إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

مفاهيم في التكامل المعرفي — فتحي حسن ملكاوي

بحوث ودراسات

الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية — سعاد كوريم

إبطال ابن خلدون للفلسفة — سليمان الشواشي

سؤال الوعي التاريخي واشكال بناء الرؤية المستقبلية — محماد بن محمد رفيع

الموضوعية في دراسة الأديان — عامر الحافي

قراءات ومراجعات

فقه الواقع وأثره في الاجتهاد/تأليف: ماهر حسين حصوة — حمزة عبد الكريم حماد

قراءة في بعض كتابات المفكر النمساوي ليوبولد فايس (محمد أسد) — عماد الدين خليل

تقارير ومؤتمرات

مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن (التركية)/القاهرة — ماجدة إبراهيم، سمية عبد المحسن، محمد كمال محمد

السنة الخامسة عشرة — العدد 60 — ربيع 1431هـ/2010م

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 فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة عشرة | العدد ٦٠ | ربيع ١٤٣١هـ/٢٠١٠م

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

- مفاهيم في التكامل المعرفي — فتحي حسن ملكاوي — ٥

بحوث ودراسات

- الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية — سعاد كوريم — ٣٩
- إبطال ابن خلدون للفلسفة — سليمان الشواشي — ٦٧
- سؤال الوعي التاريخي وإشكال بناء الرؤية المستقبلية — محماد بن محمد رفيع — ٩٥
- الموضوعية في دراسة الأديان — عامر الحافي — ١٣١

قراءات ومراجعات

- فقه الواقع وأثره في الاجتهاد/ تأليف: ماهر حسين حصوة — حمزة عبد الكريم حماد — ١٦٣
- قراءة في بعض كتابات المفكر النمساري ليوبولد فايس (محمد أسد) — عماد الدين خليل — ١٧٥

تقارير مؤتمرات

- مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن (التركية)/ القاهرة — ماجدة إبراهيم، سمية عبد المحسن، محمد كمال محمد — ٢٠١

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ٢٠٧

استكتاب

- الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور إسلامي — ٢١٩

كلمة التحرير

مفاهيم في التكامل المعرفي

فتحي حسن ملكاوي

مقدمة:

تأخذُ بعضُ المصطلحات موقعاً أثيراً في الكتابات الفكريَّة والثقافيَّة، ويَشيع استعمالهُا دون أن يتمَّ تحديدُ دلالاتِها بصورة واضحة. ولذلك ليس من الغريب أن تجدَ المصطلحَ يُستخدم بدلالاتٍ مختلفة، وربَّما متناقضة. ولعلَّ هذا هو الحال مع مصطلح التكامل المعرفي. ذلك أنَّ المصطلح يُستخدم في كثير من الأحيان ليعني أنَّ شخصاً ما موسوعيٌ في معرفته وثقافته؛ لأنَّه يُلمُّ بكثير من العلوم، ولو كان إلمامُه من باب الثقافة العامة وليس المعرفة التخصصية. وفي هذا السياق يجرى التنْويهُ ببعض العلماء المسلمين الذي اتصفوا بالتكامل المعرفي، بمعنى الموسوعية، في اللغة والأدب، والفقه، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث، والتاريخ، وربَّما الفلك، أو الطب، أو الرياضيات. فالإمام الطبري مثلاً هو مفسِّرٌ، ومؤرِّخ، وفقيه، وعالِمُ لغةٍ وشعر. وابنُ خلدون في الأساس مغامرٌ سياسي، لكنَّه عُرف بأنَّه مؤرِّخ، وقاضي قضاة المالكية بمصر، وكثيرون ينسبون له الإبداع في علوم الاجتماع والاقتصاد والتربية وغيرها. وابنُ سينا فيلسوفٌ وطبيب، وابنُ رشد فقيهٌ وأصولي وطبيب وفيلسوف، وابنُ تيمية كَتَبَ في الفقه والأصول والسنة والتصوف والمنطق. وهكذا. ولا شكَّ في أنَّ ظاهرة الإبداع في أكثر من علمٍ واحد، كانت صفةً مميزة لكثير من علماء المسلمين، لكنَّ هذه الظاهرة كانت أيضاً معروفةً عند العلماء والمفكرين والفلاسفة الأقدمين بصورة عامة في الحضارة اليونانية وغيرها. وربَّما كانت ظاهرةُ التخصص في علم واحد والتفرغ له ظاهرةً حديثة في التاريخ الإنساني، بسبب التوسُّع الكبير الذي طرأ على المعرفة البشرية؛ حتى أصبح من غير الميسور على العالِم الواحد أن

يتخصَّص في أكثر من علم، بل إنَّ العلم الواحد قد تجزّأ إلى علوم فرعية لا يكاد العالِم يتقن واحداً من هذه الأجزاء.

