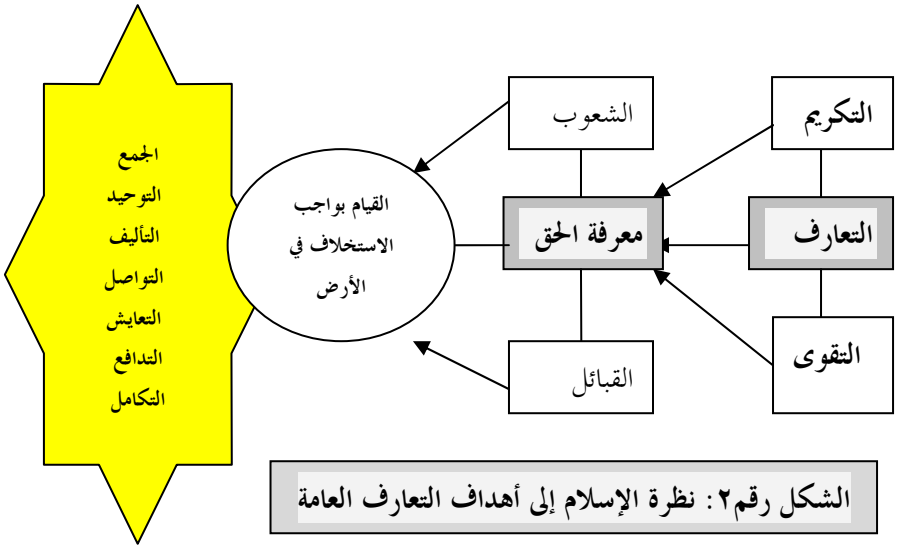
[٢٨] رواه البيهقي في الشعب باب في حفظ اللسان (٢٨٩/٤)، وقال: في هذا الإسناد بعض من يجهل، عن جابر، وقال الألباني في صـــحيح الترغيب والترهيب: صحيح لغيره، ورواه أحمد في المسند (٢٣٤٨٩)، وقال محققوه: إسناده صحيح، عن من سمع النبي، وقال الهيثمـــي في مجمع الزوائد: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح (٥٨٦/٣).

فإن "التعارف"، بوصفه مفهوماً إسلامياً تأسيسياً للعلاقة مع الذات ومع الآخر، يخصُ العالم كله، بشعوبه وقبائله، وأنه يدور حول قيمة "التكريم الرباني" للناس، ويُحكم بقاعدة التقوى بوصفها معياراً وميزاناً ربانياً يُميز على وفقه العمل الصالح والعمل الفاسد. وهذا الشكل يبين حقيقة التعارف:



الشكل رقم ١: التأسيس لفكرة التعارف الإسلامي

والشكل الآتي يوضح لنا الأهداف العامة للتعارف الإسلامي، وكيف أن نهايته القصوى في عالم الشهادة تدور حول معرفة الله سبحانه وتعالى، وتكون تجسداته العملية الواقعية على مستوى قيام الإنسان بواجب الاستخلاف والعمران والحضارة المستقيمة على الطريقة، كما أمر الحق تبارك وتعالى، وكيف أن التعارف في مستوياته المتنوعة يهدف إلى تحقيق الجمع والتوحيد والتأليف والتواصل والتعايش والتساكن والتدافع والتكامل والتداول بين الناس.



الشكل رقم٢: نظرة الإسلام إلى أهداف التعارف العامة

ولما كان مفهوم التعارف الإسلامي مفهوماً إنسانياً شاملاً لكل البشرية دون استثناء، ولما كان إطاراً أخلاقياً يضبط علاقات الناس وتواصلاتهم وتفاعلاتهم وحواراتهم بجملة من القيم والأخلاقيات والمبادئ، فإن هذا التعارف يعدّ قيمة أساسية من قيم عالمية الإسلام وخصائصه العامة الأخرى. فإذا كان الإسلام عالمياً، وواقعياً، وميسراً، وعلمياً، وإقناعياً، ومتوازناً، ومتكاملاً، وإنسانياً...، فإن هذه العالمية لا يمكن أن تتجسد على حقيقتها، ولا يمكن أن تمارس حق ممارستها إلا في ظل إطار التعارف الإسلامي الذي يدعو إلى التكريم، والسّلم، والعدالة، والمساواة، والتسامح، والحرية، والعقلانية، والتشارك، والتساكن، والتآلف. ولهذا "فعالمية الإسلام تجعل الثقافة والحضارة الإسلاميتين منفتحتين على حضارات الأمم الأخرى، ومتجاوبتين مع ثقافات الشعوب، مؤثرتين ومتأثرتين."[٢٩] ومحكومتين بمنظومة قيم التعارف المنضبطة والمحكومة بتوجيهات الشريعة الإسلامية ومبادئها الكبرى؛ لأن الإسلام "يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى الوحدة الإنسانية العامة، والزمالة العالمية الشاملة، بأن يكون الناس

[٢٩] الرافعي، مصطفى. **الإسلام دين المدنية القادمة**، لبنان: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٠م، ص١٤.

جميعاً إخوة متوادين متحابين متساوين متكافئين، حتى يستطيعوا أن يحققوا الرسالة العظمى التي خلقهم الله من أجلها."[٣٠]

من هذا التحليل المقتضب لمسألة التعارف بوصفه إطاراً إسلامياً للتواصل والحوار والتفاعل بين الناس عموماً، فإن التعارف من المنظور الإسلامي يمكن أن يُدرس من جوانب متعددة، ويمكن أن يُنظر إليه من زوايا نظر متكاملة ومتداخلة. فالتعارف يمكن أن يُنظر إليه بوصفه رسالة وواجباً ينبغي أن يقوم به المسلم إزاء نفسه ومجتمعه وأمته والآخرين الذين يعيشون معه في هذا العالم، من أجل التعريف بنفسه، ودينه، وحضارته، والتعرف إلى دين الأمم الأخرى وثقافتها وحضارتها، ومن أجل بيان الحق وبيان منهجه في التوحيد، والعبودية، والسيادة، والعُمران، والإنقاذ، والدعوة، والإصلاح وغيرها. ويمكن النظر إليه بوصفه هدفاً من الأهداف السامية للخلق - للذكر والأنثى- وجعلهما شعوباً وقبائل؛ إذ على الإنسان أن يسعى لتحقيق هذا الهدف من أجل تنمية مداركه ومعارفه ووعيه على ذاته وعلى الآخرين، وعلى العالم.

ويمكن النظر إلى التعارف بوصفه وسيلة لاكتشاف آيات الله وسننه في الآفاق وفي الأنفس، وكذلك وسيلة أو أداة للابتلاء من أجل التكريم والترقي في المراتب عند الله سبحانه وتعالى. ويمكن النظر إلى التعارف -كذلك- بوصفه معياراً وميزاناً لقياس علاقات الناس وصلاتهم وتفاعلاتهم ومدى تحقيقهم لمراد الله في وجودهم واستخلافهم الأرضي. ويمكن النظر إلى التعارف قيمةً أخلاقية إنسانية عالية يتجسد من خلالها التوافق والانسجام والتساكن والتعايش بين الناس وتكريمهم، واحترامهم لقدرات وإمكانات الآخرين ونستطيع النظر إلى التعارف بوصفه عملية تعلُّم وتربية وتغيير للذات، واستفادة من خبرات الآخرين وجهودهم وإنجازاتهم. ويمكننا النظر -كذلك- إلى التعارف بوصفه إطاراً للحوار والتواصل والتفاعل والتكامل والتعلُّم؛ أي بوصفه إطاراً يجمع كل العناصر الأخرى والجوانب المتداخلة والمتكاملة للتعارف.

---

[٣٠] المرجع السابق، ص١٠٦.

ثالثاً: الحوار بين التعارف والتدافع الحضاري الإسلامي[٣١]

١. الحوار مع الآخر بين خط التعارف والتدافع، وخط التناكر والصراع:

لقد أصبح واضحاً أن إطار التعارف الحضاري -كما يرسمه الإسلام- إطار حيوي وأصيل وإيجابي في بناء العلاقات والصلات مع الآخرين. كما أن هذا الإطار يضبط عمليات التواصل الإنساني، والتفاعل البشري بقيم وأخلاقيات ومبادئ وضوابط موضوعية عادلة لا تفرق بين البشر على أساس اللون أو الجنس أو المال أو اللغة أو الثقافة، ولكن على أساس التقوى،[٣٢] بوصفه معياراً للتكريم وقبول الأعمال عند الله سبحانه وتعالى.

ومما سبق من التحليل يمكن القول إن الحوار بين المسلم والآخرين، أو بين الآخرين والمسلم من المنظور الإسلامي يتبع نموذجين أساسيين على الأقل؛ نموذج الحوار التعارفي المؤسَّس للعلاقات، والتواصلات، والتفاعلات، والأنشطة التي تتجسد فيها قيم التكريم ومعانيه، وتُحكم أفعاله بقيم أخلاقية منضبطة وواضحة؛ ونموذج الحوار التناكري المؤسس على سلطة المصلحة الخاصة، والرغبة في الهيمنة والسيطرة، الذي تتجسد فيه قيم الصراع والتنافر والرغبة في نفي الآخر.[٣٣] ويؤسِس الإسلام للنوع الأول من الحوار

---

[٣١] بالرجوع إلى الأصل اللغوي تعني كلمة تدافع: "الدفع: الإزالة بالقوة...وتدافعوا الشيء دفعه كل واحد منهم عن صاحبه، وتدافع القوم؛ أي دفع بعضهم بعضا." انظر:
- ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة دفع، ج٨، ص٨٧.
- الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر. **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٥م، ج١، ص٨٧. فالتدافع يقتضي الإزالة بالقوة. ولكن الإزالة بالقوة في المنظور الإسلامي تنضبط بإطار قيمي وأخلاقي، ومن دونه يتحول التدافع إلى صراع وتفكيك دون ضابط أو معيار قيمي كما يحدث عادة في النماذج الاستعمارية الصراعية.

[٣٢] هنا قد يثار تساؤل حول كون معيار التقوى مرتبطاً بالرؤية الكونية للإنسان ودينه وثقافته، وقد يكون معياراً نسبياً يُنظر إليه من الثقافات المختلفة على حسب توجهاتها الكونية العامة. وهذا التساؤل مهم ولا بدّ من معالجته. وفي هذا البحث يُؤخذ المفهوم بمعناه الإنساني المشترك الذي لا تختلف عليه الأديان والعقول الراجحة بوصفه من القيم الفطرية المغروسة في فطرة الإنسان؛ أي عملاً صالحاً حسناً لا تستهجنه النفوس البشرية بصورة عامة.

[٣٣] لفهم قضية الصراع وصدام الحضارات يمكن الرجوع إلى:

بطريقة منهجية موضوعية نجدها في حوارات الأنبياء مع أقوامهم، وفي حوارات الرسول صلى الله عليه وسلم مع قومه ومع الكافرين، ونجدها في نموذج الحضارة الإسلامية الذي قام على التعارف، والتثاقف، والتفاعل، والإحسان للآخرين من أول يوم.

وعلى خط التعارف ومنطقه تتأسس فلسفة التواصل مع الآخر والحوار معه، وتكون الغاية الأساسية للحوار بوصفه وسيلة للتواصل والتفاعل هو "التعارف"، وأعلى قيمة في "منظومة التعارف" هي "معرفة الحق" التي منها تتحقق المعرفة بالخالق، والخلق، والرسالة الاستخلافية للبشر. ومن هنا تتأسس قوانين التواصل، والتفاعل، والتدافع، وأخلاقياته وضوابطه. ومن الناحية الواقعية للتعارف تتم عمليات تمييز الحق من الباطل، والطيب من الخبيث، والزَّبَد من النافع، والخير من الشر، والاستقامة على الطريقة من النكوص عنها. وهنا يظهر اتجاهان واضحان هما: مَنْ يسير على خط "التعارف" ويتبنى منطق التدافع الأخلاقي المشروع، ومَنْ يسير على خط "التناكر" ويتبنى منطق الصراع وإلغاء الآخر وإقصائه.

وفي المنطق التعارفي التكريمي يكون الحوار تعارفياً، وتآلفياً، وتواصلياً، وتشاركياً، وإقناعياً، وأما على خط "التناكر الصراعي" فيكون الحوار مصلحياً، وإلغائياً، وقهرياً مفروضاً، وبعيداً عن الإقناع والتواصل من أجل الصالح الإنساني، وإنما يوظف من أجل تحقيق مصالح فردية جزئية لصالح مشاريع أو أفراد أو حضارات أو أفكار معينة.

والمعلوم أن الإسلام جاء ليؤسس لخط التعارف التكريمي التدافعي بين الحضارات، والثقافات،[٣٤] والأمم، والشعوب. والمعلوم كذلك أن الرسالة الحضارية للإسلام تدعو

– التويجري، عبد العزيز. **صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي**، المغرب: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ٢٠٠٢م، ص١٢–٢٠.

– الويشي، عطية. "واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات"، **سلسلة التنوير الإسلامي**، مصر: نهضة مصر، ع٥٩، ٢٠٠٣، ص٤٤ وما بعدها.

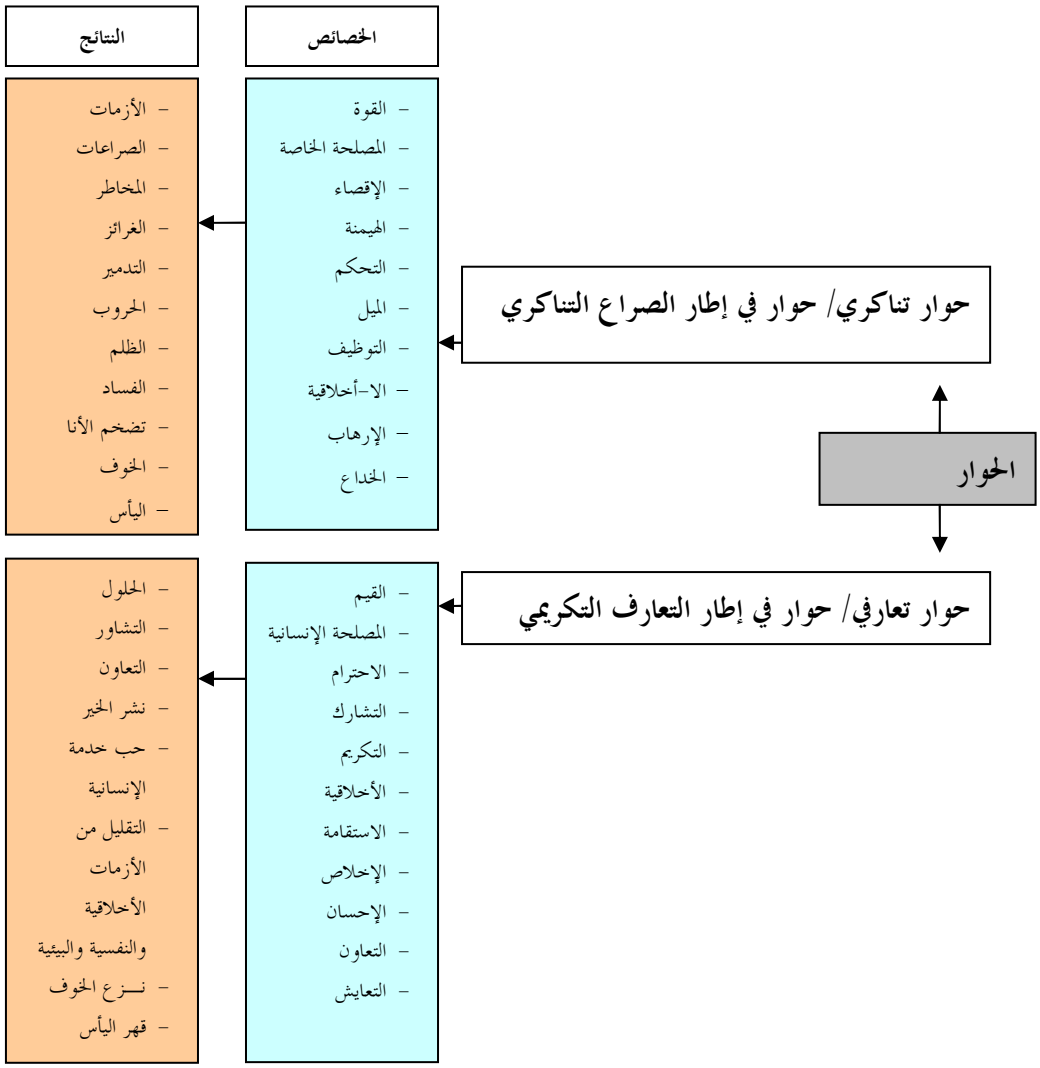
[٣٤] لمزيد في هذا الموضوع راجع:

إلى القيم الإنسانية الكبرى التي تجمع وتوحّد، وتدعو إلى كل ما فيه مصالح الناس من السلام والأمن والحرية والعدالة والمساواة والتكريم وغيرها. يقول الأستاذ التويجري: "ومفهوم التعارف في الإسلام ذو سعة يمكن أن يشمل كل المعاني التي تدل على التعاون والتساكن والتعايش، ويمكن أيضا أن يستوعب التعارف قيمَ الحوار والجدل بالتي هي أحسن والاحترام المتبادل."[٣٥] ويضيف الأستاذ حسان حتحوت موضحاً طبيعة الإسلام ورؤيته إلى الآخر، وبشكل خاص في حالة الحوار مع أهل الكتاب: "ليس ثمة أبلغ وأوفى بالقصد من الآية الكريمة ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٤) في الدلالة على عمق مبدأ التعايش في مفهوم الإسلام، ذلك أن المساحة المشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب مساحة واسعة، وإذا كان الإسلام قد جعل في قلوب المسلمين متسعاً للتعايش مع بني الإنسان كافة، ففيه من باب أولى متسع للتعايش بين المؤمنين، وإذا كان هذا التعايش لا يعني أننا متفقون في كل شيء."[٣٦] وفي الشكل الآتي تلخيص لنموذجي الحوار:

– وللر، هارالد. **تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهيتغتون**، ترجمة: ابراهيم أبو هشهش، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥م، ص٥٦ وما بعدها.

[٣٥] التويجري، **الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن الوحد والعشرين**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ايسسكو، الرباط، ١٩٩٨، ص١٧.

[٣٦] حتحوت، حسان. **رسالة إلى العقل العربي المسلم**، القاهرة: دار الحياة، ط١، ١٩٩٨م، ص١٥٣.



الشكل رقم ٣: نموذجي الحوار مع الذات ومع الآخر

٢. قيم التعارف الإسلامي ضمانة للحوار والتواصل مع الآخر:

من الواضح أن الإسلام يدعو إلى الحوار الذي تحكمه قيم التعارف التي تدعو إلى التكريم، والتسامح، والإقناع، والتواصل، والتفاعل مع الآخرين، والتعاون والتعايش، والسّلم، والإحسان، والمعروف، والعدالة، والمساواة، والإقناع والمحاججة بالبرهان، والإقناع بالعقل، والدليل. وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم،[٣٧] تدور موضوعاتها ومعانيها حول الحوار التعارفي، الذي يهدف إلى التفاعل والتواصل مع الآخر في إطار الدعوة أو التفاهم، أو التعاون أو التشاور أو التشارك أو التعايش أو الإحسان، والدفع بالتي هي أحسن.

٣. الحوار ومنطق التصادم والصراع الحضاري:[٣٨]

وإذا كان من المفروض أن يُحكم الحوار في الإسلام بمنظومة التعارف ومفرداتها، وقيمها، وأخلاقياتها وضوابطها، فإنه ينبغي أن يكون واضحاً تماماً أن هذا الحوار يتم في واقع إنساني، ويقع في ظل تفاعلات، وتجاذبات اجتماعية وعقدية وحضارية وثقافية ضخمة داخل حركة المجتمع. وينبغي أن يكون واضحاً كذلك أن هذا الواقع الإنساني،

---

[٣٧] ومثال ذلك: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ٦٤)، ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٣٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (فصلت: ٣٣-٣٥)، ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴿٥﴾ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ﴾ (الأنفال: ٥-٦)، ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَمِنْ هَٰٓؤُلَآءِ مَن يُؤْمِنُ بِهِۦ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٧﴾ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٦-٤٨)، ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى﴾ (الانبياء: ٢٤)، ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: ٨٣)، ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٤٨)، ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩).

[٣٨] الأسد، ناصر الدين. **نحن والآخر: صراع وحوار**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص٧٠ وما بعدها.

الذي تنشأ فيه مجتمعات وحضارات وثقافات، تنتمي كل واحدة منها إلى رؤية كونية وتتبنى ديناً وعقيدة معينة مختلفة، تؤدي إلى الاختلاف، وذلك بسبب طبيعة الوجود البشري، وطبيعة قوانين الخلق، والفطرة، والاستخلاف.

وهذا الاختلاف قيمة من قيم الاجتماع الإنساني، وسنة من سنن الاستخلاف العامة كما تشير إلى ذلك توجيهات القرآن في مثل قوله تعالى:

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾ (الروم: ٢٢) ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (هود: ١١٨-١١٩) فالاختلاف الذي هو سنة من سنن الاجتماع البشري، وقيمة إنسانية مهمة غاياتها كثيرة، منها: الابتلاء وإغناء التجربة الإنسانية بالآراء والتوجهات والنزعات والميول المختلفة. وإذا ما بقي الاختلاف بين الناس في الآراء والتوجهات والأفكار في إطار ضوابطه، وأخلاقياته، وشروطه، يكون مثمراً وبنّاءً ومفيداً لإغناء خبرات البشر، وتعزيز معارفهم وأفهامهم. ولكن الذي يحدث في واقع الحياة، وفي سياق الفعل الإنساني، هو أن كثيراً ما يُحوّل الاختلاف المشروع إلى خلاف ونزاع، ثم إلى صراعات وحروب وقتل وتدمير، وعندما تغيب البوصلة، ويغيب النور الذي يكشف طريق الحق، يصبح الصراع وديناميكياته القاتلة هي الحاكمة لحركية الحياة ومساراتها، وكأن العالم كله يتصارع ويتقاتل، ويستخدم أدوات الصراع الرهيبة والقاتلة مثل: الأسلحة الفتاكة، والحروب، والفوضى الخلاقة، والتخويف النفسي، والقهر الصراعي، وغيرها.

والملاحظ اليوم في واقع الحياة، وفي مسيرة المجتمع الإنساني بعد أن دخل لحظة العولمة، وعصر العالمية، أن منطق الصراع وآلياته[٣٩] -التي تتحكم فيها القوى الكبرى- تقوم بتفكيك العالم، وإعادة تركيبه من جديد، وفقاً لمقولات النموذج الحضاري الغالب، وكل من لا يسير وفق هذا النموذج يُعدّ معادياً ومخالفاً ومتخلفاً وعائقاً على طريق عولمة العالم، وإدخاله في عالم النموذج الغربي الليبرالي المهيمن. إن انتشار منطق

[٣٩] جدعان، فهمي. "متى تحين لحظة الحوار؟ بحثاً عن الإسلام الحضاري"، **مجلة العربي**، الكويت: وزارة الإعلام، ع٥١٩، فبراير ٢٠٠٢م، ص١١٣-١١٤.

الصراع بحركيته المدمرة التي تنفي بطبيعتها منطق التكريم والاحترام، وإشراك الجميع في تسيير شؤون العالم، هو الذي يحتم على المسلم اليوم تحديد فعاليته من أجل المساهمة في إنقاذ الحضارة الإنسانية من هذه الفوضى الخلاقة. إن الإنسانية اليوم بأمس الحاجة إلى فلسفة المسلمين في التواصل والتفاعل والتعارف.

ولما كان الصراع والتصادم والهيمنة صفة أصيلة من صفات النماذج الاستعمارية[٤٠] في العالم منذ الإمبراطورية القديمة، ومروراً بالإمبراطورية الرومانية الهيلينية الإغريقية ومثيلاتها، وتعريجاً على إمبراطوريات الاستعمار المعاصر، ووصولا إلى الأشكال الجديدة للتصادم والصراع والهيمنة، فإنه من الواضح أن قسماً كبيراً من الثقافة الغربية الحديثة يوظِّف منطق التصادم، وآلياته، وأدواته، وسيكولوجياته، وفي صلته مع الآخر، من أجل تحقيق مصالحه، وتجديد هيمنته ومركزيته واستقطابيته للآخرين. وهذا المنطق التصادمي والصراعي هو الذي ينعكس جلياً في الكثير من الكتابات القديمة والحديثة، وخاصة في السنوات العشرين الماضية؛ إذ إن كتابات مثل: صدام الحضارات، ونهاية التاريخ والإنسان الجديد، وموت الإله، ونهاية الدولة، ونهاية الحضارة، ونهاية الإنسان، والعولمة المسطحة، والفوضى الخلاقة، وأسلحة المستقبل الفتاكة، وغزو الفضاء من أجل استمرار الهيمنة، والهندسة الجينية من أجل السيطرة،...كلها وغيرها إنما تجسد صورة من صور منطق الصراع وفلسفة التصادم التي تحكم صلة الحضارة الغربية المهيمنة في تفاعلاتها، وصلاتها مع الآخر.

وفق هذا المنطق وهذا الاتجاه التصادمي الصراعي يصبح الحوار نفسه مع الآخر وسيلة وأداة من أدوات الصراع والتصادم فحسب؛ إذ يوظف الحوار من أجل كسب معارك معينة، وتجديد فعالية القوة المهيمنة في ساحات النزال والمواجهة. وقد وصف لنا الأستاذ النورسي -بطريقة بارعة- طبيعة هذا النسق الغربي[٤١] الصراعي التصادمي في قوله: "إن أسس المدنية الحاضرة سلبية،[٤٢] وهي أسس خمسة، تدور عليها رحاها.

---

[٤٠] شيلر، هربرت. **الاتصال والهيمنة الثقافية**، ترجمة: وجيه سمعان، القاهرة: الهيئة المصرية، ١٩٩٣م، ص٢١ وما بعدها.

[٤١] هذا لا يعني أنه في الغرب الحديث لا توجد أصوات تدعو إلى الحوار، والتفاعل، واحترام الآخرين، إلخ.

[٤٢] هذا لا يعني خلو هذه المدنية من الإيجابيات، وقد أشار إليها النورسي في أعماله.

فنقطة استنادها: القوة بدل الحق، وشأن القوة الاعتداء والتجاوز والتعرض، ومن هذا تنشأ الخيانة. هدفها وقصدها: منفعة خسيسة بدل الفضيلة، وشأن المنفعة: التزاحم والتخاصم، ومن هذا تنشأ الخيانة. دستورها في الحياة: الجدال والخصام بدل التعاون، وشأن الخصام: التنازع والتدافع، ومن هذا تنشأ السَّفالة. رابطتها الأساس بين الناس: العنصرية التي تنمو على حساب غيرها، وتتقوى بابتلاع الآخرين، وشأن القومية السلبية والعنصرية: التصادم المريع، وهو المشاهد. ومن هذا ينشأ الدمار والهلاك. وخامستها: هي أن خدمتها الجذابة، تشجيع الأهواء والنوازع، وتذليل العقبات أمامها، وإشباع الشهوات والرغبات، وشأن الأهواء والنوازع دائماً: مسخ الإنسان، وتغيير سيرته، فتتغير بدورها الإنسانية وتمسخ مسخاً معنويا."[٤٣]

٤. الحوار في إطار التعارف ومنطق التدافع والتكامل الحضاري:

ولما كان اتجاه التصادم والصراع الحضاري حاضراً دوماً في نظرة الإمبراطوريات والحضارات الاستعمارية، وفلسفتها وأنشطتها وأفعالها مع الآخر، فإن دين الإسلام، الذي يدعو إلى التعارف الحضاري التكريمي لكل البشر، يقدم لنا بديلاً موضوعياً وأخلاقياً لفكرة التصادم الحضاري، ومنطق الصراع الفتاك، الذي لا يعير للقيم والأخلاق أية قيمة أو مكانة في عالم الصراع.

إن الإسلام بواقعيته المتوازنة والأصيلة لا يريد أن يرسم للعالم صورة عالم ملائكي لا فساد ولا اقتتال ولا نزاع فيه مثل اليوطوبيات (المثاليات) القديمة، ولا يدعو إلى فتح المجال أمام الفساد والاقتتال والصراع والتصادم القاتل. فالإسلام يُقرّ بطبيعة الإنسان المزدوجة التي تحمل قابليات الخير والشر معاً، ويُقرّ بضرورة الاختلاف بين الناس، وبأن الابتلاء لا يتم على وجهه الحقيقي إلا في ظل التفاعلات الإنسانية، التي تعكس توجهات الناس من أكثرها خيرية وقصدية وأخلاقية إلى أسوئها شراً وصراعاً وفتكاً، ويُقرّ كذلك بأن من البشر من سينزع إلى سفك الدماء والفساد والظلم،

[٤٣] النورسي. **كليات رسائل النور: الكلمات**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، إستانبول: دار سوزلر للنشر، ١٩٩٢م، ص٨٥٥.

وكذلك من سيتوجه إلى الخير والصلاح والإحسان. وهذا الوضع هو الذي يؤدي إلى المواجهات والاستجابات السلبية والإيجابية للناس بحسب رؤاهم الكونية وتصوراتهم الدينية وتوجهاهم الحضارية.

وحتى يضع الإسلام طاقة الناس في موقعها الصحيح، ولا يغمطها حقها في التواصل والتفاعل، ويخفف من الآثار القاتلة لمنطق الصراع والتصادم والقتل وسفك الدماء، فإنه يدعو إلى فكرة "التدافع الحضاري". ولهذا نجد الإسلام دوماً يحض على التسابق في اكتساب صفات الخير والصلاح مثل: "الإيمان والتقوى ومحاسن الأخلاق...لأن اكتساب هذه الصفات والتسابق في ميادينها"[٤٤] هو المطلوب شرعاً وعقلاً وواقعاً.

والإسلام يدعو إلى "التدافع الحضاري" بديلاً عن منطق التصادم والصراع المهلك الذي لا يضبطه ضابط، ولا تحكمه قيم وغايات إلا الفَصْل عن المصالح والقوة والهيمنة، وتحقيق الهدف الذاتي مهما كانت النتائج.

ويمكن أن ننطلق في تحديد المقصود من التدافع الحضاري من التعريف الآتي: "التدافع بوصفه آلية سُننية لتحقيق المقاصد التربوية والاجتماعية والسياسية... العامة للابتلاء، يعني تسابقاً وتزاحماً وتغالباً دائباً بين الرغبات والإرادات، وبين الحاجات والتحديات، وبين الأفراد والجماعات، وبين الثقافات والحضارات من أجل البقاء مرة، ومن أجل تأكيد الحضور والمساهمة مرة أخرى، ومن أجل تحقيق دينومة واطّراد الهيمنة والسيادة في نهاية المطاف، سواء تم ذلك في سياق الوعي بقانون الابتلاء والاستجابة لمقتضياته العقدية والتسخيرية والاستخلافية، أم في سياق الذهول عنه، والاستجابة للرغبات والحاجات المنبثقة من تكامل إيحاءات وإلحاحات الغرائز السافلة من جهة، والتعضيد أو التعزيز الشيطاني لذلك من ناحية أخرى."[٤٥]

---

[٤٤] عمارة، محمد. **احترام المقدسات، خيرية الأمة، عوامل تفوق الإسلام**، سلسلة هذا هو الإسلام، رقم٣، القاهرة: مكتبة الشروف الدولية، ط١، ٢٠٠٥م، ص٤١.

[٤٥] برغوث، الطيب. **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية: دراسة في سنن التغيير الاجتماعي**، كوالالمبور: مركز التعارف الحضاري والتربية، ٢٠٠٢م، ص٣٩.

ومن أجل فهم أعمق لمفهوم "التدافع الحضاري" الإسلامي في سياق هذا البحث ينبغي التأسيس على بعض النصوص القرآنية من مثل:

﴿ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ (الحج: ٤٠) ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ (البقرة: ٢٥١) ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ ۚ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون: ٩٦) ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (فصلت: ٣٤) ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَـٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ (الرعد: ١٩).

إن هذه النصوص القرآنية تؤسس لرؤية في الصلة مع الآخر، وهذه الرؤية مكمِّلة ومتساوقة مع الفكرة الأولى التي تتحدث عن "التعارف". فصلة المسلم مع الآخر محكومة من جهة بإطار التعارف وغايته وأخلاقياته وشرائطه، ومن جهة ثانية تخضع لسنة التدافع. وآيات سورتي البقرة والحج تشيران بوضوح إلى الأمور الآتية:

أولاً: الدفع الإلهي: والمقصود هنا هو ضرورة إرجاع الدفع وسننه إلى الحق تبارك وتعالى، فهو الآمر والناهي بحكمته وعدله وقدرته. وثانياً: الناس: والمقصود هنا أن الدفع أو التدافع يقع في واقع البشر، وفيما بينهم، وعلى بعضهم بعضاً بوصفهم أفراداً وجماعات من مختلف الأديان والأجناس والثقافات والحضارات والأمم. وثالثاً: الفساد في الأرض والهدم فيها. ورابعاً: أن في التدافع والدفع نصرة الله سبحانه وتعالى لمن ينصره. وخامساً: أن في التدافع والدفع فضل الله على العالمين.

وأما الآيات في سورتي "المؤمنون" و"فصلت" فتشيران إلى: الدفع بالتي هي أحسن. وأما الآية في سورة الرعد فتشير إلى: مفهوم ضرب الله الحق والباطل، وذهاب الزَّبد ومكوث النافع، وضرب الأمثال.

في ضوء هذه الآيات يمكن الحديث عن رؤية إسلامية واضحة في التفاعل والتواصل مع الآخر، سواء في أوقات السلم أم في أوقات الحرب.[٤٦] إن مفهوم "التدافع[٤٧] الحضاري" الإسلامي، يؤسس لمنهج أخلاقي منضبط في منع وصول نزاعات الناس وتفاعلاتهم إلى لحظات ومراحل الفساد والهدم، الذي تضيع بموجبه مصالح الناس وتسفك الدماء، ويستشري الظلم والقتل في حياتهم. فالتدافع الحضاري[٤٨] الإسلامي بوصفه بديلاً لفلسفة التصادم الحضاري ومنطق الصراع الحضاري، يبين لنا أن العلاقات والصلات مع الآخر ينبغي أن تُحكم بسنن التدافع الربانية، وهدف هذه السُّنن هو إخراج الناس عن توجيه طاقاتهم للصراع والصدام غير المشروع، الذي لا تحكمه قيم ولا أخلاق. فالدفع أو التدافع في الإسلام ينبغي أن يحكم بضابطين على الأقل، أولاً: منع الفساد والهدم، وثانياً: بالإحسان وبالتي هي أحسن. فالغاية هي منع الفساد، والمنهج هو بالتي هي أحسن. وفي هذين الضابطين تكمن حقيقة نظرية التدافع الحضاري في الإسلام، وتتجسد كل القيم الأخلاقية التي تحكم صلة المسلم بالآخر. والمسلم في صلته مع الآخر في لحظات السلام والسلم، عليه أن يتدافع معه من أجل منع الفساد والهدم، وبالإحسان. وكذلك في لحظات الحرب، والاقتتال، والصدام،

---

[٤٦] يمكننا أيضاً أن نلاحظ بعض القيم التي تضبط التدافع الذي يكون جهادياً أو عسكرياً في الأحاديث النبوية الآتية:

قال صلى الله عليه وسلم: (أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف) (رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا لم يقاتل أول النهار أخَّر القتال حتى تزول الشمس)؛ (يا أيها الناس أيُّ يومٍ هذا؟ قالوا يومٌ حرام، قال فأيُّ بلدٍ هذا؟ قالوا بلدٌ حرام، قال فأيُّ شهرٍ هذا؟ قالوا شهرٌ حرام، قال فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا، فأعادها مراراً) (رواه البخاري في كتاب الحج باب الخُطبة أيام منى)؛ (قال صلى الله عليه وسلم: يا أيها الناس إياكم والظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة) (رواه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة).

[٤٧] هناك مصطلحات متعددة ذات علاقة بمفهوم التدافع مثل: التصارع الذي يعني: "الطرح بالأرض...صارعه فصرعه صرعاً وصرعاً..والمصارعة والصراع: معالجتهما أيهما يصرع صاحبه..." انظر:

– ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٨، ص١٩٧. وكلمة "التصادم" تعني لغوياً: "ضرب الشيء الصلب بشيء مثله. وصدمه صدماً ضربه بجسده... والتصادم التزاحم..." انظر:

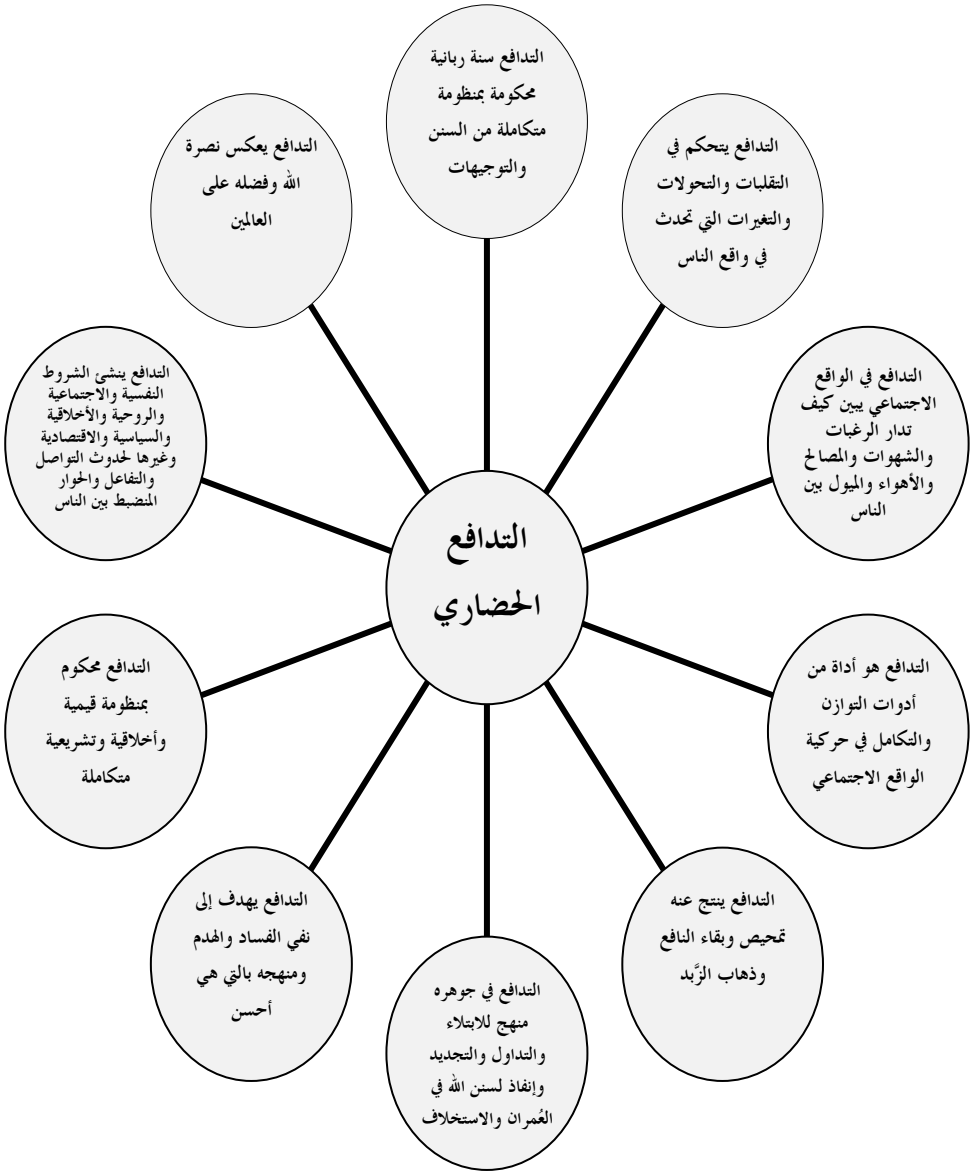
– ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٢، ص٣٣٤. وغيرها من المصطلحات.

[٤٨] التدافع قد يكون دينياً أو اقتصادياً أو سياسياً، أو علمياً فكرياً، أو تقنياً، أو ثقافياً حضارياً، أو صناعياً أو عسكرياً قتالياً، أو على الأصعدة كلها.

والنـــزاع عليه أن يمارس التدافع المنضبط من أجل وقف الفساد والهدم ويمارسه بـــالتي هي أحسن.

وخير دليل نقدمه في تدافع المسلمين مع الآخر في أوقات الحرب والنـــزاع، هـــو أخلاقيات الحرب، وحقوق الأسير، وحرمة دماء الأبرياء، وضرورة المحافظـــة علـــى الأرض والعمران والشجر وغيرها أثناء التصادم والتقاتل، فاستناداً إلى نظريـــة صـــدام الحضارات وصراعها يصبح القانون الغالب هو الإلغاء والإفناء لكل شيء، من أجـــل النصر وقهر الطرف الآخر، ولكن بناء على نظرية التدافع الإسلامي، فإن كل حركـــة أو سكنة أو قرار أو موقف إزاء الآخر ينبغي أن يضبط بالشرع، ويُحكم بأخلاقيـــات وضوابط تحافظ على حقوق الإنسان وكرامته، حتى في حالات الحـــرب والغضـــب والصدام العنيف.

وفي هذا الشكل التوضحي بيانٌ لأهم الأبعاد والعناصر الأساسية التي تـــدخل في تحديد نظرية التدافع الإسلامي:



الشكل رقم ٤: أبعاد التدافع الحضاري وحقيقته

من هذا التحديد لمسألة التدافع الحضاري[٤٩] يمكن القول إن حوار المسلم مع الآخر ينبغي أن يضبط ضمن إطار "التعارف الحضاري"، كما ينبغي له أن يُحكم بسنة "التدافع الحضاري". فحينما يخوض المسلم حواره مع الآخرين عليه أن يستحضر هذا الإطار التعارفي التكريمي للناس جميعا، وعليه كذلك أن يكون واعياً على سنن التدافع وآلياته وشرائطه وأخلاقياته؛ لكي يتجنب منطق الصراع والتصادم الذي ينفي الآخر ويعمل على قهره وإلغائه تماماً جرياً مع سنة الإفناء والإزالة. وكلما ارتقى إدراك المسلم ووعيه وتحكّمه في هذا الإطار التعارفي، وفي سُنن التدافع، أثمر حواره وانضبط بقيم الإسلام وأخلاقياته، وحقق أهداف الإسلام، وجسّد خصائصه في الواقع الإنساني المعضل.

ويصور لنا الأستاذ النورسي حقيقة نظرة الإسلام، وشريعته، والأسس التي تقوم عليها في قوله: "إن نقطة استنادها هي: الحق بدلاً من القوة، والحق شأنه: العدالة والتوازن. وهدفها: الفضيلة بدلا من المنفعة، والفضيلة من شأنها: المحبة والتجاذب. وجهة الوحدة فيها والرابطة التي تربط بها المجموعات البشرية: الرابطة الدينية والوطنية والمهنية بدلاً من العنصرية، وهذه شأنها: الأخوة الخالصة والسلام والوئام والذود عن البلاد عند اعتداء الأجانب. ودستورها في الحياة: التعاون بدل الصراع والجدال، والتعاون من شأنه التساند والاتحاد. وتضع الهدي بدل الهوى ليكون حاكما على الخدمات التي تقدم للبشر، وشأن الهدي: رفع الإنسانية إلى مراقي الكمالات، فهي إذ تحد الهوى وتحد من النزعات النفسانية تطمئن الروح وتشوقها إلى المعالي."[٥٠]

خاتمة:

من خلال هذا التحليل المقتضب لموضوع الحوار مع الآخر، بين اتجاه صدام الحضارات وقيم التعارف الحضاري، يتبين لنا كيف أن الإسلام دين يدعو إلى الحوار

[٤٩] انظر أبحاث مؤتمر: **الدين والتدافع الحضاري**، المنعقد في مالطا، ٦-١١ ربيع الآخر ١٣٩٨، مالطا: منشورات رسالة الجهاد.

[٥٠] النورسي. **كليات رسائل النور: المكتوبات** (٢)، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، إستانبول: دار سوزلر للنشر، ط٢، ١٩٩٢م، ص٣٥٩.

ويُشجعه، ويجعله موقفاً أصيلاً في دعوته ورؤيته للآخرين من أصحاب الأديان والملل، كما يجعله وسيلة مهمة للتواصل بين المسلمين أنفسهم قبل غيرهم، وكيف أن الحوار البنّاء والإيجابي مهم جداً في التربية الأسرية والاجتماعية للفرد المسلم. ويضيف الإسلام أبعادا مهمة جدا لقضية الحوار حين يربطه بإطار التعارف الحضاري من جهة، وحين يؤطره ضمن سنة التدافع الحضاري من جهة أخرى، فيكون المسلم بذلك مؤهلاً من ناحيتين على الأقل، من ناحية تسلحه بالقيم والأخلاق والأهداف والمقاصد التي يوفرها إطار التعارف، والمنهج الإحساني التكريمي الذي ينبني عليه، ومن ناحية وعيه على سنة التدافع الحضاري، التي تجعل حواره وتواصله وتفاعله مع الآخرين ضمن نطاق سنن الله فلا حيد عنها، ولا تحوّل بعد ذلك إلى صدام عابث وفوضى خلاقة وصراع فتاك.

وما من شكّ في انّ موضوع التعارف والتدافع يحتاج إلى جهود عملية للكشف عنه، ومنها: تكثيف الأنشطة الرسمية والجماهيرية التي تسعى إلى نشر ثقافة الحوار وتعزيز قيم التعارف في وعي المسلم وشخصيته، وتأسيس منتديات للتعارف بين المسلمين أنفسهم، وللتعارف مع الآخرين، عن طريق إرسال بعثات أو استقبال وفود، أو توفير المعلومات اللازمة لهم عن الإسلام والمسلمين، وإنشاء مركز بحثي عالمي يضم الخبرات والكوادر الإسلامية من مختلف البلدان يكون هدفه وضع خطط واستراتيجيات لنشر ثقافة التعارف، وتعزيز دور الجامعات في نشر ثقافة الحوار والتعارف والتدافع الأخلاقي المنضبط، وعرض مقررات ومواد دراسية في المستويات الثانوية والجامعية العليا، تُعنى بتأهيل الطلبة والباحثين علمياً وفكرياً، وتزويدهم بالقدرات الحوارية والتعارفية المطلوبة في بناء ثقافة التعارف، وتعزيز وتدعيم العلاقات مع المؤسسات والمراكز الدولية التي يهمها أمر الحق وأمر التعارف والحوار والتواصل المخلص، وتأسيس مركز معلومات عن تجارب المسلمين المختلفة في التعايش والتفاعل والحوار والتعارف مع الأديان الأخرى في سلام ووئام دون صدام وعنف؛ إذ إنّ هناك دولاً إسلامية كثيرة تقدم نماذج رائدة في التعايش والسلام والوئام والتفاعل مع الآخرين، والتركيز على الدراسات العلمية المتخصصة لحالات حوارية واتصالية، سواء فيما تم في الماضي أم ما يحدث الآن في الواقع، وذلك من أجل استخراج القوانين والضوابط والنماذج التي تحكم التفاعلات بين الحضارات والثقافات.

قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة

عامر الحافي*

الملخص

أمام العديد من القراءات التفريقية السائدة لحديث افتراق الأمة، التي تكرس الفرقة وتشيع الفتنة والصراع بين أبناء أمة التوحيد، تظهر الحاجة الملحة لدراسة هذا الحديث دراسة توحيدية على ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، ومحاولة الخروج بقراءة معاصرة للعلاقة بين الفرق الإسلامية تعظم الجوامع وتبحث عن الكلمة السواء. فادعاء تفرد فرقة معينة من المسلمين بالنجاة وبهلاك أتباع الفرق الأخرى يوشك أن يكون ظاهرة عامة في تاريخ الفرق الإسلامية.

وأمام هذه الإشكالية يسعى هذا البحث إلى دراسة مرتبة الحديث والمعاني الأساسية لمتنه، وتناول الفرق الإسلامية المختلفة له، والمقصود بالأمة في نص الحديث، والدلالات الخاصة بعدد الفرق المذكور في الحديث، وإمكانية تعيين الفرقة الناجية، وخطورة القراءة التفريقية في دراسة الفرق الإسلامية، وأبرز ملامح القراءة التوحيدية في هذه الدراسة

الكلمات المفتاحية: الفرقة الناجية، القراءة التوحيدية، القراءة التفريقية.

Abstract

Unlike most of the prevailing readings of the "Hadith of sects of Muslim Ummah", which establishes a discord and conflict that disturbs the unity of Muslims, there is an urgent need to study this Hadith differently, to give a better understanding of the relationship between Muslim sects; an understanding that maximizes denominators and common word. The claim of uniqueness of a certain sect to be right and to consider others to be wrong and deserves hell, is about to be a general phenomenon in the history of Muslim sects.

This paper aims to explain the reliability of the Hadith and its meanings, the way in which the Hadith addresses the difference between the various Muslim groups, the indicators related to the number of groups, the possibility of identifying the right one, the dangers of the sectarian reading of the Hadith, and main features of a monotheistic reading of the study of Muslim sects.

Keywords: saved sect, sectarian reading, monotheistic reading,

---

* استاذ الأديان المساعد،كلية الشريعة، جامعة آل البيت، الأردن. البريد الإلكتروني: alhafy30@yahoo.com.
تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٦/٢٦م.

مقدمة:

أمام العديد من أنماط الاختلافات الإنسانية، اتخذ الاختلاف الديني -على مرّ التاريخ- مكان الصدارة من حيث حدتُه وآثارُه السلبية العصبية. وقد انعكست هذه الحقيقة على صورة الدين، وجعلته يبدو وكأنه أقرب إلى عقيدة انفصالية، ونزعة صراعية تسهم في زيادة معاناة الإنسان وتقويض حياته الاجتماعية. وفي المقابل فإنّ حصر أسباب الاختلاف بين الناس بالأسباب الدينية قد أدّى إلى حجب الأنظار عن الأسباب السياسية والاقتصادية، التي لها النصيب الأوفر في الصراعات الإنسانية؛ مما أدى إلى تضليل كثير من أتباع الفرق عن معرفة الأسباب الموضوعية للاختلاف، وزاد من حدة الصراع بينهم.

وفي الوقت الذي أخذ فيه أتباع الفرق والمذاهب الدينية لدى أهل الكتاب بالتقارب، والبحث عن أسباب الوحدة والالتقاء، والمراجعة الشاملة وإعادة النظر في الصراعات والنزاعات، التي وقع فيها أسلافهم في القرون الوسطى، فإن العديد من المسلمين لا يزالون يبحثون عن أسوَأ صيغة للعلاقة مع الفرق والمذاهب الإسلامية، وهذا ما يثير تساؤلات عميقة حول دور القيم والتصورات التوحيدية في حياة المسلمين، وكيف لهم أن يتمثلوا إقامة الكلمة السواء بين أهل القبلة الواحدة وأتباع ديانة التوحيد؟

على الرغم من الإشكالات العديدة التي تعترض صحة رواية حديث افتراق الأمة، إلا أن هذه الرواية غدت صيغة جاهزة لتسويغ الصراعات والانقسامات بين المسلمين، ومحاولة كل فرقة توظيف الحديث وتوجيهه؛ لتأكيد تفردها بالحق، والفوز بلقب الفرقة الناجية دون غيرها، وذلك من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية. تروم هذه الدراسة البحث في كتب الفرق الإسلامية المختلفة عن فهم تلكُمُ الفرق لهذا الحديث، وموقفهم منه؛ بغية الخروج بقراءة معاصرة للعلاقة بين الفرق الإسلامية تُعظِّم الجوامع، وتبحث عن الكلمة السَّواء، بعيداً عن القراءات التفسيخية السائدة التي تكرس الفرقة، وتشيع الفتنة والصراع بين أبناء الأمة الواحدة.

أولاً: حديث الافتراق رواية ومتناً

١. روايات الحديث في كتب أهل السنة:

عن أبي إ أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، فتهلك إحدى وسبعون وتخلص فرقة، قالوا يا رسول الله: مَنْ تلك الفرقة؟ قال: الجماعة الجماعة."[١]

عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة؛ فواحدة في الجنة، وسبعون في النار. وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة؛ فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة. والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة. واحدة في الجنة، وسبعون في النار، قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة."[٢]

عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: "ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل، حذو النعل بالنعل، حتى إنْ كان منهم مَنْ أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك: وإنَّ بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة؛ وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة؛ كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي."

وقد روى الترمذي هذه الرواية وقال: "هذا حديث حسن غريب، مفسر لا نعرفه."[٣]

ويمكن للناظر في روايات الحديث وما قاله علماء الحديث عن رواتها أن يخلص إلى أنَّ أقربها إلى الصحة هي رواية أبي هريرة، إلا أنَّ في إسنادها محمد بن عمرو بن علقمة الليثي، وقد تكلم فيه يحيى بن معين، وضَعَّفه كلٌّ من: الجوزجاني، وابن أبي شيبة، وابن سعد، والسعدي.[٤]

---

[١] ابن حنبل، أحمد. **المسند**، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ج٣، ص١٤٥.

[٢] ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر،، ج٢، ص١٣٢٢.

[٣] المباركفوري. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٩٩، ٤٠٠.

[٤] عزان، محمد يحيى سالم. **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، ٢٠٠١م، ص٣٢، ٣٣

٢. حديث افتراق الأمة في كتب الفرق الإسلامية الأخرى:

إلى جانب كتب أهل السنة التي روت حديث اختلاف الأمة، فقد روي الحديث في كتب الفرق الإسلامية الأخرى، كالإباضية والإمامية الاثنى عشرية والزيدية، ففي كتب الشيعة الإمامية رُويَ "عن أبي عبد الله جعفر عن آبائه قال: سمعت علياً يقول لرأس اليهود: على كم افترقتم؟ فقال: على كذا وكذا فرقة، فقال علي: كذبت، ثم أقبل عليٌّ على الناس فقال: والله لو ثنيت لي الوسادة لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل القرآن بقرآنهم. افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة؛ سبعون منها في النار وواحدة ناجية في الجنة، وهي التي اتبعت يوشع بن نون وصي موسى، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة؛ إحدى وسبعون فرقة في النار وواحدة في الجنة، وهي التي اتبعت شمعون وصي عيسى، وتفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي التي اتبعت وصي محمد وضرب بيده على صدره، ثم قال: ثلاث عشرة فرقة من الثلاث والسبعين فرقة كلها تنتحل مودتي وحبي، واحدة منها في الجنة، وهم النمط الأوسط واثنتا عشرة في النار."[٥]

وفي رواية ثانية "عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن اليهود تفرقوا من بعد موسى على إحدى وسبعين فرقة؛ منها فرقة في الجنة وسبعون فرقة في النار، وتفرقت النصارى بعد عيسى -عليه السلام- على اثنتين وسبعين فرقة؛ فرقة منها في الجنة وإحدى وسبعون في النار، وتفرقت هذه الأُمة بعد نبيها -صلى الله عليه وآله- على ثلاث وسبعين فرقة؛ اثنتان وسبعون فرقة في النار وفرقة في الجنة، ومن الثلاث وسبعين فرقة ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودتنا؛ اثنتا عشرة فرقة منها في النار وفرقة في الجنة، وستون فرقة من سائر الناس في النار."[٦]

---

[٥] الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **الأمالي** ، المجلس الثامن عشر، إيران: مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٤ه، ص٥٢٣-٥٢٤.

[٦] الكليني، محمد بن يعقوب. **روضة الكافي**، طهران: دار الكتب الاسلامية، ط٣، ١٣٨٧ه، ص١٢٨.

عن علي –عليه السلام– قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ أمّة موسى افترقت بعده على إحدى وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية، وسبعون في النار، وافترقت أمّة عيسى بعده على اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية، واحدى وسبعون في النار، وإنّ أمتي ستفترق بعدي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية، واثنتان وسبعون في النار."[٧]

وروي عن علي –رضي الله عنه– أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية، والباقون هالكون، والناجون الذين يتمسكون بولايتكم، ويقتبسون من علمكم، ولا يعملون برأيهم، فأولئك ما عليهم من سبيل."[٨]

ويلاحظ أن عبارة "والناجون الذين يتمسكون بولايتكم" لم ترد في كتب أهل السُّنة، وهي أشبه ما تكون بزيادة تقابل ما جاء في بعض روايات أهل السُّنة التي تذكر أن الفرقة الناجية هم "الجماعة".

وفي كتب الإباضية، روى الربيع بين حبيب في مسنده عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهن إلى النار ما خلا واحدة ناجية، وكلهم يدَّعي تلك الواحدة."[٩]

ويلاحظ أن عبارة "وكلهم يدعي تلك الواحدة" هي زيادة لا توجد في روايات أهل السنة. ولعلها زيادة توضيحية من أحد رواة الحديث، أراد منها ذكر واقع الحال، فأتباع الفرق جميعاً يدَّعون ذلك في القديم والحديث.

وفي شرح السالمي لهذا الحديث يقول تعليقاً على عبارة "ما خلا واحدة ناجية": "هذه الواحدة الناجية هي ما عليه أهل الدعوة، نفعنا الله ببركاتهم، وأماتنا على الوفاء بمذهبهم في القول والعمل."[١٠]

---

[٧] القمي، عباس. **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، طهران: دار الأسوة للطباعة والنشر،، ط٢، ١٤١٦ه، ج٢، ص٣٥٩.

[٨] العاملي، الحر. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، إيران: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، ١٤١٢ه، ج٢٧، ص٥٠.

[٩] السالمي، نور الدين. **شرح الجامع الصحيح**، سلطنة عمان، ١٩٩٣م، ج١، ص٤٤.

وجاء في تحديد عدد الفرق الثلاث والسبعين عند الإباضية: "عشرون منها في المرجئة، وأربع وعشرون في الشيعة، واثنتا عشرة في المعتزلة، وسبع عشرة في المحكمة."[١١]

وفي كتب الزيدية ذكر ابن المرتضى الحديث في كتابه (المنية والأمل في الملل والنِّحَل)، على النحو الآتي: "في الأثر عنه ﷺقال: افترقت أمة أخي موسى على إحدى وسبعين فرقة، كلها هالكة إلا واحدة وهي الناجية، وافترقت أمة أخي عيسى على اثنتين وسبعين فرقة، كلها هالكة إلا واحدة، وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها هلكى إلا فرقة واحدة."[١٢]

٣. تحليل المتن ونقده:

المتأمل في روايات حديث افتراق الأمة يمكن له أن يخرج بالملاحظات الآتية:

أ. بعض الروايات اكتفت بذكر عدد الفرق دون الفرقة الناجية، مثل رواية أبي هريرة.

ب. روايات ذكرت عدد الفرق، وذكرت الفرقة الناجية دون أن تحددها، مثل رواية أنس بن مالك.

ت. روايات ذكرت صفات الفرقة الناجية، مثل رواية عبد الله بن عمر التي رواها الترمذي، ورواية معاوية التي رواها أحمد وأبو داود، ورواية ابن ماجة عن عوف بن مالك.

ث. يلاحظ أن الرواية التي رواها معاوية قد أشارت إلى "الجماعة". ومفهوم الجماعة هو مفهوم سياسي بالدرجة الأولى، تبلور في عهد عثمان، كما جاء في رواية

---

[١٠] المرجع السابق، ص٤٩.

[١١] ابن أبي ستة، محمد بن عمرو. **حاشية الترتيب على الجامع الصحيح لمسند الربيع**، تحقيق: محمد طلابي، قسنطينة- الجزائر: دار البعث،١٩٩٤ ج١، ص٦٧.

[١٢] ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **المنية والأمل في الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: دار الندى، ط٢، ١٩٩٠م، ص٨٦.

"أن عبد الله بن عمر دخل على عثمان حين حصاره فقال: يا أمير المؤمنين، مَعْ مَنْ تأمرني أن أكون إن غلب عليك هؤلاء؟ قال: عليك بلزوم الجماعة، قلت: فإن كانت الجماعة هي التي تغلب عليك؟ قال: بلزوم الجماعة حيث كانت."[١٣]

ج. لم يُخرِّج الإمام مالك والبخاري ومسلم والنسائي حديث الفرقة الناجية، وهذا يثير التساؤل عن سبب عدم روايتهم للحديث، ويدعم موقف من طعن في صحة الحديث!

ح. ومن الروايات الغريبة لحديث اختلاف الأمة الرواية التي يوردها العجلوني في كشفه والتي تقول "ستفترق أمتي على نَيِّفٍ وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة." ثم يوفِّق العجلوني بين هذه الرواية والروايات الشائعة التي جعلت النجاة في فرقة واحدة بقوله: "ولعل وجه التوفيق أن المراد بأهل الجنة في الرواية الثانية ولو مآلاً."[١٤]

ولعل هذه الرواية (كلها في الجنة إلا واحدة) تؤكد مدى اضطراب ألفاظ حديث اختلاف الأمة، وتباين دلالاته، وخضوعها لاعتبارات وأهواء مختلفة، وهي في النتيجة تدعم قول من طعن في الحديث وردّه.

ومن أبرز العلماء الذين رفضوا صحة حديث افتراق الأمة الإمام ابن حزم، الذي يقول: "ذكروا حديثنا عن رسول الله ﷺ أن القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة،" وحديثاً آخر "تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار حاشا واحدة فهي في الجنة، قال أبو محمد: هذان حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بخبر الواحد، فكيف من لا يقول به؟!"[١٥]

---

[١٣] ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله. **الإمامة والسياسة**، تحقيق: طه محمد الزيني، القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ج١، ص٣٣.

[١٤] العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص١٥٠.

[١٥] ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد. **الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج٣، ص١٣٨.

وإلى قريب من هذا يذهب شارح العقيدة الطحاوية، علي بن أبي العز الحنفي، في تعليقه على حديث افترق الأمة وحديث القدرية مجوس هذه الأمة، فيقول: "تكلّم أهل الحديث في صحة رفعها، والصحيح أنها موقوفة."[١٦]

وقال محمد ابن الوزير: "إياك والاغترار بـ(كلها هالكة إلا واحدة)، فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة، لا يُؤمَن أن تكون من دسيسة الملاحدة."[١٧]

وقال الشوكاني: "أما زيادة كونها في النار إلا واحدة فقد ضَعفَّها جماعة من المحدِّثين، بل قال ابن حزم: إنها موضوعة."[١٨]

كما ذهب عدد من العلماء المعاصرين إلى تضعيف الحديث، كما هو الحال مع الشيخ القرضاوي الذي استدل بتضعيف ابن حزم ونقد ابن الوزير للحديث.[١٩]

وهناك من ذهب إلى أن الحديث هو رواية مختلقة وموضوعة: "الحديث قد وضعته الفرق لمواجهة الفرق الأخرى؛ لتأكيد صحة مذهبها."[٢٠] ثم يشير إلى أن أهل السنة هم الذين فعلوا ذلك! وعلَّل ادعاءه هذا بما جاء في بعض روايات هذا الحديث من تأكيد على التمسك بالجماعة.[٢١]

ولو كان هذا الرأي صحيحاً؛ أي إن أهل السنة هم الذين وضعوا الحديث، لما رُوي الحديث في كتب الفرق الإسلامية الأخرى، ولما ادَّعى كلٌّ منها أنه تلك الفرقة الناجية.

---

[١٦] ابن أبي العز الحنفي، علي بن علاء الدين. **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت،المكتب الإسلامي، ١٣٩١هـ، ط٤، ص٥٩٣.

[١٧] ابن الوزير، محمد بن ابراهيم. **العواصم والقواصم**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢م، ج١، ص١٨٦.

[١٨] الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**، بيروت: دار الفكر، ج٢، ص٥٦.

[١٩] القرضاوي، يوسف. **فتاوى معاصرة**، بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٣م، ج٣، ص٧٦.

[٢٠] هذا قول عمر بن حمادي، وهو أستاذ بقسم التاريخ بكلية الآداب في منوبة، جامعة تونس الأولى. انظر:
– ابن حمادي، عمر. "حديث افتراق الأمة إلى بضع وسنين فرقة"، **مجلة كراسات تونس**، كلية الآداب، تونس: ع١١٥-١١٦، ١٩٨١م، ص٢٨٧-٣٥٨.

[٢١] المرجع السابق.

ويضاف إلى أوجه النقد السابقة بخصوص حديث افتراق الأمة النقاط الآتية:

– أنه يجعل الفُرقة بين المسلمين كأنها قدر محتوم لا منجى منها ولا مهرب، وأنه لا أمل لهم في الوحدة أو التقارب؛ وهذا يترتب عليه زيادة التعصب وتفرق الأمة.[٢٢]

– أنه صنع حواجز نفسية بين المسلمين؛ إذ صار أتباع المذاهب يتعاملون فيما بينهم كأنهم ديانات مختلفة.[٢٣]

– جعل للفرق شرعية في تضليل بعضهم بعضاً، وأدى إلى هدر طاقات كثيرة في سبيل تشويه مخالفيهم.[٢٤]

– أنه يعكس التوظيف السياسي، ويعطي تسويغاً شرعياً لقمع الخصوم والخارجين عن الجماعة (السلطة).[٢٥]

ومما يضاف إلى نقد هذا الحديث، لا سيّما بما يتعلق بعدد الفرق اليهودية والنصرانية، أن العديد من الفرق الجديدة قد ظهرت في الديانتين اليهودية والمسيحية بعد بعثة النبي محمد ﷺ: كالقرَّائين واليهودية الإصلاحية، واليهودية المحافظة والدونما في اليهودية، والبروتستانت والمورمون وغيرهم في المسيحية.

إن المضمون الجوهري لحديث افتراق الأمة (على افتراض صحته)، يجب أن يتمثل في التأكيد على الوحدة والتحذير من الافتراق والانحراف عن تعاليم الدين، وفي الحث على دراسة أسباب الاختلاف وفهمها على قاعدة السنن الاجتماعية، التي تظهر أن مشكلة الافتراق لا تقتصر على دين دون آخر، فهي تمسّ المسلمين كما تمسّ أتباع اليهودية والمسيحية وغيرهم من أتباع الأديان والنِّحل على مرّ التاريخ.

---

[٢٢] عزان. **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٢٦.
[٢٣] المرجع السابق، ص٢٧.
[٢٤] المرجع السابق، ص٢٨.
[٢٥] المرجع السابق، ص٢٣.

ثانياً: المقصود بالأمة في حديث اختلاف الأمة

اختلف العلماء حول المقصود بالأمة في حديث الافتراق، فذهب بعضهم إلى أنها أمة الدعوة؛ أي الناس جميعاً الذين أرسل لهم النبي ﷺ، وذهب آخرون إلى أن المقصود بها أمة الاستجابة؛ أي مَن آمن مِنَ الناس برسالته ﷺ.

القول الأول: إن المقصود بالأمة هو أمة الدعوة

وعلى ذلك فإن معنى "كلهم في النار" تذهب لمن لم يؤمن بالنبي محمد ﷺ، وتكون الفرقة الناجية هي كل مَنْ آمن برسالة محمد ﷺ. ويستدل أنصار هذا الرأي بالأدلة الآتية:

١. الأصل في استعمال كلمة الأمة هو العموم، ولا يصرف اللفظ إلى الخصوص إلا بدليل.[٢٦]

٢. أمة كل نبي هم من أرسل إليهم، كما هو الحال مع أمة نوح: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ (نوح: ١) وأمة موسى: ﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ لِمَ تُؤۡذُونَنِي وَقَد تَّعۡلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ﴾ (الصف: ٥) وأمة صالح: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحًا﴾ (الأعراف: ٧٣) وأمة هود: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمۡ هُودًا﴾ (الأعراف: ٦٥) فأمة كل نبي هم القوم الذين أرسل إليهم، والنبي محمدﷺ قد أرسل إلى الناس كافة ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨) لذلك فأمتُهﷺ وقومه هم الناس جميعاً.

٣. استعمل القرآن لفظ الأمة بمعنى أمة الدعوة،كما هو الحال في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَىٰۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةٗ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ (المؤمنون: ٤٤).

ويعترض على هذا القول بأنه لو كان المقصود بالأمة في الحديث هو أمة الدعوة فما جدوى ذكر اليهود والنصارى بشكل منفرد ومنفصل؟ كما أن المقصود بالأمة غير

[٢٦] المسير، محمد. **مقدمة في دراسة الفرق الإسلامية**، القاهرة: مكتبة نهضة، ص٤٨.

المقصود بالقوم، فالمقصود بـ"الأمة" هم الأتباع الذين آمنوا بالنبي ورسالته، أما "القوم" فهم مَنْ أُرسِل إليهم النبي، سواءً مَنْ آمن به أو مَنْ لم يؤمن به.

القول الثاني: أن المقصود بالأمة أمة الإجابة

يذهب الصنعاني إلى أن المقصود بالأمة في حديث افتراق الأمة هو أمة الإجابة لا الدعوة للأسباب الآتية:

– لأن لفظ أمتي حيث جاء في كلامه ﷺ لا يراد به إلا أمة الإجابة غالباً،كحديث: "أمتي أمة مرحومة،" وحديث "لا تزال طائفة من أمتي،" وغير ذلك من الأحاديث.[٢٧]

– قوله "ستفترق" بالسين الدالة على أن ذلك أمر مستقبل،[٢٨] ويقصد الصنعاني هنا أن الأمة لو كانت أمة الدعوة لكان الافتراق حاصلاً في زمن النبي وقبله، وليس بعده.

– أنه قرنهم بطائفتي اليهود والنصارى؛ وكون المفترقين منهما هما طائفتا الإجابة لظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ٤).

– ما جاء في حديث النبي ﷺ: "والذي نفسي بيده لتركبن سَنَن من قبلكم،"[٢٩] وهذا خطاب لأمة الإجابة قطعاً.[٣٠]

ويستدل أنصار هذا الرأي، وهم جمهور العلماء، بأن هذا هو ظاهر استعمال لفظة "أمتي،" كما أن أكثر ما ورد في الحديث على هذا الأسلوب أريد به أهل القبلة.[٣١]

---

[٢٧] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة**، تحقيق: سعد بن عبد الله السعدان، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٥ه، ص٥٦.

[٢٨] المرجع السابق، ص٦٤.

[٢٩] الترمذي. **الجامع الصحيح**، تحقيق: أحمد محمد ثامر، بيروت: دار إحياء التراث العربي،، ج٤ ص٤٧٤.

[٣٠] الصنعاني. **افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة**، مرجع سابق، ص٦٥، ٦٦.

[٣١] المسير. **مقدمة في دراسة الفرق الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٦.

أمة الاستجابة هي أمة الوحدة لا أمة الفرقة، وعلى ذلك فإن مَنْ زعم الإيمان برسالة محمد ﷺ وهو يعيش الفرقة في الدين، فإنه مدعو إلى مراجعة فهمه لديانة التوحيد.

ثالثاً: عدد الفرقة ودلالاته في الحديث

اختلف العلماء في مفهوم العدد في حديث افتراق الأمة إلى قولين:

القول الأول: أن المقصود به كثرة طرق الهلاك

ذهب عدد من العلماء الى أن المقصود بالعدد المذكور في حديث افتراق الأمة هو كثرة الفرق التي ستظهر بين أتباع هذه الأمة، ومن الذين قالوا بهذا الحاكم الجشمي الذي ذهب إلى أن المراد بالعدد ليس الحصر، وإنما المراد ستفترق أمتي فرقاً كثيرة، وللعرب عادات في ذكر السبعين والألف إذا أرادوا التعبير عن الكثرة.[٣٢]

وقال الزمخشري عند تفسيره الآية ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة:٨٠): "والذي يفهم من ذكر هذا العدد كثرة الاستغفار."[٣٣]

وجاء في شرح النووي لصحيح مسلم في سياق شرحه لحديث "الإيمان بضع وسبعون شعبة": ذكر ابن أبي حاتم أن رواية من روى "بضع وسبعون شعبة" أيضاً صحيحة، فإن العرب قد تذكر للشيء عدداً ولا تريد نفي ما سواه.[٣٤]

وذهب الصنعاني إلى أن المقصود بالعدد ليس ذات العدد أو كثرة الهالكين: "ليس ذكر العدد في الحديث لبيان كثرة الهالكين، وإنما هو لبيان اتساع طرق الضلال وشِعَبِها."[٣٥]

---

[٣٢] الجشمي، الحاكم. **جلاء الأبصار** (المجلس الرابع عشر) مخطوط، نقلاً عن:
– عزان. **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٩٠.

[٣٣] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. **الكشاف**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨٣م، ج٢، ص٢٠٤.

[٣٤] مسلم، أبو الحسين. **صحيح مسلم بشرح النووي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٧٢م، ج٢، ص٥.

[٣٥] الصنعاني. **افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة**، مرجع سابق، ص٦٧.

القول الثاني: أن العدد مقصود بذاته

اختلفَ أنصار هذا القول في تسويغ تباين عدد الفرق في الواقع مع العدد الوارد في ظاهر الحديث، فذهب قوم منهم إلى أن هذا العدد من الفِرَق هم الأكثر خطراً والأعظم شراً. ولا يخفى على دارس الفرق الإسلامية ما وقع فيه جل كُتَّاب الفِرَق من التكلُّف في محاولة إحصائهم لعدد الفرق الواردة في الحديث،كما أنهم حصروا عدد الفرق بتلك التي ظهرت حتى زمانهم، وكأن الزمان قد توقف و لم تعد هناك فِرقٌ أخرى يمكن أن تظهر فيما يستقبل من الزمان! فالبغدادي حاول في سياق دراسته للفرق الإسلامية أن يلتزم بالعدد الوارد في حديث افتراق الأمة، وهو ثلاث وسبعون فرقة،[٣٦] لكنه عندما لم يتمكن من التوفيق بين العدد المذكور والأسماء الكثيرة للفرق الإسلامية، أخذ يخرج بعض الفرق من دائرة الإسلام، مثل ما قاله بشأن الباطنية: "ليست الباطنية من فرق ملة الإسلام، بل هي من فرق المجوس،" وكذا قال بشأن المغيرية، والجناحية، والبيانية، والمنصورية، والخطابية والحلولية من غلاة الشيعة، واليزيدية، والميمونية من غلاة الخوارج.[٣٧]

وأما الشهرستاني فقد أرجع أصول الفرق إلى أربع فرق وهي: القدرية، والصفاتية، والخوارج، والشيعة. ثم ذكر فروع كلٍّ من هذه الفرق الأصلية وأوصلها إلى ثلاث وسبعين فرقة.[٣٨]

في حين حصر ابن الجوزي صول الفرق الإسلامية في ستة، وهي: الحرورية، والقدرية، والجهمية، والمرجئة، والرافضة، والجبرية. ثم ذهب إلى أنّ كل فِرقة من هذه الستة قد انقسمت إلى اثنتي عشرة فرقة،[٣٩] وعلى ذلك يكون المجموع اثنتين وسبعين فرقة ضالة، وتظل الفرقة الناجية، وهي عنده أهل السُّنة والجماعة.[٤٠]

---

[٣٦] البغدادي، عبد القاهر. **الفَرْق بين الفِرَق**، بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٧م، ص٨.

[٣٧] المرجع السابق، ص١٦.

[٣٨] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **موسوعة الملل والنحل**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ط١، ١٩٨١م، ص٣.

[٣٩] لاحظ هنا العدد اثني عشر ودلالاته الدينية، فقد أشار القرآن إليه في عدة مواضع كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾ (التوبة ٣٦)، وقوله: ﴿فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ (البقرة: ٦٠) وهو عدد أسباط بني إسرائيل !!

[٤٠] ابن الجوزي، عبد الرحمن. **تلبيس إبليس**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م، ص٢٨.

وما ذهب إليه بعض العلماء من تعيين هذه الفِرق يتنافى مع العدد الكبير للفرق الإسلامية الذي يتجاوز العدد المذكور في الحديث أضعافاً كثيرة، فالشيعة وحدهم عند المقريزي قد بلغ عددهم ثلاثمائة فرقة،[٤١] كما يتنافى العدد المحدود مع الواقع التاريخي الذي ما تزال تظهر فيه فرق جديدة لم تكن في زمن البغدادي أو الشهرستاني. فلو حُمِل العدد على أصول الفرق فهي دون الثلاث والسبعين، ولو حُمل على تشعبات تلك الفرق وفروعها لتجاوز ذلك العدد!

وقد ذهب الإمام الشاطبي إلى عدم تعيين الفِرَق التي افترقت إليها الأمة، وعلَّل ذلك بعدة أسباب كما في قوله: "فإن الشريعة قد فهمنا منها أنها تشير إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيين الداخلين في مقتضى الحديث مرجى."[٤٢]

ويذكر سبباً آخر لعدم تحديد الفرق الهالكة؛ إذ "عدم التعيين هو الذي ينبغي أن يلتزم؛ ليكون ستراً على الأمة."[٤٣] كما يرى الشاطبي أن تعيين الفرق "مثير للشر وإلقاء العداوة والبغضاء."[٤٤]

ولا شكّ في أن عدم التعيين الذي ذهب إليه الشاطبي يؤيد قول القائلين بعدم الدلالة الحرفية لعدد الفرق المشار إليه في الحديث، ويعالج الاضطراب والاختلاف الذي وقع بين كتّاب الفِرَق في تحديد هوية هذه الفِرَق.

كما يمكن الاستدلال على صحة الرأي الأول، في أن العدد الوارد في الحديث ليس المراد به الحصر؛ إذ استعملت بعض النصوص الشرعية العدد "سبعين" استعمالاً مجازياً لا حرفياً، كما في قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠) وكذلك الحال في العدد "سبعة" قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ

[٤١] المقريزي، تقي الدين احمد. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، بيروت: دار صادر، ج٢، ص٣٥٢.
[٤٢] الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تحقيق: سليم الهلالي، الخُبَر- السعودية: دار ابن عفان، ط٢، ١٩٩٣م، ج٢، ص٧٢٤.
[٤٣] المرجع السابق، ج٢، ص٧٢٤.
[٤٤] المرجع السابق، ج٢، ص٧٣١.

عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (لقمان: ٢٧) فسواء كانت الأبحر سبعة أو سبعين أو غير ذلك،[٤٥] فما كان لكلمات الله أن تنفد.

رابعاً: المقصود بقوله (كلها في النار)

يذهب بعض الباحثين إلى أن عبارة (كلها في النار) لا تستلزم كفر تلك الفرق؛ لأن دخول المسلم النار ليس دخولاً أبديا.[٤٦] فالفرق الإسلامية التي لم تخرج عن أصول الدين (أركان الإيمان) لا يمكن إخراجها من الإسلام وتكفيرها، لا سيَّما أن "من أصول أهل السُّنة والجماعة أنهم لا يُكَفِّرون أحداً بذنب، فكذلك لا يُكفِّرونَ أحداً ببدعة."[٤٧]

يقول الإمام الصنعاني في شرح حديث افتراق الأمة: "إنّ الحديث استشكل من جهتين: الجهة الأولى: ما فيه من الحكم على الأكثر بالهلاك والكَوْن بالنار،" وذلك ينافي الأحاديث الواردة في الأمة بأنها أمة مرحومة: "أمتي كالغيث لا يدرى أيها خير أولها أم آخرها،" وقوله: "الخير في أمتي إلى يوم القيامة."[٤٨]

ويضاف إلى ما ذكره الصنعاني ما رواه مسلم عن عبد الله، قال: "قال لنا رسول الله: أما ترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قال: فكبَّرنا، ثم قال: أما ترضون أن تكونوا ثلث أهل الجنة؟ قال: فكبَّرنا، ثم قال: إني لأرجو أن تكونوا شطر أهل الجنة."[٤٩]

فكيف يرجو النبي أن تكون أمته نصف أهل الجنة إذا لم تنجُ من أمته إلا فرقة واحدة؟! يقول ابن تيمية: "فمن كَفَّر الثنتين والسبعين فرقة كلهم فقد خالف الصحابة

---

[٤٥] المسير. **مقدمة في دراسة الفرق الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٧.

[٤٦] هذا قول أهل السنة، أما المعتزلة فقد ذهبوا في أصلهم الثالث (الوعد والوعيد) إلى أن من يدخل النار لا خروج له منها. انظر:

– الدوري، قحطان. **العقيدة الإسلامية ومذاهبها**، عمان:دار العلوم للنشر والتوزيع،، ط١، ٢٠٠٧م، ص١١٦، ١١٧.

[٤٧] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، جدة: دار الوفاء، ط٣، ٢٠٠٥م، ج٣، ص٣٤٥، ٣٥٨.

[٤٨] الصنعاني. **افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة**، مرجع سابق، ص٥٣.

[٤٩] مسلم. **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٥.

والتابعين لهم بإحسان،... وليس قوله: "ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة" بأعظم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ (النساء: ١٠) وقوله: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا﴾ (النساء: ٣٠) وأمثال ذلك من النصوص الصريحة بدخول من فعل ذلك النار، ومع هذا فلا نشهد لمعيّنٍ بالنار لإمكانِ أنه تاب، أو كانت له حسنات محت سيئاته، أو كفَّر الله عنه بمصائب أو غير ذلك."[٥٠]

وقال الذهبي: "وإذا قال المسلم: ﴿رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ (الحشر ١٠) قصد كل من سبقه من قرون الأمة بالإيمان، وإن كان قد أخطأ في تأويلٍ تأوله فخالف السنة، أو أذنب ذنباً، فإنه من إخوانه الذين سبقوه بالإيمان، فيدخل في العموم، وإن كان من الثنتين والسبعين فرقة، فإنه ما من فرقة إلا وفيها خلق كثير ليسوا كفاراً، بل فيهم ضلال وذنب يستحقون به الوعيد كما يستحقه عصاة المؤمنين. والنبي لم يخرجهم من الإسلام بل جعلهم من أمته."[٥١]

وانظر كلام ابن القيم -رحمه الله- في غلاة الصوفية و"شطحاتهم" وعدم تكفيرهم، بل نراه يعتذر لمن وقع له ذلك منهم بأنه ناتج عن "ضعف تمييزه، وقوة سلطان المحبة، واستيلاء المحبوب على قلبه بحيث يغيب عن ملاحظة ما سواه، وفي مثل هذه الحال يقول: سبحاني، أو ما في الجبة إلا الله، ونحو هذا من الشطحات التي نهايتها أن يغفر له ويعذر لسكره وعدم تمييزه في تلك الحال."[٥٢]

كما ينبغي أن لا نحكم على أتباع كل فرقة من فرق المسلمين بحكم واحد: فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات، وهذا التقسيم يجري على جميع أتباع الملل والنِّحل، وهو منهج قرآني واضح: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ

[٥٠] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٥، ص١٦٩.

[٥١] الذهبي، محمد بن أحمد. **المنتقى من منهاج الاعتدال**، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض: دار عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٩هـ، ص٣٣٤.

[٥٢] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٦، ١٩٨٤م، ص٢٥، ٢٦.

فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا ﴾(فاطر: ٣٢-٣٣)

ويُفصِّل ابن تيمية الحكم في بعض أتباع الفرق الإسلامية الذين يقولون ما يوجب التكفير، فيقول: "كجحد وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتحليل الزنا والخمر، والميسر، ونكاح ذوات المحارم"[٥٣] فلا يشملهم بحكم واحد، بل يشير إلى أنه قد يكون (القائل بذلك) لم يبلغه الخطاب، أو من هو حديث عهد بالإسلام.[٥٤]

ويستدل ابن تيمية على تفريقه بين أتباع الفرق الكبرى المعروفة في التاريخ الإسلامي بقوله: "وأصل قول أهل السُّنة الذي فارقوا به الخوارج والجهمية والمعتزلة والمرجئة أن الإيمان يتفاضل ويتبعض،" كما قال رسول الله ﷺ: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان."[٥٥] وقوله ﷺ: "من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة."[٥٦] ويدخل في هذا المعنى قول رسول الله ﷺ: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده."[٥٧] وقوله ﷺ: "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض."[٥٨] وقوله ﷺ: "سباب المسلم فسوق وقتله كفر."[٥٩] وقوله ﷺ: "أيما امرئ مسلم قال: لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما."[٦٠]

وروى مسلم بإسناده أن النبي ﷺ قال: "يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه من خير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من خير ما يزن ذرة."[٦١]

---

[٥٣] ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٩.
[٥٤] المرجع السابق.
[٥٥] ابن تيمية. **الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٥.
[٥٦] مسلم. **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٣.
[٥٧] البخاري، **الصحيح**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٨، ج١، ص٦.
[٥٨] مسلم. **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥.
[٥٩] المرجع السابق، ج٢، ص٥٤.
[٦٠] المرجع السابق، ج٢، ص٤٩.
[٦١] المرجع السابق، ج١، ص٥٩، ٦٠.

ويوفِّق الإمام الصنعاني بين الحكم على الفرق الإسلامية بالهلاك والكون بالنار وكونها أمة مرحومة بقوله: "الحكم على تلك الفرق بالهلاك والكون في النار، حكم عليها باعتبار ظاهر أعمالها، ولا ينافي ذلك كونها مرحومة باعتبار آخر، من رحمة الله بها، وشفاعة نبيها، وشفاعة صالحيها."[٦٢]

ولذلك ينبغي التفريق بين نوعين من الهلاك:

- الهلاك المطلق: وهو الذي لا رجاء لصاحبه بالخروج من العذاب يوم القيامة.
- الهلاك المؤقت: وهو الذي يعذب صاحبه إلى أجل معلوم، ثم يدخله الله في رحمته وجنته.

من هنا فإن معظم أتباع الفرق الإسلامية تنالهم النجاة بالمآل بعد أن يستوفوا حسابهم عند الله.