وفي حوالي منتصف القرن العشرين لاحظ اللورد البريطاني "س. ب. سنو" الفجوة في القدرة على التواصل بين من يتخصصون في العلوم الإنسانية ومن يتخصصون في العلوم الطبيعية والتطبيقية، حتى إنَّه وصَف كلَّ فئة من الفئتين بأنَّها تملك ثقافةً خاصة بها، لا علاقة لها بالثقافة الأخرى. وكتب تقريرَه المعروف "الثقافتان: the two cultures" داعياً إلى التكامل بين الثقافتين.[١]

ومن قديم كان الحكماء والعلماء يتحدثون عن التكامل بين العلم والعمل.[٢] وأكَّد ابن رشد إمكانية الاتصال بين "الحكمة والشريعة"، وأكَّد ابن تيمية على التكامل و"درء التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول"، وجمع القشيري وغيره من المتصوفة بين "الطريقة والحقيقة". ثم جاءت محاولات بناء التكامل بين المبادئ والنظريات والبحوث العلمية من جهة وتطبيقاتها العملية من جهة أخرى. وظهرت في مطلع القرن العشرين حاجة الفيزياء إلى الرياضيات، وحاجة البيولوجيا إلى الكيمياء، فظهرت العلوم البينية التي تؤكد اعتماد التطور والتقدم في علم من العلوم على علم آخر أو علوم أخرى. كما طرحت أفكار عديدة حول التكامل بين العلم والدين، وفي التربية والتعليم اعتمد التكامل واحداً من المداخل المهمة في بناء المناهج التعليمية. ثم طرأت الحاجة إلى أفكار الجمع والتكامل بين الأصالة والمعاصرة... وهكذا.

وتحاول هذه المقالة أن توضِّح بعضَ مفاهيم التكامل المعرفي في سياقاتها في التاريخ الحديث والمعاصر، وعلاقَتَها بمفاهيم أخرى مثل وحدة المعرفة، والرؤية الكونية، وتصنيف العلوم، وإسلامية المعرفة؛ وأن تبيِّن طبيعةَ قضية التكامل المعرفي، ومعيقات تحقيق هدف التكامل المعرفي. وأخيراً تقدِّمُ المقالة اقتراحاً يجمع مفهوم التكامل المعرفي وعناصره في

[1] Snow, C. P. *The two Culture*, London: Cambridge University Press, 1993.

[٢] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **اقتضاء العلم العمل**، تحقيق: محمد ناصر الألباني، دمشق: المكتب الإسلامي، ط٥، ١٩٨٤م.

معادلة واحدة، من خلال ملاحظة التكامل في ثلاثة مستويات: بين مصادر المعرفة، وبين أدوات المعرفة، وبين مصادر المعرفة وأدواتها.

أولاً: بين التكامل المعرفي ووحدة المعرفة

قضيّة التكامل المعرفي قضيّةٌ فكرية منهجية، من حيث إنَّها ترتبط بالنشاط الفكري والممارسة البحثية وطرق التعامل مع الأفكار. ولكنَّ الغرضَ من معالجة قضية التكامل المعرفي ومنهج هذه المعالجة سوف يحدّدان الحقل المعرفي الذي يمكن أن تصنّف فيه هذه القضية. فقد يصنّف التكامل المعرفي في الحقل الفلسفي أو في فرع أو أكثر من فروع الفلسفة: علم الوجود أو علم المعرفة أو علم القيم، ويأخذ في هذه الحالة بُعداً نظرياً تجريدياً. وقد يصنّف أيضاً في واحد من حقول النشاط الحضاري للمجتمع، عندما يكون الغرض توفير الموارد الضرورية وتحويلها إلى نشاط سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي لتيسيير سبل الحياة العملية للناس، وعندها يأخذ الموضوع بُعداً اجتماعياً تطبيقياً. لكن النظر إلى موضوع التكامل المعرفي ربَّما يقتصر على زاوية التعامل مع الحقول المعرفية المتعددة، ومستوى الحاجة إلى كل منها في تصميم برامج المؤسسات التعليمية ومناهجها، فتأخذ القضية بعداً تربوياً تعليمياً... وهكذا.

وعلى كل حال فإنَّ ثَمَّة بُعديْن لعلمية التكامل المعرفي؛ بُعْداً إنتاجياً، وبعداً استهلاكياً. فالتكامل في بعده الإنتاجي صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصة. فمثلاً التكامل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية في صياغاتها الغربية المعاصرة، يحتاج إلى العالِم الباحث الذي يستلهم هداية الله سبحانه في فهم مقاصد النصوص والأحكام، وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث، ضمن إطار ثقافي حضاري معاصر، وهذا الفهم والتحديد والكيفية جهد تحليلي تفكيكي أساسي. لكنَّ الباحثَ سوف يحتاجُ في الوقت نفسه إلى فهم الواقع الذي يتعلق بمجال معرفي معين، أو قضية محددة: اقتصادية أو اجتماعية أو تربوية...كمّاً وكيفاً. وهذا يعني بالضرورة قدرة الباحث على تفكيك القضية وتحديد عناصرها وفهم آليات عملها

وافتراضاتها النظرية الكامنة. وهذا التفكيك في المجالين شرط ضروري مسبق، إذا تحقق سيكون أساساً لتحقيق التكامل المعرفي بين المجالين في عملية تركيب نقدية إبداعية، يرافقها عادة تقويم للعناصر التي ستدخل في التركيب الجديد، وإنشاء شبكة العلاقات التي تصلها أو تجمعها أو توحدها لمقصد جديد، أو غاية جديدة.

أما البُعد الاستهلاكي من عَمَلية التكامل المعرفي فيتعلَّق بتوظيف الأبنية الفكرية التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضع الدراسة، وتمييز العناصر المميزة للمعرفة في إطارها التكاملي، وتسهيل نَقل هذه المعرفة إلى الآخرين. والفرْق بين البُعدَيْن الإنتاجي والاستهلاكي من التكامل المعرفي، شبيه بالفرق بين العالم الفيزيائي الذي يكتشف القانون العلمي، والعالم التكنولوجي الذي يطوِّر الآلة التي يقوم عليها القانون من جهة، والمعلم الذي يعلم مادة الفيزياء، والفنِّي الذي يعمل في المصنع الذي تستخدم فيه الآلة من جهة أخرى.

ولبيان موقع التكامل وأهميته ضمن مجالات العمل العِلْمي، صنَّف "بوير" العمل العلمي في أربعة مجالات: الأول هو الاكتشاف، وهو ما يوافق الجهود المعرفية في إجراءات البحث في حقول معرفية معينة؛ والثاني هو التطبيق، وهو التأمل في إمكانية الاستعمال العملي للمعرفة المكتشفة؛ والثالث هو التعليم، وهو نقل المعرفة وتوريثها من جيل إلى الجيل الذي يليه؛ والرابع، هو التكامل بوصفه نشاطاً يتم فيه دمج التركيب بالمعني. وهو المجال الذي يعطي للعمل العلمي في مجالاته الثلاثة السابقة معانيه ودلالاته في الواقع. ويعقب على ذلك بتأكيد طبيعة التكامل وأهميته بالقول: "إنّه من خلال التكامل فقط يصبح البحث جديراً بالثقة."[٣]

ويتصل مفهوم التكامل المعرفي بمفهوم وحدة المعرفة باعتبار أنَّ وحدة المعرفة تشكِّل الأساس المنطقي لتكاملها، لكنَّ الحديث في هذا المقام سيكون مخصصاً لمفهوم التكامل المعرفي على وجه التحديد، مؤجلين الحديث عن المفاهيم العديدة التي ارتبطت بوحدة

[3] Boyer, Ernest. *Scholarship reconsidered: Priorities of Professoriate*. Princeton, NJ: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1990.

المعرفة إلى مناسبة أخرى. ومع ذلك فإنَّ مبدأ التوحيد في الإسلام، سيكون حاضراً في أيِّ حديث عن وحدة المعرفة من جهة، وعن التكامل المعرفي من جهة أخرى.