إن عموم علماء أهل السنة يلتمسون العذر لما جرى من افتراق واقتتال بين الصحابة، ولا يقولون بكفر أحد منهم، وبناء على ذلك فإنه من باب أولى أن لا نكفّر من أساء إلى بعضهم لاعتقاده بمخالفته الحق، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه.

وفي هذا السياق يقول ابن تيمية: "وأما علي؛ فأبغضه وسبَّه أو كفّره الخوارج وكثير من بني أمية وشيعتهم الذين قاتلوه وسبّوه. فالخوارج تكفر عثمان وعلياً وسائر أهل الجماعة. وأما شيعة علي الذين شايعوه بعد التحكيم، وشيعة معاوية التي شايعته بعد التحكيم؛ فكان بينهما من التقاتل، وتلاعن بعضهم وتكافر بعضهم ما كان."[٦٣]

وهناك من يذهب إلى التفريق بين تكفير عوام أتباع الفرق الأخرى وتكفير علمائهم، فيقصر التكفير على علمائهم، وهذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، بل يُعترَض عليه من وجوه، أهمها:

---

[٦٢] الصنعاني. **افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة**، مرجع سابق، ص٦٨، ٦٩.

[٦٣] ابن تيمية. **الفتاوى**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٣٦.

١. أنه يتعارض مع ما جاء من النصوص التي تشير إلى أن المجتهد مأجور، حتى وإن أخطأ. فالشاطبي يشير إلى عدم ذم كل مخالفة لظواهر بعض ما جاء في القرآن والسنة على إطلاقه، فهناك أسباب علمية لبعض ما يقع من هذا الاختلاف، فهو يقول: "مخالفة هذه الأصول (القرآن والسُّنة) على قسمين، أحدهما: أن يخالف أصلاً مخالفة ظاهرة من استمساك بأصل آخر... والثاني: أن يخالف الأصل بنوع من التأويل هو فيه مخطئ."[٦٤]

٢. أن اتهام دين علماء الفرق المخالفة وقدح نواياهم يؤدي إلى زيادة التعصب والعداء من قبل عامة أتباع ذلك المذهب، أكثر مما يدفعهم إلى فهم المذاهب المخالفة.

٣. الإساءة إلى علماء الفرق المخالفة ورميهم بالانحراف والزندقة والتندر بهم، يجعلنا نغفل عن دراسة الأسباب الموضوعية لظهور الفرق، نحو: قضية المحكم والمتشابه، والاجتهاد في قضايا الاعتقاد، ومعايير التصحيح والتضعيف، وغير ذلك من الأسباب الداخلية للاختلاف.

خامساً: المقصود بالفرقة الناجية

تُعدُ مسألة تعيين الفِرقة الناجية من أكثر المسائل التي شغلت -وما تزال تشغل- الكتاب والباحثين، وهي مسألة يعترضها كثير من الصعوبة والغموض، يقول الإمام الشاطبي: "لا تكاد تجد في الشريعة مسألة يختلف العلماء فيها على بضع وسبعين قولاً إلا هذه المسألة، فتحرير النظر حتى تتضح الفرقة الناجية التي كان عليها النبي ﷺ وأصحابه من أغمض المسائل."[٦٥]

كما أنه ما من فرقة من الفِرَق التي ظهرت في تاريخ الإسلام إلا وتدَّعي أنها هي الفرقة الناجية، على الرغم من تنبيه القرآن على خطورة ما وقعت به الأمم السابقة من ادعاء الحق المطلق دون الناس: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ

[٦٤] الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٩٧.
[٦٥] المرجع السابق، ج٢، ص٨٠١.

ٱلۡيَهُودُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُمۡ يَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ مِثۡلَ قَوۡلِهِمۡۚ فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ﴾ (البقرة: ١١٣) ولذلك فإن المتمعن بمعاني هذه الآية يدرك أن كل من اقتصرت معرفته على ادعاء الحق والنجاة لذاته، ونفي إمكانية النجاة عن غيره، فقد وقع بما وقع به أهل الكتاب مِنْ قَبلُ.

١. تعيين اسم الفرقة الناجية:

مسألة تعيين الفرقة الناجية من المسائل التي تحتمل الظن والاجتهاد، حتى وإن ادعى أتباع كل فرقة أنهم الناجون دون غيرهم: "التعيين للفرقة الناجية بالنسبة إليه اجتهادي لا ينقطع الخلاف فيه، وإن ادعي فيه القطع دون الظن، فهو نظريٌّ لا ضروري."[٦٦]

فالأمر الأولى بالنسبة للإمام الشاطبي -رحمه الله- في مسألة تعيين الفرقة الناجية هو "السؤال عن أعمال الفرقة الناجية، لا عن نفس الفرقة؛ لأن التعريف فيها من حيث هي لا فائدة فيه إلا من جهة أعمالها التي نحت بها، فالمقدم في الاعتبار هو العمل لا العامل."[٦٧]

ويستدل الشاطبي على أولوية السكوت عن تعيين النجاة بفرقة بعينها بحديث عمر ابن أبي مرة، الذي يقول فيه: "كان حذيفة بالمدائن فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأناس من أصحابه في الغضب، فينطلق ناس ممن سمع ذلك من حذيفة، فيأتون سلمان، فيذكرون له قول حذيفة، فيقول سلمان: حذيفة أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة، فيقولون له: قد ذكرنا قولك لسلمان، فما صدّقك ولا كذّبك: فأتى حذيفة سلمان وهو في مبقلة فقال: يا سلمان، ما يمنعك أن تصدقني بما سمعت من رسول الله ﷺ؟! فقال: إن رسول الله ﷺ يغضب فيقول لناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضا لناس من أصحابه، أما تنتهي حتى تورث رجالاً حبَّ رجال، ورجالاً بغض رجال، وحتى توقع اختلافاً وفرقة؟! ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب فقال: أيما رجل من أمتي سببته سبة أو لعنته في غضبي فإنما أنا من ولد آدم، أغضب كما

[٦٦] المرجع السابق، ج٢، ص٨٠٣.
[٦٧] المرجع السابق، ج٢، ص٧٩٩-٨٠٠.

يغضبون، وإنما بعثني رحمة للعالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة. فو الله لتنتهين أو لأكتبن إلى عمر."[٦٨]

وفي هذا المعنى يقول ابن القيم في مدارج السالكين في حديثه عن علامات العبودية: "لم يشتهروا باسم يعرفون به عند الناس من الأسماء التي صارت أعلاماً لأهل الطريق، وأيضاً لم يتقيدوا بعمل واحد يجري عليهم اسمه، فيعرفون به دون غيره من الأعمال، فإن هذا آفة العبودية، وهي عبودية مقيدة، وأما العبودية المطلقة فلا يعرف صاحبها باسم معين من معاني أسمائها، فإنه مجيب لداعيها على اختلاف أنواعها، فله مع كل أهل عبودية نصيب يضرب معهم بسهم، فلا يتقيد برسم ولا إشارة ولا اسم ولا بزي ولا طريق وضعي اصطلاحي."[٦٩]

ومؤدى هذا الكلام أنه ينجو من كل فرقة من كان متمسكاً بحقيقة ما جاءه من الحق، ويسعى إلى الخير والصلاح مهما كان اسم فرقته.

ويقول الإمام الصنعاني عن الفرقة الناجية: "وهم متبعو الرسول قولياً وفعلياً من أي فرقة كانت،"[٧٠] وهم "صالحو كل فرقة."[٧١]

وانتقد الأفغاني الفهم الخاطئ الذي يحصر "الفرقة الناجية" في مذهب واحد دون سواه، وذهب إلى أن للنجاة جملة من الشرائط، وهي: الألوهية، والنبوة، والمعاد. وإذا توفرت هذه الشروط في فرقة كانت من الفرقة الناجية "فما اتفق فيما جاء في لسان الشرع صريحاً من الأمور الثلاثة المتقدمة (وهي الألوهية والنبوة والمعاد) فقد صار ناجياً، وأنه يجب طرح البراهين بين أيدي النظر، وأخذ المقبول منها وتزييف المنكر، بعد اتفاق الكل في ذلك، وحينئذٍ فقد وقع الصلح بين الكل."[٧٢]

[٦٨] المرجع السابق، ص٧٢٥، ٧٢٦. والحديث رواه أبو داود في سننه. انظر:
– أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبو داود**، بيروت: دار الجنان، ط١، ١٩٨٨م، ج٢، ص٦٢٦.

[٦٩] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مدارج السالكين بين منازل السائرين بين إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٣م، ج٣، ص١٧٤.

[٧٠] الصنعاني. **افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة**، مرجع سابق، ص٩٢، ٩٣.

[٧١] المرجع السابق، ص٩٣، ٩٤.

[٧٢] الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٧٩م، ج١، ص٢٢٠.

وهناك من المفكرين المعاصرين من نادى بتغيير مصطلح الفرقة الناجية؛ وذلك لأنه "يقتضي أن يكون غيرها من الفرق هالكة، ولو كان موافقاً لها في منهجها ومعتقدها وأصولها ما دام لا يحمل نفس الاسم الذي تحمله، ولا يجتمع حول الراية التي تجتمع حولها، وهو على كل حال قصر للشيء على بعض أفراده...فالعدل والإنصاف يقتضي أن لا تكون (الفرقة الناجية) أشخاصاً محددة فحسب، بل خصائص وسمات ينبني عليها منهج يتبع، وطريق يسلك، وأصول يلتزم بها."[٧٣] "ولو أنصفوا لعلموا أن (الفرقة الناجية) هي منهج ومشرع، وصفات، وخصائص، وليست اسماً ينتحل، ولا دعوى تُدَّعى."[٧٤]

الفرقة الناجية هي مَنْ كان مِنَ المسلمين ملتزماً بالمضي على خط رسول الله، وأن الفرق الهالكة هي المتمردة على شرع الله، المتعمدة لمخالفة رسول الله.[٧٥] وأهل الفرقة الناجية هم كل من يتمسك بكتاب الله وهدي نبيه، وهم أبعد الناس عن الفرقة والاختلاف، وأقربهم إلى الوحدة والألفة، وهم أرأف الناس بالمخالف، وأحرصهم على هدايته، ولا يُكفِّرون أحداً من أهل القبلة، أعمالهم تصدق أقوالهم، وهم أهل الإصلاح والتوحيد. وبناء عليه فإنّ تحديد الفرقة الناجية بفرقة واحدة بعينها يؤدي بنا إلى زيادة حدة الفرقة والعداء بين المسلمين؛ لأن من يقصر النجاة على نفسه، والهلاك على غيره، لن يكون مؤهلاً للاعتراف بشرعية الآخر والقبول به، ناهيك عن محبته أو احترامه.

٢. عموم النجاة لأمة محمد ﷺ:

إن معظم الفرق الإسلامية -على الرغم من أخطائها- لا تخرج عن أمة محمد ﷺ، وهذا يدل عليه قوله ﷺ: (تفترق أمتي)، ويؤكد الشاطبي هذا المعنى بقوله: "وظاهر الحديث يقتضي أن ذلك الافتراق إنما هو مع كونهم من الأمة."[٧٦] كما يقدم احتمالاً

---

[٧٣] العودة، سلمان. **صفة الغرباء**، سلسلة رسائل الغرباء، صنعاء: مركز الصديق العلمي، ط٤، ٢٠٠٠م، ج٢، ص١١٩.

[٧٤] المرجع السابق، ص١٢٣.

[٧٥] عزان. **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٥٤.

[٧٦] الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ص٧١٤.

آخر لسبب نسبة الفِرَق إلى الأمة بقوله: "وذلك أن كل فرقة تدَّعي الشريعة، وأنها على صوابها... لأنها تدعي أن ما ذهبت إليه هو الصراط المستقيم دون غيره، وبذلك يخالفون من خرج عن الإسلام."[٧٧]

يقول الإمام الهادي (أحد أئمة الزيدية): "وأن قد حرم الله على المسلمين أن يزكوا أنفسهم، وأن قد أوجب عليهم أن ينسبوا جميع المسلمين إلى الإيمان والإسلام."[٧٨] فالأصل في جميع أمة محمد هو النجاة إلا من تعمَّد منهم الخروج عنها، أو الإنكار لمعلوم من الدين بالضرورة، أو أبى طاعة الله ورسوله.

وقد وقع كثير من كتاب الفرق والعقائد في قصر النجاة على أتباع مذهبهم، ورمي من دونهم من الفرق بالكفر والهلاك. والصواب أن الحكم بالنجاة والهلاك هو لله وحده، والنجاة لا تقتصر على أتباع فرقة بعينها وإنما هي لكل من آمن بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، وعمل صالحاً ولم ينكر معلوماً من الدين بالضرورة، فالانتساب إلى فرقة ما –مهما كان اسمها– لا يضمن للإنسان النجاة، وهذا مما يشهد له ظاهر القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ (النساء: ١٢٣)

إن أتباع الفرق الإسلامية عموماً لا يبحثون عن الضلال، واتِّباع الباطل، والتماس سبل الهلاك، بل غايتهم اتباع فرقهم ومذاهبهم بحثاً عن السعادة والخير والرحمة، وهم يتبعون ما يعتقدونه صحيحاً، وعلى قدر ما بلغهم من المعرفة ﴿ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ (النجم: ٣٠).

إن السبيل إلى الله ليس ضيقاً، أو مقصوراً على فئة محدودة تعادي الخلق ولا ترى فيهم غير الباطل والضلال، فالطريق إلى الله يبدأ بحب الخير للناس، والتواضع أمام الحقائق الكبرى التي لا يخلو الحديث عنها من الصعوبة والاختلاف، وبحَسْب كل عاقل أن يتذكر عندما يعجز عن إيجاد الحلول الواقعية للفُرْقة والتنازع بين المسلمين، ما قاله

---

[٧٧] المرجع السابق، ص٧١٤، ٧١٥.

[٧٨] عزان. **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، مرجع سابق، ص١٠١.

الله تعالى بعد أن ذكر الأديان المتعددة: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾(البقرة: ١١٣).

إن ادعاء النجاة لفئة من الناس دون غيرهم يتنافى مع العدالة الإلهية والابتلاء المتكافئ لعموم الخلق ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨).

أما القول بأن معصية الفرقة الناجية مغفورة فقولٌ بعيد عن الصواب؛[٧٩] لأنه يتعارض مع الآيات والأحاديث الدالة على خلافه، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (المائدة: ١٨) وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ۝١٢٣ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: ١٢٣-١٢٤).

إن إقصاء الفرق المخالفة عن الدين إنما يعكس في أحد جوانبه النزعة الانعزالية والإقصائية، التي تزداد حدة مع قلة المعرفة الموضوعية بالفرق المخالفة. وماذا على هذه الفرقة أو تلك لو نجا معهم غيرهم، فرحمة الله قد وسعت كلَّ شيء، ولا ينبغي لأحد أن يقصرها على فئة من الناس، أو يقسمها كما يشاء: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣٢) فالمسلم لا يضمن لنفسه الجنة والنجاة عندما يقضي على غيره بالهلاك، وإنما يستحق المسلم النجاة عندما يحب لأخيه ما يحبه لنفسه، ويتمنى له الصلاح والنجاة، فالارتقاء إلى مستوى دفع السيئة بالحسنة، ومخالقة الناس بخُلقٍ حَسَنٍ، هو الذي يعطي لمشروع التقريب بين الفرق الإسلامية أساسه الأخلاقي وروحه التوحيدية.

---

[٧٩] المسير. **مقدمة في دراسة الفرق الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥٣٠.

٣. النجاة ووحدة الحق:

يذهب الشهرستاني إلى أن: "كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من أصول الدين،"[٨٠] ثم يقول في موضع آخر عن تلك الأصول: "هي كل معقول، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال،"[٨١] فهذا يدل على أن تعيّن الحق بين الفِرَق الإسلامية هو خاضع للنظر والاستدلال.

إن الدارس لآراء معظم الفِرَق الإسلامية ومعتقداتها يجد أن جُلّ المواضيع التي وقع فيها الاختلاف تنطوي تحت ما يمكن تسميته بالاختلاف الممكن. فالإمامة والقضاء والقدر والصفات الإلهية وغيرها من القضايا التي اختلف فيها أتباع الفرق الإسلامية، هي من القضايا التي يمكن أن تتباين في فهمها العقول، لا سيَّما أن النصوص قد جاءت حَمّالة أوجه في معظمها.

وليس كل مخالف مناقض بالضرورة، يقول الراغب الأصفهاني: "ليس كل مختلفين ضدين."[٨٢] فالأصل في الاختلاف هو التنوع لا التناقض؛ إذ إنّ الاختلاف مغروس في طبيعة الممكنات ما دامت لا تنفك عن التغير والتطور، وما دام الإنسان ناقصاً ومأموراً بالنظر والاستزادة من العلم. إن الاختلاف الذي ينطوي على تناقض جوهري بين المختلفين هو الاختلاف المعضل الذي يشق وحدة الأمة، ويضعف قوتها، ويهدِّد رسالتها. والملاحظ أن مساحة هذا النوع من الاختلاف تتسع كلما غابت روح الوحدة والتراحم بين أبناء الأمة وضعف إحساسها برسالتها.

إنّ إعادة النظر في فحوى مقولة "الحق واحد وهو مع فِرقة واحدة بعينها"، يُعدُّ من المقدمات التأسيسية لفهم أصول المشكلة التي تعود إلى أنماط من التفكير الأحادي والإطلاقي، الذي يغلب على عقول معظم الناس. إنّ الاغترار بالحق يمثل منزلقاً خطيراً يقع فيه أتباع الفِرَق، من الذين انقطعت همتهم عن الوصول إلى غير ما بين

---

[٨٠] الشهرستاني. **موسوعة الملل والنحل**، مرجع سابق، ص١٩.

[٨١] المرجع السابق، ص٢٠.

[٨٢] الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، استنبول: دار قهرمان للطباعة والنشر، ١٩٨٦م، ص٢٩٤.

أيديهم من المعرفة، وهؤلاء يقعون بقصد أو دون قصد في تقديس آرائهم ومقولاتهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (آل عمران: ١٤).

ومن يتعمق في دراسة تاريخ المعتقدات الدينية عند الشعوب لا يكاد يشك في أن المعتقدات الدينية يمكن أن تتأثر في تشكلها وتطورها بأنماط تفكير الإنسان وظروفه الاجتماعية، فالإنسان المتدين ليس استثناء فوق التاريخ عندما يقبل بما بين يديه من عقائد وتعاليم، فهذا شأن عموم أتباع المعتقدات والفِرَق. ونستطيع أن نتلمس في سيرة الإمام الأشعري شيئاً من ذلك التشكّل، فهو الذي بقي قرابة أربعين سنة على مذهب المعتزلة ثم تحول إلى مذهب أهل السُّنة، كان يعتقد أنه على(الحق) قبل تحوله وبعده، كما أن ما اعتقده من الحق والصواب بعد خروجه عن المعتزلة لم يكن مبايناً في جوهره للحق الذي مات عليه الزمخشري أو القاضي عبد الجبار.

وخلافاً للنزعة الوثوقية الإطلاقية، التي تطغى على كثير من الكتابات المعاصرة، فإن إعادة النظر في تصوراتنا المسبقة والشائعة للفرق المخالفة من شأنه أن يدفعنا إلى دراسة الأسباب الموضوعية التي أدت إلى الاختلاف فيما بينها، أما النزعة الوثوقية التي لا ترى في الأشياء غير تصورات مسبقة فترى إعادة النظر في تلك التصورات أمراً مخالفاً للإيمان الجازم.

يمثل الشك العلمي منطلقاً أساسياً لدراسة الفِرق بعيداً عن النزعة الوثوقية التي لا تفسح المجال أمام إعادة النظر في القضايا الخلافية، ولا تطرح أسئلة جديدة، وإن طرحت فإنها في الغالب لا تنتظر الإجابة من غيرها.

ليست دراسة الفرق الإسلامية دراسة منجزة قد جفت فيها الأقلام، كما أنها ليست حكراً على كتابات السابقين التي أحالها البعض إلى نصوص قطعية لا تقبل النقاش، إن ما يلزمنا في دراسة الفِرق المزيد من التساؤلات والشكوك العلمية المنهجية، وليس المزيد من النزعات الوثوقية الإقصائية؛ فشكّ العالم الباحث، وليس يقين الجاهل الساذج، هو الكفيل بإعادة النظر في تلك الأحكام التي صاغها أتباع كل فرقة عن غيرهم وسجنوا أنفسهم فيها. ولا يعدّ هذا المنهج منهجاً تشكيكياً عبثياً، وإنما هو

منهج إنسانيٌّ اجتهاديٌّ يحترم عقل الإنسان وسعيه إلى بلوغ الحق، وهو ينطلق من التواضع أمام الحقيقة والصدق مع الله، فعدم القطع ببلوغ النجاة هو ما يرشد الله إليه رسوله: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ﴾ (الأحقاف: ٩) ويقول النبي ﷺ: "قاربوا، وسددوا، واعلموا أنه لن ينجو أحدٌ منكم بعمله، قالوا: يا رسول الله، ولا أنت؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل."[٨٣]

إنَّ معظم الدراسات والكتابات حول الفِرقَ قد طغت عليها النزعة الجدلية التحريضية، التي تسعى إلى تقويض عقيدة الآخر وإفحامه وتيئيسه من اتّباع مذهبه، أكثر من حرصها على بناء منهج موضوعي في دراسة الملل والنِّحل، من شأنه أن ينهض بالأمة، ويقدم أنموذجاً للمعرفة التوحيدية. ومن هنا فإن الشك في كفاية ما كُتِبَ في الفرق الإسلامية هو أمر ضروريٌّ للباحث الموضوعي في الفِرَق الإسلامية حتى نستطيع الخروج من هذه الأزمة.

وليس المقصود بهذا الكلام تبسيط الاختلافات والمشكلات، أو إلغاء النقد والتناصح بين أتباع الفِرّق المنتسبة إلى الإسلام، فالأخطاء والانحرافات موجودة، والأمة الراشدة لا تستغني عن الإصلاح والتقويم في كل مراحل وجودها.

سادساً: وحدة الأمة مقصد من مقاصد الشريعة

إذا كانت الشريعة كما يقول ابن القيم "مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها."[٨٤] فإن وحدة الأمة وعلاج فرقتها هي مصلحة جامعة لمنافع كثيرة، فيها من الحكم والرحمة ومصالح العباد ما لا ينكره عاقل.

كما تتضمن وحدة الأمة درءاً لمفاسد عظيمة، ورفعاً لضرر كبير يلحق بالأمة المقسمة المتنازعة، وحفظاً للأمة ولدينها من التفسخ والانقسام، وعصمة لدماء أبنائها، وتوجيهاً لعقولهم وطاقاتهم إلى ما يخدم البشرية ويحفظ مقوماتها الروحية والمادية.

[٨٣] مسلم. **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج١٧، ص١٦٠.

[٨٤] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقّعين**، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ج٣، ص١٤.

وإذا كانت المصالح الكلية معاني تنطوي عليها أحكام الشريعة، فإن وحدة الأمة تمثل أحد تلك المعاني العظيمة التي تنطوي عليها أحكام الشريعة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ (المؤمنون: ٥٢) ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ (آل عمران: ١٠٣) ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال:٤٦)

والوحدة –بذلك– مقصد كلي، يعود نفعه على عموم الأمة، وإذا كان المقصد الأعظم لإرسال النبي كما صرح به القرآن هو الرحمة ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) فإن ترك التنازع والخصام بين المسلمين هو إقامة للرحمة الإلهية في واقع الأمة الإسلامية بشتى طوائفها ومذاهبها.

وتتجلى النظرة المقاصدية التوحيدية في موقف هارون –عليه السلام– وفقهه التوحيدي، عندما قدَّم مصلحة وحدة بني إسرائيل على مفسدة تركهم لانحراف عقيدتهم وعبادتهم العجل، وقد ظهر هذا في سؤال موسى له: ﴿ قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴿٩٣﴾ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى ﴾ (طه: ٩٢-٩٤)

وفي هذا المعنى جاء عن النبي ﷺ قوله: "ألا أخبركم بأفضل درجة من الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: صلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة."[٨٥] فالتقريب بين المسلمين وَلَمُّ شملهم مُقدَّم على الصلاة والصيام والصدقة، وهو العبادة العُظمى التي ينبغي أن يقيمَها المؤمنون، ويتنافس في تحقيقها المتنافسون. ولا تقوم مقاصد الشريعة الخمسة المعروفة إلا إذا كان المسلمون أمة واحدة وجسداً واحداً، فالحفاظ على الدين والعقل والمال والنفس والنسل لا يتحقق في أمة متفرقة متنازعة. قال ابن تيمية بعد أن ذكر عدداً من الآيات الداعية إلى الجماعة وإلى نبذ الفرقة: "وهذا الأصل العظيم، وهو الاعتصام بحبل الله جميعاً، هو من أعظم أصول الإسلام، ومما عظمت وصية الله تعالى في كتابه، ومما عظم ذمة لمن تركه."[٨٦]

[٨٥] المباركفوري. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، مرجع سابق، ج٧، ص٢١١، ٢١٢.
[٨٦] ابن تيمية. **الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٣٥٩.

وإذا كانت الحكمة من التعارض بين النصوص كما يقول ابن رشد "لم يأت عبثاً، بل كان مقصوداً من الشارع؛ لكي يوحي إلى العلماء القادرين على فهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً بالحل الذي يجب أن يذهب بالشبهة."[٨٧] فينبغي أن نرى الحكمة من الاختلاف بين الفرق ضمن سياق تلك الحكمة من الاختلاف في فهم مغزى التعارض الظاهر بين بعض النصوص الشرعية. وكما يجب على المفسر والفقيه أن يبذل غاية جهده في التوفيق بين النصوص مهما كان افتراق ظاهر ألفاظها، فإنه يجب على الأمة جميعها البحث عن صيغة إصلاحية توفيقية، تحفظ للأمة وجودها، وتعيد إليها وحدتها مهما كان ظاهر اختلافها.

سابعاً: الفِرَق الإسلامية بين النظرتين التوحيدية والتفسيخية

١. أبرز سمات النظرة التوحيدية لدراسة الفرق الإسلامية:

أ. المراجعة النقدية للذات:

من المضامين العميقة للتوحيد أنه جعل الحق طريقاً ونهجاً يسعى الإنسان فيه إلى طلب الحق والهداية في كل حين: "اهدنا الصراط المستقيم،" فالحق ليس مفردة بسيطة، ولا صورة ذهنية محدودة، إنما هو بناء فكري "طوري"، وصيرورة معرفية ترتقي بالإنسان إلى الأعلى والأمثل، وهذا المعنى القرآني للحق يحفز في الإنسان المراجعة الدائمة لمواقفه وتصوراته حيال ذاته أولاً وتجاه أخيه ثانياً.

وبناء على هذا المعنى ينبغي على كل مثقف مسلم، من أي فرقة كان، أن يراجع موقفه وتصوراته من فرق المسلمين في ضوء الفهم الأحسن والأعمق لرسالة التوحيد، الذي يحث على وحدة الأمة ونبذ الفرقة بين أبنائها. كما يجب على حكماء المسلمين، من أي فرقة كانوا، الخروج من إطار مركزية الطائفة المعصومة إلى أفق التفكير الاجتهادي الجماعي، الذي يضع مصلحة الأمة في مقدمة أولوياته. كما يجب عليهم

[٨٧] ابن رشد، أبو الوليد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٤م، ص١١٨-١٢٠.

إعادة النظر في المرويات التي تتعلق بالفرق الإسلامية، لا سيَّما تلك التي تذكر فرقاً بعينها، خاصة أن عموم هذه الروايات قد جاءت بعد ظهور الفرق الإسلامية.

ب. الانطلاق من القطعيات:

الانطلاق مما يتفق عليه معظم علماء الأمة الذين يقرّون العقائد بالنصوص قطعية الثبوت والدلالة، لا أن تقرر الفرق المختلفة مواقفها من غيرها في النجاة والهلاك انطلاقاً من مرويَّات ظنية الثبوت، أو من معانٍ ظنية الدلالة، تحتمل الاختلاف؛ لأَن في ذلك زيادة في النزاع والبغضاء بين أبناء الأمة.

- إصلاح النفس أولاً:

البدء بإصلاح النفس هو أساس قرآني للتغيير: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) فالبدء بتغيير واقع الفُرْقة بين المسلمين لا يَبدأ من الطعن واللعن والبحث عن السقطات والهفوات، وإنما من إصلاح النفس وتقويم اعوجاجها، والحكمة من ذلك هي تقديم الأنموذج الأسمى ليكون أسوة للناس أجمعين.

- النصح وليس الوصاية:

النصح وعدم ادعاء الوصاية على الآخرين يقرب بين قلوب المؤمنين، وإذا كان رسول الله ذاته ليس له إلا النصح والتذكير كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ (الغاشية: ٢٢)، وقوله: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥) فكيف يحق لمن دونه من الخلق أن يدعي الوصاية على أحد؟! وحتى إذا ما رفض الآخرون النصح فينبغي أن لا يُنصِّبَ المؤمن نفسه قاضياً عليهم: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ﴾ (الأنعام: ٥٢) ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٣٤).

فالقرآن قد نهانا عن الخوض في حقائق إيمان من سبقنا من أتباع الأنبياء السابقين، أو أنْ نُنصِّبَ أنفسنا أوصياء للحكم عليهم بالنجاة أو الهلاك، فالأولى أن لا نخوض

فيما كسب غيرنا من أتباع الفرق الإسلامية، ولا ندَّعي الوِصاية عليهم، وإنما نتوقف عند تقديم النصيحة لهم بعد مراجعة صادقة لما كسبته أيدينا نحن أولاً.

- المساواة وعدم ادعاء الخصوصية عند الله:

ينبغي للمسلم أنْ لا يدعيَ التفرد بالحق من دون الخلق؛ لأنَّ ذلك ينطوي على إعادة إنتاج عقيدة (شعب الله المختار)، الذين يعتقدون أنّه يحق لهم ما لا يحق لغيرهم ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: ١٨) فالله عز وجل قد جعل لمن يدَّعى القرب منه شروطاً، كما في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾(آل عمران: ١١٠) فالخيرية ليست مقرونة بأمة معينة أو بطائفة مخصوصة، وإنما هي جملة من الأعمال والأخلاق التي يعيشها الإنسان. وادعاء النجاة دون الناس ليست ادعاء ولا استحواذاً على الحق؛ لأن ذلك أدعى إلى إبعاد الآخرين وتيئيسهم من سعة رحمة الله، فالخيِّر مَنْ كان خيره للناس، والأوْلى بالنجاة هو من يحب النجاة لغيره كما يحبها لنفسه، فالخيرية على قدر العطاء والتماس العذر للآخرين، واللام في قوله تعالى (خير أمة أخرجت للناس) خير دليل على ذلك.

- الوحدة هي الأصل:

الانطلاق من "الوحدة الأصلية" يمثل قاعدة أساسية للتقريب بين المختلفين، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (يونس: ١٩) وقال على وجه الخصوص لعباده المؤمنين: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠) وهذه الآية لا تدع مجالاً للشك في أن الوحدة هي التمثل الأعمق لمعنى الأخوة بين المؤمنين، ويترتب على هذه القاعدة أن لا نبدأ من سوء الظن في نوايا الناس ودوافعهم، فالإنسان لا يفعل الشر ولا يقصده إلا مشتبهاً أو عن غير قصد في أغلب الأحيان.

- التحرر من الجهل والتقليد:

ضرورة تحرر المسلم من التقليد والجهل حتى يستطيع فهم حقيقة غيره على ما هي عليه في الواقع، لا بما وجد عليه طائفتَه من تصورات جاهزة تجاه غيرها من طوائف

المسلمين: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (البقرة: ١٧٠) ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢).

٢. أبرز سمات المنهج التفسيخي في دراسة الفِرَق:

أ. البحث عن كلمة السوء:

خلافاً لما أرشد القرآن المؤمنين إليه من الدعوة إلى "الكلمة السَّواء" حتى مع غير المسلمين من أتباع الأنبياء السابقين كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٤) فإن أتباع الاتجاه التفسيخي يبحثون عن "كلمة السُّوء" بين أتباع أمة التوحيد، فتجدهم يُعمِّمون الأحكام، وينتقون الأقوال الشاذة للخصوم، يقول الإمام الصنعاني: "من يشتغل بتعداد الفِرَق المخالفة لما هو عليه، ويعمد إلى ما شذّت به من الأقوال فينقله عنها؛ ليبين بذلك أنها هالكة لاعتمادها تلك الأقوال، وأنه ناجٍ بخلوصه عنها، ولو فتش ما انطوى عليه لوجد عنده من المقالات ما هو أشنع مِنْ مقالات مَنْ خالفه."[٨٨]

ومن الأمثلة الواضحة في البحث عن السَّقطات والثغرات في كتب الخصوم تلك الروايات التي تتحدث عن نسخ اللفظ القرآني في بعض كتب الحديث عند أهل السنة، أو الروايات التي تتحدث عن مصحف فاطمة في بعض كتب الشيعة.

ب. الاستهانة والاستخفاف بالآخر:

يقول حجة الإسلام الغزالي: "أكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوامِّ بتعصب جماعة من جُهَّال أهل الحق، أظهروا الحق في معرض التحري والإدلاء (التحدي والإذلال)،[٨٩] ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة..."[٩٠]

---

[٨٨] الصنعاني. **افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة**، مرجع سابق، ص٧٨.

[٨٩] من الواضح أن ثمة تصحيفاً في هاتين الكلمتين، والصواب هو (التحدي والإذلال) كما أشار إلى ذلك الشاطبي في استشهاده بهذا النص في كتابه:
– الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٣٢.

[٩٠] الغزالي، محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ضبطه: موفق جبر، سوريا: الحكمة للطباعة والنشر، ص٣١.

ت. الفهم الذَّرِّي للنصوص:

وتتجلى هذه المشكلة من خلال التعامل مع كل نص أو رواية في كتب الخصوم على أنها تمثل المذهب كله، دون وضعها في سياقها، أو مقابلتها بالنصوص الأخرى المتعلقة بالموضوعِ ذاتِهِ في سائر كتبهم.

ث. تضخيم الأسباب العقدية للاختلاف وإغفال الأسباب الأخرى:

تضخيم الأسباب الدينية والعقدية للاختلاف يزيد من حدة الافتراق، ويضلل العقول بعيداً عن معرفة الأسباب المختلفة للصراعات والاختلافات بين الناس، ولا سيَّما الأسباب السياسية التي يقول الشهرستاني فيها: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان."[٩١]

ج. عدم التفريق بين الأصل الديني والأصل المذهبي:

التفريق بين الأصل الديني العام والأصل المذهبي الخاص يمثل أساساً لصياغة مفهوم صحيح للاختلاف يقرب بين المسلمين،[٩٢] فالاعتقاد بإمامة آل البيت عند الشيعة – على سبيل المثال– ينبغي أن لا يُعدُّ أصلاً دينياً عاماً، يخرج من لا يقرّ به عن جملة الإسلام والتوحيد، كما أن عدم الاعتقاد برؤية الله يوم القيامة لا يخرج غير أهل السنة عن التوحيد.

ح. المفهوم الضيق للاختلاف:

إن النظر إلى تعدد الآراء بين الفرق الإسلامية من خلال مفهوم الاختلاف المذموم عوضاً عن نبذ الاختلاف، قد كَرَّس فُرقة الأمة وتفككها، الأمر الذي ينبه العقلاء من هذه الأمة إلى إعادة النظر في مفهوم (الخلاف المذموم) في ضوء الأصول العامة التي تستوعب جُلَّ الفِرق والمذاهب الإسلامية، لا أن يكون (الخلاف المذموم) صيغة

[٩١] الشهرستاني. **موسوعة الملل والنحل**، مرجع سابق، ص٦.
[٩٢] الدوري. **العقيدة الإسلامية ومذاهبها**، مرجع سابق، ص١٧٧.

مذهبية وطائفية تقطع الطريق أمام أية مراجعة جادة لإعادة النظر في مواقف الفرق تجاه بعضها. ومما جاء في هذا السياق كلام ابن تيمية عن الاختلاف بين الفِرَق: "وإن كان بعض ذلك (الاختلاف) مغفوراً لصاحبه؛ لاجتهاده الذي يغفر فيه خطؤه، أو لحسناته الماضية، أو توبته، أو لغير ذلك."[٩٣]

لا يمكن للباحث المنصف أن يصف كل اختلاف في العقائد بأنه اختلاف مذموم، فالصحابة والسلف قد اختلفوا فيما بينهم في أمور عقدية، مثل رؤية النبي ﷺ ليلة المعراج، وعذاب الميت ببكاء أهله عليه، إلخ. كما اختلف علماء أهل السُّنة حول تعريف الإيمان وزيادته ونقصانه، واختلف الإمام أحمد مع الشافعي في مسألة تكفير تارك الصلاة، وغير ذلك من القضايا.

يذهب ابن تيمية إلى أن الاجتهاد قد وقع لكثير من سلف الأمة في مقالات قالوها باجتهاد، وهي تخالف ما ثبت في الكتاب والسنة.[٩٤] فإذا كان ذلك الاختلاف بين سلف الأمة لم يؤدِّ إلى تكفير بعضهم، فإن هذا يدعونا إلى الكَفِّ عن اتهام فِرَق المسلمين بالكفر والضلال. فالاختلاف المذموم هو الاختلاف الذي ينتهي إلى التنازع والتفرق مهما كان موضوع الاختلاف فقهياً أم عقدياً نظرياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً، فليست العبرة بموضوع الاختلاف بقدر ما هي عاقبة الاختلاف وأثره.

خاتمة:

يلاحظ الدارس لحديث (افتراق الأمة) اضطراب روايات الحديث، وعدم خلو رواية من رواياته من رواة ضعفاء أو مجهولين، ناهيك عن مخالفة معناه لظاهر الصفات القرآنية التي وصف الله بها أمة محمد ﷺ من وسطية وخيرية ودعوة للكلمة السَّواء، كما أن واقع الفهم العام لهذه الرواية وتوظيفها الإقصائي قد أسهم في تكريس فرقة الأمة، وزيادة تعصب كل فرقة لذاتها، ورميها لغيرها بالكفر والهلاك.

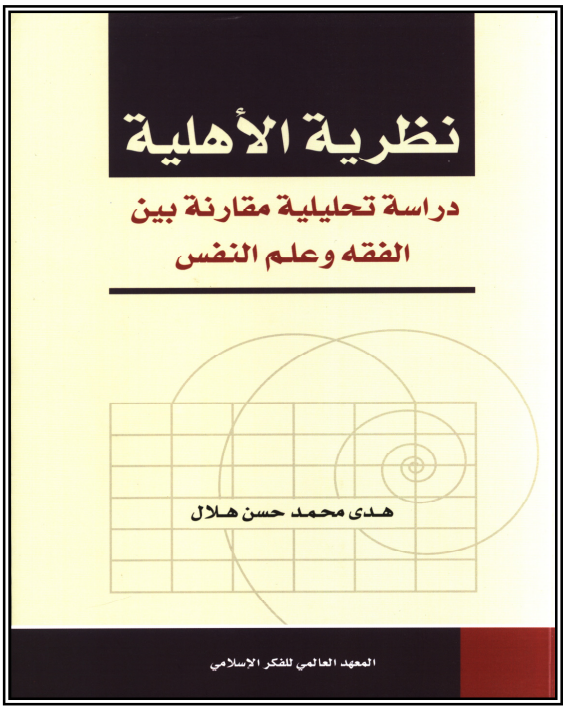
[٩٣] ابن تيمية. **الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٦٠.
[٩٤] المرجع السابق، ج٣، ص٣٤٨.

إن اختزال أسباب الصراع بين الفرق الإسلامية إلى صراع بين الحق (الفرقة الناجية)، والباطل (الفرق الهالكة)، قد أدى الى إغفال الكثير من الحقائق الإنسانية والسياسية والحضارية، فهذه الثنائية القطعية قد حولت الفرق الدينية بكافة أشكالها إلى نقائض حدية، تُسوِّغ الصراع، وتُقوِّض وحدة الأمة ورسالتها التوحيدية الربانية. ولقد تجاوز حديث افتراق الأمة (على الرغم من مشكلة صحته) في كثير من قراءاته القديمة والجديدة الأسس العقدية والقيم الأخلاقية القرآنية التي تحث على فهم أسباب الافتراق، والحكمة من الاختلاف بين الناس في ضوء الرحمة الإلهية للخلق كلهم.

إن القراءة التوحيدية لحديث (افتراق الأمة) يقتضي العمل على امتثال ما جاء في الآيات القرآنية من نهي عن التنازع والافتراق، ودعوة إلى الإصلاح والاعتصام بحبل الله وإنصاف الخصوم، والحث على الصدق والنزاهة في فهم أسباب النزاع والاختلاف وتحليلها وعلاجها، والتعرف على السنن التي تحكم استمرار الافتراق وشدته، والظروف التي تخضع لها عملية النزاع بين المفترقين. فلم يجعل الله لفِرقة من الفِرَق الإسلامية حقاً في شق صفوف الأمة أو تكريس فرقتها، فالفِرَق الإسلامية جميعها لا تخرج على قانون الثواب والعقاب الإلهي العادل.

إنّ من مقتضيات رسالة الإسلام أن تكون الأمة الإسلامية (رحمةً للمسلمين) حتى تكون (رحمة للعالمين)، وهذا لن يتحقق إلا بإقامة العلماء فقهاً للاختلاف: عنوانه الوحدة، وغايته الرحمة، وأدواته المراجعة ونقد الذات.

صدر حديثاً



نظرية الأهلية

دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس

د. هدى محمد حسن هلال

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م

عدد الصفحات : ٣٤٠

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يحاول الكتاب صياغة نظرية معاصرة في موضوع الأهلية، ضمن إطار مقاصد الشريعة الإسلامية. مع الاستفادة من معطيات العلوم النفسية الحديثة، ونظراً لأن الأحكام الشرعية تتناول المراحل العمرية للإنسان، وما يتعرض له من أحوال الصحة والمرض، ولا سيما الاضطرابات النفسية والعقلية، فإن الكتاب يدرس متطلبات هذه المراحل والأحوال في الرؤية الفقهية التقليدية، وشواهدها من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويدرس في الوقت نفسه المعطيات العلمية لعلم النفس الارتقائي، التي تضيف أبعاداً جديدة، ربما تغيب عن التحليل السائد للموضوع عند الاقتصار على الرؤية الفقهية التقليدية. ومن ثمّ يحاول الكتاب بناء "فقه نفسي" لضبط أهلية الإنسان في هذه المراحل والأحوال؛ لاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة.

قراءات ومراجعات

مراجعة كتاب: لا إكراه في الدين
إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم*
تأليف طه جابر العلواني**

عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني***

يقع الكتاب في مئة وثمانية وتسعين صفحة، يتضمن مقدمة وسبعة فصول؛ إذ جاء الفصل الأول بعنوان: "دعوى الإجماع على وجوب قتل المرتد،"[١] وتناول فيه مناقشة ثبوت الإجماع على أن مجرد تغيير المعتقد موجب لحدّ الردة، مع التنبيه على التوظيف السياسي لحدِّ الردَّة. وعنوان الفصل الثاني "في المقدمات التي أدت إلى القول بحدِّ الردَّة،"[٢] وتناول فيه المؤلف أهمية إحياء فكر المراجعات، وأن الحلول الجزئية لا تجدي في تحقيق المقصود. وأما الفصل الثالث فعنوانه: "خطورة التداخل المعرفي قبل بناء المنهج والنموذج."[٣] وتطرق الفصل الرابع إلى: "حقيقة الردة كما تبينها آيات القرآن الكريم."[٤] وجاء الفصل الخامس بعنوان: "السُّنة النبوية وقتل المرتد،"[٥] وأما الفصل السادس فكان بعنوان: "مذاهب الفقهاء في عقوبة المرتد،"[٦] وكشف الفصل السابع عن: "نماذج من العلماء الذين اتهموا بالردة،" ونبَّه فيه إلى التوظيف الخاطئ لحد الردة

---

* إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة الشروق الدولية في القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

** أستاذ في الفقه وأصوله رئيس جامعة قرطبة.

*** أستاذ في الفقه وأصوله. في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: a.kelane@yahoo.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠١٠/١١/٢٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١١/١/٥م.

[١] العلواني. **لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم**، مرجع سابق، ص١٩.

[٢] المرجع السابق، ص٤٩.

[٣] المرجع السابق، ص٦٣.

[٤] المرجع السابق، ص٨٥.

[٥] المرجع السابق، ص٩٩.

[٦] المرجع السابق، ص١٤٧.

لغايات الانتقام السياسي، أو لضيق الصدر بالرأي المخالف.[٧] وختم الكتاب بخاتمة وملحق هو كلمة لسماحة الشيخ عبد الله بن بيه في الموضوع.

يقرر الكتاب أنّ الجريمة الحدّية التي يتكلم عنها الفقهاء غير الجريمة التي نتكلم عنها في عصرنا الراهن؛ فالردة عند الفقهاء السابقين ليست مقابلة لتغيير المعتقد. وفي هذا يقول: "لا جدال في تكفير المرتد أو استحقاقه العقوبة. ولا جدال في استحقاق مَنْ هدّد أمن الجماعة،[٨] وإنما ينكر المؤلف أن تغيير المعتقد بحدِّ ذاته موجب لحدّ الردة، ما لم يصاحبه تهديد لأمن الجماعة،[٩] "فقضية البحث الأساسية هي الردة الفردية بمعنى تغيير الإنسان عقيدته ...ولم يقرن فعله هذا بالخروج الجماعة... فهل لمثل هذا شُرِع حدّ الردة... وهل يجب على الأمة أن تُكرِه هذا وأمثاله على الرجوع للإسلام."[١٠]

والكتاب نموذج لفقه المراجعات المستند إلى أدوات منهجية صحيحة، منها التفكيك والتركيب، والشك المنهجي، والانطلاق من تحديد مشكلة البحث، والنظر في المآلات. وهو يأتي في مواجهة دعوات المراجعة المستندة إلى أفكار حداثية. وتفصيل ذلك فيما هو يأتي:

أولاً: التفكيك والتركيب

ويعني: مراجعة المألوف، والعودة إلى النصوص الأصلية، والوقائع التاريخية؛ لالتقاط نقاط صغيرة غفل عنها الباحثون، وتجميع هذه النقاط لتفكيك الصورة الفقهية المألوفة، ثم تركيب الأدلة وتقديم فقه جديد في المسألة. فالمؤلف يثبت أن الرسول ﷺ، لم يقتل أحداً ارتد لتغيير المعتقد فحسب، ويؤيِّد قولَه بواقعة صلح الحديبية وما تضمنته من السماح بعودة من ارتد إلى الكفار. ومن المعلوم أنه لا يقبل التنازل عن حدّ شرعي لإمضاء معاهدة سياسية

[٧] المرجع السابق، ص١٦٣.
[٨] المرجع السابق، ص١٤.
[٩] المرجع السابق، ص١٤٩-١٥٠.
[١٠] المرجع السابق، ص١٥.

كما ساق العلواني عدداً من حالات الردة في زمن الرسول ﷺ لم يطبق عليها حدّ الردة.[١١] ووجّه الباحث الحالات التي ذكرها الفقهاء لمشروعية الحدّ. كما أن الرسول ﷺ لم يُقم حدَّ ردةٍ على منافق ما لم يصحب فعله ما يهدد أمن الجماعة. وينقل رواية العيني في عمدة القاري عن ابن الطّلاع، "أنه لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه صلّى الله عليه وسلّم قتل مرتداً ولا زنديقا."[١٢] والعلواني لا يسلِّم بحجية حديث "من بدل دينه فاقتلوه" في قضية ينبغي أن تُنقل بالتواتر، ويناقش الأحاديث سنداً ومتناً، كما يناقش دعوى الإجماع على وجود حدّ الردة لتغيير المعتقد فحسب، ويبين أنَّ عمر بن الخطاب كان يقول بسجن من بدّل دينه، ومثل ذلك ما روي عن النخعي والثوري، وكل ذلك يؤكد أنَّ دعوى الإجماع محلَّ نظر.

والمؤلف في دعوته للتركيب الفقهي الجديد لا يؤمن بالحلول الجزئية، مثل القول بإيقافٍ مؤقت لحدّ الردة؛ التفاتاً للظروف المحتفّة بتطبيق الحكم، وهو حلٌّ فقهي يسهل تقبُّله؛ لأنَّ المؤلف يرى أنَّ هذا الحلَّ الجزئي سيقود إلى أزمة أخرى؛ إذ ستقود الحلول الجزئية المؤقتة إلى تخلِّي دعاة الإصلاح عن دعواتهم فور وصولهم إلى السلطة. ولذا فهو يدعو لبناء نظرية تقرر مكانة الحرية الفكرية، بوصفها مقصداً أساسياً في بناء المقاصد الكبرى المتمثلة في: العمران والتزكية والاستخلاف.

ثانياً: الشَّك المنهجي

يدعو الكتاب إلى إحياء فقه المراجعات للأفكار التي أُخذت على أنها مُسلّمات، وهي ليست كذلك، وبناءً عليه يراجع المؤلف دعوى الإجماع على أنَّ سبب حدّ الردة لتغيير المعتقد فحسب، ويأتي الباحث بوقائع يستنتج منها أنَّ هذا الإجماع لم يكن منعقداً قبل القرن الثالث الهجري، مثل قول عمر بن الخطاب بحبس المرتد أو استتابته مما سبق ذكره. وبالمقابل وجّه المخالفون لهذا الرأي قول عمر على أنه استتابة أو حبس مؤقت قبل تطبيق الحدّ، لكنه لا ينفي استحقاق الحدِّ على من غيّر دينه لو أصر على رأيه.

[١١] المرجع السابق، ص١١٥.
[١٢] المرجع السابق، ص١١٦.

ثالثاً: مشكلة البحث

يقرر العلواني وجود مشكلة في فَهم حدّ الردة تتمثل في أنَّ الإسلام يقوم على حرية الاعتقاد، وأنَّه من غير الممكن واقعاً الإكراه على عمل قلبي، بما يجعل القول بالنسخ غير وارد في هذا المجال. وهذا ما يستدعي إعادة النظر في فهم عبارات الفقهاء في مسألة حدّ الردة لتحمل على الإخلال بالأمن الاجتماعي وليس لتغيير المعتقد فحسب؛ إذ كان الغالب في المرتدِّ أنَّه ينقلب إلى مقاتل للجماعة، فتغيير المعتقد المجرد عن المقاتلة والخروج على الجماعة عقوبتها عند الله تعالى، وهي تُحبِط العمل، ولكن لا تُعاقب عليها الدولة.

رابعاً: النظر في المآلات

وتجلى ذلك في عدة أمور منها:

١. يلحظ المؤلف أنَّ الدعوة إلى مراجعة الفهم الموروث لحدِّ الردة تصدَّى لها بعض الدارسين من منطلقات حداثية تقوم على القطيعة مع النص، وكان مآل هذه الدعوات نقيض مقصودها؛ إذ تولّد لدى الجمهور المستهدَف رِدَّة فعل دفاعية مشروعة، وحُرمت الأمة بذلك من فكرة المراجعة الهادفة، ومن هنا انطلق المؤلف من أدوت أصولية تحترم النص لتأسيس فقه مراجعات مشروع يحقق مقصوده.

٢. يلحظ المؤلف أنَّ عقوبة الردَّة استخدمت على نحو خاطئ من قِبَل السلطة، وبعض المذاهب والفِرَق تجاه المخالفين في الرأي من أهل العلم؛ إذ استُغلت سياسياً لردع المخالفين، فلم تكتفِ السلطة بالتحكم بمصائرهم في الدنيا، بل أرادت أن تنال منهم في الآخرة أيضاً. وهذا ما يستدعي وضع ضوابط حقيقية لحماية الحرية الفكرية، والتمييز بين الخلاف السياسي الذي يسوّغ به الاختلاف من جهة، والثوابت التي تتفق عليها الأمة من جهة أخرى، ومنها حرية الرأي والتعبير بوصفها البيئة التي يتاح للمسلم فيها أن ينموَ نمواً فكرياً صحيحياً.

٣. ينبه المؤلف إلى وقائع استخدم فيها حدّ الردة من قِبَل السلطة السياسية؛ لإرضاء الجماهير رمزياً، تعويضاً عن التقصير في تحقيق التنمية. وكل ذلك يستدعي مراجعة حقيقية.

٤. يوضح المؤلف سوء استغلال الدول المعادية للإسلام لفتاوى التكفير؛ إذ تُوظَّف لتبرير قمع حرية التفكير للشعوب المسلمة من قِبَل دول ينعدم فيها التسامح الديني والثقافي.

وثمة قضايا في الكتاب تجعل الباحثين والمشتغلين بالسياسة الشرعية يقفون ملياً أمامها، ومن أهم هذه القضايا:

– أن الأستاذ العلواني في مراجعته للنصوص ضمن عملية التفكيك والتركيب لم يناقش الروايات الحديثية والطرق الثابتة في الصحيحين، بل ناقش الروايات في غير الصحيحين، فبقيت عملية التفكيك غير مكتملة؛ لأن الأدلة الناهضة بعقوبة الردة ما زالت قوية. وهذا ما استدركه الشيخ عبد الله بن بيه على الكتاب، كحديث بريدة في قصة معاذ وأبي موسى، وفيه قول معاذ بأن قتل المرتد هو قضاء رسول الله، وهو حديث متفق عليه. ومن الممكن الإجابة على هذا الحديث بأن القتل يرد في لغة العرب بمعنى إماتة الدعوة كما في حديث "إِذَا بُوِيعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخِرَ مِنْهُمَا؛" أي أميتوا دعوته واجعلوه كمن قتل.[١٣] ويبقى الأمر اجتهاد صحابي في فهم واقعة نبوية، وقد يكون هذا المرتد صاحَبَ فِعْلَه خروجٌ عن الجماعة.

– وصل البحث إلى أمور عديدة، إلا أنَّ ما وصل إليه لم يجد له سلفاً من العلماء، فتخصيص حديث (من بدل دينه فاقتلوه) بقوله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث..." ومنها "التارك لدينه المفارق للجماعة" ممكن من الناحية الأصولية، إلا أنه من الناحية العملية لم يستدل به أحدٌ من السابقين، أو لم نطّلع على من استدل به. وهذا الاعتراض خفيفٌ؛ لأنَّ العبرة للدليل لا لمن قال به.

[١٣] العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م، ج١٢، ص١٥٦.

– استند العلواني إلى أنَّ الحرية من كُلّيات الشريعة التي ثبت اعتبارها بما يزيد على مئتي نص؛ مما يؤكد قصد الشارع إلى تحقيقها، ولكن هذه الكُلّية تفهم في ضوء كُلّيات أخرى، وعلى نحو لا يتعارض مع كُلّيات أُخر، وإلا جاز التحلل من كل الالتزامات العقدية بدعوى الحرية. فمن دخل في الإسلام طوعاً وبإرادته الحرة العاقلة، فهو يعرف تَبِعات الكفر والردة، ويؤاخذ بمقتضى التزامه العقدي؛ لأنَّ الإكراه على البقاء ليس كالأكراه على الابتداء، كما نبَّه ابن عاشور في التحرير والتنوير بأنَّ مقصود الآية لا يكره أحداً على الخروج من دينه.[١٤] وقد يُثار هنا أن هذا الاعتراض يصحُّ في حق من دخل الإسلام طوعاً، أما من دخل بحكم أنَّه تَبِع دين أبويه فلم تكن له حرية الاختيار، فما هو مسوّغ مؤاخذته على أمر لا اختيار له فيه![١٥]

إنّ ما انتهى إليه العلواني قريب مما ذكره عدد من المعاصرين، ابتداء من رشيد رضا في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ ﴾ (آل عمران: ٧٢–٧٣) إذ قال: "ويظهر لي أنَّ النبي ﷺ ما أمر بقتل المرتد إلا لتخويف أولئك الذين كانوا يدبرون المكايد لإرجاع الناس عن الإسلام بالشكيك فيه."[١٦] أي إنه ما أمر بالقتل إلا لأجل ردع المكائد. ومثله في مجلة المنار؛ إذ أجاب على السؤال التالي: إذا كان الإسلام لا يضطهد أحدًا لعقيدته، فكيف يُشرّع قتل المرتد الثابت بقوله ﷺ: "من

---

[١٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٣١٩.

[١٥] وهذه قضية تناقشت فيها شخصياً مع الأستاذ الدكتور جمال الدين عطية، أثناء عملي في مشروع معلمة القواعد الفقهية، ونحن نبحث في ضوابط الحرية الدينية، وأفادني أنه كان قد تناقش مع الأستاذ مصطفى الزرقا في هذا الأمر، أثناء عملهم في الموسوعة الفقهية الكويتية في ستينات القرن الماضي، وطرح الزرقا رأياً للمباحثة لا للفتيا، وهو أن الفقه عرف خيار الصغيرة التي زوّجها غير الأب أو الجدّ، في شؤون الزواج. وهو يثبت للصغيرة إذا بلغت، ويكون لفترة يسيرة، فهل يمكن إثبات هذا الخيار في الأمور العقدية؟ ويرى أكثر الحنفية أنّ للصغيرة والصغير إذا زوّجهما غير الوالد والجد كالأخ أو العم خياراً بالبلوغ بين إمضاء الزواج أو فسخه، ولو كان الزواج من كفوء وبمهر المثل، باعتبار أن الأصل في العقود عموماً قيامها على الرضا. انظر:
– ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية ابن عابدين**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٦٦.
– الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، ج٨، ص٢٠٢.

[١٦] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٣، ص٢٧٥.

بدل دينه فاقتلوه"؟ فأجاب "كان المرتد من مشركي العرب، يعود إلى محاربة المسلمين وإيذائهم. فمشروعية قتله أظهر من مشروعية قتال جميع المشركين المحادين للإسلام. وكان بعض اليهود ينفّر الناس من الإسلام بإظهار الدخول فيه، ثم بإظهار الارتداد عنه ليسوّغ الطعن فيه، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (آل عمران: ٧٢) فإذا هُدد أمثال هؤلاء بقتل من يؤمن ثم يرتد، فإنهم يرجعون عن كيدهم هذا. فالظاهر أن الأمر بقتل المرتد كان لمنع شرّ المشركين، وكيد الماكرين من اليهود، فهو لأسباب قضت بها سياسة ذلك العصر، التي تسمى في عُرف أهل العصر سياسة عُرفية عسكرية، لا لاضطهاد الناس في دينهم. ألم تر أنَّ بعض المسلمين أرادوا أن يُكرِهوا أولادهم المتهودين على الإسلام، فمنعهم النبي ﷺ بوحي من الله عن ذلك، حتى عند جلاء بني النضير، والإسلام في أوج قوته. وفي ذلك نزلت آية ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)[١٧]

والنص في مجلة المنار واضح بأن عقوبة الردة تدبير سياسي مصلحي، ومن المعلوم بأن التدابير السياسية المصلحية تتغير بتغيّر المصلحة المعتبرة. وفي موضع آخر من مجلة المنار مناقشة القول بقتل المرتد مطلقاً، وجاء فيه يقول: "قال الفاضل -حفظه الله-: أوجبوا القتل مطلقاً على مَن ارتد عن الإسلام للحديث، والقرآن يقول: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩)، وأقول: قوله أوجبوا القتل مطلقًا ليس بصحيح على إطلاقه، بل لو منع الإمام عن قتل المرتد لمصلحةٍ، كمهادنةٍ ومعاهدةٍ ومأمنةٍ بشروط ألجئ إليها لا يجوز قتله، فقتل المرتد قد يختلف حكمه باختلاف الحالات... ."[١٨]

"وقد نقلنا -والكلام لصاحب المنار محمد رشيد رضا- في المجلد التاسع عن جريدة (اللواء) مقالةً مترجمةً عن جريدة (ريج) الروسية عنوانها (تسامُح الدين

---

[١٧] رضا، محمد رشيد. مسألة"الاضطهاد في الدين وقتل المرتد"، **مجلة المنار**: المجلد العاشر، آذار، ١٩٠٧م، ص٢٨٨ بتصرف يسير.

[١٨] المرجع السابق، مسألة "القرآن ومحرمات النكاح وقتل المرتد بالحديث"، شباط، ١٩٠٩م، مج١٢، ص٤٤٩.

الإسلامي)، موضوعها أسئلة أُلقيت على شيخ الإسلام في الآستانة منها هذه المسألة، وأجاب عنها، ومما قاله بعد تشبيهه المرتد عندنا بالفارّ من العسكرية في الاستياء منه: "وليس أمرنا هذا مخالفًا للحرية الدينية المبنية على أساس أنَّ كلَّ الناس مختارون في أمر الدين، ولا نطلب بأي حالٍ من الحكومة أن تعاقب الخارجين عن الدين إلا بالحكم المعنوي، ولا يمكن إجبار الناس لقبول الإسلام أو المسيحية، وإذا كان لشخصٍ اختيار في الارتداد فلا يمنعنا مانعٌ من إظهار كراهتنا له ونفورنا منه.

وقد ألَّم السائل في سؤاله باكتشاف أحرار العلماء لنظرياتٍ علميةٍ تخالف ظاهر الدين، هل يكونون بها مرتدين أم لا؟ ونقول: إن مخالفة بعض ظواهر النصوص الدينية، وهي ما كان مدلوله غير قطعي فيها تفصيل، فمَن كان يعتقد أن كلام الله كله حق، وكلام رسوله فيما يبلغه عنه حقٌّ، وقام عنده دليلٌ على أن بعض ظواهرهما غير صحيح، فصرف الكلام عنه إلى معنًى آخر رجح عنده بالدليل أنه هو الصحيح المراد، فلا يعد مرتدًا، بل لا إثم عليه، ولا حرج، وإنما الردة تكذيب كلام الله، وتكذيب رسوله فيما جاء به من أمر الدين بنظرياتٍ فلسفيةٍ أو بغير ذلك، ونحن نعتقد اعتقادًا جازمًا بأنه ليس في أصول الإسلام القطعية فيه شيءٌ يمكن نقضه، ومن أهم الأحكام المتعلقة بالمسألة أن المجاهر -بما يُعَدُّ في الإسلام كفرًا صريحاً- لا تجري عليه أحكام الإسلام في موتٍ، ولا حياةٍ، ولا زواجٍ، ولا إرثٍ."[١٩]

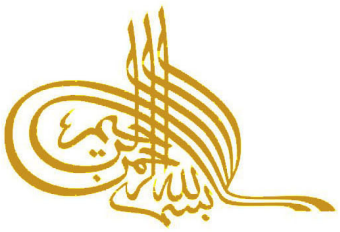
ومن أقوال السابقين التي تصلح شاهداً لما انتهت إليه دراسة العلواني كلام إمام الحرمين أبي المعالي الجويني في قبول توبة الزنديق، وردّه على مَنْ قال بعدم قبول توبته؛ لأنَّ من عقيدته أن يظهر خلاف ما يبطن، فالذي أبداه من توبته عين مذهبه في زندقته، واكتفى الجويني بطاعته الظاهرية؛ أي للقوانين والأنظمة ولو كان يبطن خلاف ما يظهر مستدلاً لما ذهب إليه بموقف الرسول ﷺ من المنافقين؛ إذ اكتفى بطاعتهم الظاهرية للقوانين، ويقرر الجويني: "أنه لا يدرك ما ضمنه من الجمع بين

[١٩] المرجع السابق، مج٣٣، ص١٨٥.

مقاصد ذوي الإيالة وموافقة الشريعة إلا من وفر حظه من العلوم، ودفع إلى مضائق الحقائق. والله المشكور على الميسور والمعسور إنه الودود الغفور."[٢٠] وما يتبناه الكتاب قريب مما انتهى إليه الجويني.

لقد أثار كتاب لا إكراه في الدين من قضايا عديدة من المفيد متابعتها مثل: ما هو مناط الإعلان عن الردة الذي يعاقب عليه القانون؟ وما هي حدود حرية المعتقد التي لا يعاقب عليها القانون؟ وهل يُعدّ إعلان المرتد عن ردته موجباً للعقوبة القضائية، أو هو من ضمن حرية المعتقد مما يسكت عنه القضاء، وقد يعاقب عليه فاعله معنوياً؟ وما مفهوم محاربة الجماعة الموجب للعقوبة؟ وهل التشكيك بقيم الأمة مِنْ محاربة الجماعة؟

[٢٠] الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، ص١٧١.



المسلم المعاصر

في هذا العدد

• الفكر الكلامي عند الشاطبي وابن خلدون: مقاربة معرفية منهجية.	أ. د. الحسان شـــهيد
• النموذج المقاصدي وحقوق الإنسان التأسيسية: رؤية إسلامية.	أ. د. سيف الدين عبد الفتاح
• مشروعية أسلمة دراسة الثقافة في ميزان طرح فكري جديد.	أ. د. محمـــود الذوادي
• جذور الثقافة الأمريكية في مصر.	د. عمـــاد حســـين
• جدلية الفقه والواقع.	حوار أجرته أ. منال يحيى مع: أ. د. طه جابر العلواني أ. د. جمال الدين عطية

العدد (١٣٦) السنة الرابعة والثلاثون

المحرم - صفر - ربيع الأول ١٤٣١ هـ
أبريل - مايو - يونية ٢٠١٠ م

هاتف: ٠١٠ ٥٤٣٣٥٧٠

E-mail: con_muslim@yahoo.com

قراءة في كتاب
الرُّؤْيَة الكَوْنيَّة الحَضَاريَّة القُرْآنيَّة
المُنْطَلَق الأَسَاس لِلإِصْلاح الإِنْسَانيّ*
تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سُلَيْمان

يوسف عبد الله الجوارنة**

تعيش الإنسانيَّة منذ أُفولِ نجم الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة إلى اليوم، حيرةً واضطرابًا في جوانب الحياة المختلفة، السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة وغيرها؛ ذلك أنّ المنعطف الكبير الذي جاء به الإسلام، أَنْقذ البشريّة من سلطة الإنسان، إلى فضاءاتٍ واسعةٍ من الحياة الحرّة الكريمة التي غدا فيها الإنسان شاهداً تَحَرّر من أغلال الرّقّ وقيود التبعية المَقيتة، وانفتح عقلُه على آفاقٍ من التفكير رحيبةٍ.

من هنا، ما انفكّ المفكّرون والمصلحون يحاولون -بالرغم من السّيطرة الحتميّة للماديّة الطينيّة في حياة البشر فكراً وسلوكاً- الخلوصَ إلى معادلة تُشْعر الإنسان بإنسانيته بصرف النّظر عن فَقْره وغِناه، وعِلْمه وجَهْله، وحَسَبه ونسبه؛ لأنّ الحريّة التي يجب أنْ يتمتع بها كلّ إنسان، مَطلبٌ حَضَاريٌّ عَزَّ وجوده تحت السّيطرة الماديّة وعُنْفوانِها.

يحاول المؤلِّف في كتابه "الرّؤية الكونيَّة الحضاريَّة القرآنيَّة"، أنْ يُسهم في إعادة بناء العقل المسلم وتشكيله، من خلال الاهتمام بقضيّة تجديد منهجيّة الفكر الإسلامي والبحث فيه في مجال الدّراسات الاجتماعيّة، الذي يعتريه بعض الانفصال بل والانفصام مع الدّراسات الإسلاميّة، لِتَحقيقِ "فِكْر إسلاميّ واقعيّ فَعَّال في مختلف

---

* أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الرُّؤْيَة الكَوْنيَّة الحَضَاريَّة القُرْآنيَّة: المُنْطَلَق الأَسَاس للإِصْلاح الإِنْسانيّ**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السّلام للطباعة والنّشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

** أستاذ النحو المساعد بجامعة الزّرقاء الأردنيّة الخاصّة. البريد الإلكتروني: yjawarneh@yahoo.com. تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٠/٥/٢١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٨/٢٢م.

المجالات الحياتيّة،"[١] يَحْدوه إلى ذلك يقين بأنّ منهج الفكر الإسلاميّ أصابه خَلَلٌ جَعَله في قلب أزمة الأمّة، داعيًا في الوقت نفسه للخروج من هذه الوَهْدَة، والبدء بالإصلاح لمعالجة أزمة الفكر الإسلاميّ وما أصابه من تَشَوّهاتٍ وآفاتٍ، للنهوض من كَبْوة الأمّة وانْحِطاطها إلى عِزَّتِها ورِفْعتها.

لذلك، كانت جهود المؤلّف منصبّة في هذا الاتّجاه، لتَجْسيد رؤيةٍ تجديدية حول إصلاحِ الفكر والوجدان، انطلاقاً من اعتبار الفطرة الإنسانيّة السّويّة والسّنن الكونية واقعًا زمانيًّا ومكانيًّا. وقد كان للمؤلف أثر كبير في تطوير بعض المقرّرات الدراسيّة في الجامعة الإسلامية العالمي بماليزيا حين كان مديرها، لربط العلوم والدّراسات الاجتماعيّة خاصّة بالدّراسات الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ، رغبةً منه في إعداد جيلٍ جديد يكون قادرًا على تنشئة الأجيال الصاعدة من أبناء الأمة، وقد تَعافَت من كلِّ المفاهيم المغلوطة والسّلوكيات التربويّة المشبوهة.

إنّ الأمّة الإسلاميّة بما تَمْتلكه اليوم من مقوّمات الاستخلاف التي كانت بها يومًا في طليعة الأمم الأخرى، يومَ كان لها غايات حقيقيّة في تَحْقيق رسالتها في الرّيادة الإنسانيّة الحضاريّة الإصلاحيّة، لَم تَعُد الأمّةَ المبادرة إلى النّهوض والخروج من دائرة التّهميش والسّلبيَّة، مع أنّها كانت مهيّأة للخلوص من هذا التيه واللّحاق بركب الحضارة والمدنيّة كما كانت، أكثر من أُمَمٍ أخرى نَهَضت من كَبَواتِها، ونافَسَت ولحقت بركب التقدم والحضارة، بينما الأمة الإسلامية، لا تزال تعاني التخلف، ولن تخرج من وَهْدَتِها "إذا لم تكن هناك رؤية كونيّة حضاريّة، تُعْطي الإنسان المسلم معنًى حقيقيًّا إيجابيًّا للوجود، وغايةً وهدفًا ودافعًا لهذا الوجود."[٢]

من هنا، فإنّ المؤلّف جاهَدَ في هذا الكتاب التنويريّ أنْ يُجَسّد هذه الإشكاليّة الكبرى في حياة الشّعوب الإسلاميّة، التي تَمْلك أدواتِ التغيير ووسائلَ الإصلاح، دون أنْ يكون لها أثرٌ ظاهرٌ في الحركة الكونيّة والإعمار الكونيّ، رغبةً منه في أنْ تَسْتعيد

[١] أبو سليمان. **الرُّؤْيَة الكَوْنيَّة الحَضَاريَّة القُرْآنيَّة– المُنْطَلَق الأَسَاس للإِصْلاح الإِنْسانيّ**، مرجع سابق، ص١٢.
[٢] المرجع السابق، ص١٩.

الأمّة دوافعَها وغاياتِها وحِرَاكَها الإسلاميّ الإعماريّ الحضاريّ، لتكون قادرة –من خلال رسالتها الحضاريّة– على قيادة الحضارة الإنسانيّة وريادتِها؛ لأنّ في ذلك إنقاذًا لها وللأمم الأخرى من الحيرة والاضطراب اللذين يعاني منهما الإنسان في الشّرق والغرب على السواء.

لم يُقِم المؤلّف كتابه على فصول تنتظم مادّة الكتاب، بل أقامه على عنوانات كبرى هي في المحصّلة فصول الكتاب ومادّته، مَهّد لها بمُقدّمة جليلةٍ كَشَفَ فيها عن الغاية من الكتاب، الذي هو مِهَادٌ نظريّ وعلاج تطبيقيّ لكل بحوثه ودراساته، التي خَرَجَت بشكلٍ أو بآخَرَ من عباءة هذه الرّؤية الكونيّة، التي يسعى المؤلّف إلى الوقوف عليها في هذا الكتاب النفيس، في التأطير والتأصيل لإشكاليّةٍ كبرى في حياة الأمّة الإسلاميّة، يومَ تَخَلّفت وأَبْطأت في القيام بدورها الحضاريّ الكبير في الإصلاح والإعمار.

لا ينفكّ المؤلّف يدندن في كتابه، بل وفي كلّ أعماله، حول قضيّة الإعمار والإصلاح الكونيّ من خلال رؤية قرآنيّة، تتناغم مع منظومة في الحضارة ومنهجيّة في التفكير؛ فكلما كانت المنهجيّة على طريقة الرّؤية الكونيّة أكثر وضوحًا وإيجابيّةً وتعبّر عن جوهر المنظومة الحضاريّة ورؤيتها، كانت مُنْتجةً فعّالة،[٣] لأنّ الإشكاليّة أنْ يكون ثَمّة غموضٌ وتناقض بين المنظومات ورؤاها الكونيّة وبين منهجيّات التفكير، يُؤَدّي إلى التعارض بل التصادم بين منطلقاتها النظرية والممارسة العمليّة في حياة الأمم والشّعوب، ومن ثمّ لا تكون المنهجيّات فَعّالة إذا لم تُبْنَ على رُؤى كونيّة حضاريّة.

والوعيُ بالرّؤية الكونيّة القرآنيّة الحضاريّة، والالتفافُ حولها، وإعادةُ النظر فيها مِن أُولى الأولويات؛ لأنّها بِمَنزلة الجذور التي تنطلق عنها جُمْلة المبادئ والمفاهيم والقيم التي تُجَسّدها منهجيّات التفكير. وبغير ذلك يكون من الصعب "كَشْف ما يكون قد لحق بمنهجيّة التفكير من سوء الفهم والتشوّهات."[٤] وأَمْرٌ كهذا يفتقد الوَعْيِ ببنْيَة الرّؤية الكونيّة وتَتشَوّه فيه مناهج التفكير، ويَجْعل جُمْلة المفاهيم والمبادئ والقيم

[٣] المرجع السابق، ص٢٣.
[٤] المرجع السابق، ص٢٤.

المنبثقة عنها جامدةً وغير فاعلة؛ لأنّ هذه الرّؤية تُمثّل -على حدّ تعبير المؤلف- "القوّة الدّافعة العَقَديّة التي تُحَدّد طبيعة القوّة الوجدانيّة المحرّكة للإنسان وللمجتمع،" وبِها نتخلّص من أمراض السّلبية والاتّكاليّة ومن قُصُور الأَدَاء، ومن الفرديّة والتّمزّق والصّراع،[٥] لِتَصل الأمّة وقد استعادت عافيتَها إلى نور الهِدَاية، وعِزِّ العطاء، وقوّةِ الوَحْدة والعلم والإبداع.

وعليه، فإنّ الأمّة الإسلاميّة إذا لم تدرك أسباب انحسار مَدّها الحضاري، وضبابيّة رؤيتها الكونيّة وتشوّهاتِها، فلن تكون مؤهَّلة -كما كانت- لمهمّة الاستخلاف الذي جعل منها أمّةً مبدعة بَهَرت بأدائها الرائع العوالم المعاصرة لها، يوم كانت تستقي الأمّةُ مرجعيةَ رؤيتِها الكونيّة من القرآن الكريم، وتطبيقات الوحي الحقيقية في العهد النبوي وعهد صدر الخلفاء الراشدين. فكيف تَشوّهت هذه الرؤية الكونيّة القرآنيّة، فانحسر المسلمون ونشأ أبناؤهم بتكوين نفسيّ وجدانيّ مَعيب، وقَصّروا في النواحي العلميّة والمعرفيّة وعَجَزوا في المدّ العُمْرانيّ والحضاريّ؟!

يرى المؤلف أنّ البداية كانت مع غَلَبة القبائل العربية من الأعراب على قوّة الأمة العسكرية وحياتِها السياسية، بانهيار الخلافة الرّاشدة وقيام الملك الأمويّ العَضوض، والردَّة إلى المفاهيمَ العِرْقيّةِ الجاهليّةِ، فحلّت مكان الرؤية الكونية (النبوية-الصحابية) رؤيةٌ (أَعْرابيّة) "جُلُّ مصدرها خليطٌ أملته خاصيَّة أَحْوال قبائل الأعراب."[٦] ثُمّ صاحَبَ ذلك اختلاطِ ثقافة الأمّة وإِرْثها الحضاريّ بموروث الحضارات السّالفة كالإغريقية، التي كان لها -فضلاً عن بعض جوانبها الإيجابيّة- آثارٌ سلبية كثيرة استجاب لها ثُلّة من أبناء الأمة، فانشغلوا بالجانب السلبي منها المتّصل بالفلسفة والمنطق، واستُنزف العقلُ المسلم في سفسطاتٍ عَقَديّة لاهوتيّة وَهْميّة؛ مما صَرْفِه عن مهمّته الحضاريّة التسخيريّة الإبداعيّة الحياتيّة الإعماريّة، فانشغل العلماءُ بقضايا عقيمةٍ لا تتعلّق بشؤون الإنسان ولا نَفْع يُرْجى من ورائها، كقضايا خَلْق القرآن والقضاءِ

[٥] أبو سليمان، عبد الحميد. "الإصلاح التربويّ: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي"، **مجلة إسلاميّة المعرفة**، ع٢٩، صيف١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص١٦٨.

[٦] أبو سليمان. الرُّؤْيَة الكَوْنيَّة الحَضَاريَّة القُرْآنيَّة- المُنْطَلَق الأَسَاس للإِصْلاح الإِنْسانيّ، مرجع سابق، ص٣٣.

والقَدَر وغيرها مِمّا يتّصل بعلوم الكلام والفلسفة. بينما جاء الإسلام لينقذ الإنسانيّة من براثن المادّة وسلطة البشر، ولِيُحدث نَقْلَة حضاريّة عالميّة بعيدًا عن الموروثات العِرْقيّة والأسطوريّة والمنطقيّة والإسرائيليّات والغنوصيّات الباطنية، التي تؤدي –كما يقول المؤلّف– إلى "رِدّة فكريّة وغَبَش عَقَديّ".

وقد أدى هذا الانحراف في المنهج إلى فَتْح الباب واسعًا للخلاف الدينيّ، الذي سَلَكَ مسالكَ منحرفةً "مَزَّقت وَحْدة الأمة، وعَدّدت سُبُلَها، وقَطّعتها إلى فِرَقٍ ومِزَقٍ، وإلى طوائف وشِيَعٍ لا تحتكم إلى العلم والنظر والتدبّر الشّموليّ العلميّ السّنيّ الموضوعي المنضبط؛"[٧] فاختلطت الحاجات الروحيّة بالماديّة، وصار الإنسان هَمَلاً على هامش الحياة الحقيقيّة، يعاني قَسْوة الحياة وعُنْفوانَها بَدَل أنْ يكون ذا سَعْي وقدرةٍ وإبداعٍ ونَفْعٍ وعَطاءٍ، يحقق قيمته الحقيقيّة في الاستخلافِ، ويؤدي الوظيفةِ المنسجمة مع فِطْرة الإنسان المؤهّل، الذي يُدْرك –على حدّ تعبير المؤلف– نوازعَ الإصلاح الروحيّة ونوازعَ الإفساد الطّينيّة، ونوازعَ العدل ونوازعَ الظّلم، ونوازعَ الخير ونوازعَ الشّر، دون أنْ يُكلَّف فوق وُسْعه وطاقته، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦)

هذان العاملان: الأَعْراب في العصر الأموي، وطُغْيان الثقافة الإغريقية في العصر العباسي –هما في رأي المؤلّف اللذان طَغَيا بمرور الزّمن على أنوار الرؤية القرآنية الكونية وحَجَباها عن الواقع، وغدا القرآن الكريم في نَظَرِهِ مادّةً لِلتّبرك وطَلَبِ الأجر والثواب بالتّلاوة والحفظ، مع أنّه الأساس في الرؤية الكونية الحضارية.

والملاحَظ أنّ المؤلّف عَوَّلَ على هذين العاملين كثيرًا، فَجَعَل نِهَاية عهد الراشدين زمنًا فاصلاً للرؤية الكونيّة القرآنيّة التي حَمَلها الأَصْحاب، ثُمّ تَشَوّهَت بتأثيرٍ من القَبَليّة العِرْقيّة والشُّعوبيّة الاستبداديّة السياسيّة، فكانت النتيجةُ أَنْ تَرَاجَعَ فكر الأمّة وانْحَسَرَ أَداؤُها الحضاري أمام ما واجهته من تَحَدّيات وتَطَوّرات.

---

[٧] المرجع السابق، ص٤١-٤٢.

وفي ظنّي أنّ ذلك إجحافٌ بحقّ تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي بدأت ببزوغ فَجْر الدِّين الجديد في (مَكَّةَ)، ثُمّ تَقَدّمت بمرور الزمن حَتّى تَشَكّلت الدّولة في (المدينة). يقول المستشرق الرّوسي فاسيلي بارتولد (١٨٦٩-١٩٣٠): "نَشَأت في العالم في القَرْن السّابع دَوْلةٌ عظيمةٌ مِن شِبْه جزيرة العرب للمرّة الأُولى والأَخيرة في التاريخ، وبَدَأت حَرَكةٌ جديدة."[٨] هذه الحركة الجديدة التي بَدَأت، إنّما نَمَت وتَصَاعدت مَعَ وُجود الدّولة وفي ظِلّ سيادتِها، وهي في العهدين النبويّ والرّاشديّ كانت أكثر قُرْبًا من القرآن الكريم وتوجيهات الرّسول صلّى الله عليه وسلّم الآنيّةِ والمباشرةِ.

لكن، ومع أنّ الأمويين أَحْكموا قبضتهم وجعلوا لدولتهم هَيْبة أُسطوريّة، إلاّ أنّ مظاهر دولة الإسلام ظلّت قائمة، وكانت عند الخلفاء خطًّا أَحْمرَ وفيهم بعض خشية يؤولون بها في نهاية الأمر إلى حيثيّات ومرجعيّات حقيقيّة؛ فظلّ الخلفاء قائمين -ولو بصورة جزئية- بأمر الدِّين، فنشروا لواء الإسلام في إفريقية، وفي أوروبّة عن طريق خلافتهم الثانية في الأندلس، وفي أَصْقاع أخرى نائية من آسية كالسّند، وتركستان، وجُرْجان، وطبرستان، وغيرها، إذْ "بلغت الإمبراطورية العربية أعظم اتساعها في خلافة الوليد وأخيه هشام."[٩] وكان لهذه الدولة "العربيّة الأعرابيّة" أَثَرٌ كبير في انتشار الإسلام في البلاد، ساعد على ذلك وَحْدةُ الدولة وعدمُ تَشَرْذُمها، وذكاءُ الخلفاء وحُريّتُهم وحُبُّهم للناس، فعبّدوا الطّريق لمن جاء بعدهم لإبداعِ حضارةٍ أفضلَ من الحضارات السّابقة عليهم، إنّها -كما أشار إليها المؤرّخ الفرنسيّ غوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١) في كتابه "الإنسان والمجتمعات"- من الحضارات التي نرى الاطّلاع على تاريخها مفيدًا إلى الغاية وقد جهله الناس،[١٠] بما أَنْشَؤوه من تلك المُدُنَ الزاهرة التي ظلّت ثمانية قرون مراكز للعلوم والآداب والفنون في آسية وإفريقية وأوروبا.

وأمّا العصر العباسي، فهو بحقّ العصرُ الذّهبي للحضارة، فمع أنّ نظام الحُكْم اختلف عنه في العصر الأموي؛ إذْ كان للأعاجم الداخلين في الإسلام شأنٌ في الحُكْم

[٨] بارتولد، فاسيلي. **تاريخ الحضارة العربيّة**، ترجمة حمزة طاهر، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٣٧٢هـ، ص٦٢.
[٩] معروف، ناجي. **أصالة الحضارة العربيّة**، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٥م، ص٢٣٥.
[١٠] المرجع السابق، ص٢٣٧.

عظيمٌ، كان للحركة العلميّة المصاحبة لهذا العصر آثارٌ جليلة في إبداع المسلمين وتَفَوّقهم وازدهارِ دولتِهم وبناءِ حضارتِهم، أَثْرَت العلوم، وانفتحتْ على ثقافات العالم القديم، وأَثَّرَت كلّ تأثير في البلاد الجديدة المفتوحة؛ فكان لهذه الحضارة الإسلامية – كما يقول لوبون– "تأثير عظيم في العالم"، ورأى أنّ الحضارة الحديثة مَدينة للعرب وَحْدَهم في هذا التأثير، وأنّ الشعوب التي اعتنقت دِين الإسلام لا تُشاركهم فيه، لأنّهم في رأيه "فتحوا لأوروبّا ما كانت تَجْهله من عالَم المعارف العلميّة، والأدبيّة، والفلسفيّة بتأثيرهم الثّقافي، فكانوا مُمدِّنين لنا وأئمَّةً لنا ستّة قرونٍ."[١١]

ولعلّ ما يرمي إليه المؤلّف في هذا الكتاب النفيس، إنّما ينطبق على واقع المسلمين اليوم بشكل كبير؛ ذلك أنّهم قَصّروا بل تقاصروا عن القيام بواجبهم في استئناف مَسيرِتهم الحضارية، وإنّ غياب دولةٍ لهم قائمةٍ مَحُوطةٍ بِمَرجعيّات فكريّةٍ يقوم عليها علماءُ كبارٌ، له أثرٌ كبير في غيابِهم بل تَغْييبهم عن دورهم الحضاري الفريد.