لقد كان عهدُ الحداثة ناجحاً جداً في تحقيق وُعُوده بزيادة المعرفة والتقدم في متطلبات الحياة المادية الخارجية، لكنَّ الثمن كان باهضاً؛ فالحداثة ولّدت تركة هائلة من المشكلات الكونية غير المسبوقة، تهدِّد مستقبل الإنسان ومستقبل الكرة الأرضية التي يعيش عليها تهديداً جديّا. فقد نتجت عن النموِّ الأسّيّ للمعلومات والبيانات كتلةٌ ضخمة من المعرفة، كان لا بدّ من تقسيمها إلى حقول وتخصصات، من أجل التعامل معها، وكلَّما زادت ضخامة هذه الكتلة لزم الاستمرار في التجزئة والتقسيم. "هذه التجزئة المستمرة للمعرفة المتزايدة في النمو أنتجت أنظمة تربوية ومجتمعات مغرقة في التجزئة والتخصص الفرعي، وأنتجت بالتالي أفراداً يركزون بطريقة مبالغ فيها على أجزاء الحقيقة المختزلة، والراهنة، والمباشرة؛ ويفتقدون بطريقة متزايدة الوحدة التاريخية للصورة الكبيرة الكلية الأقل وضوحاً. وبعبارة أخرى في الوقت الذي أصبحنا فيه أناساً نعرف أكثر فأكثر عن الأشياء الأقل فالأقل، فإنَّنا في الوقت نفسه للأسف أصبحنا أناساً نعرف أقل فأقل عن الأكثر فالأكثر."[٤]

إنَّ هذه الصورة ليس مبالغاً فيها، فنحن نعيش من غير شك في فترة تاريخية غير عادية مليئة بالمخاطر، ويصعب التنبؤ بما تنتهي إليه. وبعض الباحثين يرون أنَّ البشرية تنزلق باتجاه عصر من الظلمات، وأنَّ المجتمع البشري وحضارته على خطر عظيم. والأخطر من كل ذلك، أنّنا في عصر يبدو فيه لأوَّل مرَّة في التاريخ شبحُ النهائية الذي يهدد كوكب الأرض بأجمعه.

ومع هذه الصورة القاتمة فإنّ Utke متفائل في إمكانية الدخول في عصر تاريخي جديد هو عصر ما بعد الحداثة، ويحاول أن يرسم خطَّة يصفها بأنَّها لن تكون كاملة،

[4] Utke, Allen. "The (Re)Unification of Knowledge: Why? How? Where? When?" In: Benson, G; Glasberg, R. & Griffith, B. *Perspectives on the Unity and Integration of Knowledge*. New York: Peter Lang, 1998, p.4.

وأنَّ عصر الأنوار الجديد (هكذا يرى "أوتكي" عصر ما بعد الحداثة) سترافقه ثورات تتداخل فيها قوى المادة والعقل لإحداث تغييرات جذرية في سلوك الإنسان فيما يتعلق بالطبيعة، ترافقها بالضرورة تغييرات في نظرة الإنسان واتجاهه العقلي، بعيداً عمَّا عهده خلال عهد الحداثة، من التفكير السطحي بالحقيقة الراهنة الذي يتصف بالضيق واللامسؤولية وبالدغمائية والعنف، ويقترب أكثر من خصائص التفكير الشمولي عن الحقيقة المطلقة. وسوف يتضمن عصر الأنوار الجديد أيضاً انقلاباً منهجياً يبتعد عن التأكيد على الفردية سواءً كانت الأنا الشخصية، أو الأنا القومية، أو الأنا الدينية؛ وتعيد التأكيد على الـ(نحن) الإنسانية في مستقبل العالم. ويستعين هذا الباحث في تسويغ تفاؤله بملاحظة أن العلم القديم ومنهجه الاختزالي بدأ في الحقيقة منذ مطلع القرن العشرين يتشرب جرعات متزايدة مما يمكن تسميته بالوحدة الكونية، وفي هذه الوحدة الكونية يستمر التأكيد على دراسة أجزاء الحقيقة، مع إدراك إضافي أن هذه الأجزاء في نهاية المطاف هي في الحقيقة وَهم فحسب؛ لأنَّ كلَّ شيء في النهاية متداخل ومتواصل مع كلَّ شيء آخر. ويتمُّ الإدراك هنا أنَّ المعرفة والمعلومات تهبط بالكلِّ نحو الأجزاء (من الواحد إلى العديد)، وأنَّ الكلَّ في الحقيقة يساوي مقداراً أكبر من مجموع الأجزاء. ومن الأمثلة على هذه الجرعات ما أحدثته النظرية النسبية وتطبيقاتها، وعلاقة الطاقة بالمادة، ونظرية (الكوانتم) والنظرية الكبرى للمجال الموحد الأكبر super grand unified field theory وغير ذلك.