والمؤلِّف إِذْ يُحَمّل الزّمن الضّارب في أعماق التاريخ من عُمُر هذه الأمة المجيدة وِزْرَ غِياب الرؤية الكونية، يَنْطلق من غَيْرة حَميدة على جُمْلة المبادئ والمفاهيم والقيم التي غُيِّبت اليوم في عالم الماديّة والجدليّة التاريخيّة، فضلاً عن فضاءات العَوْلَمة الجديدة. فالرؤيةَ الكونيّةَ القرآنية الحضارية هي رؤية تَوْحيديّةٌ غائيّةٌ أَخْلاقيّةٌ إِعْماريَّةٌ تُعَبّر عن الفطرة الإنسانيّة السّويّة، غايتها تحقيق الاستخلاف؛ وهو كما يراه المؤلِّف "الوعي والحضور الإِعْمَاري الخَيِّر في الزّمان والمكان،"[١٢] بِمَعنى أنّها رؤية تَعْمد إلى تَحْقيق الذات لا إلى إلغائها من خلال ابتعاثِ الخيريّة الكامنة فيها؛ فالإنسان الذي تَصِحّ رؤيتُه الكونية القرآنية هو الخَيِّرُ في جوهره، يُحِبّ الله ورسوله ويَكْره الشّرّ والشّيطان، ويتواصل مع الحق سبحانه وتعالى بالذِّكر والدُّعاء الذي يُحَقّق به الإنسان ذاته. ويرى المؤلِّف أنّ هذا الحُبَّ والذِّكر والتّواصل لا يكون حقيقيًّا إذا لَمْ يُؤْتِ ثَمَرَتَه في قيام الإنسان بِمُهمّة الاستخلاف في التّسْخير والإِعْمار للأرض، بالعلم والعمل الصالح

[١١] لوبون، غوستاف. **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٥م، ٦٩٠.
[١٢] أبو سليمان. الرُّؤْيَة الكَوْنيَّة الحَضَاريَّة القُرْآنيَّة– المُنْطَلَق الأَسَاس للإِصْلاح الإِنْسانيّ، مرجع سابق، ص٥٥.

والإتقان والإبْداع، وذلك هو جوهر الرؤية الكونيّة مع ما يصاحبها من انعكاسات خطيرة في مُخْتلف جوانب الحياة المعاصرة، نتيجةَ هَجْمَة الفكر الماديّ بأبعاده الماديّة غَيْرِ الأَخْلاقيّة.

من هنا، طَرَحَ المؤلِّف موضوع "الأنا والآخر" في الرؤية الكونية القرآنية، وهما عنده دوائرُ متداخلةٌ في نسيجٍ حضاريّ تَوحيديّ إعماريّ بديع، يقوم عنده على "الغائِيَّة والتناسُقِ والتفاعل الإعْماريّ البَنَّاء الذي يَتَحَقَّق به في مُجْتمع الإنسان معنى الفرد، ومعنى الجماعة، ومعنى الإنسانيّة في بيئةٍ حضاريَّة من قيم العَدْل والتَّسامح والإخَاء والسَّلام؛"[١٣] ذلك أنّ دولة الحق والعدالة والإنسانيّة لا تقوم على التمايز في اللّون والعِرْق واللّسان، وإنّ "المُؤَاخَاة" في صَدْر الدَّولة الأوّل بين المهاجرين والأنصار كانت عاملاً قويًّا من عوامل بناء الدَّولة الناهضة الحيَّة، لذلك فإنّ ما حاول المؤلِّف إثْباتَه في العلاقة بين "الأنا والآخر" من الوَحْدةِ الإنسانيّة، والتنوّعِ بين الشُّعوب والقبائل، والتَّكاملِ في التقوى مع اختلاف الأَلْوان والألسنة، والتّسْخيرِ من اختلاف القُدُرات وتَمَايزها للتعاون والتكامل لا للتّسلط والاستعلاء، والدَّعوةِ إلى الخير بالحُسْنى والتعاونِ على البرِّ والتقوى، والعَدْلِ عند وقوع العَدَاء والتنافر دَفْعًا للظلم والعدوان هو ما يُميّز الرؤية الكونية القرآنية في إطارها التوحيديّ التكامليّ عن الرؤية المادية العُدوانية الحيوانية، في أنّها "تَجْعل من الاختلاف والتمايز الإنسانيّ رؤيةً تَوْحيديّةً تَكَامُليّة"، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ (النساء: ١٣٥)

والمشكلة اليوم أنّ المسلمين أبعدُ ما يكونون عن منهاجهم وعقيدتِهم، وإنَّ هذا الإنكار والجحود منهم أَبْعَدَهم عن كثير الصفات الجوهريّة التي من خلالها -بعد تَمَثُّل إسْلامهم فكرًا وسُلوكًا- يسودون الأمم، ولكانوا -كما يقول المؤلِّف- أُمَّةً واحدةً ويدًا واحدةً وكيانًا واحدًا، وسبيلاً مستقيمًا عزيزًا واحدًا.

---

[١٣] المرجع السابق، ص٧١.

وعليه، فإنّ الصفات التي يَتمتّع بها الإنسان من صِدْقٍ وكَـرَمٍ ووفـاءٍ وعَـدْلٍ وتَوَاضُعٍ وإِحْسانٍ وإصلاحٍ، هي المحرِّكُ الفعلي الذي يجعله مُسْـتَخلفًا في الأرض، وإذا كان غيرَ قادرٍ على الاتِّصَاف بها "فَلْيَعْلَمْ أَنَّه ليس أَهْلاً لأداء أَمَانَةِ الاسْتِخْلاف."[١٤]

لذلك، عَقَدَ المؤلِّف موضوعًا آخر تحت عنوان "الرؤية الكونية هي رؤية السَّـلام العالميّ؛" ذلك أنَّ الخطاب القرآني تَجَاوز حدودَ القبيلةِ والقوميّة إلى الإنسان والعالمين، ضاربًا بالنـزعات العنصريّة والقبليّة والقوميّة والشَّعوذة والخرافة وغيرها من مبـادئ الدُّونيَّة الماديَّة وقِيَمِها عُرْض الحائط. غير أنّ ما تعاني منه البشريّة اليوم من صراعٍ وظُلْمٍ وقَسْوةٍ واستعلاءٍ وتَسَلّطٍ وعُدْوانٍ، إنّما هو نتاج الرّؤية الكونيّة الطِّينيَّة بعد أنْ تَخَلّت عن الأديان؛ فبرز قَانُونُ الغَاب، فَأَنْتَجَ العُنْصريّاتِ والقوميَّاتِ والطَّبقاتِ الاجتماعيَّـةَ، والمسلمون سادرون في غَيِّهم حائرون مُغَيَّبون، ولو أَنّهم أدركوا أَبعادَ رؤية إسـلامهم الكونيةِ القرآنيةِ، والتزموها في فَهْم أنفسهم ومُجْتمعاتِهم "لكان أَثَرُ الإسـلام ورؤيـةُ الإسلام على الأمَّة والإنسانيَّة مضاعفًا، ولَمَا انتهى بِهِم الحال إلى ما هم عليه اليوم من تَهْميشٍ وضَعْفٍ، ولاهتدى بِهَدْي الإسلام مَزيدٌ من بَني البشر."[١٥]

ولعل هذا يؤكِّد ما كنتُ أَشرتُ إليه سابقًا من أنَّ المؤلِّف أَسْقَطَ تَخَلُّـف الأمَّـةِ الحضاريَّ عند أَعْتَاب الدَّولة الأمويَّة والاهتمام بالثقافات الأخرى في العصر العباسيّ، وذلك في ظني جُزْءٌ من المشكلة ليس المشكلةَ كُلَّهَا، لأنَّ دولة الإسلام كانت قائمـةً وإِنْ كانت الرؤية الكونيَّة القرآنيَّة في تطبيقاتِها وأبعادِها مُبْتَسَرةً.

أَمَّا اليوم، فإنَّ ما يعاني منه المسلمون هو غِيابُ وليِّ الأمر والدَّولـةِ والمَرْجعيَّـاتِ الدِّينيَّةِ كلّها، ولذلك آثارٌ سلبية مَقيتةٌ، في مُقَدِّمتها أَنْ تَتَخَلَّى الأمَّة بمَجْمُوعها عـن الاحتكام إلى شَرْعِ الله، وهي من كُبْرى الجرائم في تاريخ البشريَّة إِنْ لم تكن أَكْبَرَهـا على الإطلاق، لأنَّ رسالةَ الإسلام رسالةُ نظامٍ عالميٍّ يَقوم على مبادئ العَدْلِ والشُّورى والإِحْسانِ والتَّنَوُّعِ والتَّراحُمِ والأَخْلاقيَّة، لا القَهْرِ والتَّظالُمِ والقُوَّةِ والمصلحةِ والتَّسَلُّطِ، التي يَقوم عليها نِظَامُ العَوْلَمَة الأُحَادِيّ الذي يسود عالم اليوم.

[١٤] المرجع السابق، ص٨٤.
[١٥] المرجع السابق، ص٩٩.

وبالرّغم من ابتعاد المسلمين عن تَمَثّل الرؤية الكونية الحضارية في حياتِهم؛ قِيَمًا ومفاهيمَ ومَبَادئَ، فإنّ ذلك لا يعني أَنّها رؤيةٌ غيرُ صالحةٍ للإنسانيَّة، بدليلِ انسلاخِ أَبْنائها عن تَمَثُّلها في واقعهم مَنْهَجَ حَيَاةٍ؛ لأنَّ ثَمَّةَ فَرْقًا بين مبادئِ الرؤية القائمةِ على الهدايةِ والتَّرْشيد واسْتِنْهاض قُوَى الخير والإصلاح، وتَمَثُّل السلوك البشري لها. وإذا كانت الأمّة انتكست اليوم في تَمَثُّلها، فإنَّ العهد النبويّ كان "المثال الواقعيّ الذي حَقَّقَ هذه الرّؤيةَ القرآنيّة ومُتَطلَّباتِها الواقعيَّةَ في الزَّمان والمكان."[١٦]

وعليه، فإنّ هذه الرّؤية لم تكن نظريّةً فلسفيّة خياليَّة، غير قابلةٍ للتحقُّق في الواقع الإنسانيّ، بل كانت وسوف تبقى إنِ التفت المسلمون إليها "واقعيَّةً حياتيَّةً وحَيَّة متوازنةً سَوِيَّة" على حد تعبير المؤلِّف. والرّؤية القرآنيَّة الكونيَّة تقوم على جُمْلَة من المبادئ التي تمثل أَدَوات "تَضْبط منهجَ فِكْرِ الأمَّة المسلمة والإنسانَ المسلمَ وتُحَوِّلُه إلى واقعٍ حَيٍّ ملموسٍ، يُرَشِّد مسيرة المجتمع الحضاريَّةَ ويَمُدُّها بالقوَّة والإرادة والطَّاقة التي تُمَكِّنها من الفاعليَّة والأداء والنُّمُو والتَّطَوُّر، وتُمَكِّنُها من تَحْقيق مَقَاصدِها وإِبْدَاع وسائِلِها،"[١٧] وجَعَلَ على رَأْسِ هذه المبادئ مبدأ "التَّوحيد" أَسَاسًا لِمَا عداه من المبادئ الأخرى، لأنَّه -على حَدِّ تعبيره- "المبدأ الفطريّ القرآنيّ الأساس الذي يَنْبثق منه مَفْهوم نظام الوجود."

إن المبادئ الأربعة عشر التي حددها المؤلف لبناء الرؤية الكونية[١٨] كلُّها وثيق الصلة بمشروع "الإِصْلاح والإِعْمار." لأنّ الرؤيَةَ القرآنيَّة هي أساسٌ ومنطلق ودافع له، بل إنَّ قَصْدَ الإِصْلاح والإعمار أَنَّه "مبدأٌ وغايةٌ فِطْرِيَّة سَوِيَّة لا تَنْفَصم عن الرُّؤية الحضاريَّة لِمَشْروع الوجود الإنساني على الأرض،"[١٩] وإنّ الالتزام بهَذا القَصْد في الحياة إِنّما هو تَحْقيق للذّات الإنسانيَّة، وتلك دعوةُ القُرْآنِ والنَّهْجِ النَّبَويّ الإنسانَ إلى

[١٦] المرجع السابق، ص١٠٩.

[١٧] المرجع السابق، ص١١٥.

[١٨] هذه المبادئ هي: التوحيد، الاستخلاف، العدل والاعتدال، الحرية، المسؤولية، الغائية، الأخلاقية، الشورى، الاتساق بين الحرية والشورى، الشمولية العلمية السننية، العالمية، السلام، الإصلاح والإعمار، الجمال.

[١٩] المرجع السابق، ص١٧٠.

التَّسخير والإِعْمار لأَنَّه مُسْتَخْلَف؛ والاستخلافُ القائم على التوحيد يقتضي ذلك. وبهذه العناصر تتضح أَبْعاد الحياة الإنسانيَّة السَّويَّة ويتضح مَعْنى وجودِها، وما عداه من جُحُودٍ ونُكْرانٍ وقَسْوَةٍ وظُلْمٍ وسَعْيٍ إلى الإِفْسَاد في الأرض لا إصلاحها، تَدْميرٌ لِذَاتِ الإِنْسَان وإِلْغَاءٌ لغائِيَّته الحقيقيَّةِ على الأرض.

ولعلّ المسلمين اليوم يعيشون بين مفترقين: أحدهما سَالِفٍ تَمَثّلت فيه الرُّؤية القرآنيَّة مثالاً رائعًا ونَمُوذجًا فَريدًا، وتَرَكَت آثارًا حَيَّة في مسيرة الأمَّة من إِنْتَاجِ وإِبْدَاعِ حَضَارةٍ إنسانيَّة أَخْلاقيَّة غيرِ مَسْبوقة؛ والآخَرُ حادثٌ تُعاني فيه الإنسانيَّة مَوَاجعَ من براثِنِ الحضارةِ الماديَّة الحديثة، التي نُحِّيَ فيها الدِّين جانبًا مُحَرَّفًا مهمَّشًا، فَغَرِقَت في وَحَل الطِّينيَّة ومَزَالق الغاب؛ إذ غَلَبَت فيها نزعةُ الافتراس والقوَّةُ والتَّسَلُّطُ على فَضيلةِ الأخلاق التي يَحْيا الإنسان ويَتَفرَّد بِهَا من بين الخلائق كلِّها، فغدا فيها كالأنعام بل أَضَلُّ سبيلاً.

وعليه، فإنَّ ما يَلْحظه الإنسان من بَريقِ الحضارة اليوم ولَمَعَانها تَلَبَّسَ بِهَا وصار عَلَمًا عليها، إِنَّما هو في الحقيقة تَجْسيدٌ لقانون الغاب الذي يَسُود فيه قانون "الحقّ للقوَّة"، ولا مَجَال فيه "لِقَصْد الحقِّ والعدل أَوِ الإِنْصَاف في التعامل مع الآخر."[٢٠]

وإذا أرادت الإنسانيَّة التخلُّص اليوم من وَهْدَة هذه الماديَّة –على رُغْم ما حَقَّقَته من إِبْدَاعَاتِ التَّسخير الماديِّ، وما قَدَّمَته للإنسانيَّة الحائرةِ من مُخْترعات تَخْدم حاجاتِ الإنسان الآنيَّةَ والبعيدةَ– فعليها البحث عن منهجٍ آخرَ يَتوخَّى الأخلاقَ والمُثُل العليا التي تُحَصِّن المُجْتمعاتِ من آفاتِ شَريعةِ الغاب ونزعاتِهِ الطِّينيَّةِ الحيوانيَّةِ المُتَحَلِّلة من كلِّ خُلُقٍ ودِينٍ؛ إِنَّه منهج "الرُّوحيَّة" النَّقيض اللدود للماديَّة، ذلك أَنَّه "التزامٌ وتَعْبير عن العدل والتسامح والغائيَّة الأَخْلاقيَّة،"[٢١] يَتَخَلَّص به الإنسان مِمَّا يعانيه في ظل الحضارة الماديَّة الحديثة، من أمراضٍ وآفاتٍ روحيَّةٍ واجتماعيَّةٍ خطيرةٍ وأَسْئلةٍ لِمَسائلَ في الوجود عَالِقَةٍ.

---

[٢٠] المرجع السابق، ص١٨٠.

[٢١] المرجع السابق، ص١٨١.

بيد أنّ المشكلة لا تَكْمن في هذا المنهج الروحيِّ نفسه بل في القائمين عليه، وإنَّ المرء ليتساءل: إلى متى تَنْتَظر الأمم التي سبقت المسلمين اليوم إلى عَالَمِ الاكْتِشَاف والاخْتِرَاع، حَتَّى يفيق المسلمون من غَفْلتهم ويُحْسنوا فَهْمَ منهجهم؟!

أعتقد أنَّ الأمر الذي لَمْ يُشِر إليه المؤلِّف عند حديثه عن الإعْمار والإصْلاح يَكْمُن في "الدَّولة"، لأنَّها المُحَرِّض والمُحَرِّك والدَّاعي إلى ذلك كُلِّه، وفي عالَمنا الإسلاميِّ مُحَاولات للإعمار والإصلاح بدرجات متفاوتة من النجاح، لكنَّها قائمةٌ على مستوى الدَّولة نفسها لا الأمَّة بمَجموعها، وتكاد تكون مُحاولة "مُحَمَّد علي" في مصر على رأسها لو امتدَّت غير أنَّها وُئدت في مهدها، بل زد على ذلك أنّ مصر قبل الحرب العالميَّة الثانية كانت متفوِّقة على دولةٍ مثل اليابان، التي كانت حتّى نهاية القَرْن التاسعَ عَشَرَ أُمَّة حائرةً تَتَلَمَّس طريقَها، حتّى إنّهم أَرْسلوا بعثةً إلى مصر في عهد الخديوي إسماعيل (١٨٣٠-١٨٩٥) يبحثون أسبابَ تَقَدُّم مصر عليهم.[٢٢] لكن، أين مصر اليوم من اليابان؟! ما فائدةُ أَنْ يوجد الإصلاحيُّون والمفكِّرون من غيرِ دولةٍ ترعاهم وتدعمهم؟! لقد وَقَفَت اليابان من الحضارة الغربيَّة مَوْقف التِّلميذِ في الوقت الذي وَقَفْنا فيه نَحْن العربَ مَوْقف الزَّبُون على حَدِّ تعبير الأستاذ مالكِ بْنِ نَبِيّ.

والمعادلةُ بيننا وبينهم واضحة؛ ففي الوقت الذي تَفْتقر فيه اليابانُ إلى الموارد الطبيعيَّة أنعم الله على العرب بكثير منها، وفي الوقت الذي اغتنت فيه اليابان بإنسانها المشغولِ بقضيَّة وَطَنِه افْتَقَرنا إلى إنساننا العربيّ، الذي هَجَّرَتْه دُوَلُنا قَسْرًا إلى الغرب فغدا هناك إنسانًا ناشطاً في الإصْلاح والإعْمار والإبْداع، حيث التُّربَةَ الخِصْبة فتَفَانَى في الإنْتاج والإبْداع.

وفي عالم المسلمين نَماذجُ أخرى حَيَّة ناهضَةٌ، تَسْعى فيها الدُّول أَنْ تُثْبت لها خطوطًا على خريطة العالم الحضاريّة، منها "ماليزيا" التي تَحَدَّت الصِّعاب ومُحَاولات الإجْهاض، هي أَرْخَبيل من الجزر المُمْتدة في جنوب شرق آسية، أَبَى القائمون عليها إلاَّ أَنْ يَكُونوا فَكَانوا، وشَهِدَت في السَّنوات الأخيرة نَهْضةً اقتصاديَّةً واسعةً جَعَلَتْها

[٢٢] سفر، محمود محمد. **دراسة في البناء الحضاري**، قطر: مركز المعلومات والبحوث، ص٨٧.

أَسْرعَ دُول المَنْطقة نُمُوًّا، وشَهِدت –والمؤلِّف كان مؤسِّسًا ومديرًا للجامعة الإسلاميّة فيها– نَهْضَةً تعليميَّة قائمة على أساسٍ فلسفةٍ تربويَّةٍ إِسْلاميَّةٍ، أَعَادوا صياغَةَ النِّظام التعليميِّ كُلِّه على أساسها.

كُلُّ ذلك لأنّ القائمين على الدَّولة، أرادوا التّخلُّصَ من التّبعيَّة للغرب ومُحَاولة بناء أُسس جديدة لدولةٍ حديثةٍ عَصْريَّةٍ فنجحوا، وحَقَّقَت ماليزيا قَفَزَاتٍ كبيرةً في مَجَالات التنمية الاقتصاديَّةِ والاجتماعيَّةِ. وإنّ مقارنةً بين ما وَصَلت إليه ماليزيا وما عليه واقعُ العَرَب مِن تَشَرذم وانسياق، لَيَدْعو إلى الحُرْقة والمرارة؛ إنَّ ماليزيا أُمَّةٌ واحدةٌ في الوقت الذي تَشَرْذَم فيه العَرَب أَخْلاطًا كُلُّ حِزْب بِمَا لديهم فَرِحون.

من هنا، فإنّ ما يركّز عليه المؤلِّف من دَوْر الإصلاحيين والمفكِّرين في تغيير المعادلة لا بد له من مجتمع ينفعل به؛ لأنَّه إذا كان المطلوبُ هو استعادَةَ عافيةِ الأُمَّةِ واستردادَ رُؤْيتِها وغائِيَّتِها وأَخْلاقِيَّتِها ودافِعِيَّتِها على ما يَرَى، فإنَّ هذه المُهِمَّة الكبيرة الجليلة مَهْما نَظَّر لَهَا الإصلاحيُّون، لن تكون أمرًا واقعًا من غير مجتمع يصوغ الواقع ويتمثل رؤيته، وإنَّ الله لَيَزَع بالسُّلطان ما لا يَزَع بالقرآن!!

ومع ذلك، فقد راح المؤلِّف يُجَلِّي الصُّورة أكثر وضوحًا "حتّى لا نَحْرث في البحر"[٢٣] على حَدِّ قَوْله، ورَأَى أَنّ الإصلاحيين يَجب أَنْ يبدؤوا بِمُراجعة التّراث وفَحْصه ونَقْده للشُّروع بِبَذْر مَشْروعهم الإِعْماريِّ برُؤيةٍ كلّيَّةٍ شاملة تَعْتمد المَرْجعيَّة القرآنيَّةَ والحِكْمةَ النَّبَويَّةَ، ليخلو –مشروعُهُم– من التّشوّهات والانحرافات.

ثُمّ رَكّز على أهميَّة دَوْر الأسرة التربويّ في مواجهة الإِعْلام السّلبي، لأنَّ المؤسَّسَةَ التعليميَّةَ –في نَظَرِهِ– متخلِّفةٌ في القيام بدورها الحضاريِّ الإِعْماريّ، والتّعليمُ فيها مُسْتهلَك وكُلُّه هَذَرٌ ولَغَطٌ، "وتَسْليةُ مَجَالس"، و"عنتريَّاتُ مَنَابرَ"، و"ألفاظ هامدة جامدة"، والكثيرُ منها على حَدِّ تَعْبيره "جَعْجَعَاتٌ لَفْظيَّة إِنْشائيَّة خَطَابيَّةٌ"[٢٤] الْمَعْنيُّ بِإِصْلاحها وإِعَادةِ بِنَاء المُعَلِّمين هُم المُفَكِّرون والتَّربويُّون والإِصْلاحيُّون، لإقالةِ الأُمَّة من

[٢٣] أبو سليمان. الرُّؤْيَة الكَوْنيَّة الحَضَاريَّة القُرْآنيَّة– المُنْطَلَق الأَسَاس للإِصْلاح الإِنْسانيّ، مرجع سابق، ص١٨٧.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٩١.

عَثْرَتِها والخروجِ بِهَا من الظَّلاميَّة والانكسارِ والتَّبعيَّة؛ لأنَّ هذه الوسائل من فِكْرٍ وتَرْبيةٍ وتَعْليمٍ إذا صَلَحَت بِرُؤيةٍ حضاريَّةٍ قرآنيَّة، "صَلَحَت الأمَّةُ المسلمة، وصَلَح أفرادُها، وصَلَح نظامُها الاجتماعيُّ، وصَلَحَت مؤسَّسَاتُها، وصَلَحَت معها الحضارةُ الإنسانيَّة."[٢٥]

أَمَّا الموضوع الذي أَشَرتُ إليه في مَطْلع هذا المقال، ويُشكِّل هدفًا رئيسًا للمؤلِّف من هذا الكتاب، الذي حاول فيه تَشْكيل رُؤيةٍ حضاريَّة خاليةٍ من التشوُّهات والانحرافات، لإعادةِ بناءِ العقل المسلم وإعادةِ صياغتِهِ وَفْق هذه الرُّؤية القرآنيّة، فيتمثّل في كيفيّة بناءِ العلومِ الاجتماعيَّةِ الإسلاميَّةِ لتحقيق الرُّؤيةِ الإسلاميَّةِ؛ إذ إنّ هذه الرُّؤيةَ لا تَتَحَقَّق إلا ببِنَائِها، لأنَّ قضيَّة "إسْلاميَّة المَعْرفة" هي قضيَّةُ العلوم الاجتماعيَّةِ الإسْلاميَّة؛ فَهُمَا -كما يقول المؤلِّف- وَجْهانِ لِعُملة واحدة؛ إذْ إنَّ التوقُّفَ في العلوم الاجتماعيَّةِ والإنسانيَّةِ أَخْطَرُ من التوقُّفِ في العلوم الماديَّةِ التَّجْريبيَّةِ، ذلك أنَّ التّخَلُّفَ فيها -أَيِ العلومِ الاجتماعيَّةِ والإنْسانيَّةِ- "هُو سَبَب التّخلُّف في العلوم الماديَّة" على حَدّ تعبير الأستاذ عُمر عُبَيْد حسنة في تقديمه لكتاب "الصِّياغة الإسْلاميَّة لعلم الاجتماع."[٢٦]

من هنا، تَبْرز أهميَّة هذه العلومِ في بناءِ المُجْتمعات الحيَّة وإصْلاحِها. وتَخْتلف مهمَّتُها عن مُهمَّة "الفِقْه" و"القَانُون" و"الأَحْكَام" و"الفَتَاوَى"؛ إذْ تَكْمن في "دراسة المُجْتمع على ضوء رُؤيته الحضاريَّة رُوحيَّةً كانت أَوْ ماديَّةً، وواقعِ طَبَائع فِطْرتِهِ الإنسانيَّةِ، في حدود إمكاناتِه البشريَّة والماديَّة، وتَحَدِّياتِ عَصْره الحضَاريَّة،"[٢٧] أي في الوقت الذي تكون فيه مهمَّة الفقه والقانون شَكْليَّةً، تَكُون مُهمَّة العلوم الاجتماعيَّةِ فِكْريَّةً. وعليه، فإنَّهما يتكاملان تَكَامل أَجْنحة الطائِرِ في خدمة مَسِيرة الأمَّة وبناءِ كيانِها، على حَدّ تعبير المؤلِّف.

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١٩٢.

[٢٦] المطيري، منصور. **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: قطر، سلسلة كتاب الأمة، العدد ٣٣، ص١٣.

[٢٧] أبو سليمان. الرُّؤْيَة الكَوْنيَّة الحَضَاريَّة القُرْآنيَّة– المُنْطَلَق الأَسَاس للإِصْلاح الإِنْسانيّ، مرجع سابق، ص٩٨.

لكن، هل ثَمَّةَ تلاقٍ بين العلوم الاجتماعيَّة الغربيَّة وقضيَّة العلوم الاجتماعيَّة الإسلاميَّة، وخاصَّة أنَّ مُحْتواها الفكريَّ يتمثل بِجَانب وَضْعيّ يتمثل في الرُّؤية الكونيَّة الماديَّة، وآخَرَ موضوعيّ يتمثل في دراسة الفِطْرةِ والطَّبائعِ البشريَّة؟

لعلّ المشكلة تَكْمن في أنَّ علومهم الاجتماعيَّةَ –بِصَرْف النَّظَر عن أَخْذِ الغَرْب مَنْهَجَ السُّنَنيَّة والعِلْميَّة عن الإسلام– ظَلَّت امتدادًا لدراسات السُّنن والنواميس الكونيَّة في عالم المادَّةِ، وما زال العالَم يعاني إلى اليوم من ازدواجيَّةِ قِيَمِها ومَعَاييرها "التي أَفْرَزَت وَيْلات الاستعمارِ والظُّلم والعُدْوانِ والتّفَتُّنِ في إِبْداعِ وَسَائلِ الحَرْبِ والدَّمَارِ."[٢٨] وما حَدَثَ هو أنَّ المسلمين –الذين هُم أَوْلى الناس في دراسة الفِطْرة الإنسانيَّة والسُّنن والنَّواميسِ الإلهيَّة في إِبْداع الخَلْق– دَالَت دَوْلتُهم، وأُصيبت الأمَّة الإسلاميَّةُ بِعَثَرَاتٍ مُبَكّرة في تاريخها، فَآلَتِ الدُّوَلُ إلى مَنَاهجَ في الدِّراسات جديدةٍ، عَانَت فيها الإنسانيَّةُ من وَيْلات ماحِقَات، بعدما تَحَقَّق في ظل الرُّؤية القرآنيَّة وهِدَاية الوحي والإسلام، العَدْلُ والإخاءُ والتسامُحُ والحريَّةُ والأمنُ والسَّلام. لذلك، فإنّ المؤلِّف يَدْعو طلبة العلم والباحثين والدارسين المسلمين إلى استئنافِ النَّظَر في تَفْعيل الرُّؤية الإسلاميَّةِ الكونيَّةِ والوَحْي الإِسْلاميِّ، اللذين يُعَبِّران عن الفِطْرة الإنسانيَّة السَّويَّة ويُرَشِّدانها من خلال:

- التَّخلُّص من داء التقليد والتبعيَّة والتسلُّح بالعقليَّة النَّاقدة المُبْدعة.
- ومَعْرفة الرُّؤية الكونيَّة القرآنيَّة الحضاريَّة وقيمها ومفاهيمها ومبادئها.
- ومَعْرفة المنهجِ العِلْميّ لدراسة الفِطرات الإنسانيَّة والكونيَّة.
- والاستفادة من التّراث الإسلاميّ، وإِنْجَازات العلم المعاصر الموضوعيَّة.

ويرى أنّ إسلاميَّة المعرفة وبناءَ العلوم الاجتماعيَّة الاسلاميَّة على أساس الرُّؤية الكونيَّة القرآنيَّة الحضاريَّة، لا تَخْتلف عَمّا يقوم به الدارسون كافة في مَجَالات العلوم

[٢٨] المرجع السابق، ص٢٠٠.

المختلفة. لذلك فإنَّ المطلوب عنده من الباحثين والمفكِّرين والإصلاحيِّين، أَنْ تُجَلَّى هذه الرُّؤيةُ الكونيَّةُ، وأَنْ يُعادَ النَّظَرَ في مفاهيمنا وأساليبنا التربويَّةِ والتّعليميَّةِ، في ضوئها، وأَنْ نُؤَهِّل أَنْفسنا بمُسْتلزمات البحث العلميّ الإسلاميّ الاجتماعيّ الكونيِّ، لِيُصْبح المسلمون اليوم أَهْلاً للعطاءِ والإِبْداعِ والمنافسةِ والرِّيادةِ الحضاريَّةِ.

وبعدُ، فإنّ هذا الكتاب ثَمَرةٌ علميَّة ناضجة في مَجَال المنهجيَّة الإسلاميَّة ومصادِرِها العلميَّة، تَغَيَّا فيه المؤلِّفُ تَنْويرَ الباحثين على قضيَّة مهمَّة من قضايا البحث العلميِّ، تُعيد صِلَةَ الأمّة برُؤْيَتِها الحضاريَّةِ، القائمةِ على الرُّؤْية القرآنيَّةِ والهديِ النّبويّ، للإسهام في بناء الحضارة الحديثة وترشيدها.

قراءة في كتاب
تاريخ الفلسفة في الإسلام
تأليف: دي بور

زكي الميلاد*

من المؤلفات التي يعرفها الكتّاب والباحثون في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها، كتاب دي بور، وعنوانه: تاريخ الفلسفة في الإسلام، وهو الكتاب الذي نال اهتماماً واضحاً في المجال العربي بعد ترجمته إلى اللغة العربية، واعْتُمِدَ كتاباً مرجعياً لمعظم الكتابات والمؤلفات التي تناولت الفلسفة الإسلامية وتاريخها، فلا يكاد يوجد كتاب يتناول الفلسفة الإسلامية بالحديث دون أن يرجع إليه، ويأتي على ذكره، وهذا ما كشفته الكتابات والمؤلفات العديدة التي رجعت إليها.

أولاً: أهمية الكتاب وقيمته

اكتسب الكتاب أهمية بالغة في مجال الكتابة والتأليف في الفلسفة الإسلامية وتاريخها، نظراً إلى عاملين متعاضدين، هما:

١. كونه أول كتاب صدر مع مطلع القرن العشرين؛ إذ صدر باللغة الألمانية سنة ١٩٠١م، وترجم إلى الإنجليزية وصدر سنة ١٩٠٣م، الأمر الذي جعله يمثل حدثاً فكرياً يُؤَرَّخُ له في مجال الكتابة الحديثة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية. وهذا لا يلغي أهمية الكتابات السابقة عليه، فهي كتابات احتفظت بقيمتها المعرفية، وتسدعي منهجّية البحث، الحاجة إليها، والعودة الدائمة والمستمرة لها.

٢. كون هذا الكتاب أول كتاب موسوعيّ في تاريخ الفلسفة الإسلامية؛، إذ تتبع فيه مؤلفه منازع التفكير الفلسفي واتجاهاته عند المسلمين، وتطور هذه المنازع

* مفكر وكاتب سعودي، رئيس تحرير مجلة الكلمة almilad@almilad.org تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٠/٨/٣١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/١٠/٤م.

والاتجاهات منذ النشأة حتى عصر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، فضلاً عن أنه كُتب بمنهجيّة منظمة ومركزة، جعلت منه واحداً من أفضل ما كتبه المستشرقون في حقل تاريخ الفلسفة الإسلامية. ولعل هذه الملاحظة أشار إليها العديد من الباحثين العرب المعاصرين الذين اعتنوا وكتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ومن هؤلاء ماجد فخري، الذي يرى أن كتاب دي بور ما زال يمثل أفضل عرض مجمل للفلسفة الإسلامية بالألمانية والإنجليزية.[١] وعدّهُ محمد عابد الجابري من أحسن ما كتبه المستشرقون في الفلسفة الإسلامية،[٢] ويمثل في نظره أول كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية بشمولية، وتمّ على يد مستشرق، وأول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة.[٣]

وقد اتسعت شهرة هذا الكتاب، حتى أصبح نموذجاً يحتذيه الكتّاب والباحثون العرب المعاصرون في الكتابة والتأليف في الفلسفة الإسلامية وتاريخها. وقد أشار الجابري إلى هذه المسألة، وعدّها العنصر الأهم في كتاب دي بور، وبات في نظره يمثل النموذج والقدوة، وأن الشهرة التي نالها ما زال يحظى بها إلى اليوم.[٤] كما أشار إلى هذه المسألة الباحث المصري حامد طاهر، الذي وجد أنّ كتاب دي بور يمثل خلاصة المخطط الغربي للفلسفة الإسلامية كما شاع بين المستشرقين، وانتقل إلى عدد كبير من المثقفين في العالم الإسلامي.[٥]

وعلى الرغم من أهمية الكتاب وشهرته بين الباحثين العرب، إلاّ أنني —في حدود اطلاعي—، لم أجد مقالة أو دراسة قصيرة أو طويلة كتبت عنه باللغة العربية. وما

---

[١] فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٦.

[٢] الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص٣٢.

[٣] الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص٧٨.

[٤] المرجع السابق، ص٧٩.

[٥] مجموعة كتاب. **الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاب تذكاري**، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٣م، ص١٥٥.

وجدته هو إشارات سريعة وعابرة فحسب، تكرّر ورودها في معظم الكتابات والمؤلفات التي عنيت بالفلسفة الإسلامية وتاريخها، بالإضافة إلى نصوص واقتباسات قصيرة ومتكررة من الكتاب نفسه. وللتحقّق من ملاحظتي هذه، وسَبْر صحتها، رجعت إلى بعض المفكرين العرب الذين عنوا بالفلسفة، فالتقيتهم بهم وتحدثت معهم، ومنهم حسن حنفي، وعبد الحميد مدكور، وزينب الخضيري من مصر، وأبو يعرب المرزوقي من تونس. وبعد سؤالهم فيما إذا كانوا قد وقفوا على مقالات أو كتابات منشورة باللغة العربية، تناولت كتاب دي بور، فلم تسعفهم الذاكرة على تذكّر شيء من هذا القبيل.

ثانياً: المترجم والترجمة

قام محمد عبد الهادي أبو ريدة بترجمة كتاب دي بور إلى اللغة العربية، وصدرت هذه الترجمة في القاهرة سنة ١٩٣٨م.، وأبو ريدة باحث مصري وأستاذ جامعي متخصص في حقل الفلسفة الإسلامية، وهو الحقل الذي ارتبطت به سيرته العلمية والفكرية من المرحلة الجامعية، وبداية التخصص إلى نهاية مشواره.

تخرج أبو ريدة في جامعة القاهرة سنة ١٩٣٤م، وعمل أستاذاً زائراً بجامعة السوربون الفرنسية سنة ١٩٤٨م، وشارك في تأسيس الجامعة الليبية، وترأس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية الآداب في جامعة بني غازي، في الفترة (١٩٥٧-١٩٦٢)، كما عمل أستاذاً بقسم الفلسفة في جامعة عين شمس، بصحبة عبد الرحمن بدوي.[٦]

وانتدب ثانية لإنشاء قسم الفلسفة بجامعة الكويت، وترأس هذا القسم فترة من الزمن، وظل أستاذاً فيه، طوال الفترة الممتدة، (١٩٦٦م-١٩٨٧م)، وعاد بعدها إلى مصر ليشارك في أعمال الجمعية الفلسفية المصرية.

---

[٦] أبو ريدة، محمد عبد الهادي. **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص ب.

وشغل أبو ريدة، منصب مستشار ثقافي لمصر في مدريد سنة ١٩٤٩م بتزكية من طه حسين، وكلف بإنشاء المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، وكان أول مدير له حتى سنة ١٩٥٢م. وتوفي بمدينة جنيف السويسرية سنة ١٩٩١م، أثناء حضوره مناظرة علمية مع المستشرق الفرنسي جاك بيرك.

وتنحصر الأعمال الفكرية لأبي ريدة، في ثلاثة مجالات، هي: التأليف، والتحقيق، والترجمة. ففي مجال التأليف، نشر أبو ريدة ثلاثة مؤلفات فقط، اثنان منها في حياته، والثالث نُشِرَ بعد وفاته من دون معرفة مسبقة منه، وهذه المؤلفات هي:

"إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية"، نشر في القاهرة سنة ١٩٤٦م، وهو رسالته للماجستير، و"الكندي وفلسفته"، نشر في القاهرة سنة ١٩٥٠م، وهو -في الأصل- المقدمة التي كتبها عند تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية. و"مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون"، نشر في الكويت سنة ١٩٩٢م بعد وفاته، وهو في الأصل مقدمة كتبها لمشروع قاموس القرآن الكريم. أما رسالته التي تقدّم بها لنيل الدكتوراه: "الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية"، فقد كتبها باللغة الألمانية، و لم تترجم إلى اللغة العربية حتى هذه اللحظة.

ويظهر أن أبا ريدة كان مقلّاً في التأليف، ويفسّر فؤاد زكريا هذا الأمر بقوله: "لم يكن أبو ريدة ممن يحرصون على غزارة الإنتاج، بل كان في عمله العلمي يغلِّب الكيف على الكم، وكان في ذلك متسقاً مع نفسه تمام الاتساق، فقد كان يبحث دائماً عن النوعية في الحياة، ويعرف كيف يتذوقها ويُرضى بها حسّه المرهف. ولعل السبب الأهم في عزوفه عن الإنتاج الغزير، على الرّغم من - قدرته عليه- هو أنه كان من ذلك النوع النادر من الأساتذة، الذين يلمعون ويمارسون أعظم تأثير لهم من خلال اللقاء المباشر بينهم وبين تلاميذهم، لا من خلال اللقاء غير المباشر عبر الكتب والبحوث. كانت لشخصيته تلك الجاذبية الخاصة، والحضور الثري الذي يقيم بينه وبين تلاميذه وأصدقائه ومعارفه جسوراً من المحبة والاحترام، والإحساس بالألفة العميقة. ومن هنا كان ذلك التأثير البالغ الذي تركه في كل من يحيطون به، والذي ما كان له أن يتحقق

لو أنه قد ترك من ورائه المئات من المؤلفات."[٧] وهذا الرأي يذكِّر بأستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق، ويجعله شديد الشبه به، في الإقلال من التأليف.

وفي مجال التحقيق نشر أبو ريدة خمسة أعمال، ما زالت نصوصها مقروءة ولا غنى عنها حتى الآن،[٨] وفقاً لما يقوله حسن حنفي. وهذه الأعمال بحسب ترتيبها في النشر هي:

"التمهيد في الرد على الملحدة والمعطِّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة"، لمؤلفه أبي بكر عمر بن الطيب الباقلاني (توفي٤٠٣هـ)، واشترك معه في تحقيق هذا الكتاب زميله محمود الخضيري. وقد، صدر الكتاب محقَّقاً في القاهرة سنة ١٩٤٧م. و"رسائل الكندي الفلسفية والطبيعية"، ويُعدّ هذا العمل في نظر بعض المفكرين من أهم ما أنجزه أبو ريدة في مجال التحقيق الفلسفي. وصدرت طبعته الأولى في القاهرة سنة ١٩٥٠م. و"نصوص فلسفية وعربية اختارها وعلق عليها أبو ريدة"، وصدر في القاهرة سنة ١٩٥٥م. و"ديوان الأصول"، لأبي رشيد سعيد محمد النيسابوري. و"مقالة في ثمرة الحكمة"، للحسن بن الهيثم، ونشر سنة ١٩٩١م.

وفي مجال الترجمة نشر أبو ريدة خمسة أعمال. ويرى الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، أن الباحث في أعمال أبو ريدة، يلاحظ أنه بدأ الترجمة منذ تخرجه عام ١٩٣٤م، واستمرت حوالي اثني عشرة سنة بعد ذلك. وفي هذه الحقبة اختار –بعناية– ، عدة نصوص مهمة، تُوسِّع من فهمنا للفلسفة الإسلامية من جانب، وتؤكد الناحية العلمية من جانب آخر.[٩] ويرى فؤاد زكريا أن أهم الأعمال التي اشتهر بها أبو ريدة، وجعلت اسمه يتردد في كل كتاب أو بحث في الفلسفة الإسلامية، ترجماته الرائعة لبعض أعمال كبار المستشرقين.[١٠]

وعرف عن أبو ريدة أنه كان يتقن العديد من اللغات الأجنبية، منها الألمانية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية والفارسية، وبعض اللغات القديمة كاللاتينية واليونانية.

[٧] مجموعة كتاب. **الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاب تذكاري**، مرجع سابق، ص١٩.
[٨] المرجع السابق، ص٨٦.
[٩] المرجع السابق، ص١٠٨.
[١٠] المرجع السابق، ص١٩.