إنَّ هذا العلم الجديد يعترف بأنَّ المعرفة النهائية والفهم الكلي واليقين حول الحقيقة أمور لن تتحقق أبداً. ويقدم حقيقة جديدة هي أنَّ الكون ليس في حالة بسيطة ساكنة مجزأة لا معنى له كالآلة التي لا عقل لها، وأنَّ الإنسان لم يظهر فيه عن طريق الصدفة والعشوائية، وإنَّما يبدو الكون متصلاً ببعضه، وينمو بطريقة واعية، ونظام الحقيقة فيه متكامل في بنيته وخصائصه، والإنسان فيه وسيلة لتحقيق الغرض من خلق الكون، حيث يبدو العقل الإنساني أكثر الأشياء المعروفة للإنسان تعقيداً في هذا الكون. ويمكن الادعاء بأنَّ العلم الجديد بهذه الرسالة القوية التي يقدمها عن الحقيقة الجديدة، هو إيذان ببزوغ

فجر العصر الجديد المنتظر: عصر ما بعد الحداثة. وفي هذا العصر يمكن أن تتحقق فيه وحدة المعرفة.[٥]

ونختتم الأمثلة التي تم اختيارها من بين جهود العلماء الذين يرون أن مستقبل العلوم سوف ينتهي بوحدتها بالنتيجة التي توصل إليها العالم الفيزيائي المسلم محمد عبد السلام الذي عُرف بنظريته في الكهرباء الضعيفة electroweak theory. وهذه النظرية –التي نال عليها جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٧٩م بالتشارك مع اثنين من زملائه– هي تركيب رياضي وعقلي للقوى الكهرومغناطيسية والتفاعلات الضعيفة، وهي آخر ما جرى التوصل إليه حتى ذلك الوقت، حول طرق توحيد القوى الأساسية في الطبيعة. وقد تأكَّدت صحةُ النظرية في السنوات اللاحقة من خلال التجارب المخبرية التي جرت في مختبرات المنظمة الأوروبية للبحوث النووية CERN في جنيف، حول superprotosynchrotron، وهي التجارب التي قادت إلى اكتشاف دقيقات Wو Z. ولا تزال نظرية الكهرباء الضعيفة محور النموذج القياسي في فيزياء الطاقة العالية.[٦]

وفي سياق الخطاب الإسلامي المتعلق بوحدة العلوم، تحدَّث كثير من العلماء المسلمين في الماضي عن ضرورة المحافظة على وحدة العلوم والمعارف، بحكم ارتباطها جميعاً بمصدرها الواحد وهو الله سبحانه، سواءً أأوحى الله بها للإنسان بأساليب الوحي المعروفة أم يسّر للإنسان اكتشافها وتطويرها واكتسابها بأساليب البحث والسعي والنظر. ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى جهود الغزالي وابن رشد وابن تيمية.

أما في العصرالحديث وبعد الصدمة التي واجهت المسلمين نتيجة التفوق العلمي الصناعي للغرب، وبعد تأثُّر كثير من مثقفي المسلمين بأيديولوجية الغرب في التمييز الحاسم بين العلم والدين، فقد نهض عددٌ كبير من العلماء المعاصرين للدعوة إلى خطورة الفصل بين الإسلام والعلم، وضرورة إقامة الارتباط التوحيدي العميق بينهما، فهذا مظفر إقبال يؤكِّد "على وظيفة حرف العطف بين كلمتي الإسلام (و) العلم حيث يجب أن تتجاوز هذه الوظيفة مجرد بناء اتصال إلى وظيفة التوحيد؛ لأنَّ من غير المفهوم أن يتضمن

[5] Ibid., p.20.

[6] http://nobelprize.virtual.museum/physics/laureates/1979/index.html.

الخطاب الإسلامي نظامين للحقيقة أو طريقين مستقلين إليها، وحتى حين تتعدد طرق التعبير عن الحقيقة الواحدة أو طرق الوصول إليها فإنَّها تبقى متصلة ببعضها بعقدة مركزية ذات وظيفة توحيدية."[٧]