ولا شكّ في أن إتقان هذه اللغات أعطى ترجمات "أبو ريدة" درجة عالية من الإتقان والموثوقية والتميز، وكانت أغلب ترجماته عن اللغة الألمانية، التي كان له ولع كبير بها، حسب رأي عبد الله العمر، الذي أشرف على إصدار الكتاب التذكاري الذي خُصّ به "أبو ريدة". وقد أحسن أبو ريدة اختيار اللغة الألمانية في أعماله المترجمة؛ لأن الترجمات العربية منها ضئيلة جداً، وما زالت إلى اليوم ضئيلة، خلافاً لذيوع الترجمة عن الإنجليزية والفرنسية.

والمؤلفات التي ترجمها أبو ريدة بحسب ترتيبها الزمني في النشر بعد الترجمة، هي:

– "وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي"، وهو كتاب لخمسة من كبار المستشرقين. أشرف عليه المستشرقان الإنجليزي هاملتون جب، والفرنسي لويس ماسينيون. وصدر الكتاب مترجماً في القاهرة سنة ١٩٣٤م؛ إذ ترجمة أبو ريدة وهو ما يزال طالباً في مرحلة الماجستير في كلية الآداب في الجامعة المصرية، بعد حصوله على موافقة خطية من هاملتون جب مضَّمنة في الكتاب، ومؤرخة في ٢٦ أبريل ١٩٣٣م.

– "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، لدي بور، وقد ترجمه عن الألمانية، ونشر سنة ١٩٣٨م.

– "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام"، للمستشرق الألماني آدم متز، نشر في جزأين سنة ١٩٤٠م مترجماً عن اللغة الألمانية، ويعد هذا الكتاب من أهم مؤلفات متز، وصدر بالألمانية سنة ١٩٢٢م بعد وفاة مؤلفه سنة ١٩١٧م، وقد أشرف عليها هـ. ريكندورف.

"مذهب الذَّرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود"، للمستشرق بينس، ونشر سنة ١٩٤٦م، وقد ترجمه أبو ريدة أثناء فترة تدريسه ودراسته في باريس وبازل.

– "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية"، للمستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن، نشر سنة ١٩٥٨م مترجماً عن الألمانية والإنجليزية، والعنوان الأصلي للكتاب هو "الدولة العربية وسقوطها"، صدر في برلين سنة ١٩٠٢م.

والذي يعنينا من مؤلفات دي بور المترجمة، كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، وهي الترجمة التي نوّه بها العديد من الباحثين والمشتغلين بالدراسات الفلسفية.، فها هو ماجد فخري يرى أن الواجب يقتضي التنويه "بدقة مترجمه، وأمانته العلمية، وحرصه على أداء هذا المصنف المهم الذي صدر سنة ١٩٠١م بالألمانية أداء عربياً حسناً، وإفاضة القول في الأبواب التي تطرق إليها مؤلفه لماماً، استكمالاً للفائدة."[١١]

ونوّه بها الجابري بقوله: "لا بدّ من تكرار التنويه بالمجهود الذي بذله مترجم الكتاب، سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه، أو تفصيل بعض القضايا التي يشير إليها."[١٢]

ومن يطالع الكتاب يشعر أنه لا يشبه الكتب الأخرى المترجمة من لغة إلى لغة ثانية، التي يغلب على الكثير منها قدر من ارتباك الصياغة، وضعف التناسق والإحكام بين العبارات والجمل، الأمر الذي يقتضي ضرورة العودة إلى النسخة الأصلية. ومن يطالع ترجمة (أبو ريدة) يشعر كأن الكتاب كتب بلغة المترجم، لدقة ضبطه وإحكامه، وتواتر العبارات والجمل بسلاسة. وحسب وصف رضوان السيد –الذي يتقن الألمانية– أن هذه الترجمة اتسمت بعربية قشيبة، وفهم دقيق للمصطلح الفلسفي الألماني.[١٣]

ولولا هذه الترجمة لما عرف دي بور في المجال العربي، ولما نال كتابه هذه الشهرة الواسعة.، وبهذا يكون أبو ريدة قدم خدمة جليلة لدي بور حين عرَّف به وبكتابه على هذا النطاق الواسع، وبشكل يتمناه كل مؤلف لنفسه، فدي بور لم يعرف في العالم العربي إلا بهذا الكتاب فحسب.

---

[١١] فخري، ماجد. **دراسات في الفكر العربي**، بيروت: دار النهار، ١٩٨٢م، ص٢٣٥.

[١٢] الجابري. **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص٧٩ في الهامش.

[١٣] السيد، رضوان. "التأثيرات الاستشراقية الألمانية في دراسات الفكر الفلسفي الإسلامي"، **صحيفة الشرق الأوسط**، ع٩٤٧٢٠، الأربعاء ٣ نوفمبر ٢٠٠٤م.

ثالثاً: تاريخ الفلسفة الإسلامية

في ثلاثينيات القرن العشرين التفت الباحثون المصريون المهتمون بحقل الدراسات الفلسفية إلى نقص الكتابة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ووجود حاجة فعلية لكتابات في هذا الشأن؛ لسدّ النقص من جهة، ولرفع مستوى العناية بهذا الحقل من جهة أخرى.

وكان في تقدير هؤلاء الباحثين، أن الغربيين لهم كتابات في هذا المجال ينبغي الوصول إليها، والتعرف عليها، بقصد تكوين المعرفة بها، والكشف عن طبيعة مناهج الغربيين وخبرتهم، والإحاطة بأفكارهم ونظرياتهم في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية.

ومن هنا جاءت عناية أبو ريدة بهذا الكتاب. وكشف عن ذلك في مقدمة الطبعة الأولى المترجمة منه؛ إذ شرح رؤيته وغايته، التي يمكن تحديدها في ثلاثة عناصر أساسية هي:

١. إن تاريخ الفلسفة يعدّ من أهم الدراسات التي نهضت نحو الكمال في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر، ولكنها ما تزال حديثة العهد في مصر، فتاريخها يرجع إلى إنشاء الجامعة المصرية.

٢. إن المستشرقين قد عنوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة، ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت -في الغالب-، تعالج مسائل خاصة ومحدودة، وقلَّ أن توجد في بحوث المستشرقين كتب تحيط بتاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، يستثنى منها كتاب دي بور، إلى جانب كتابين آخرين هما: كتاب المستشرق الفرنسي "مِنْك" الذي يحمل عنوان: "أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية" الصادر في باريس سنة ١٨٥٩م، وقد أشار إليه دي بور في بداية مقدمته. وكتاب "مفكرو الإسلام" للمستشرق الفرنسي"بارون كرادفو" الصادر بالفرنسية بعد سنة ١٩٢٠م.

٣. لا يعرف في لغة العرب كتاب ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية جدير بوصفه كتاباً، فما كتب حتى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين إما أن تكون بحوثاً خاصة ومحدودة، أو بحوثاً عامّة مملوءة بالأخطاء.[١٤]

ويذكر أبو ريدة أن بعض أساتذته في كلية الآداب حفزوه على ترجمة كتاب دي بور، ليكون كتاباً مجملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ويعطي قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها، ويبين تطورها، ومشهور رجالها، ويهديه إلى مسائلها، فيهيئه لدراستها الدراسة الوافية.

ويتصل بهذه الرؤية والغاية، ما أشار إليه أحمد عبد الحليم عطية، الذي وجد أن الترجمة لدى أبو ريدة، كانت بمثابة إعداد وتمهيد وتوفير للنصوص الفلسفية اللازمة للتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، فهي نقطة انطلاق أولى لهدف أعم وأشمل، وأنها جهد فلسفي في الأساس من حيث توظيف الأدوات البحثية المختلفة، ومراجعة المصادر الفلسفية باللغات المختلفة، والاعتماد على المخطوطات الأصلية والاستعانة بها، وتقديم الترجمة العربية بدراسة وافية، تضع النص المترجم في سياقه في تاريخ الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها.[١٥]

ومن جهته عدّ دي بور أن كتابه يمثل أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، ويعد في نظره فتحاً جديداً لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات، مع أنه لا يزعم أنه قد أحاط علماً بكل ما كتب في هذا الميدان من قبل.[١٦]

وحين توقف الدكتور الجابري أمام توصيف دي بور، وجد أنه بالفعل يمثل فتحاً جديداً في بيان تاريخ الفلسفة الإسلامية، ووجد –كذلك– أن كتاب (مِنْك): "أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية" السابق زمناً على كتاب دي بور "مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى

[١٤] بور، دي. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٥٤م، ص٩-١٠.

[١٥] مجموعة كتاب. **الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاب تذكاري**، مرجع سابق، ص١٠٨.

[١٦] دي بور. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٣.

الرغم من أهمية هذا الكتاب -إذ ما زال من المراجع الأساسية في موضوعه- فإنه لا يقدم تاريخاً مجملاً للفلسفة في الإسلام، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين على دي بور، مجموعة أبحاث مستقلة، وبما أن كتاب دي بور صدر في أول القرن العشرين قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية، فإنه بدون منازع أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة."[١٧] ويعتقد الجابري أن أول كتاب في هذا المجال لمؤلف عربي، هو كتاب الدكتور محمد لطفي جمعة "فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب"، الصادر في القاهرة سنة ١٩٢٧م.

رابعاً: الكتاب ومحتوياته

يتألف الكتاب من مقدمة وسبعة أبواب، كل باب يتضمن عدة فصول. الأبواب السبعة على النحو الآتي:

الباب الأول، وحمل عنوان (مدخل)، واحتوى على ثلاثة فصول؛ الفصل الأول جاء بعنوان "مسرح الحوادث"؛ إذ تطرق فيه إلى بلاد العرب قبل الإسلام، والعرب بعد الإسلام، معرّجاً على عصر النبي محمدﷺ، ثم عصر الخلفاء الراشدين، ثم الأمويين في دمشق، مشيراً إلى مراكز الثقافة العقلية في البصرة والكوفة، وصولاً إلى العباسيين في بغداد وسقوط الخلافة. أمّا الفصل الثاني فهو بعنوان: (الحكمة الشرقية)، وتطرق فيه مؤلفه إلى الحديث عن النظر العقلي عند الساميين، ثم الديانة الفارسية والدهريين، والحكمة الهندية. وجاء الفصل الثالث بعنوان (العلم اليوناني)، وتطرق فيه إلى الحديث عن المدن والمراكز التي وصلت إليها علوم اليونان، وتحدث عن السريان والكنائس النصرانية، وعن مدن حرّان وجنديسابور، وعن المذهب الأفلاطوني الجديد، ومعرفة أرسطو عند العرب.

وعَنْوَن دي بور الباب الثاني من كتابه بـ(الفلسفة والعلوم العربية)، واحتوى على أربعة فصول؛ ناقش في الفصل الأول (علوم اللغة) وفروعها، وعلاقة علوم اللغة

[١٧] الجابري. **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص٧٩.

بالقرآن وبالمنطق والفلسفة. واستوعب في الفصل الثاني (مذاهب الفقهاء)؛ إذ عرّج على مواقف الفقهاء وآرائهم تجاه السُّنة والحديث والفقه والقياس والرأي. أمّا الفصل الثالث فهو عن (المذاهب الاعتقادية- مذاهب المتكلمين)، وتناول فيه العقائد النصرانية، وعلم الكلام، والمعتزلة، وأشار إلى أربعة من أئمتهم الكبار هم: أبو الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، والجاحظ، وأبو هاشم، كما تحدث فيه عن الأشعري وعن التصوف.

وجاء الفصل الرابع بعنوان (الأدب والتاريخ)، وجاء فيه على ذكر أربعة من أئمة الأدب العربي، هم: أبو العتاهية، والمتنبي، وأبو العلاء المعري، والحريري.، وفي حقل التاريخ تحدث عن المسعودي والمقدسي.

واحتوى الباب الثالث: (الفلسفة الفيثاغورية) على فصلين؛ الفصل الأول منهما عن: (الفلسفة الطبيعية)، وفيه تطرق إلى مصادر هذه الفلسفة، وتحدث عن علوم الرياضيات والعلوم الطبيعية وعلم الطب. وأمّا الفصل الثاني فهو: (إخوان الصفا بالبصرة)، وتطرق فيه إلى القرامطة، ورسائل إخوان الصفا في ميادين العلم والرياضيات والمنطق وفلسفة الدين والأخلاق.

حتى إذا وصلنا الباب الرابع: (الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو تأثراً بالأفلاطونية الجديدة في المشرق) ألفيناه محتوياً على خمسة فصول، عرض في كل فصل لواحد من فلاسفة المسلمين الأوائل، وهم -حسب الترتيب- الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

وفي الباب الخامس يجد القارئ آفاقاً من الحديث عن (نهاية الفلسفة في المشرق)، وفيه فصلان، أولهما خصّة بالحديث عن الغزالي. وثانيهما تحدث فيه عن أصحاب المختصرات الجامعة.

وحمل الباب السادس عنوان: (الفلسفة في المغرب)، واحتوى على أربعة فصول.، تطرق في الفصل الأول إلى الحديث عن بواكير الفلسفة في عصر بني أمية بالأندلس،

أمّا الفصول: الثاني والثالث والرابع، فخصصه للحديث عن: ابن ماجة، وابن طفيل، وابن رشد، على التوالي.

وختم كتابه بالباب السابع والأخير (خاتمة) واشتمل على فصلين؛ تحدث في الفصل الأول عن ابن خلدون؛ عصره وثقافته، وتحدث في الفصل الثاني عن العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى. وبهذا التفصيل لمحتويات الكتاب نتبيّن أن حديث دي بور عن تاريخ الفلسفة في الإسلام يمتد إلى عصر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري، مع إشارة موجزة في نهاية الكتاب إلى التفاعل الثقافي الذي حدث بين العالمين الإسلامي والمسيحي في العصور الوسطى في أوروبا، ولا سيّما في إيطاليا وإسبانيا، وفضل المسلمين على الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

ومما يجدر ذكره هنا أن العناوين الفرعية في فصول الكتاب هي من وضع المترجم "أبو ريدة" الذي استحسن هذا الأمر، وأشار إليه في مقدمة الترجمة العربية، في حين أن صاحب الكتاب اكتفى بذكر أرقام بدلاً من العناوين.

خامساً: الفلسفة في الإسلام.. الرؤية الكلية

قبل نهاية الباب الأول من كتابه، شرح دي بور رؤيته الكلية لفكرة الفلسفة في الإسلام، محدداً في هذه الرؤية لنفسه ولغيره من الأوروبيين الغاية المتوخاة من دراسة الفلسفة في الإسلام، وكاشفاً عن حقيقة دوافعه التي يخاطب بها الأوربيين خاصّة.

وعن هذه الرؤية يقول دي بور: "ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها."[١٨]

[١٨] دي بور. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٣.

أما من الوجهة التاريخية، فيرى دي بور أن شأن الفلسفة الإسلامية هو "أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وإنَّ تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق كثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به، ولا سيّما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية و لم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها."[١٩]

ويرى دي بور أن البحث عن تاريخ الفلسفة في الإسلام له شأن عظيم، ويكشف عن الغاية من ذلك؛ إذ يمكن حصرها في ثلاثة أمور، أشار إليها دي بور بلسان حال الذات الجمعي، موجهاً خطابه للأوروبيين المشتغلين بهذا الحقل، وهذه الغايات هي:

١. إتاحة الفرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات، والفلسفة ظاهرة في بلاد اليونان، حتى ليعدّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها.

٢. الكشف عن أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين، وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة، استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر، ويجب ألا نفرّط في أمره الآن على الأقل.

٣. التعريف بالظروف التي تفيد العلم، وبالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة.[٢٠]

وحين يتمم دي بور رؤيته الكلية، يختم حديثه بالقول "ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يمنعوا أنفسهم من التفلسف، وهم وإن اتّشحوا برداء اليونان،

[١٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٢٠] المرجع السابق، ص٥٣-٥٤.

فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستهين بهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية، ولندع الآن رد كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته، وأما غرضنا فيما يلي، فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهيأة لهم."[٢١]

هذا النص القصير الذي عَنْوَنَهُ أبو ريدة بـ"الفلسفة في الإسلام"، -ويعادل في حجمه مساحة صفحة واحدة من الكتاب-، هو من أكثر ما لفت انتباه الكتاب والباحثين المهتمين بحقل الدراسات الفلسفية، فأثار نقدهم وامتعاضهم. وأغلب الكتابات والمؤلفات العربية والإسلامية التي رجعت لكتاب دي بور، إنما رجعت للتوقف أمام هذا النص ومناقشته ونقده والتشكيك فيه، والكشف عن مغالطته وتناقضه. ووصفه أبو ريدة في هامش الكتاب بأنه حكم جائر، معلقاً عليه بقوله: "فلمفكري الإسلام فلسفتهم الخاصة، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفه مستقلة بما فيها اليونانية، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهمتها في التراث الفكري الإنساني."[٢٢]

ولولا هذا الموقف المتعالي والمتحيز تجاه الفلسفة الإسلامية، لكان الانطباع العام عن الكاتب والكتاب في المجال العربي والإسلامي مختلفاً على ما يبدو.

سادساً: تعليقات المترجم.. مواقف وانطباعات

احتوت الترجمة العربية لكتاب دي بور على تعليقات كثيرة، متفاوته في طولها، أفاض بها أبو ريدة، الذي ظل ينقح ويزيد في هذه التعليقات مع الطبعات المتتالية للكتاب، وهذا ما أشار إليه في مقدمة الطبعة الثانية الصادرة سنة ١٩٤٨م.

وعند النظر في هذه التعليقات يمكن تقسيمها إلى قسمين:

---

[٢١] المرجع السابق، ص٥٤.

[٢٢] المرجع السابق، ص٥٤.

١. ما يتعلّق بالمصادر والمراجع التي أغفلها صاحب الكتاب، ولم يأت على ذكرها، استناداً إلى خلفية قررها المؤلف بقوله: "ونظراً لأني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدت عليها، إلا إذا أوردت شيئاً بنصه، أو رويته على علاتة من غير تمحيص."[٢٣]

وهذا الاقتضاء في إغفال ذكر المراجع فيما يتصوّره دي بور ليس مقنعاً، ولا مسوّغاً من الناحية العلمية، فالإيجاز لا يقتضي -على الإطلاق- إغفال ذكر المراجع التي لا يكتمل العمل من دونها، ويعدّ نقصاً في المنهجية العلمية.

وقد بذل أبو ريدة جهداً واضحاً وكبيراً، وسد نقصاً فادحاً في البنية العلمية للكتاب. وهذا النقص ضاعف -حسب قول أبو ريدة- مشقة الترجمة، واضطره إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم، وقراءة كل ما وصل إليه من مؤلفات المفكرين الذين أشار إليهم المؤلف، واهتدى في الأغلب إلى الأصول العربية التي رجع إليها المؤلف، فأشار أبو ريده إلى هذه المراجع ووثقها، وذكر بعض النصوص، ووسّع ما بدا له أنه موجز، وأضاف معلومات هيأتها له البحوث والنشرات الجديدة، وذَكَر التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها.

وقد تابع أبو ريدة المؤلِّف في فكرته وتصوّره، لتكون الترجمة أصدق، فلم يعدل عن الترجمة الدقيقة إلا في مواطن قليلة جداً، استدعاها بيان الحقائق كما هي في مصادرها الأولى. ولقي أبو ريدة في الكتاب آراء قليلة لا يوافق المؤلّفَ عليها، ولكنه لم يتعرض لها بنفي أو إثبات، وتركها للباحثين، لأن الذي يتحمل مسؤولية ما جاء في الكتاب هو المؤلف وليس المترجم.

وبعد أن أتم أبو ريدة ترجمته، عرضها على أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق، وقرأها كلها عليه، فأرشده إلى بعض المراجع والاصطلاحات، وعند انكبّ شهوراً عديدة للإفادة، من مكتبته في تعليقاته على الكتاب.

---

[٢٣] المرجع السابق، ص١٣.

ولا شكّ في أن أبو ريدة في هذا القسم من التعليقات قدم خدمة جليلة لدي بور، خدمة كان كتابه بأمس الحاجة إليها، وكشف عن خبرة عالية في الترجمة، ظلت مصحوبة بطاقة اجتهادية قلّ نظيرها، ميَّزت أعماله المترجمة، وجعلت منها واحدة من أفضل الترجمات ضبطاً وإتقاناً وإحكاماً.

٢. ما يتعلق بالتوضيحات والإضافات والشروح والاعتراضات التي تراوحت بين الإيجاز الذي يتخطى كونه عدة أسطر، والإسهاب الذي يتجاوز كونه صفحات طويلة، وصل بعضها إلى أربع عشرة صفحة متتالية.

ويتصل هذا التعليق برأي دي بور في ما أسماه بتقلّب الظروف التي عاش فيها النبيﷺ باختلاف أحواله النفسية، وتسليم الرعيل الأول من المسلمين بالوحي والقرآن دون أن يتساءلوا عنهما وحولهما. وفي نهاية التعليق التفت أبو ريدة إلى أنه مطوَّل، واعتذر من القرّاء، لما فيه من وثبة صوفية فلسفية، ومن تكرار مقصود، وتعبير خاص اقتضته طبيعة المسألة، ولكنه ثمرة تفكير طويل، ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة.[٢٤] وقليلة جداً هي الصفحات التي خلت من تعليقات المترجم شرحاً وتوضيحاً، أو إحالة وتذييلاً لمصادر ومراجع عربية وأجنبية.

هذه التعليقات لفتت انتباه الذين طالعوا الكتاب، أو الذين رجعوا إليه بصورة من الصور، وتوقفوا عندها، وعدّوها إحدى السمات التي تميزت بها ترجمات "أبو ريدة". وأظهروا استحساناً لافتاً لها، وأثنوا كثيراً على هذا الجهد الذي نهض به أبو ريدة. وفي هذا الشأن يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف بارزة، هي:

أ. ما أشار إليه علي سامي النشار من أن "محمد عبد الهادي أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرازق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها، وظهر دفاع محمد عبد الهادي أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها، في تعليقاته الزاخرة على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ...في صورة علمية رائعة، تكّون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي."[٢٥]

[٢٤] المرجع السابق، ص٨٢.

[٢٥] النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤-٣٠.

ب. وصف فؤاد زكريا ترجمات "أبو ريدة" بالرائعة، ورأى أنه "من الصعب تصنيف هذه الأعمال بأنها ترجمات فحسب؛ لأن جهده الذاتي، وهوامشه وتعليقاته العميقة المسهبة كانت تشكل عملاً علمياً قائماً بذاته."[٢٦]

ت. ما أشار إليه أحمد عبد الحليم عطية حين رأى أن جهد "أبو ريدة" في ترجمته لكتاب دي بور، يجعلنا دون أدنى مبالغة، ننسب العمل إلى الاثنين معاً (أبو ريدة ودي بور)، استناداً إلى أن المؤلَّف "قد رغب في الإيجاز، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ولا المصادر، حتى كان يترجم النص العربي، ولا يدل على مكانه، فبحث أبو ريدة حتى اهتدى إلى الأصول العربية، وأضاف كثيراً من التعليقات، فجاءت الترجمة في أكثر من ضعفي حجمها الأصلي، مزودة بالإشارات والتنبيهات والتعليقات، ووسَّع ما هو موجز، وأضاف معلومات هيأتها البحوث الجديدة، حتى جاء الكتاب أوفى وأعمّ نفعاً، وبداية لجهده في تأريخ أوسع للفكر الإسلامي."[٢٧]

والموقف الذي خرج عن هذا النسق التبجيلي، هو ما أشار إليه ماجد فخري، الذي أخذ على المترجم التجّرد للرد على صاحب الكتاب بإسهاب في بعض الأحوال إسهابا كان في غنىً عنه، وما كان أخلق به أن يتولى مهمة تأليف نظير هذا الكتاب، ما دام له في شأنه مثل هذه التحفظات.[٢٨]

وهذا ما توصل إليه لاحقاً أبو ريدة نفسه؛ إذ وجد أن من الأولى بعد طول الكلام في المسائل التي عرض لها كتاب دي بور، أن تكون بحوثاً مستقلة يستوفيها كتاب عن الفلسفة الإسلامية، فقال في هذا الصدد: "وقد وعدت القارئ بمزيد بيان لبعض المسائل يقرؤه في التصدير، ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة، لا تتسع لها المقدمات، فلا بد للقارئ أن ينتظرها في كتاب واف عن الفلسفة الإسلامية."[٢٩]

---

[٢٦] مجموعة كتاب. **الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاب تذكاري**، مرجع سابق، ص١٩.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٠٩.

[٢٨] فخري. **دراسات في الفكر العربي**، مرجع سابق، ص٢٣٥.

[٢٩] بور، دي. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٧.

سابعاً: ملاحظات على التعليقات

كنت قد توقفت أمام تعليقات "أبو ريدة"، وبدت لي بعض الملاحظات المتَّصلة بالقسم الثاني من التعليقات ذات الشأن بالشروح والتوضيحات. وتتحدد هذه الملاحظات في النقاط الآتية:

١. من المعروف عند المشتغلين في حقل الترجمة، أن هناك طريقتين متبعتين في إبداء الملاحظات والتعليقات على الأعمال المترجمة:

أ. الطريقة الأولى: وهي التي اتبعها أبو ريدة في هذا الكتاب؛ إذ تتوزع الملاحظات على صفحات الكتاب بحسب الاقتضاء والحاجة، وتمتد من أول الكتاب إلى نهايته، وتقرأ هذه الملاحظات متصلة مع نص الكتاب في الهوامش المخصصة لها.

ب. الطريقة الثانية: أن يجمع المترجم ملاحظاته وتعليقاته في نص واحد يُصدَّر به الكتاب عادة، فتنفصل الملاحظات والتعليقات عن نص الكتاب. وهي الطريقة الأفضل من وجهة نظري؛ لأنها تتيح إمكانية التعرف على مجموع ملاحظات المترجم في نص كلي موحّد ومتواتر، وليس بطريقة تجزيئية ومتفرقة بين صفحات الكتاب، ولأن هذه الطريقة أيضاً، تجعل القارئ لا يتوزّع بين المتن والهامش على امتداد صفحات الكتاب، بشكل يكون على حساب التتابع والتركيز في متابعة المتن وهو النص الأصلي، وهذا ما لا يحبذه القارئ عادة. ولأن هذه الطريقة لا تشتت عناية القارئ واهتمامه بين المتن والهامش، فالقارئ -في مثل هذه الحالة- يميل إلى التركيز على المتن، ويقل اهتمامه بالهامش؛ لأنّ الكتاب بمتنه وليس بهوامشه المضافة.

٢. مع كثرة التعليقات والإسهاب في التوضيحات التي قدّمها أبو ريدة، إلا أنه لم يذكر شيئاً عن سيرة المؤلف ولو بمقدار سطر واحد، بل ذكره مختصراً؛ في القسم الأول منه على هذا النحو: (ت.ج. دي بور)، وليس كافياً على الإطلاق، الاكتفاء بعبارة جامعة أمستردام التي وضعها بجانب الاسم في غلاف الكتاب، فالمؤلف دي بور ليس اسما معروفاً في حقل الدراسات الفلسفية، وبين المستشرقين الأوروبيين، ولم أجد في

الكتابات العربية –في حدود اطلاعي– من كتب شيئاً عن سيرته، وقد أغفله كلياً عبد الرحمن بدوي، ولم يأت على ذكره في كتابه: (موسوعة المستشرقين)، الذي ترجم فيه لما يزيد على ٢٨٠ مستشرقاً أوروبياً. ولست أدري لماذا أغفله بدوي، مع أنه تكـــرّر ذكره في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية).

وما يؤكد صحة هذه الملاحظة، الالتباس الذي وقعت فيه الكتابات العربية بشأن تحديد بلد دي بور، فمحمد عابد الجابري في كتابه (التراث والحداثـــة.. دراســـات ومناقشات) عدّه ألمانياً ومستشرقاً ألمانياً. وعدّه عرفان عبد الحميد في كتابه (الفلســـفة الإسلامية.. دراسة ونقد) هولندياً. ومن المهتمين من سكت عن ذلـــك ولم يشـــر إلى موطنه، وهذا هو حال أغلب الكتابات العربية والفلسفية منها أيضاً، ومن هؤلاء ماجد فخري في كتابيه (دراسات في الفكر العربي)، و(تاريخ الفلسفة الإسلامية). ولعل مـــا يرفع هذا الالتباس، ما أشار إليه رضوان السيد في دراسته عن الاستشراق الألماني، وفيه كتب سطراً واحداً عن دي بور؛ إذ قال عنه: "هو مستشرق هولندي مغمـــور كـــان يكتب بالألمانية لدراسته على المستشرقين الألمان."[٣٠]

وبهذا يكون أبو ريدة هو الذي عرّف العالم العربي بدي بور، وبكتابه.

٣. من الملاحظات التي تلفت الانتباه في تعليقات "أبو ريدة"، تلك المفارقة الكمية والنوعية بين تعليقاته عن الغزالي وتعليقاته عن ابن رشد؛ ففي تعليقاته عن الغزالي قدّم شرحاً وتوضيحاً ودفاعاً مطولاً غطى جميع الصفحات التي خصصها المؤلّف للحـــديث عن الغزالي، بخلاف الحال في تعليقاته عن ابن رشد، التي اكتفى فيهـــا بالإشـــارة إلى المصادر والمراجع، ولم يظهر دفاعاً واضحاً عنه، حتى في المواقف التي كانت تســـتدعي الدفاع والشرح والتوضيح.

فقد أشار دي بور إلى مواقف خطيرة، اتهم فيها ابن رشد في قوله: "وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة، تجعله مخالفاً لما أثبتتـــه علـــوم العقائـــد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره، وأولها قوله بِقِدَم العالم المادي والعقول المحركة له،

[٣٠] السيد، رضوان. **التأثيرات الاستشراقية الألمانية في دراسات الفكر الفلسفي الإسلامي**، مرجع سابق.

وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط عِلة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية، أو للخوارق أو نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات، وهو قول جعل الخلود الفرد غير ممكن."[٣١]

وهذا الكلام ما كان ينبغي لـ"أبو ريده" أن يمرّ عليه من دون التوقف عنده، ونقضه، والتشكيك فيه.

وعندما علق دي بور على كلام ابن رشد حول العلاقة بين الدين والفلسفة بالعودة إلى كتابه الشهير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، قال ما نصّه: "ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكار للدين، فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق."[٣٢] ومع ذلك لم يعلّق عليه أبو ريدة، الأمر الذي يظهر أن "أبو ريدة" كان أقرب وأميل إلى الغزالي الذي أنصفه ودافع عنه، منه إلى ابن رشد الذي لم يدافع عنه، ولم ينصفه بشيء.

ثامناً: اتجاهات النقد

لم أجد في حدود متابعاتي في الكتابات العربية مراجعات نقدية شاملة وتفصيلية لكتاب دي بور، وما وجدته هو عبارة عن ملاحظات نقدية عامة وكُلّية تلامس الموقف الفلسفي العام لصاحب الكتاب، ولا تقترب من مناقشة المواقف والأفكار التفصيلية الواردة في الكتاب. وهذا يعني أن كتاب دي بور مع شهرته الواسعة في العالم العربي، وبعد ما يزيد على قرن من تاريخ صدوره، وما يزيد على سبعين عاماً من تاريخ ترجمته، لم تعرض له الكتابات العربية المعاصرة، بأنماطها الفكرية والفلسفية والتاريخية بالتحليل النقدي، وهذه مفارقة تلفت الانتباه. ومن الذين كانت لهم ملاحظات نقدية عامة على كتاب دي بور، إبراهيم مدكور، ومحمد عابد الجابري.

ومحاولة إبراهيم مدكور أشار إليها في الجزء الأول من كتابه (في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه)، وجاءت في نهاية الكتاب عند حديثه عن المراجع التي

[٣١] بور، دي. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٢٢.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣٢٦.

تحدثت عن الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها، فمع تقديره لجهود دي بور وأثره في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إلا أنه سجل عليه ملاحظتين هما:

– أنه لم تتهيأ لدي بور في أخريات القرن التاسع عشر كل المصادر التي تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية. ولعل مدكور استند في هذه الملاحظة على ما ذكره دي بور في مقدمة كتابه عند قوله: "ولست أزعم أني قد أحطت علماً بكل ما كتب في هذا الميدان من قبل، و لم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي، و لم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً."[٣٣]

– يبدو لدى مدكور أن دي بور قد غير رأيه شيئاً فشيئاً؛ ففي فصل له في دائرة معارف الدين والأخلاق، يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية أفلاطونية وأرسطية وفيثاغورثية، ويشير إلى مدى تأثيرها في الشرق والغرب.[٣٤]

وهذه الملاحظة تحتاج إلى بعض التوضيحات؛ إذ ليس ثمة وضوح فيما يقصده مدكور من التغيّر الحاصل عند دي بور، وهل هو تغير إيجابي أو تغير سلبي؟ فكلام إبراهيم مدكور يحتمل الوصف السلبي في القسم الذي يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية، والوصف الإيجابي في القسم الذي يبين مدى تأثيرها في الشرق والغرب.

أما محاولة محمد عابد الجابري، فقد جاءت في سياق تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الإسلام، فبعد أن تتبع محتويات كتاب دي بور في أبوابه وفصوله، وفحص مضمونه، وتوقف عند طبيعة رؤيته لتاريخ الفلسفة في الإسلام، أشار إلى بعض الملاحظات النقدية التي يمكن حصرها في أمرين أساسيين، هما:

– تبني دي بور نظرية رينان بكل ما تحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي الحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكماً مسبقاً، فما دامت هذه الفلسفة الإسلامية تنتمي إلى شعب من الجنس السامي فلا يمكن أن تكون أصلية، أو تشتمل على عناصر جديدة، من منطلق أن الأصالة والجدة في الفكر والفلسفة مقصورتان على الجنس

---

[٣٣] المرجع السابق، ص١٣.

[٣٤] مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: سميركو للطباعة والنشر، د.ت.، ج١، ص٢٠٩.

الآري وحده. وأشار دي بور إلى هذا الموقف عند قوله: "لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة؛ [وهي نظرات] متفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره، وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء، والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها."[٣٥]

وحكم دي بور المسبق على الفلسفة الإسلامية، يأتي صريحاً واضحاً في نظر الجابري عند قوله: "ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى من أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها."[٣٦]

ويعقب الجابري على هذا الكلام، متسائلاً: "إذا كان كذلك، فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده المستشرق في سبيل الاطلاع عليها، ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟"[٣٧]

– إن الهدف عند دي بور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة.[٣٨]

لكن هناك من رأى أن هذا النقد يرتد على الجابري نفسه.، فهذا إبراهيم العاتي عند عودته إلى كتاب الجابري (نحن والتراث)، وطريقة تحليله للعلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية، رأى أن الجابري يجاري ما أسماه المنظور اليوناني للفلسفة عند المستشرقين الأوروبيين، مبرهناً على ذلك بموقفه من كتاب دي بور نفسه، حين

---

[٣٥] بور، دي. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٤.
[٣٦] المرجع السابق، ص٥٣.
[٣٧] الجابري. **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص٨١.
[٣٨] المرجع السابق، ص٨٣.

قال عنه الجابري إنه من أحسن ما كتبه المستشرقون. وفي شرحه لهذا الموقف، يقول الدكتور العاتي: "لا بدّ أن نشير إلى أن من الباحثين العرب من جارى المستشرقين في قراءته للفلسفة الإسلامية من منظور يوناني، وأبرز من يمثلهم محمد عابد الجابري، الذي يرى أن الفلسفة الإسلامية ليست قراءة متصلة لتاريخها المعرفي والميتافيزيقي الخاص، كالفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية، وإنما هي قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، وقد يبدو ذلك مفهوماً من اعتباره كتاب دي بور "تاريخ الفلسفة في الإسلام" أحسن ما كتبه المستشرقون."[٣٩]

وجاء هذا الكلام في سياق حديث العاتي عن مناهج الباحثين الغربيين، والمستشرقين منهم خاصّة، في دراسة الفلسفة الإسلامية؛ إذ عدَّ كتاب دي بور منطلقاً من المنظور اليوناني للفلسفة، وواصفاً موقفه من الفلسفة الإسلامية بالتطرف تارة، عندما يصف الفلسفة الإسلامية أنها فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، وبالتناقض تارة أخرى حين يعترف للفلاسفة المسلمين بوجود نوع من التميز عمّن سبقهم على الأقل.[٤٠]

تاسعاً: ملاحظات ونقد

بعد ما ورد من استطلاع ومناقشة ونقد للمؤلِّف والكتاب والمترجم، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية، وتتمثل هذه الملاحظات فيما يأتي:

١. سعى المؤلف بشكل دائم في تأكيد التأثيرات الأجنبية اليونانية والرومانية والنصرانية في الثقافة الإسلامية وعلومها ومعارفها، ومنها الفلسفة الإسلامية.

وتمثل هذه الملاحظة مكوناً أساسياً في بنية كتاب دي بور وفي أطروحته، وقد تجلّت بوضوح كبير في كل أبواب الكتاب وفصوله، ومواطن الإشارة إليها كثيرة وعديدة، وتكاد تتصل بكافة فروع الثقافة الإسلامية وأقسامها. وللدلالة عليها يمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة الكاشفة على ذلك:

[٣٩] العاتي، إبراهيم. **إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص١٥.
[٤٠] المرجع السابق، ص١٤.

أ. حين يتحدث دي بور عن مراكز الثقافة العقلية الإسلامية، يرى أن المقرّ الأكبر لهذه الثقافة تَمثّل تاريخياً في البصرة والكوفة، وأن بواكير العلم العقلي الدنيوي الذي ازدهر فيهما إنما نشأ من مؤثرات أجنبية، فـ"المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة، حيث التقى عرب وفرس، ونصارى ومسلمون ويهود ومجوس، هنا حيث ازدهرت التجارة والصناعة، يجب أن نلتمس بواكير العلم العقلي الدنيوي، تلك البواكير التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي، ومن مؤثرات فارسية."[٤١]

وقد عقب أبو ريدة على هذا الكلام في هامش الكتاب، معترضاً عليه ومشككاً فيه، بقوله: "هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير، أثار القرآن مشكلات كان لا بدّ أن تدعو إلى النظر العقلي، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية، فتأثرت بعوامل دينية نظرية، وكل المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك، فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة، وبين المادة التي انتفع بها العرب."[٤٢]

ب. حين تحدث دي بور عن أنواع العلوم، رأى أن العلوم المسماة علوم العرب، ويقصد بها علوم اللغة والفقه والكلام والتاريخ والأدب، ليست من مبتكرات العرب الخالصة، فقد نشأت أو تكامل نموها في نواحٍ من الإمبراطورية الإسلامية التي اختلط العرب فيها بغيرهم، ويختم كلامه –وهذا محل الشاهد– بقوله: "وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظ لم يزل شأنه في ازدياد."[٤٣]

ت. عند حديثه عن المباحث الأخلاقية في الإسلام، يقول دي بور: "كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام، فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية، وعند أهل السنة وعند المتزندقة مذهباً خلقياً ينزع إلى الزهد، ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون."[٤٤]

---

[٤١] بور، دي. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩.
[٤٢] المرجع السابق، ص٢٠.
[٤٣] المرجع السابق، ص٥٥.
[٤٤] المرجع السابق، ص٦٤.

ث. عند حديثه عن المباحث الكلامية، يشير دي بور إلى أثر العقائد النصرانية بقوله: "أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيداً جازماً، غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان، وأن يصفوه بصفات كثيرة، ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عَظُمَ شأن بعض الصفات، حتى صار لها المكان الأول، وهي: العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر."[٤٥]

وفي تعقيبه على هذا الكلام، يقول أبو ريدة في هامش الكتاب: "لا أرى هنا شأناً لعلم العقائد النصراني، ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن."[٤٦]

ج. وعن الأثر الأجنبي في الأدب والتاريخ، يقول دي بور: "تكوّن شعر العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ، مستقلين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء، ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر، كما لم يسلم التاريخ من تأثير العوامل الأجنبية."[٤٧]

هذه بعض الشواهد والأمثلة، وهناك العديد منها في ثنايا الكتاب.

من المعروف أن الملاحظة الأخيرة تعدّ من أسس الموقف الاستشراقي، فطالما تعمد المستشرقون المبالغة وتعمّد الإشارة إليها، والتأكيد عليها لمقاصد وغايات تخدم أيديولوجيا الموقف الاستشراقي. ويمكن تفسير هذه الملاحظة، بطريقة تختلف كلياً عن منطق الاستشراقيين، ويتحدد هذا التفسير في النقاط الآتية:

– حينما ظهر الإسلام أحدث ثورة هائلة في علاقة المسلمين بالعلم، حين جعل من كلمة (اقرأ) أول كلمة نزلت من القرآن الكريم، وهي تفيد نفي الجهل، وحين جعل الإسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وجعل من التفكر عبادة، ومن العقل حجة، ومن البرهان سبيلاً، ومن الحكمة ضالة، وحين رفع الذين أتوا العلم درجة، و لم يعد يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون.

---

[٤٥] المرجع السابق، ص٩٠.
[٤٦] المرجع السابق، ص٩٠.
[٤٧] المرجع السابق، ص١١٢.

وبفضل هذه الثورة في علاقة المسلمين بالعلم، اندفع المسلمون نحو اكتساب العلوم والمعارف، وظلوا يسافرون ويهاجرون، ويقطعون المسافات الطويلة براً وبحراً في طلبها والظفر بها، وبهذا السعي والشوق وصلوا وظفروا بعلوم الأمم الأخرى، ومنها علوم اليونان والفرس والهند وغيرها، وأخذوا منها.

– أسهم المسلمون في إحياء العلوم والمعارف التي ظفروا بها وأعادوا الروح إليها، وأكسبوها حيوية وتجدداً، وبفضلهم دخلت هذه العلوم والمعارف إلى التاريخ من جديد، وتواصلت مع الفكر الإنساني، حتى وصلت إلينا، وتعرفنا عليها، كما يشهد بذلك المؤرخون. ولولا هذا الدور الحضاري الرائد والكبير الذي نهض به المسلمون، ما كنّا نعلم إلى أين ينتهي مصير هذه العلوم والمعارف، التي عرفت بعلوم الأوائل أو علوم الأقدمين في إشارة إلى قدمها وتاريخها الموغل في القدم. ولو لم يتعرف المسلمون على هذه العلوم، فهل كان لها هذا النصيب من الحيوية والدينامية والتجدد؟ وهل كان بالإمكان أن تصل إلينا كما وصلت إلينا بالفعل؟ وبالطريقة التي تعرّف عليها الفكر الإنساني والفكر الأوروبي بشكل خاص!

– هذا التأثر الذي تحدث عنه دي بور وباقي المستشرقين الآخرين، إنما جاء تالياً وعَرَضاً و لم يأت خَلْقاً وتكويناً. وهذا ما أشار إليه وأوضحه بشكل جلي مصطفى عبد الرازق في كتابه: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) بقوله: "والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به، لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً."[٤٨]

٢. حاول دي بور الإعلاء من شأن العقل اليوناني وعلوم اليونان، وإعطاءهم صفة التفوق على باقي الأمم والثقافات الأخرى. وهذه الملاحظة تَرِدُ في صلب الدراسات الاستشراقية؛ لأنها تخدم فكرة المركزية الأوربية التي جاهد المستشرقون في تثبيتها، والدفاع عنها، والتباهي بها.

[٤٨] عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.، ص٩٨.

وقد تركزت هذه الملاحظة في كتاب دي بور مرات عديدة، وتواترت في مختلف أبواب الكتاب وفصوله. ومن الإشارات الدالة عليها؛ حديثه عن تفوق العقل اليوناني على الحكمة الهندية عند قوله: "ولكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند، بل كان لا بدّ له من عقل اليونان. ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا. ورأى أحسن العلماء، الذين يعتد بهم في هذا الشأن، أن الحساب هو وحده العنصر الهندي في هذه الرياضيات، أما الجبر والهندسة فهما يونانيا النزعة في جل أمرهما، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما."[٤٩]

وفي هذا النص تعمَّد دي بور أن ينسب الخيال إلى الهند، وينسب العقل إلى اليونان. ويراد من الخيال إدراك الجزئيات وعدم القدرة على الربط بينها، بخلاف العقل الذي ينهض بمثل هذه المهمة التركيبية والمنطقية.

وعند حديثه عن مدى معرفة العرب بالتراث اليوناني، يرى دي بور أن من العسير على الشرقيين فهم التراث اليوناني في أعلى درجاته؛ إذ "لم يكن في استطاعة الشرقيين قط، أن يصلوا إلى أثمن ما خلّفه لنا العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه، لما كان يعوزهم في الإلمام بحياة اليونان، ولأنهم لم يكونوا متهيئين لتذوق هذه الحياة."[٥٠]

٣. نفي صفة الابتكار عن الفلاسفة المسلمين، وقد تكررت هذه الملاحظة مراراً في كتاب دي بور، ومن الإشارات الدالة عليها، ما تحدث به عن ابن باجة، الذي قال عنه: "يكاد ابن باجة يتبع الفارابي، رجل المشرق الهادئ المحب للعزلة، اتّباعاً تاماً، وقلَّ ما اشتغل بوضع مذهب، شأنه في ذلك شأن الفارابي، ورسائله المبتكرة قليلة، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة. وملاحظاته شتات في سوانح لا رباط بينها، فهو يبدأ في الكلام عن شيء، ثم يستطرد إلى كلام جديد، وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة، فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها."[٥١]

---

[٤٩] بور، دي. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٥٠] المرجع السابق، ص٤٥.

[٥١] المرجع السابق، ص٣٠٢.

ووصف ابن طفيل بقوله: "وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه، فقد ادعى مثل هذا كثير من العرب ولكنهم لم يفعلوه".[٥٢] ونفى صفة الابتكار عن ابن ارشد، فهو يقول: "وأيا ما كان فابن رشد مفكر جريء، منطقي لا اضطراب في تفكيره، وإن لم يكن مفكراً مبتكراً، فقد قنع بالفلسفة النظرية."[٥٣]

٤. إعطاء التفكير الإسلامي صفة إدراك الجزئيات دون القدرة على ربطها بطريقة منطقية مركبة، وهذه واحدة من الملاحظات التي أحدثها المستشرقون، واخترعوها لأنفسهم، وظلوا يتحدثون عنها في كتاباتهم، حتى عدت من السِّمات البارزة لخطابهم الاستشراقي.

وتكررت إشارة دي بور إلى هذه المسألة مرات عدة، فمرةً عند حديثه عن العرب والتراث التاريخي؛ إذ يقول: "يمتاز مؤرخو العرب الأقدمون كما يمتاز شعراؤهم بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً، ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها."[٥٤] ومرة أخرى عند حديثه عن أبي العلاء المعري، الذي قال عنه:" يكاد أبو العلاء يكون خلواً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض، لقد كانت له مقدرة على التحليل، أما التركيب فليست له عليه مقدرة."[٥٥] ومرة ثالثاً عند زعمه أن العرب متى تمكنوا من الوصل بين الأشياء، فإنهم في هذه القدرة يكونون متأثرين باليونان، يقول: "إذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي، أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء، لا حين يحصونها إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان."[٥٦]

---

[٥٢] المرجع السابق، ص٣٠٩.
[٥٣] المرجع السابق، ص٣٢٣.
[٥٤] المرجع السابق، ص١١٦.
[٥٥] المرجع السابق، ص١١٤.
[٥٦] المرجع السابق، ص٢٨.

وفي هذا إظهارٌ للتفكير الإسلامي بمظهر الضعف والتشتت والضآلة في العقلانية والمنطقية.

وكنت قد تحدثت عن هذه النزعة التجزيئية شرحاً ونقداً في كتابي (الإسلام والتجديد) في معرض حديثي عن المستشرق الإنجليزي هاملتون جب وكتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، لكونه تحدث عن هذه النزعة بقسط وافر من الإفراط والمبالغة.

٥. تحدث دي بور عن ابن خلدون، وتطرق إلى العديد من الجوانب والأبعاد المتعلقة به، مركزاً على رؤيته في علم التاريخ، وشارحاً خصائص مذهبه، لكن المفارقة أنه لم يتطرق إلى موقفه من الفلسفة، وكان من الأولى به أن يلتفت إلى هذه المسألة الوثيقة الصلة بموضوع الكتاب.

وقد التفت إلى هذه الملاحظة أبو ريدة، وأشار إليها في هامش الكتاب، وقدّم تفنيداً لها يمكن العودة إليه.[٥٧]

٦. التأكيد على أن المسلمين أخذوا الفلسفة اليونانية عن طريق المذهب الأفلاطوني الجديد، حتى إنّ دي بور قد تحدث عن الفلاسفة المسلمين في إطار ما أسماه الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة في الشرق، ويقصد بهؤلاء الفلاسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

ويراد من هذه الملاحظة أن المسلمين فهموا الفلسفة اليونانية بطريقة ناقصة ومشوهة؛ لأنهم مزجوا بينها وبين المذاهب الشرقية، كما تجلت فيما يسمى بالأفلاطونية المحدثة التي ظهرت في الشرق، وهو الأمر الذي يرفضه المفكرون والمؤرخون من العرب والمسلمين المعاصرين، ولهم جولات في نقضه.

هذه بعض الملاحظات النقدية، التي تجعلنا نعتقد أن كتاب دي بور جاء في سياق الدراسات الاستشراقية، وفي صلب الخطاب الاستشراقي الأوروبي.

---

[٥٧] المرجع السابق، ص٣٣٦.

صدر حديثاً

التغير الاجتماعي
في الفكر الإسلامي الحديث

د. حنان محمد عبد المجيد

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م

عدد الصفحات : ٥٦٨

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

اعتمدت الدراسات الحديثة التي تناولت التغير الاجتماعي الإسلامي على المفاهيم الغربية في التفسير والتحليل، حتى بات من الضروري أن يعاد النظر في الأطر المرجعية التي تقوم عليها الدراسات في هذا المجال.

يقدم هذا الكتاب رؤية تحليلية نقدية لقضية التغير الاجتماعي في التصور الإسلامي الحديث ويفسر التغير الاجتماعي في ضوء نصوص مصادر الوحي -القرآن الكريم والسنة النبوية-، وينطلق منها في تحليله لتصورات أبرز تيارات الفكر الإسلامي الحديث في التغير الاجتماعي، حيث يرصد أربعة تيارات مهمة أثرت في الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة وهي: التيار التجديدي العقلي، وتيار التغيير الثوري الحركي، والتيار التحرري الإسلامي، والتيار الشيعي الحديث. وفي هذا الإطار يناقش عددًا من المتغيرات الأساسية كمكانة التغير الاجتماعي، وطبيعته ومنطلقاته، والآليات التي تتولى إحداث التغيير، وأنماط ومتغيرات التغير الاجتماعي وضوابطه، وموقف تيارات الفكر الإسلامي الحديث من غاية التغير الاجتماعي. كما يقدم الكتاب نظرة نقدية لكفاءة المنظور الإسلامي في دراسة التغير الاجتماعي.

تقارير مؤتمرات

مؤتمر الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة
من منظور اقتصادي إسلامي

عمّان، ٢٥ – ٢٦ ذو الحجة ١٤٣١هـ / ١ – ٢ كانون أول(ديسيمبر) ٢٠١٠م

مكتب الأردن

تحت رعاية رئيس الوزراء الأردني الأستاذ سمير الرفاعي نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان (**الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور اقتصادي إسلامي**)، وذلك يومي الأربعاء والخميس ٢٥ و ٢٦ ذو الحجة ١٤٣١هـ الموافق ١و٢ كانون أول (ديسيمبر) ٢٠١٠م، في نادي مدينة الحسين للشباب في عمّان.

وهدف المؤتمر إلى دراسة جوانب الأزمة المالية العالمية دراسةً معرفيةً ومنهجية ناقدة، لفهم أسباب الأزمة وتداعياتها، وعلاقتها ببنية النظام الاقتصادي العالمي، ومن ثم تقويم الجهود المبذولة للتعامل مع الأزمة، والسياسات الاقتصادية والمالية التي اتبعتها الدول، والفرص المتاحة للسياسات الاقتصادية الإسلامية لمعالجة الأزمة، والحيلولة دون تكرارها، وشحذ هِمم المفكرين والباحثين لدراسة النظام الاقتصادي الإسلامي وأسسه الفكرية والاجتماعية، وتفعيله في الميادين المحلية والإقليمية والعالمية.

وقد تحدث في الجلسة الافتتاحية الدكتور فتحي حسن ملكاوي المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، رئيس اللجنة التحضيرية، الذي نوّه بأهمية الدراسة العلمية والموضوعية للأزمة، وأهمية البحث في جذورها وفلسفة النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وركز سماحة الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية على دور العلماء في وضع التصورات والرؤى القادرة على الإسهام

في حل الأزمات، ورأى أن تفعيل فقه الأزمات وفقه الضرورات، أسلوب ناجع في معالجة الأزمة قبل وقوعها وأثناءها وبعدها.

أما مندوب راعي المؤتمر عطوفة السيدة خلود السقاف، فقد أشارت خلال كلمتها، إلى أن الأزمة المالية والاقتصادية العالمية أسهمت بشكل واضح بنقل صناعة التمويل الإسلامي من مرحلة التجربة والاختبار إلى مرحلة التوسع والانتشار بسرعة، وإلى زيادة الثقة بدور المؤسسات المالية الإسلامية ومنتجاتها. وبيّنت أن البنك المركزي الأردني يخطط لإصدار صكوك أو سندات إسلامية نتيجة الطلب المتزايد على التمويل الإسلامي على جميع المستويات.

معالي وزير المالية الدكتور محمد أبو حمور كشف عن توقعاته بإمكانية ان يصبح النظام المصرفي الإسلامي بديلاً مشاركاً ضمن المنظومة المالية العالمية في حال محافظته على معدلات نموه ومستوى تطويره للمنتجات. ورأى بان ثمة أسئلة كثيرة لم يتم الإجابة عليها لغاية الآن فيما يتعلق بأسباب الأزمة، فدور المؤسسات الرقابية والمالية العالمية مثلاً كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي ما زال مصدر خلاف؛ فمنهم من يرى انه لا حاجة لنا بها بعد الإخفاق في منع حدوث الأزمة، ومنهم من يرى إعادة النظر في دور هذه المؤسسات.

وتواصلت أعمال اليوم الأول (الأربعاء١ كانون أول ٢٠١٠) في ثلاث جلسات عمل؛ إذ ترأس الدكتور فتحي ملكاوي المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي الجلسة الأولى، التي قدمت فيها ثلاث ورقات: الورقة الأولى للدكتور فؤاد بسيسو، من الأردن، بعنوان: "عالمية النظام الاقتصادي الإسلامي ومحددات نفاذة بديلاً عن النظام الرأسمالي"، تحدث فيها عن الأسس والمقومات المفاهيمية والعملية التي توفر الفرصة للنفاذ العالمي للنظام الاقتصادي الإسلامي، بديلاً عن النظام الاقتصادي الرأسمالي في ضوء تداعيات ودروس الأزمات الاقتصادية والمالية العالمية المعاصرة. وقدم الدكتور أحمد فرّاس العوران، أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأردنية ورقة بعنوان: "دروس مستخلصة من الأزمة المالية: وجهة نظر إسلامية"، وأشار فيها إلى أن الأزمة الحالية تعد

أسوأ أزمة تمر بها الولايات المتحدة الأمريكية، مبيناً أنّ جذور الأزمة تعود في الأساس إلى سلوك الناشط الرأسمالي الاقتصادي المنبثق عن الميول المفرطة نحو الفردية والنفعية والمادية، وتوصلت الدراسة إلى أن كل الجهود ممكنة لتطبيق النظام السوقي الإسلامي. وتحدث الدكتور أحمد منصور، من كلية الإدارة والاقتصاد في جامعة الموصل عن: "الأزمة المالية العالمية، رؤية أخلاقية تاريخية"؛ إذ رأى أنّ الأزمة المالية العالمية امتداد للمنظومة الأخلاقية التي تأسست منذ عصر النهضة الأوروبية، ولطبيعة الدوافع السلوكية والأخلاقية للأفراد والمنشآت التي شاركت في هذه الأزمات.

أما الجلسة الثانية التي ترأسها معالي الدكتور خالد أمين عبد الله وزير التخطيط الأسبق، فقد قدمت فيها ثلاث أوراق: قدّم الأولى الدكتور عمر خضيرات، من جامعة البلقاء التطبيقية/الأردن، وهي بعنوان: "الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة ومصير النظام الرأسمالي"؛ إذ توصلت الدراسة إلى أنّ الأزمة المالية العالمية الراهنة هي الإنتاج المعاصر لهذا النظام، الذي يعكس بدوره العيوب الهيكلية للنظام الاقتصادي العالمي. وقدم الدكتور عقبة عبد اللاوي والأستاذ نور الدين جوادي من الجزائر ورقة بعنوان: "الأزمات المالية: سجال التدويل و أطروحات التعولم الثلاثي"، وتحدث الباحثان فيها عن زيف الخطاب المروّج لـ(أبدية الرأسمالية) وتبيان حقيقة كون النظام الرأسمالي آلية دورية لتوالد الأزمات وتدويلها من خلال تتبع مسارات تطوره. وقدم الأستاذ الهواري بن لحسن من الجزائر ورقة بعنوان: "طبيعة الأزمة المالية الراهنة وإشكالية الفكر التنموي البديل: رؤية إسلامية"، وأشار فيها إلى وجود أزمة حادة في الفكر التنموي الجديد، مما دفع إلى تحليل بعض ملامح الفكر التنموي الجديد المبني على منطق التنمية المستقلة، مسلطاً الضوء على البديل الإسلامي بوصفه النظام الأكفأ للأزمة الراهنة.

واختتمت أعمال اليوم الأول بجلسة ترأسها الدكتور غسان الطالب أستاذ التمويل الإسلامي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية/الأردن. وعرضت فيها أربع أوراق؛ قدم الورقة الأولى الدكتور محمد أنس الزرقا، خبير الاستشارات الشرعية في الكويت، وهي بعنوان: "الأزمة المالية العالمية: المديونية المفرطة سبباً، والتمويل الإسلامي بديلاً"،

وناقشت الورقة المديونية المفرطة خاصة، لما لها من أثر واضح في حدوث الأزمة، ورأت الدراسة أن ثمة عوامل أدت إلى المديونية المفرطة أهمها: تطور الأخلاق الاجتماعية لتغدو المديونية نمط حياة، إضافة إلى التطور التشريعي الكبير المتمثل في إلغاء قوانين الربا في أمريكا. وقدم الدكتور أحمد بلوافي والدكتور عبد الرزاق بلعباس، من جامعة الملك عبد العزيز في السعودية ورقة بعنوان: "معالجات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للأزمة المالية العالمية: دراسة تحليلية". وأظهر الباحثان معالجات الأزمة من منظور الاقتصاد الإسلامي، وتوصلت الورقة إلى عدد من نتائج من أهمها: القصور في تحديد الوضعية المعرفية والميل إلى العموميات، واستخدام الاحكام الفقهية في غير محلها، والخلط بين الأسباب والمظاهر والعناصر المساهمة في زيادة حدة الأزمة وانتشارها، ودعت الدراسة إلى إعداد نمذجة تصنيفية دقيقة يتم خلالها معالجة المواضيع الخاصة بالأزمات. وأكّد الدكتور محمود الخطيب من جامعة العلوم الإسلامية العالمية/الأردن في ورقته المعنونة بـ"الأزمة المالية المعاصرة أسباب وعلاج" على أن لا حلّ إلاّ بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي، وإنشاء المؤسسات المالية الإسلامية، والاعتماد على الصيغ الإسلامية في التمويل المالي. وقدّم الدكتور محمد مهيدات رئيس قسم البحوث والدراسات في دائرة الافتاء العام/الأردن بحثاً بعنوان: "المضاربات الوهمية "السوقية" ودورها في الأزمة المالية (عقود الخيارات)"، وبيّن الباحث فيه دور عقود الخيارات – بوصفها نوعاً من أنواع المضاربات الوهمية – في حدوث الأزمة المالية، وكشف عن دور الاقتصاد الإسلامي في الوقاية من آثار هذه المضاربات، مشيراً إلى أن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يسهم في الوقاية من آثار الأزمة المالية، من خلال منظومته التشريعية الحكيمة.

أما أعمال اليوم الثاني (الخميس ٢ كانون أول ٢٠١٠)، فبدأت بجلسة ترأسها الدكتور كمال لدرع، من الجزائر، وقدمت فيها ثلاث أوراق، كانت الأولى للدكتور رياض المومني، أستاذ الاقتصاد الإسلامي في جامعة اليرموك/الأردن، وهي بعنوان: "الأزمة المالية والاقتصادية العالمية: أسبابها وإمكانية تجنبها من منظور إسلامي"، وتحدث فيها عن أسباب الأزمة، والتقدير الإسلامي لها، وإمكانية تجنبها، وكشف عن أبعاد

الأزمة المالية؛ إذ إن للأزمة أبعاداً ثلاثة، منها ما يتعلق بالنظام المالي، وآخر بالنظام الاقتصادي، وثالث بالبعد الحضاري. وقدمت الدكتورة مها رياض، من جامعة الإمام محمد بن سعود في السعودية دراسة عن: "تقويم أداء صندوق النقد الدولي في الأزمة المالية العالمية"؛ إذ عالجت الدراسة قضيّة تقويم أداء صندوق النقد الدولي إبان الأزمة المالية، عبر متابعة أشكال تعاملاته المختلفة مع الدول الأعضاء قبل تفجر الأزمة وأثناءها وبعدها، وبيّنت أن آليات الصندوق لمساعدة الدول الأعضاء تنطوي في معظمها على شبهات شرعية جلية لكونها تتم في إطار ربوي، فضلاً عن الوقوع في فخ التبعية للدول المهيمنة على الصندوق. وقدّم الأستاذ ماجد أبو غزالة من الجامعة الوطنية في ماليزيا، ورقة بعنوان: "الاستراتيجية الوقائية من الأزمات المالية والاقتصادية المعاصرة، ماليزيا نموذجاً"؛ إذ طرح الباحث أهمية الإدارة الاستراتيجية للحكومة الماليزية التي كان لها الفضل في نقل ماليزيا من دولة متخلفة إلى دولة متقدمة، مشيراً إلى التخطيط المرحلي ودوره في الكبير في مواجهة الأزمة المالية العالمية.

أما الجلسة الثانية، التي ترأسها الأستاذ الدكتور منصور السعايدة، نائب رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية، فعرضت فيها ثلاث أوراق، الورقة الأولى قدمها الدكتور خالد البنداري، من مصر، وهي بعنوان: "تأثير الأزمة المالية العالمية على اقتصاديات الدول العربية: دور الفكر الاقتصادي الإسلامي في علاج الأزمة"، وفيها ناقش الباحث مفهوم الأزمة ومراحلها ومظاهرها، كما تناول التأثيرات المختلفة للأزمة المالية العالمية على الدول العربية. والورقة الثانية قدمها الدكتور محمد زيادات والدكتور محمد العوامرة من جامعة البلقاء التطبيقية/الأردن، وهي موسومة بـ"تقويم الآثار الناجمة عن الأزمة المالية على تسويق المصارف الإسلامية"، وهدفت الورقة إلى قياس أثر عناصر المنظومة التسويقية في المصارف الإسلامية الأردنية، ودورها في مواجهة الأزمة المالية العالمية، إذ أظهرت الورقة أهمية المنظومة التسويقية بوصفها متغيرات مستقلة في تفعيل تسويق الإدارة المالية الإسلامية الأردنية للحدّ من آثار الأزمة المالية. أما الورقة الثالثة فقدمها الأستاذ محمد أبو شعلة رئيس قسم الإشراف والتطوير في مركز قاصد لتعليم اللغات، وجاءت بعنوان: "الأزمة المالية العالمية وأثرها في التوجهات

الغربية نحو المصرفية الإسلامية"؛ إذ رصدت الدراسة الدعوات الغربية لتبني الحلول المصرفية الإسلامية، وحللتها. كما تطرقت إلى آليات التمويل الإسلامي، ومدى إسهامها في توجهات الغرب نحو المصرفية الإسلامية.

الجلسة الثالثة، ترأسها الأستاذ الدكتور أحمد العوران وضمت ثلاث أوراق؛ قدم الورقة الأولى الأستاذ عبد القادر زيتوني من الجزائر، وهي بعنوان: "التصكيك الإسلامي: ركب المصرفية الإسلامية في ظل الأزمة العالمية"؛ إذ بيّنت الورقة أن عمليات التصكيك الإسلامي تفتح أمام المصارف الإسلامية آفاقاً استراتيجية واسعة، كما كشفت الورقة عن الحلول التي تتيحها آليات التصكيك للخروج من الأزمة. وقدمت الدكتوره هناء الحنيطي من جامعة عمان العربية للدراسات العليا/الأردن، ورقة بعنوان: "دور الهندسة المالية الإسلامية في معالجة الأزمات المالية"؛ إذ كشفت الورقة عن دور الهندسة والأسواق المالية الإسلامية في توفير الإجراءات الاحترازية لمنع وقوع الأزمات، وتوصلت إلى أن هنالك ضوابط خاصة للهندسة المالية الإسلامية، تتمثل في الالتزام بالضوابط الشرعية الإسلامية. وقدم الأستاذان فريد خميلي وشوقي جباري من الجزائر ورقة بعنوان: "دور الهندسة المالية الإسلامية في علاج الأزمة المالية"، وفيها أشار الباحثان إلى الدور الفاعل للهندسة المالية الإسلامية، وقدرتها على التحوط من المخاطر، ومواجهة مختلف التقلبات الاقتصادية، إضافة إلى قدرتها على كبح جماح القروض عالية المخاطر، والتصدي لعمليات التوريق المولدة للربا، ومواجهة صناديق الاستثمارات العقارية الوهمية.

أما الجلسة الرابعة، فقد ترأسها معالي الدكتور هشام غرايبة، وضمت أربع أوراق؛ افتتحها الدكتور كمال لدرع من الجزائر بورقة عنوانها: "النهي عن المعاملات المالية الفاسدة آلية شرعية لحماية الاقتصاد وضمان استقراره"؛ إذ أظهرت الورقة فاعلية الآليات الشرعية في حماية الاقتصاد الإسلامي، ووقايته من الأزمات المالية. وقدّم الدكتور عدنان الصمادي من جامعة جرش/الأردن ورقة بعنوان: "الأزمة المالية الراهنة: أسبابها وتداعياتها وعلاجها من وجهة نظر الإسلام"؛ إذ بيّنت الورقة أسباب الأزمة

المالية الراهنة، كما أبرزت وجهة نظر الإسلام في أسباب الأزمات وعلى رأسها النقد والربا. وقدم الدكتور وليد شاويش من جامعة العلوم الإسلامية/الأردن ورقة بعنوان: "البيوع المنهي عنها شرعاً في الوقاية من الأزمة المالية العالمية"؛ إذ عرّفت الورقة البيع على المكشوف وطبيعته وآثاره السلبية في الاقتصاد، كما اقترح الباحث البدائل الشرعية الممكنة والمناسبة بدلاً من البيع على المكشوف. وقدمت الباحثتان آسيا سعدان وصليحة عماري، من الجزائر، ورقة بعنوان: "تنامي التمويل الإسلامي في ظل الأزمة المالية العالمية الراهنة: دراسة حالة دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا"، تحدثتا فيها عن الارتباط بين الأزمة المالية العالمية والخلل الحاصل في النظام المالي المعتمد، الذي يرتكز على مقومات ترفضها الشريعة الإسلامية، كما حاولت الورقة إبراز مدى تنوع صيغ التمويل الإسلامي، ومرونتها، وقابلية استخدامها من المسلمين وغير المسلمين، إضافة إلى إمكانية ابتكار صيغ جديدة تتميز عن نظيرتها التقليدية في قلة مخاطرها وارتباطها بالاقتصاد الحقيقي.

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية ترأسها سماحة الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية، وتضمنت كلمات المؤسسات المنظمة، والراعية، وكلمة المشاركين. ثم تلا الدكتور رائد عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد البيان الختامي، الذي تضمن التوصيات الآتية:

١. توجيه برقية شكر وتقدير إلى دولة رئيس الوزراء لتفضله برعاية المؤتمر، وإلى معالي الدكتور محمد أبو حمور لقبوله أن يكون ضيف شرف المؤتمر وإلقائه محاضرة المؤتمر.

٢. العمل على إنشاء مؤسسات أكاديمية بحثية تعمل على تطوير الاقتصاد الإسلامي، ليكون مؤهلاً لقيادة الاقتصاد العالمي.

٣. دعوة المؤسسات الأكاديمية والبحثية إلى التركيز على الدراسات التطبيقية، التي تتعامل مع الاقتصاد بشكل عام، والاقتصاد الإسلامي بشكل خاص. والاستفادة من هذا المؤتمر وأمثاله في تطوير مشروعات بحثية ذات علاقة مباشرة بالواقع الاقتصادي

ومشكلاته، وتوجيه جهود الباحثين من أساتذة الجامعات والمراكز البحثية وطلبة الدراسات العليا، لتناول هذه المشروعات البحثية.

٤. الدعوة إلى إنشاء قنوات اتصال مع المفكرين الاقتصاديين الغربيين والآسويين، والمؤسسات والمنظمات الاقتصادية الغربية من جهة، والمفكرين والباحثين الاقتصاديين المسلمين من جهة أخرى، أجل الكشف عن ميزات النظام الاقتصادي الإسلامي، ومدى إسهامه في خدمة البشرية.

٥. ضرورة التركيز على طبيعة النظام الاقتصادي السائد، وفلسفته، وعلاقة الأزمة المالية المعاصرة بالخلل الهيكلي في هذا النظام الرأسمالي.

٦. ضرورة التركيز على البعد الحضاري في أسباب الأزمة ونتائجها، ودور الأسس المعرفية والقيمية للنظام الاقتصادي الرأسمالي في استمرار توليد الأزمات.

٧. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبة العلم والمؤسسات الأكاديمية والبحثية والمالية، المهتمة والمتخصصة بالاقتصاد. وذلك بعد إدخال الباحثين للملاحظات التي أبداها المعقبون والمتداخلون.

٨. تشكيل لجنة لمتابعة التوصيات مع الجهات المسؤولة والمؤسسات المعنية.

خصائص الإصلاح في الغرب الإسلامي

مدارس ومناهج

ندوة عقدت في بني ملال– المغرب، ٧–٨ محرم ١٤٣٢هـ/ ١٣–١٤ كانون أول(ديسيمبر) ٢٠١٠م

محمد الناصري*

نظم مختبر مقاصد الوحي والتواصل الديني والحضاري برحاب كلية الآداب بني ملال، بالتعاون مع المجلس العلمي المحلي لبني ملال والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ندوة علمية بعنوان: "خصائص الإصلاح في الغرب الإسلامي: مدارس ومناهج". وذلك يومي الاثنين والثلاثاء ٧–٨ محرم ١٤٣٢هـ/الموافق ١٣–١٤كانون أول ديسمبر/٢٠١٠م، شارك فيها (٢٧) باحثاً من مختلف جامعات المغرب، قدموا فيه بحوثاً متنوعة تمحورت حول: مفهوم الإصلاح وسياقات مصادره الذاتية والخارجية، ومدارس الإصلاح الديني في الغرب الإسلامي ومناهجه، وأهمية العوامل الواقعية في الفكر الإصلاحي بالغرب الإسلامي، وآثار الفكر الأوروبي في الإصلاح الديني بالغرب الإسلامي، ورؤية الآخر للإصلاح في الغرب الإسلامي.

وتضمن برنامج الندوة جلسة افتتاحية، تحدث فيها كل من: رئيس جامعة السلطان مولاي سليمان، وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ورئيس المجلس العلمي المحلي، وممثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس مختبر مقاصد الوحي والتواصل الديني والحضاري؛ رئيس اللجنة المنظمة. وقد أجمعوا في مداخلاتهم على أهمية موضوع الندوة وخصوصية الإصلاح في الغرب الإسلامي.

وتوزعت أوراق الندوة على ست جلسات علمية في يومين كاملين، فضلاً عن الجلسة الختامية. وقد تضمن اليوم الأول ثلاث جلسات. ففي الجلسة الأولى عرضت أربع مداخلات؛ إذ قدمت الأستاذة رشيدة زغواني (كلية الآداب/بني ملال) ورقة

* باحث في الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال. البريد الإلكتروني: mohammedennassiri@gmail.com

بعنوان "الوعي الإسلامي وآليات تجديد الإصلاح الديني في المغرب"، أبرزت فيها حقيقة الإصلاح في الغرب الإسلامي، من خلال فحص آليات الفعل الإصلاحي على المستويين: التصوري والتنظيري، كما تطرقت في عرضها لمناهج الإصلاح وآليات تجديد المنظور المعرفي والمنهجي لواقع المسلمين في الغرب الإسلامي. وقدم الأستاذ بنسالم الساهل (كلية الآداب/بني ملال) ورقة بعنوان "الإصلاح بين الدعوة والسياسة في الحركة المرابطية"، حاول فيها استجلاء بعض الجوانب من الحركة الإصلاحية المرابطية، وأبرز السبل والوسائل التي اتبعتها، وأهم نتائج ذلك الإصلاح على الصعيد الفكري والمذهبي والإداري والسياسي. وجاءت ورقة الأستاذ محمد حقي (كلية الآداب/بني ملال) بعنوان "التصور الموحدي للإصلاح"، وبيّن فيها طبيعة الإصلاح في الدولة الموحدية، والتطور والتغيير الذي عرفه على امتداد عمرها، منطلقاً في سعيه هذا من سبع رسائل ديوانية صدرت عن المهدي وأربعة من خلفائه. أما ورقة الأستاذ يوسف عطية (باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال) فكانت بعنوان: "الفكر الإصلاحي عند ابن تومرت بين مقتضيات الوحي، وسنن التاريخ" تناول فيها معالم الفكر الإصلاحي عند ابن تومرت، مع دراسة نقدية للفكر الإصلاحي التومرتي.

الجلسة العلمية الثانية: عرضت فيها أربع ورقات؛ إذ قدم الأستاذ عبد العزيز الضعيفي (كلية الآداب/بني ملال) ورقة بعنوان "الإصلاح الاجتماعي عند العلماء الصوفية المغاربة"، تناول فيها جوانب من الحركة الإصلاحية التي قام بها بعض العلماء الصوفية داخل المجتمع المغربي في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، كما أبرز الأساليب التي اتبعوها في عملية التغيير الإيجابي. وقدم الأستاذ عبد العظيم صغيري (باحث/بني ملال) ورقة بعنوان "ظاهرة التكفير وخصوصية الإصلاح العقدي في الغرب الإسلامي: أبو سالم العياشي نموذجا"، سلط الضوء فيها على جانب خفي في تاريخ الفكر العقدي في المغرب، من خلال حديثه عن خلاصة مركزة للمقاربة التي سلكها الشيخ أبو سالم العياشي في معالجته لظاهرة التكفير، التي فرقت المغاربة شيَعاً ومِللاً في بداية القرن الحادي عشر الميلادي. وأسهم الأستاذ محمد لبيتي (باحث/ بني ملال) بورقة معنونة بـ" أبو الحسن علي اليوسي: نموذج لخصوصية الإصلاح في

المغرب"،عرض فيها مجالات الإصلاح التي تناولها اليوسي وآثارها الاجتماعية والسياسية.

الجلسة العلمية الثالثة: عرضت فيها ثلاث ورقات: الأولى كانت للأستاذ عبد الحق يدير (كلية الآداب/فاس-سايس) بعنوان: "العلامة أبو شعيب الدكالي وجهوده في العلم والإصلاح"، سعى من خلالها إلى إبراز جهود العلامة أبي شعيب الدكالي في العلم والمعرفة، وإيضاح جهود الشيخ الإصلاحية والتربوية. وقدم الأستاذ جمال اسطيري (كلية الآداب/بني ملال) بحثاً بعنوان: "قراءة نقدية في إصلاح ابن الموقت من خلال: الرحلة المراكشية"، وقد أبرز فيه مجالات المشروع الإصلاحي لابن الموقت، التي شملت مجال العقيدة، والسياسية، والتربية والتعليم. أما الورقة الثالثة فكانت بعنوان: "سؤال الإصلاح عند الشيخ محمد بن جعفر الكتاني من خلال رسالة: نصيحة أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها الخاص منهم والعام"، وقدمها الأستاذ محمد طاهر (كلية الآداب/بني ملال) متناولاً في ورقته: سياق الرسالة "النصيحة "وموضوعها، والخطاب الإصلاحي في الرسالة، ومفاتيح الخروج من الأزمة التي اقترحها الكتاني.

أما اليوم الثاني فقد عقدت فيه ثلاث جلسات؛ إذ احتوت الجلسة العلمية الرابعة على أربع ورقات: أولها للأستاذ الجيلالي المريني (كلية الآداب/فاس-سايس) بعنوان: "أسس الإصلاح عند الإمام الشاطبي من خلال الموافقات"، عرض فيها: أسس الإصلاح عند الإمام الشاطبي، التي منها: مطابقة العلم العمل، ومعرفة الواقع معرفة دقيقة للبناء عليه...، إلى غير ذلك من الأسس التي تنهض بالإصلاح وفق خطة محكمة مرتبطة بالواقع وشرع الله. أما الورقة الثانية فكانت للأستاذة عائشة شهيد (كلية الآداب/بني ملال) وهي بعنوان: "التأليف في علوم الحديث عند المغاربة: التأثير المشرقي والخصوصية"، وقد رامت الورقة إبراز تأثير مدرسة الحديث بالمشرق على المحدثين بالمغرب، ثم حاولت تلمس ما امتازت به المدرسة الحديثة بالمغرب عن نظيرتها المشرقية. أما ورقة الأستاذ فؤاد بن أحمد (دار الحديث الحسنية/الرباط) فكان عنوانها: "الإصلاح الديني عند ابن رشد: خطاب في المنهج"، وأكد فيها على أن الخطاب الإصلاحي لابن

رشد قد اتخذ بعداً منهجياً أكثر مما انصب على المضامين، كما أبرز خصائص المنهج الذي اتبعه ابن رشد في مشروع التصحيح الديني. وحملت الورقة الرابعة عنوان: "أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي" للأستاذ خالد الوزاني (كلية الآداب/بني ملال)، وتطرق فيها إلى العمل العلمي الرصين والضخم الذي قام به الباجي وغيره من علماء عصره، للنهوض بالأمة عقيدةً وفقهاً وسلوكاً.

وعُرضت في الجلسة الخامسة أربع ورقات؛ إذ قدم الأستاذ عبد المجيد معلومي (كلية الآداب/مراكش) ورقة بعنوان: "المنهج الإصلاحي للإمام السنوسي في تقرير العقيدة الأشعرية"، أكد فيها على أن السنوسي إمام مصلح ومجدد بالنظر إلى عمق مشروعه الإصلاحي في المجال العقدي، داعياً إلى ضرورة تجديد تراث الأشاعرة، وكذا الاهتمام بأعلامها ومصلحيها. وقدم الأستاذ خالد زهري (الخزانة الملكية/الرباط) ورقة بعنوان: "من خصائص الإصلاح السياسي والمعرفي عند محمد بن علي الخروبي الطرابلسي"، تناول فيها مستويات الإصلاح عند أبي عبد الله محمد بن علي الخروبي الطرابلسي (ت٩٦٣هـ)؛ إذ شملت ما هو معرفي واقتصادي وسياسي. أما الورقة الثالثة، فحملت عنوان: "جهود الإصلاح بالمغرب العربي: سؤال الخصوصية في تجربة خير الدين التونسي الإصلاحية"، وهي للأستاذ محمد علا (كلية الآداب/بني ملال)، وتطرق فيها إلى عناصر الخصوصية في تجربة خير الدين التونسي الإصلاحية، ونقاط القوة والضعف في هذه التجربة الإصلاحية، ولماذا لم يكتب لها النجاح والاستمرار. وقدمت الأستاذة خديجة الكود (كلية الآداب/بني ملال) الورقة الأخيرة في هذه الجلسة، وعنوانها: "الواقعية في الفكر الإصلاحي عند علال الفاسي"، وحددت مرتكزات واقعية الإصلاح عند الفاسي في ثلاثة أبعاد كبرى هي: البعد العلمي القائم على الاجتهاد والتجديد، والبعد المنهجي القائم على الشمولية والتكامل، والتصور الإصلاحي للمؤسسة المجتمعية والسياسية.

وقدمت في الجلسة العلمية السادسة والأخيرة خمس أوراق، وقد افتتح عروضها الأستاذ: إبراهيم رضا (كلية الآداب/مراكش) بورقة معنونة بـ"بعض محاولات إصلاح

الأوقاف بالمغرب الحديث"، أكد فيها على أن نظام الوقف أحد الأسس المهمة للإصلاح الشامل للأمة، وهو إصلاح يمكن أن يحقق نهضة في مختلف المجالات، كما تطرق إلى بعض محاولات إصلاح هذا النظام بالمغرب الحديث. أما الورقة الثانية فكانت بعنوان: "خصائص التجربة الإصلاحية في المغرب خلال القرن ١٩: بحث مقارن"، وهي للأستاذ محمد بالعربي حواش (كلية الآداب/بني ملال)، وحاول فيها الإجابة على سؤال مهم وهو: هل كان منشأ التجربة الإصلاحية في المغرب قناعةً مغربيةً ذاتيةً بضرورة الإصلاح وحتميته؟ أو كان من وحي جهات أجنبية من داخل العالم الإسلامي أو خارجه؟ وبمعنى آخر ما هي الجهات التي استلهم منها المغرب تجربته الإصلاحية؟ وتناول الأستاذ محمد خروبات (كلية الآداب/مراكش) موضوع "المقاومة الفكرية ودورها في الإصلاح والتحرير"، رصد من خلالها ماهية المقاومة الفكرية؟ ومن قادها؟ وكيف يكون الفكر الإسلامي سلاحاً مخيفاً؟ وما هو دور مؤسسات التعليم الإسلامي في المقاومة، وكيف هي الصيغة السلفية للإصلاح؟

أما الأستاذ خالد الدادسي (كلية الآداب/مكناس) فقد أسهم ببحث وُسم بـ"الحركة الإصلاحية في المغرب الحديث"، تناول فيه: حقيقة تجربة الإصلاح في المغرب الحديث من منظار إسلامي، ومدى إمكانية الاستفادة من التجربة الإصلاحية الحديثة في المغرب لتأسيس خطاب إصلاحي متكامل ومعاصر. ومدى قدرة الفكر الإصلاحي الحديث على صياغة مقومات الهوية المغربية وخصوصياتها، والإجابة عن أسئلة المجتمع الحضارية. وكانت آخر أوراق الندوة للأستاذ عبد الغاني العجان (باحث/بني ملال) وحملت عنوان: "الفكر الأدبي الإصلاحي المغربي الحديث: محمد بن الحسن القباج نموذجاً، وقد حاورت الورقة عدة قضايا منها: الفكر الأدبي المغربي الحديث في ظل الإصلاح، والنقد الأدبي المغربي عند القباج وخطاب الإصلاح، وتجليات خطاب الإصلاح في التجربة النقدية للقباج.

وقد أعقبت كل جلسة نقاشات وحوارات قيمة حول الأوراق التي قدمت، أسفرت تلك البحوث والحوارات عن هموم مشتركة وتوصيات نجملها فيما يأتي:

* ضرورة بناء إستراتيجية لمشروع إصلاحي من خلال مقاصد الوحي، وتأسيس قواعد لتواصل ديني وحضاري.

* الدعوة إلى تحقيق التراث المخطوط المغربي المتصل بالفكر الإصلاحي، وقضاياه القطاعية عبر تاريخ المغرب.

* إنجاز موسوعة جامعة تستوعب مجموع أعلام الفكر الإصلاحي المغربي، وإسهاماتهم العلمية حسب مجالاتها وامتداداتها الموضوعية.

* الدعوة إلى ربط جميع المدارس الإصلاحية بالغرب الإسلامي؛ فلسفةً ومقصداً بمصدرها القرآن والسنة.

* التنصيص على عدّ الإصلاح العقدي المتماهي مع الأخلاق بداية حقيقية للإصلاح.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية**، عبد المنعم الحفني، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٥م، ٦٢٧ صفحة.

في هذه الموسوعة رصدٌ مذهبي للتنظيمات الأيديولوجية والسياسية الإسلامية السنيّة والشيعيّة كلها، المنتشرة في آسيا، وإفريقية، ومختلف البلاد العربية، والإسلامية، وغير الإسلامية، منذ أول فرقة تأسست حتى الوقت الحالي. يتناول عبد المنعم الحفني، وهو كاتب و أكاديمي مصري، يحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة، في موسوعته، الفِرق جميعها، من زاوية ورؤية موضوعية شمولية، مع الحرص على إيراد مقولات هذه الفرق، كما ذكرته المصادر الكبرى بنصه، تاركاً الفرصة كاملة لأصحاب هذه الفِرَق، للإفصاح عن مرادهم بنص كلماتهم، ثم شفع ذلك بتأويلاته الخاصة لبعض هذه النصوص. وقد أورد في موسوعته الفِرَق مصنّفة حسب الترتيب الهجائي.

٢. **الفَرق بين الفِرَق وبيان الفِرقة الناجية منهم**، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: محمد فتحي النادي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٠م، ٤٤٨ صفحة.