وشخَّص المرحوم إسماعيل الفاروقي –ومعه مدرسة إسلامية المعرفة التي تطورت في المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعدد من الجامعات ومراكز البحث– أزمة الأمة الإسلامية المعاصرة في أنّها تتمثل في ثنائية نظام التعليم الديني والعلماني. وأنَّ الأمة يصعب عليها الاستفادة من العلوم المعاصرة بصورتها الحالية سواءً الإنسانية أو الاجتماعية وحتى الطبيعية؛ لأنَّها جميعاً وجوه لرؤية تكاملية للحقيقة والعالم والتاريخ، وكلها غريبة عن الإسلام. وتكمن معالجة هذه الأزمة في توحيد نظامي التعليم الإسلامي (التقليدي) والعلماني (المعاصر) في نظام واحد يجمع حسنات النظامين، مع إجراء التطوير اللازمة للمعارف التي تقدمها أنظمة التعليم بصورة تتم فيها صياغتها من منظور إسلامي؛ أي أسلمتها.[٨]

ولتحقيق الهدف الحضاري نفسه للأمة، ولكن باستعمال مفردات وتعبيرات مختلفة عن مدرسة إسلامية المعرفة، أدلى ضياء الدين سردار –ومعه عدد من زملائه في مدرسة عرفت بالإجماليين– بدلوه في قضية وحدة المعرفة وتكاملها. وتعتقد هذه المدرسة أنَّ كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية يتمُّ بناؤها بناءً اجتماعياً، وتتصف بأنَّها أداتية أو ذرائعية؛ أي إنها أدوات ووسائل للعمل، وأنَّ فائدتها العملية هي التي تقرِّر قيمتَها، وأنَّها تنطلق من افتراضات محددة عن الحقيقة والإنسان والعلاقة بين الإنسان والطبيعة. ولما كانت كلُّ حضارة تَبْنِي علومَها الخاصَّة بها، فإنَّ جميعَ العلوم العصرية هي علوم غربية. وليس من

[7] Muzaffar, Iqbal. *Islam and Science*. Aldershot, UK: Ashgate Pub. LMT. 2002, P. 293-294.

[8] Al-Faruqi, Ismail. Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospectives. In: *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon: IIIT, 1988. p. 13-63.

السهل إقامة علوم إسلامية إلا في البيئة الحضارية الإسلامية من خلال عملية بناء جذرية تقيم الصلات التكاملية بين مكوناتها.[٩]

وثَمَّة خطابٌ إسلامي عرفاني حول وحدة المعرفة، ينظر إلى المعرفة في سياقها التقليدي، الذي عبرَّت عنه حضارات الشرق في إطار ميتافيزيقي يقوم على مبادئ مشتقة من التعاليم الخالدة للوحي الإلهي في صوره المختلفة. وهكذا فالعلوم التقليدية تتصف بالقداسة التي تمنحها إياها قداسة الطبيعة ذاتها، وهذه بدورها استمدت قداستها من الوحي، على أساس أنَّ الطبيعةَ هي آياتُ الله. فالمعرفة التي يكتسبها الإنسان عن العالَم والمعرفة التي يتلقاها من الخالق تُشكِّل وحدةً واحدة، وحتى منهجيات هذه العلوم يمكن تلمُّس جذورِها من مصدر واحد. وهكذا فإنَّ المعرفة المتاحة للفكر الإنساني عن طريق الفلسفة العرفانية تعطي مجالاً واسعاً من الاحتمالات؛ لأنّها تفتح الطريق للربط بين جميع أفعال المعرفة التي يقوم بها الفكر، ولارتباطها في النهاية بالإله المتعالي.[١٠]

ويتبنّى هذا الخطاب الفلسفي–الصوفي مجموعة من العلماء المعاصرين أشهرهم سيد حسين نصر وسيد محمد النقيب العطاس ومهدي جلشاني وتلاميذهم المنتشرون في ماليزيا وإيران وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية. وواضح أنَّ هذه الرؤية تقوم على الفلسفة التأملية، وتتجاوز المحددات الأخلاقية للعمل في الكون إلى ميتافيزيقا محددة، ترى الطبيعة كائناً ذا أهمية روحية Spiritual. ولذلك فليس غريباً أن ترى هذه الفلسفةُ أنَّ العلم المعاصر الذي يفتقد القدسية يقود الإنسانية إلى الهاوية. وهي تلتقي في هذا المجال مع كثير من العلماء الذين ينطلقون من فلسفة تحليلية مخالفة تماماً، من حيث توقعاتهم لمصير الإنسان في الكوكب الأرضي في ضوء المشكلات المنظورة وغير المنظورة وغير المعترف بها.

[9] Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell Publication, 1989, p. 155.

[10] Nasr Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. New York: State University of N.Y. Press, 1993, p. 54.