وهذا الكتاب من أشهر الكتب وأكثرها ضرورة لمن أراد البحث في تاريخ الفِرق الإسلامية، من جهة نشأتها ورجالها، وأفكارها. وقد جاءت هذه الطبعة لاستكمال النقص الذي اعترى الطبعات الأخرى، ولمساعدة الباحثين والمتخصصين عند العودة إلى هذا الكتاب. والكتاب مقسم إلى عناوين رئيسة وفرعية عدة، ومنها: في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة، في بيان كيفية افتراق الأمة ثلاثًا وسبعين فرقة، وفي ضمنه بيان الفِرَق الذين يجمعهم اسم ملة الإسلام في الجملة، في بيان المعنى الجامع للفرق المختلفة في اسم "ملّة الإسلام" على الجملة قبل التفصيل، في بيان كيفية اختلاف الأمّة،

وتحصيل عدد فرقها الثلاث والسبعين، في بيان تفصيل مقالات فِرَق أهل الأهواء، وبيان فضائح كلّ فرقة منها على التفصيل، في بيان الفِرَق المرجئة، وتفصيل مذاهبهم، في ذكر مقالات الفرق النّجّارية، في بيان مذاهب المشبِّهة من أصناف شتى، وفي بيان الفِرَق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه، وفي بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها، وفي بيان أصناف أهل السُّنة والجماعة، وفي بيان تحقيق النجاة لأهل السُّنة والجماعة، وفي بيان الأصول التي اجتمع عليها أهل السُّنة، وفي بيان عصمة اللَّه أهل السُّنة عن تكفير بعضهم بعضًا، وفي بيان فضائل أهل السُّنة، وأنواع علومهم وأئمتهم، وفي بيان آثار أهل السُّنة في الدين والدنيا وذكر مفاخرهم فيهما.

٣. **دراسة في الفِرَق والطوائف الإسلامية**، أحمد عبد الله اليظي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ٣٩٠ صفحة.

يفتح الكتاب للقارئ نافذة تاريخية مهمة، ويأخذه في رحلة عبر الزمان والمكان، إلى القرون الأولى في الإسلام، ويدلُّه على من أثاروا الفتن، وأشعلوا النيران، وأوجدوا التطرف، وجنّدوا المتطرفين، وكيف ظهر كل هذا الكم البغيض من الأحزاب والتشيعات والفرق والجماعات المحسوبة على الإسلام؛ ظلماً وعدواناً. ويوضح المؤلّف في كتابه كيف تخفّت هذه الفرق وراء الإسلام، وارتدَت عباءته، وتمسّحت باسمه، واتخذت منه شعاراً، ونادت-زوراً وبهتاناً- بحب آل البيت، فاندفع خلفها البسطاء والمخدوعون. ولكنه يثير في الأفق الأمل بأن شمس الإسلام ستبقى مشرقة ساطعة، لتبدد الغَمام مهما تجمع، وتمحو الضباب مهما تكاثف وسيذهب الزبد جفاء، وما ينفع الناس سيمكث في الأرض.

٤. **الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين**، حسين العودات، بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، ٢٠١٠م، ٣٢٠ صفحة.

يقدّم حسين العودات، الكاتب والصحفي السوري، عرضاً شاملاً لتطوّر صورة "الآخر" في الثقافة العربية، منذ ما قبل الإسلام، مروراً باحتلال الأندلس، والحروب الصليبية. فالغزوات الأوروبية الاستعمارية للبلدان العربية والإسلامية، وصولاً إلى مطلع

القرن العشرين مع ما يسمّى بحركة النهضة العربية. ويخلصُ إلى أن كلاً من الطـــرفين، كوّن نظرته إلى الآخر في ظروفِ صراع وحروب وغزو واحـــتلال. و لم يتســـنَّ لأيٍّ منهما أن يكوّن صورته عن الآخر، في مناخٍ صحّي يؤهّله لرؤية إيجابيّاته كمـــا يـــرى سلبيّاته. جاء الكتاب في مقدمة، وتسعة فصول وخاتمة، بحث الكاتب خلالها في رؤيـــة الآخر في الثقافة العربية، بدءاً من: الأنا والآخر، ونظرة العرب إلى الآخر قبل الإسلام، الآخر اليهودي، والنصراني، والمجوسي، والصابئي، وصورة الآخر في الإسلام وحقوق أهل الذمَّة، وصورة الآخر في العصر الأموي وبدء الفتوحات، وصورة الآخر المســـلم: الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة، وصورة الشعوب القريبة؛ أي الآخر الفارسي، والرومي البيزنطي، والشعوبية، وصورة الشعوب البعيدة؛ أي الآخر الصيني، ويأجوج ومأجوج، والتيبت، والآخر الهندي، والشعوب التركيَّة، والروس والصقالبة، والفرنجة، والأحباش السُّود والزنج، والتواصل مع الآخر الأوروبي في الألف الثانيـــة: الخطـــوة الأولى نحو أوروبا، وحروب الفرنجة (الحروب الصـــليبية)، والأنـــا العـــربي والآخـــر الأوروبي، والصورة النمطيَّة عن الآخر لدى كلٍّ مـــن الطـــرفَيْن، ونظـــرة الرحَّالـــة والنهضويين العرب إلى الآخر الأوروبي! والتيَّار الإسلامي التنويري، والتيار القـــومي ونظرتُه إلى الآخر الأوروبي.

٥. **من تاريخ الهُرمسية والصوفية في الإسلام**، بيير لوري، ترجمة: لويس صليبا، لبنان: دار ومكتبة بيبليون، ط٢، ٢٠٠٧م، ٣١٥ صفحة.

يقدم الكتاب شرحاً تفصيلياً لمعنى الهرمسية؛ بوصفها مجموع العلوم الباطنية: كعلم الحروف والتنجيم، والسيمياء (سحر الحروف)، والخيمياء. ويَعرضُ مجموعـــة بحـــوث ودراسات مختارة، تناولت ثلاثة محاور، جعلت الكتاب تلقائياً في أبواب ثلاثة: البـــاب الأول: وتدور موضوعاته حول الخيمياء في أرض السلام، يتناول في الفصل الأول منه نبذة تاريخية مفصلة عن الخيمياء الإسلامية، ويدرس في الثاني مصـــدرها وتأثيراتهـــا، وتطرق الفصل الثالث إلى مفهومها وفلسفتها. أمّا الباب الثاني، فكشف فيه عن علوم السِّحر في الإسلام، بما فيها السيمياء والتنجيم. وفي الفصل الأول منه عرض للسِّـــحر

عند إخوان الصفا، وأبرز دور السِّحر بوصفه علماً إلهياً، وشرح معجزات الأنبياء وموقعها من السِّحر. وركّز هذا الفصل كذلك على أهمية علم التنجيم (الأبراج)، وأثر الكواكب والقراءات الفلكية في المسار البشري والكوني. أما الفصل الثاني، فيختص بنوع تميزت به العلوم السِّحرية في الإسلام، وهو سحر الحروف، أو السيمياء. ودرس في الباب الثالث بشكل أساسيّ، الصوفيةَ في علاقتهم بالقرآن، من خلال عرضه محاضرات فرنسية لم تنشر من قبل، أُلقيت الأولى، وعنوانها "التفسير الصوفي للقرآن"، في جامعة الروح القدس –الكسليك، والثانية وعنوانها "إبراهيم في القرآن وعند الصوفية"، في جامعة البلمند. والثالثة وعنوانها "الزمن والمعاد في الإسلام"، ألقيت في معهد القديس بولس حريصا، وهي مؤسسات جامعية لبنانية.

٦. **هرمس الحكيم بين الألوهية والنبوة**، أحمد غسان سبانو، دمشق: دار قتيبة، ٢٠١٠م، ٢٢٤ صفحة.

من هو هرمس؟ وكيف بدأ؟ و إلى أين انتهى؟ وما هي الأرض التي ينتمي إليها، والعلوم التي نسبت إليه، والكتب والمؤلفات التي كتبها؟ يحاول الكتاب الإجابة عن هذه الأسئلة، من خلال تناول ما ورد عن هرمس الحكيم في الكتب المقدسة، وكتب التفسير، وكتب التاريخ. وتوصل المؤلف، أحمد غسان سبانو المحامي، الحاصل على الماجستير في التاريخ، وصاحب موسوعة الحصان العربي، وموسوعة..... والتاريخ الاقتصادي الاجتماعي وتاريخ الحروب الصليبية، إلى أن هرمس الحكيم الذي عاش في تراثنا لآلاف السنين، كان يسمى بهرمس, وإدريس، وأخنون، وبوذاسيف، وهرمس الهرامسة. وأشار الكاتب إلى تنازع الأمم عليه، فُعدَّ مصرياً، وبابلياً، وفارسياً، وهندياً، ويونانياً، ورومانياً، وقد نُسبت إليه علوم الطب، والفلك، والفلسفة، والحكمة. وأُحصي ما نسب إليه من كتب ومؤلفات، فكانت عدة آلاف. حرص المؤلف على تقديم ثلاثة من الكتب التي نُسبت إلى هرمس وهي: "زجر النفس"، و"مختار الحكم ومختار الكَلِم"، و"الكواكب السبعة السَّيارة"، كما قدّم بعض النصوص المختارة عن

هرمس في الكتابات المعاصرة، وفي التراث اليوناني، وفي دوائر المعارف، والموسوعات، وكتب الأعلام.

٧. **حوار الأديان وحدة المبادئ العامة والقواعد الكلية**، هادي حسن حمودي، بيروت: بيت العلم للنابهين، ٢٠١٠م، ٣٣٥ صفحة.

يتساءل المؤلف عن تاريخ البشرية المكتظّ بالصّراعات والفتن والحروب بالعبارة التالية: لو يظهر الأنبياء اليوم معاً، هل كانوا سيوقدون نيران الفتن والاضطرابات والمعارك والحروب فيما بينهم أو بين أقوامهم؟! هل في واقعات التّاريخ أنّ نبيّاً، أيّاً كان، قد فرض على أتباع دين آخر، تركَ دينهم والدّخولَ في دينه، فإنْ لم يفعلوا فجزاؤهم القتل والتّنكيل؟! وبعد البحث والتحقيق، ودراسة سِيَر الأنبياء كافّة، وجد المؤلف الجواب بالنفي، وتولّدت لديه قناعة أنّ الحروب والفتن والمعارك التي شهدها التّاريخ، سواء أكانت إيديولوجيّة، أم بين المنتمين إلى أديان متعدّدة، أم كانت بين المنتمين إلى دين واحد، هي صراعات بشر، من أجل شيء لا ترى الأديانُ فيه مبرّراً لإثارة الفتن والقلاقل والاضطرابات، ولا لشنّ الحروب والغارات. يتضمن الكتاب محاولة لاستخلاص القيم الحضاريّة من قصص القرآن الكريم المتصلة بالأنبياء الذين سبقوا ظهور الإسلام، والأمم التي غبرت على وجه التّاريخ، وكذلك من كتب الديانات الأُخرى، ولذلك جعل عنوانه: (حوار الأديان: وحدة المبادئ العامّة والقواعد الكليّة)؛ إذ إنّ المبادئ العامّة والقواعد الكليّة المتوحّدة بين جميع الأديان والرّسالات السّماويّة، هي التي يستطيع النّاس الإفادة منها في تواصلهم وتآلفهم وسيرهم معاً لبناء حضارة إنسانيّة جديرة بصفتها.

٨. **الإسلام والغرب إشكالية الصراع وضرورة الحوار**، أحمد عرفات القاضى، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠م، ٢٨٢ صفحة.

يسعى، أحمد عرفات القاضى، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، من هذا الكتاب إلى توضيح صلة الإسلام بالغرب، وطبيعة تلك العلاقة،

والتأكيد على أن الإسلام في الأساس دين حوار، على الرغم من الحرب المفروضة عليه من الخارج، وحملات التشويه والتشكيك التي يتعرض لها بصفة مستمرة من جانب الغرب.

٩. **موسوعة تاريخ العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب**، نخبة من الأكاديميين، تحقيق: سمير سليمان، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠١٠م، ٩١٨ صفحة.

تعرض الموسوعة محطّات تاريخيةٍ مهمة في العلاقات بين الإسلام والعالم الغربي، وتحللها، وتدرس دورها في بلورة تصوُّر تاريخي شامل لطبيعة هذه العلاقات، شملت الأبعاد السياسية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، فتضمّنت موضوعات من قبيل التبادل العلمي في مجال الفلسفة، والرياضيات، والهندسة، وما شابهها من العلوم. وهي بذلك تبني أسساً علمية لمقولة: الدين بمنأى عن الكثير من الصراعات السلطوية، التي دارت أو تدور حالياً بين المسلمين والغربيين، وتؤسس في الوقت ذاته، لانطلاق حوار شامل وجاد وفاعل بين الأديان، وبخاصة الإسلام والمسيحية. ولم تحصر الموسوعة البحث في العلاقات بين الحكومات الواقعة في هذين العالمين: الغربي والإسلامي؛ بل تناولت العلاقة أيضاً بين شعوبهما، وكذلك العلاقة بين الحكومات مع أتباعها مع الأقليات الدينية، وعلى الرغم من أن جلّ الدراسات اهتمت بتاريخ العلاقات بين العالم الإسلامي والعالم الغربي؛ إلاّ أنّ بعضها نظر إلى حاضر هذه العلاقات، ما يعني عدم التقيّد ببرهة تاريخية خاصّة، واتساع مجال الدراسات إلى أكثر من ألف عام. وقد استخدم الكُتّاب المصادر المتنوّعة، من حيث التوجُّه الفكري، والاستعانة بكُتّاب ذوي إختصاصات وخبرات متنوّعة رفيعة في مجال تاريخ العلوم والعلاقات والاجتماع وغيرها من التخصُّصات.

10. *Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation*, Esteve Morera, New York: Routledge, new edition, (December 2010), 238 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**النزعة التاريخية عند غرامشي: تفسير واقعي**". صدر هذا الكتاب أول مرة عام ١٩٩٠، وهو دراسة شاملة لإبستمولوجية (أنطونيو

غرامشي)، الفيلسوف والمناضل الماركسي الإيطالي، وعلاقته بالتاريخية. ويسبر فيه (استيف موريرا)؛ أستاذ الفلسفة في جامعة يورك، أغوارَ فكر غرامشي، ويقدّم أحد أفضل النقاشات المتوفرة للمعاني المختلفة للتاريخية في كتابات غرامشي، بالاعتماد على الكثير من المواد والمصادر التي وُضعت بين يدي القارئ المتحدث باللغة الإنجليزية، كونها منشورة أصلاً، باللّغات الإيطالية والفرنسية، والإسبانية، والكتالونية. وبتسليطه الضوء على المبادئ الأساسية لفلسفة غرامشي ومنهجه، يكون الكتاب مفيداً لطلبة العلوم السياسية، وعلم الاجتماع، والتاريخ، والفلسفة، وأساتذتهم. يتضمن الكتاب ثلاثة فصول تحمل العناوين الآتية: التاريخية، تفسير عام للتاريخية عند غرامشي، التاريخ والسياسة.

11. The *Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Peter Koslowski, Berlin: Springer Berlin Heidelberg (January 14, 2010) 2nd edition, 304 pages

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**اكتشاف التاريخية في المثالية والتاريخانية الألمانية**". يمكن القول إن جوهر المساهمة الألمانية في تاريخ الأفكار يتمثل في المثالية الألمانية والتاريخانية الألمانية. وقد تناول الكتاب تحليل هاتين الفلسفتين: المثالية والتاريخية بمشاركة مجموعة من المفكرين والمؤرخين.

يتألف الكتاب من مجموعة من البحوث، تمّ تصنيفها في ثلاثة أقسام؛ حمل الأول منها عنوان:"الفسلفة المثالية الألمانية للتاريخ، ونقدها المعاصر"، وفيه فصلان عن نظرية (شليجل) في التاريخ ونقده للمثالية، واكتشاف (شليجل) للتاريخ، ونقد (بيدر) للتاريخية المطلقة. أما القسم الثاني فحمل عنوان: "نظرية التاريخ في التاريخية الألمانية"، وفيه ستة فصول عُرضت فيها المثالية الألمانية عند شيلنج ونقدها عند شليغل (*Schlegel*) وبيدر (*Baader*) ونيتشة (*Nietzsche*)، وعرضت التاريخية عند كل من: رانك (*Ranke*)، ودرويسن (*Droysen*)، وبوركهارت (*Burckhardt*)، وترايتشكه (*Treitschke*)، إضافة إلى بحث عن النظرية الاجتماعية والفلسفية في الفكر الألماني في القرن التاسع عشر. أما القسم الثالث فحمل عنوان: "النظرية الألمانية وفلسفة التاريخ

اليوم"، وفيه ستة فصول تحدثت عن الوضع الراهن لفلسفة التاريخ، وسبب استمرار صحة أفكار (كانت) عن التاريخ، وإعادة تأهيل فلسفة التاريخ، والتاريخ والموضوعية، ونحو نظرية فلسفية جديدة مبنية على التاريخ، ونحو تاريخ ثقافي يملك خلفية فلسفية تاريخية.

12. *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World)*, David N. Myers, New Jersey*:* Princeton University Press, 2nd edition, (December 21, 2009), 270 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**مقاومة التاريخ: التبرّم من التاريخية في الفكر الألماني– اليهودي**". هيمنت نزعة جديدة من التاريخية على الفكر الأوروبي، وخاصة الألماني، في القرن التاسع عشر؛ هذه النزعة التي وضعت كل حادثة، أو شخص، أو نص، في سياقه الخاص. وهو ما يخالف المزاعم الفلسفية المتعالية، واللاهوتية منها على وجه الخصوص، الأمر الذي عرّض (التاريخانية) لهجوم كبير من منتقديها؛ فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، عدَّ كثير من الباحثين (التاريخية) قوة طحن تأكل القيم الاجتماعية، ورمزاً لأحد أخطر علل المجتمع الحديث. ويدرس (ديفيد مايرز) في كتابه "مقاومة التاريخ"، ردود الفعل العنيفة ضد التاريخية، بالتركيز على أبرز أربعة مفكرين يهود. ويلفتُ، أستاذ التاريخ اليهودي، ونائب رئيس قسم التاريخ في جامعة كاليفورنيا– لوس أنجلوس، ومؤلف كتاب "إعادة اختراع الماضي اليهودي"، النظر إلى توصيف أهم مراحل محاولات اليهود– الألمان لمقاومة التاريخية الألمانية. يتضمن الكتاب ستة فصول، تحمل العناوين الآتية: التاريخية اليهودية والتبرم بها، (هيرمان كوهين) ومشكلة التاريخ، (فرانز روزنزويخ) وصعود المعارضة اللاهوتية للتاريخية، ضد التاريخية والمأزق اللاهوتي– السياسي في فايمار بألمانيا: حالة (ليو شتراوس). (إسحاق بريوير) والطريق اليهودي لما بعد التاريخ. من الخاتمة إلى الافتتاح: كلمة في التأثير: اليهود الألمان والتاريخ الثقافي للأفكار.

13. *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*, Clara Sarmento, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; New edition edition (October 2010), 405 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**من هنا إلى التنوع: العولمة والحوار بين الثقافات**". تنطلق (كلارا سارمينتو)، أستاذة مهتمة بالدراسات الجنسانية بين الثقافات، في مركز الدراسات والثقافات، في معهد البوليتكنك، في بورتو، من رؤيتها للتفاعل الثقافي (*interculturalism*) كحركة وترانزيت وانتقال للديناميكيات بين الثقافات. وترى (سارمينتو) أن السفر المعاصر بين الثقافات هو رحلة عالمية، وتطواف بسرعة الضوء يسجل كل مجيء وذهاب، وقدوم ومغادرة، وإرسال واستقبال، متضمِّنٍ تحت هذا العنوان. وهكذا يقدم الكتاب اختباراً للدوافع والخصائص، والآثار المترتبة على التفاعلات الثقافية في حركتها الدائمة، المنعتقة من الحدود المكانية أو الزمانية، في نطاقات خطيرة ولكنها محفزة. تضمن الكتاب مجموعة كبيرة من المشاركات المتنوعة في موضوعاتها، والخلفيات الثقافية لأصحابها، واندرجت تحت ثلاثة أقسام رئيسة هي: "التصورات البين-ثقافية"، وفيه مجموعة من المشاركات، تنوعت بين تجارب السفر والترحال بين البلدان والثقافات المختلفة، كاليابان، والبرتغال، والتواصل الثقافي، وأسطورة الحدود الأمريكية بعد أحداث ١١/سبتمبر، وصورة المرأة المهاجرة في السينما الألمانية، وغيرها. وفي القسم الثاني الذي حمل عنوان: "العولمة الثقافية"، عرض المشاركون قضايا خطاب الاستشراق في تركيا، وتعليم اللّغة الصينية في أمريكا، والتغير في أنماط استهلاك الشباب في رومانيا، والحوار بين الثقافات المتنافسة، والإعلام الترفيهي العالمي، وأثر السياحة في الحوار بين الثقافات. أما القسم الثالث فجاء بعنوان: "الإبحار بين الثقافات"، وفيه مشاركات نوعية، حول الاستكشافات البرتغالية ودورها في رفع الوعي العالمي، والمجتمع الاستعماري، والمرأة والثقافة الإفريقية في موزمبيق، والعامل الجندري في السياقات متعددة الثقافات: الهولنديين والآسيويين في باتافيا، والثقافة الطبولوجية في تيمور الشرقية، وغيرها.

14. *Facilitating Intergroup Dialogues: Bridging Differences, Catalyzing Change*, Kelly E. Maxwell (Author), Biren (Ratnesh) Nagda (Author), Monita C. Thompson (Author), Patricia Gurin (Foreword), Sterling, VA - Stylus Publishing (November 2010), 288 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**تيسير الحوار بين الجماعات: تجسير الاختلافات وتحفيز التغيير**". ظهر "الحوار بين المجموعات" منهج بناء تعليمياً ومجتمعياً فعّالاً بين أعضاء المجموعات الاجتماعية والثقافية المتنوعة، (وفقاً للون أو الجنس أو المعتقد)، ومشاركتها في التعلم سوياً، والعمل بشكل جماعي أو فردي، في تعزيز مفاهيم التنوع والمساواة والعدالة، وذلك باستخدام علم التربية الذي يتضمن ثلاث خصائص، هي: تعلّم المضامين، والتفاعل المنظم، والتوجيه الميسّر. ويأتي هذا الكتاب جهداً أولياً، مكرّساً بالكامل، لتسهيل الحوار بين الجماعات وتيسيره. وعند إعداد هذا الكتاب تمت الاستفادة من خبرات نحو ثلاثين خبيراً، ومساهماتهم في إعداد البحوث المعنيّة بالتدريب، والدعم، وتطوير ممارسة الحوار على المستويين الأكاديمي والمجتمعي. والكتاب في مجمله ويشكل دليلاً شاملاً للمشاركين، ويغطي المهارات النظرية، والعملية، والمعرفية، التي يحتاجونها، وهو موجّه إلى الموظفين والأكاديميين والإداريين في التعليم العالي، والمنظمات المجتمعية، ومديريات الموارد البشرية في مواقع العمل.

15. *Who Can Stop the Wind?: Travels in the Borderland Between East and West (Monastic Interreligious Dialogue series)*, Notto R. Thelle, MN, USA: Liturgical Press (September 7, 2010), 112 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**من بإمكانه إيقاف الرياح: التنقلات بين الشرق والغرب**". على الرغم من اعتقاد الكثير من الناس أن لكل من الديانتين البوذية والمسيحية رؤيتها الخاصة للعالم، التي لا يمكن التوفيق بينهما، إلا أن لـ(نوتو آر. ثيلي) وجهة نظر مغايرة، مستقاة من تجربته العيش والعمل على الحدود بين ثقافتين، وحواره الداخلي الدائم بين التزامه المسيحي وتحديات الإلهام في الشرق. وضع المؤلف في كتابه خلاصة الأفكار والخبرات التي ولّدها اللقاء بين الشرق والغرب، ليكشف لنا أن الحدود بين الشرق والغرب، ليست هي تلك التي نراها أمام أعيننا، ولكنها أيضاً تلك

القابعة في أذهاننا. ويهدف ثيلي، من طرحة الأسئلة التي تربط التقاليد الدينية الغربية والشرقية، إلى دفع القراء للبحث عن إيمان يجمع الجميع ويحتويهم. و(ثيلي) بروفيسور علم اللاهوت، في جامعة أوسلو في النرويج، قضى ستة عشر عاماً في اليابان، اشتغل فيها بالبحث، والحوار، والعمل الرعوي، ونشرت له كثير من الكتب المدرسية النرويجية.

16. *Dialogues in the Philosophy of Religion*, John Hick, Hampshire, UK: Palgrave Macmillan (May 11, 2010), 256 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: **"الحوارات في فلسفة الدين"**. (جون هايك)، فيلسوف التجديد العالمي للدين، مؤلّف مجموعة من الكتب، التي ترجمت إلى ست عشرة لغة في العالم. درّس في بريطانيا والولايات المتحدة، وحاضر في دول عدة. حصلت محاضرته عن "تفسير الدين"، على جائزة (Grawemeyer) عن التفكير الديني الجديد. كتابه هذا مجموعة من المقالات التي كتبها حول فهم الديانات العالمية، بوصفها استجابات بشرية مختلفة للحقيقة المتعالية النهائية نفسها، ونتائج حواره مع الفلاسفة المعاصرين (ممن لهم إسهامات جديدة في هذا المجال)، والإنجيليين، والفاتيكان، سواء من الكاثوليك أو البروتستانت. يتضمن كتابه أربعة أقسام توزعت فيها عناوين فرعية على النحو الآتي: القسم الأول بعنوان: "في الحوار مع الفلاسفة المعاصرين"، ويتضمن: التحدي المعرفي للتعددية الدينية، اللاوصفي: رداً على (ويليام رو) و(كريستوفر انسول)، التعددية الدينية والإلهية: رداً على (بول إيدي)، التعالي والحقيقة: رداً على (دي. زي. فيليبس). أما القسم الثاني فهو بعنوان: "في حوار مع الإنجيليين"، وفيه تحدث عن: التعددية الدينية عند الإنجيليين. وفي القسم الثالث يجد القارئ عناوين من نحو: "في حوار مع الكاثوليكيين"، وفيه: رداً على الكاردينال (راتسينجر) عن التعددية الدينية، آخر بيان للفاتيكان عن التعددية الدينية، إمكانية التعددية الدينية: رداً على (غافن دكوستا). أما القسم الرابع فجاء بعنوان: "في حوار مع علماء الدين"، واحتوى العناوين التالية: التحدي اللاهوتي للأديان العالمية الأخرى، هل المسيحية هي الدين الحقيقي الوحيد؟ شخص المسيح عند (بول نيتير)، وردّه عليه.

17. *Multicultural Dialogue: Dilemmas, Paradoxes*, Conflicts, Randi Gressgard, Berghahn Books; 1 edition (May 15, 2010), 174 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**حوار الثقافات: المعضلات، والمفارقات، والصراعات**". تواجه الدول "الديمقراطية" تحديات خاصة، بسبب ازدياد الهجرات العابرة للثقافات، تتمثل في كيفية توفير المساواة في الحقوق، والكرامة، للأفراد، مع الاعتراف بالتمايز الثقافي بينهم. واستجابة للأعداد الكبيرة من مجموعات الأقليات الإثنية والدينية، تتركز سياسات الدول، على ما يبدو، نحو إدارة الاختلافات الثقافية من خلال السماح بالتعددية المنظمة. ويستكشف كتاب، (راندي جريسجارد)، الباحثة الرئيسة في مركز دراسات المرأة والجندر في جامعة بيرغن، والعضو في وحدة الدراسات الخاصة بالهجرات الدولية والعلاقات الإثنية في بيرغن، المعضلات والمفارقات والصراعات التي تنشأ، عندما تُدار الاختلافات داخل الإطار المفاهيمي. وبعد التحقيق الدقيق في منطق "الهُوية" المُتصَوّر، ودلالة الدول الأممية الغربية، وجذور نواياها التعددية، تناولت (راندي) الموضوع من ناحيتين: الأمم العالمية المؤمنة بالمساواة، والأمم ذات النسبية الثقافية المؤمنة بالتميّز. يتضمن الكتاب أربعة فصول تحمل العناوين الآتية: "الذاتية المزدوجة وميتافيزيقية الطهارة"، "الكلانية القديمة والشمولية الحديثة"، "عدم التجانس وموضوع الفردية وعواقب عدم التجانس"، و"شروط الحوار".

18. *Ideas of Muslim Unity at the Age of Nationalism*, Elmira Akhmetova, Saarbrücken, Germany: LAP Lambert Academic Publishing (July 2009), 164 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**أفكار في وحدة المسلمين في زمن القومية**". تدرس الباحثة (إلميرا أخموتوف) في كتابها، مدى دقة ما أطلق عليه "النظرية الاجتماعية العالمية"، لـ(هانز كون)، باختبارها على أمثلة من الوعي بالهوية عند مسلمي روسيا وتركيا، في النصف الأول من القرن العشرين، وفي ضوء فكر موسى جار الله وسعيد نورسي. وترى الباحثة بأن صعود القومية في روسيا وتركيا، لم يتزامن مع الانخفاض الطوعي في التمسك بالدين، وأن الإسلام لم يفقد أهميته في حياة المسلمين السياسية

والاجتماعية في روسيا وتركيا، على حد سواء. بقي القول إنّ الباحثة مولودة في تتارستان في روسيا، وهي مرشحة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة ماليزيا العالمية الإسلامية، تمتلك خلفية أكاديمية مكثفة في فقه اللغة والتاريخ الإسلامي، واهتمامها البحثي الحالي في مسألة الوحدة الإسلامية في روسيا.

19. *Essential Gnostic Scriptures, Willis Barnstone*, Marvin Meyer, Boston, MA: Shambhala (December 28, 2010), 240 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**النصوص الغنوصية الأساسية**". الغنوصية حركة دينية متنوعة من الألفية الأولى، سعى أتباعها، قبل كل شيء، إلى الخلاص، من خلال التجربة الدينية الشخصية. وقدمت الكتابات الغنوصية، وجهات نظر لافتة في كلا الفكرين: الفكر المسيحي القديم، والفكر غير المسيحي. ويورد هذا الكتاب مجموعة من الترجمات الجديدة لبعض النصوص الغنوصية الأكثر شعبية وجمالية، مع التطلع لإبرازها بوصفها أدباً مع التقدير الكامل للحس الجمالي المتضمن في لغاتها الأصلية من اليونانية، واللاتينية، والقبطية، والعربية. ومن ضمن الأعمال المدرجة في الكتاب، ترجمة جديدة لإنجيل مريم المجدلية، الأكثر مبيعاً، وإنجيل يهوذا، إلى جانب كثير من النصوص الأقل شهرة، والمليئة بالحكمة العميقة، والجمال الأخاذ.

20. Pathways to an Inner Islam, Patrick Laude, New York: State University of New York Press (February 4, 2010), 211 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**السُّبُل إلى الإسلام الباطني**". الكتاب تقديم لأربع شخصيات غربية في القرن العشرين، تأثرت بالصوفية، وكتبت عن الإسلام الباطني أو الروحاني باللّغة الفرنسية. وهم: (لويس ماسينيون)، و(هنري كوربن)، و(رينيه جينو)، و(فرثجوف شون)؛ إذ اهتم هؤلاء بالصوفية على وجه الخصوص، وأدوا دوراً مهماً في تقديم الروحانية الإسلامية إلى الغرب، وكان لهم تأثير، أيضاً، في بعض أجزاء العالم الإسلامي، مثل تركيا وإيران وباكستان. جمع (باتريك لاود)، الأستاذ في جامعة جورج تاون، كلية الشؤون الدولية في قطر، الشخصيات الأربع، سابقة الذكر، في

كتابه، ليقول، إن فهم هؤلاء للإسلام الباطني، تحدّى وجهات النظر الاختزالية، التي تنظر إلى الإسلام بوصفه تقليداً قانونياً بشكل أساسي. وقام الكتاب بتسليط الضوء على المزايا الروحية للإسلام. وقدّم الكتاب نقاشاً لفكر هؤلاء عن معاني الإسلام الروحاني، والصوفية، والفهم الميتافيزيقي والباطني للنبي والقرآن الكريم، ووظيفة الأنوثة في الروحانية الإسلامية، والفهم الداخلي للجهاد. وهكذا كان للخلفية المسيحية لهذه الشخصيات الأربع، ومشاركتهم في التقاليد الفكرية والروحية للمسيحية والإسلام، على حد سواء، دوراً في تقديم منظور ديناميكي للحوار بين الأديان.

استكتاب

ورقة عمل لمؤتمر علمي بعنوان:
إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر
ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي
عمّان/الأردن: نوفمبر ٢٠١١م

أولاً: فكرة المؤتمر

شهد العالم الإسلامي ظهور العديد من المفكرين والمصلحين والمدارس الإصلاحية، أمثال الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد رشيد رضا وابن عاشور، إلخ، الذين حاولوا تشخيص الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية في القرنين السابقين. وقد تنوعت تشخيصاتهم وخطاباتهم وأدواتهم ومناهجهم الإصلاحية؛ إذ ركزت بعض الحركات الإصلاحية على الجانب التربوي، وبعضها على الجانب السياسي، وأخرى على الجانب العقدي، إلخ. وثمة تيارات نظرت إلى هموم الأمة وأدوائها ضمن الدائرة الإنسانية العالمية، وموقع المسلم من الحراك الفكري العالمي، وإسهامه في بناء الحضارة الإنسانية وترشيدها، وكان من بين من مثّلوا هذا التوجّه مدرسةُ إسلامية المعرفة، التي استهدفت بناء الرؤية الإسلامية القرآنية، وتفعيل النظام المعرفي الإسلامي، وحققت إنجازات مقدرة.

ويُعد إسماعيل الفاروقي من أبرز شخصيات الإصلاح الفكري الإسلامي وجهود النهوض الحضاري للأمة، والعَلَم الأبرز في مدرسة إسلامية المعرفة؛ وغدا إنتاجه الفكري، وتنظيراته في مجال تأصيل العلوم، وتأسيساته المعرفية، مرجعاً مهمّا في أدبيات الأديان المقارنة والتأصيل الإسلامي للمعرفة، والتكامل المعرفي، ومنهجية التعامل مع التراث الإسلامي والفكر الغربي بمختلف تجلياته. وسيكون من الوفاء لجهود الإصلاح

الفكري المعاصر، إحياء ذكرى الفاروقي بعد ربع قرن من وفاته، بطريقة علمية تعرض وتحلل وتنقد الخطاب الإصلاحي الفكري الذي أسهم في تأسيسه.

وقد تنقّل الفاروقي في بيئات اجتماعية وثقافية وفكرية متنوعة، فإلى أي مدى أسهم ذلك في بناء رؤيته للآخر الديني والثقافي والحضاري، وفي نضج أفكاره، وصوغ شخصيته، واعتزازه بذاته الثقافية وممارسته النقدية، وإنتاجه الفكري؟

واستقر الفاروقي في مجتمع يحكمه نظام معرفي غربي يختلف كلياً عن النظام المعرفي الإسلامي، من حيث المصدر والرؤية والأداة والغاية والبنية، وحاول نقد الأسس الفلسفية والعقدية للنظام المعرفي الغربي، عاملاً في الوقت ذاته على بلورة نموذج معرفي إسلامي بديل، فما هي الملامح العامة والأسس التي وضعها الفاروقي للنموذج المعرفي الإسلامي؟ وما هي عناصره وخصائصه وتمثلاته؟

لقد وعى الفاروقي أهمية التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة، والعلوم الشرعية من جهة أخرى، وقد مارس ذلك عملياً؛ إذ درس الفلسفة الغربية في أمريكا، فوعاها وهضمها ونقدها وأنتج فيها، وشعر بأنه بحاجة إلى التمكن من التراث، فنهل الدراسات الشرعية من الأزهر، وكان لهذا الوعي في فهم الذات والآخر، والمزج بين العلوم الاجتماعية والشرعية، أثره في نقد المنهجية الغربية المعاصرة، ونقد المنهجية الإسلامية التقليدية، وإبراز الحاجة إلى إحداث التركيبة الخلاّقة على حدّ قوله، فما علاقة هذه الرؤية النقدية بقضية التكامل المعرفي الذي دعا الفاروقي إليها؟ وكيف تمثل هذا التكامل في نتاجات الفاروقي النظرية وممارساته العملية؟

ورأى الفاروقي في التوحيد الإسلامي جوهر الحضارة العربية الإسلامية، وحجر الزاوية فيها، وأساس النظام المعرفي، وظهر ذلك جلياً في عدد من كتاباته المتميزة، فما هي تجليات التوحيد في النظام المعرفي الإسلامي وما هي مضامين هذا التوحيد في الفكر والحياة، كما أبان عنها الفاروقي؟ وكيف أثّر التوحيد في تميّز الشخصية الإسلامية، وإنجازات الحضارة الإسلامية؟

لقد شُغل الفاروقي وأشغل من معه بالإصلاح التعليمي؛ إذ ركز على الكشف عن العلل التي تواجه نظام التعليم الجامعي، ورأى أن أزمة الأمة الإسلامية في نظامها التعليمي، فاهتم بالتعليم الجامعي، ودعا إلى الجامعة القائمة على مبدأ التكامل المعرفي، فما هي عناصر رؤية الفاروقي للإصلاح الجامعي القائم على التكامل المعرفي؟

شكّل مفهوم إسلامية المعرفة، الذي صاغة الفاروقي وزملاؤه، مشروعاً عملياً لتجديد الفكر الإسلامي يتضمن تشخيص أزمة الأمة وبرنامجاً لإصلاح فكرها وواقعها. فما هي عناصر مشروع إسلامية المعرفة عند الفاروقي، وما هي خصائص هذا المشروع؟ وأين يقع ضمن جهود الإصلاح الإسلامي العام؟

ينتسب معظم المفكرين والمصلحين إلى جهة قومية أو بقعة جغرافية، أو مدرسة فكرية، وتجد شخصية المفكر أو المصلح بعد ذلك من يتبنّى هذه الشخصية، ويعتني بتراثها ويعرف الأجيال الجديدة بها، فكيف كانت طبيعة الانتماء عند الفاروقي، وما تجلياته؟ وما أهمية التعريف به وبتراثه ومدرسته الفكرية؟

مما سبق جاءت فكرة هذا المؤتمر لفتح باب الحوار بين الباحثين والمشاركين لدراسة منظومة الفكر الإصلاحي الذي أسهم الشهيد الفاروقي في تأسيسها، ودراسة سبل تطويرها من الناحيتين النظرية والتطبيقية.

ثانياً: أهداف المؤتمر

١. تمكين الأجيال الجديدة من الباحثين وطلبة الدراسات العليا من تعرُّف الإسهامات العلمية والعملية للفاروقي، بوصفه أحد أعلام الفكر الإسلامي الحديث، ولا سيما في مجال التجديد والاجتهاد في الحقول المعرفية النظرية، وجهود الإصلاح العملية وبناء المؤسسات.

٢. تحليل الخصائص المنهجية المميزة لإسهامات الفاروقي الفكرية والمعرفية، ولا سيما خصائص التكامل والتناسق والأسس المعرفية والمنهجية، وتصنيف هذه

الإسهامات من حيث موقعها في الدراسات الفلسفية، ومقارنة الاديان، والدراسات الحضارية، ودراسات التراث الإسلامي، والدراسات النقدية للفكر الغربي المعاصر.

٣. بيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية للمدرسة الفكرية التي أسهم الفاروقي في تأسيسها، واقتراح البرامج البحثية والعملية، التي تسهم في استمرار الاجتهاد والتجديد في هذه المدرسة.

ثالثاً: محاور المؤتمر

١-عرض كتب الفاروقي وأعماله المنشورة وغير المنشورة، مع التركيز على أهم الأفكار التي عرضها الفاروقي في كل كتاب، وبيان قيمة الكتاب المعرفية والأكاديمية والثقافية، وملاحظة التسلسل الزمني لصدور كتبه، وخط التطور في توجهاته واهتماماته الفكرية.

٢-العوامل التي شكلت شخصية الفاروقي، وأسهمت في بلورة أفكاره وتوجهاته، ومدى تأثره بأفكار من سبقه أو عاصره، وأثر الفاروقي في آراء وأفكار مفكرين معاصرين له أو لاحقين بعصره.

٣-النموذج المعرفي عند الفاروقي: بنية المعرفة ومصادرها وخصائصها وأدواتها، ملامح النموذج المعرفي الذي تبنّاه الفاروقي، ومدى مفارقته وتميزه عن النموذج المعرفي الغربي.

٤-إصلاح التعليم عند الفاروقي وتجلياته على المستويين: النظري والعملي. وتشخيص الفاروقي للعلل التي واجهت نظام التعليم العام والجامعي في العالم الإسلامي.

٥-موقع الفاروقي في مسيرة الإصلاح الإسلامي المعاصر، وفي مدرسة إسلامية المعرفة خاصة. وتقاطعه مع التيارات الفكرية المعاصرة.

٦-منهج الفاروقي في الكشف عن المعالم الفكرية والأخلاقية والمعرفية للمجتمع الغربي، ولا سيّما البعد الديني اليهودي-النصراني، وبيان مكونات التراث المعرفي الغربي ومنهج التعامل معه.

٧- منهج الفاروقي في التعامل مع التراث الإسلامي، وتجليات ذلك في كتبه وممارساته التنظيرية والعملية.

رابعاً: مواصفات الأوراق المطلوبة

١. ألا يكون البحث قد نشر سابقاً أو قدم للنشر لجهة أخرى

٢. أن يقع البحث ضمن واحد من المحاور المعلنة في ورقة العمل هذه، أو متعلقاً بأحدها بصورة مباشرة.

٣. أن يكون بحثاً علمياً حسب المعايير المعروفة في البحوث العلمية: الأصالة والإضافة إلى المعرفة والتوثيق (ويكون التوثيق في الهوامش أسفل الصفحات)،

٤. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من العناوين الفرعية.

٥. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (٢٥-٣٥ صفحة).

٦. أن يكون البحث مرقوناً على الحاسوب (نظام أي بي أم) ويقدم منه نسخة الكترونية ونسخة ورقية، ويفضل أن يرسل بالبريد الإلكتروني على العنوان الإلكتروني للمعهد (islamiyah@iiit.org) ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة.

٧. آخر موعد لتسلُّم الملخصات ٢٠١١/٥/١م.

٨. آخر موعد لتسلُّم البحوث ١٥/٨/ ٢٠١١م.

مؤتمر علمي دولي

ورقة عمل لمؤتمر علمي بعنوان:

إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر

ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عمّان/الأردن: نوفمبر ٢٠١١م

اسم الباحث: .....

المؤهل العلمي الأعلى .....

سنة الحصول عليه .....والتخصص الدقيق.....

طريق الاتصال: الهاتف .....

والفـــــــــــاكس..... والبريـــــــــــد الإلكتـــــــــــروني.....

.....

مكان العمل والإقامة.....طبيعة العمل .....

عنوان البحث .....

.....

عنوان المحور .....

.....

عناصر البحث في خمسمائة إلى ألف كلمة:

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

*** ترفق أوراق إضافية حسب الحاجة**

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut

Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1401AH - 1981AC

Vol. 16 No. 63 Winter 1432 AH / 2011AC

ISSN 1729- 4193