وترتبط جهود تصنيف العلوم بقضية وحدة المعرفة وتكاملها، فقد كان اكتشاف النظام القائم بين الحقول المعرفية والعلاقات فيما بينها هدفاً أساسياً لجهود كثير من علماء المسلمين، من مختلف التوجهات الفكرية، وشارك في ذلك الفلاسفة وعلماء الكلام وأقطاب الصوفية والفقهاء والمؤرخون وغيرهم. ويُعدُّ موضوع تصنيف العلوم واحداً من المفاتيح المهمة في فهم التراث الفكري الإسلامي. ويمكن النظر إلى جهود العلماء في التاريخ الإسلامي في هذا المجال على أنَّها محاولات لبيان صور مختلفة من العلاقة بين هذه العلوم، على أساس أنَّ هذه العلاقة هي معيار التصنيف. ومن الطبيعي أن تأخذ هذه العلاقة أحد اتجاهين: اتجاه بيان عناصر الارتباط والتجميع والوحدة، أو اتجاه بيان عناصر الاختلاف والتمايز والتعدد، وفي بعض الأحيان يلزم الأخذُ بالاتجاهين معاً.

لكنّ فكرة تصنيف العلوم موغلة في القِدم، وأكثر الأفكار التصنيفية القديمة التي لا تزال متداولةً، في الحديث عن أصناف العلوم والمعارف، تقوم على تصنيف العلوم حسب معيار التجريد، كما وردت عند أرسطو. فالعلوم الأكثر تجريداً هي الأعلى رتبة والأكثر أهمية من العلوم العملية. والملاحظة الأساسية هنا هي محاولة الفصل بين العلوم وتأكيد استقلاليتها وترتيبها في الأهمية.

وعلى الرغم من أنَّ بعض العلماء المسلمين قد تأثروا بهذا الأساس التصنيفي، وبخاصة أولئك الذين اتبعوا المنهج الفلسفي الأرسطي، إلا أنَّ معظم العلماء كانوا أكثر أصالة عندما سعوا إلى أن يكون التصنيفُ في المنظور الإسلامي انعكاساً للرؤية الإسلامية الكلية ومتطلباتها. فمثلاً انطلقت تصنيفات: الفارابي وابن القيم وطاش كبرى زاده وابن حزم وابن خلدون من النظر الواقعي إلى العلوم التي نشأت في البيئة الإسلامية، وتنظيمها في هيكل تصنيفي يخدم الأغراض التربوية التعليمية. ومع تعدُّد العلوم وتنوُّعها فإنَّ الجهود الإسلامية في تصنيفها ركزت على الخصائص المميزة للرؤية الإسلامية، ومنها: المنطقية في الترتيب، والاتساق الداخلي، والتتابع في الأهمية، والتواصل في المحتوى، والتكامل من حيث حاجة بعضها إلى الآخر، ووحدة توجهها في خدمة الحقيقة الدينية الإسلامية.[١١]

[١١] النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م، ص٦٦.

وعلى الرغم من الاختلافات المهمة بين معايير التصنيف عند علماء المسلمين ومدارسهم المعرفية —مثلاً الفارابي من المدرسة المشائية، والغزالي من المدرسة الكلامية والصوفية، وقطب الدين الشيرازي من المدرسة الإشراقية– فإنَّ أعلى مستويات المعرفة عندهم هي معرفة الله سبحانه. ومن أجل معرفة الله يسعى الإنسان إلى اكتساب العلوم الأخرى.[١٢] ومن ثَمَّ فإنَّ كل المعارف الأخرى غير معرفة الله يجب أن تتواصل وتتكامل وتترابط ترابطاً عضوياً بمعرفة الله. ولما كانت كلُّ العلوم تأتي في النهاية من المصدر الإلهي، فإنَّ هذا يشكل –عند هؤلاء العلماء– الأساسَ المشترك لتكامل المعرفة ووحدتها في نهاية المطاف.

ثانياً: مبدأ التوحيد أساس مفهوم التكامل المعرفي

لا يختلف علماء المسلمين في أنَّ التوحيد هو أساس الإسلام، وهو الذي يعطي للحضارة الإسلامية هُويَّتَها. ويعترف كثير من العلماء غير المسلمين أيضاً بأنَّ مفهوم التوحيد في الإسلام متميِّز تماماً عن مفهومه في الديانات التوحيدية الأخرى،[١٣] سواءً في تصوُّره للإله الواحد أو بانعكاسات هذا التصور على علاقة الخالق بالمخلوقات.

ويُفرِد إسماعيلُ الفاروقي كتاباً مستقلاً عن التوحيد،[١٤] يُبيِّن فيه تكاملَ الرؤية التوحيدية وجمعَها بين الأبعاد الحضارية: الفلسفية والعملية. وتمتزجُ ملاحظتُه لقضية الوحدة والتكامل بين فروع المعرفة بقدر واضح من التخفُّف من الأحمال التي عرفها التراث

[12] Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of Science*, Kuala Lumpur, Malaysia: Institute for Policy Studies, 1992, p. 270.

[13] Moreland, J.P. and Craig, William Lane. *Philosophical Foundations for Christian Worldview.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003, p.595. See also:

- Schwarz, John. *The Complete Guide to the Christian Faith.* Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 2001, p. 184.

[14] Faruqi, Ismail R. *Al-Tawhid: Its implications for Thought and Life.* Herndon. IIIT. Fifth printing, 2000.

الإسلامي باسم الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وينصرف جهدُه في هذا الشأن إلى التحريض على إصلاح الفكر الإسلامي والواقع الإسلامي المعاصر.

فالتوحيد –عند الفاروقي كما هو عند سائر علماء المسلمين– هو رؤيةٌ عامة إلى الحقيقة والكون والزمان والمكان والتاريخ الإنساني والمصير. وينسحب مبدأ التوحيد على مجمل نظام الحياة الشمولي في الإسلام. فالإسلام لا يَقْسم العالَمَ إلى مقدَّس ومدنَّس، ولا يُصنِّف قيمَ الحياة إلى ديني وعلماني، ولا يميِّز بين الناس على أنّهم رجال دين ورجال دنيا؛ فكل هذه التصنيفات في نظر الإسلام تصنيفات مصطنعة، تنتمي من ناحية تاريخية إلى تقاليد غير إسلامية.[١٥]

كذلك يؤثِّر مبدأ التوحيد في كلِّ عناصر الحضارة الإسلامية، ويُقِيمُ بينها روابط محددة، وتتم إعادة الصياغة والشمول التي يحدثها الإسلام في كل عنصر من عناصر حضارته بدرجة تتراوح في العمق، من تحويل بسيط في حالة الشكل والصورة إلى تغيير جذري في حالة الوظيفة؛ لأنَّ الوظيفة هي التي تكوّن العلاقة الجوهرية. وعندما طور المسلمون علم التوحيد، جمعوا فيه مجالات المنطق ونظرية المعرفة والغيب والأخلاق.[١٦]

ويميِّز التوحيدُ الإسلامي تمييزاً حاسماً بين الخالق المتعالي، والكون المخلوق. وإرادةُ الخالق هي التي تحدد وجودَ المخلوقات وسلوكَها ونظامها. وتتمثل حقيقةُ التوحيد في أنَّ الكون قائمٌ على الانتظام في السلوك، دون اضطراب أو فساد، مما يشير إلى وحدة المرجعية في هذا النظام، وهي الخالق الواحد سبحانه. ولو كان في الكون آلهة متعددة لاضطرب الكون وفسد أمره؛ لأنَّه لا يستطيع أن يأتمر بأمر سيدين في الوقت نفسه، ولذلك كان توحيد الله يمثل المقام الأعلى في الدين، وله الميزة العظمى في اعتقاد الإنسان وفي جزائه.

ويفترض الاعتراف بوحدانية الله–بالضرورة– الاعتراف بوحدة الحقيقة. فالحق والحقيقة صفة تقتضيها حقيقة التوحيد. ويبيّن الفاروقي كيف يقوم التوحيد –بوصفه مبدأ

---

[15] Ibid, p. 10-15.
[16] Ibid. p. 17.

منهجياً يقتضي وحدة الحقيقة- على ثلاثة مبادئ فرعية تتعلق بطبيعة المعرفة التي يكتسبها الإنسان من مصادرها: الأول رفض جميع ما لا يوافق الحقيقة، والثاني إنكار التناقض، والثالث الانفتاح على الأدلة الجديدة.[١٧]

فالمبدأ الأول يستبعد الباطل والوهم والظن من دائرة الاعتقاد الإسلامي ويبقي المجال مفتوحاً للنقد والتمحيص. والابتعاد عن الحقيقة أو الفشل في التوافق معها يكفي لرفض أي شيء في الإسلام سواء كان تشريعاً أو مبدأً أخلاقياً شخصياً أو اجتماعياً أو أي صيغة لفهم العالم. وهذا يحمي المسلم من آثار الرأي والهوى؛ فأي زعم لا يصحبه الدليل ليس إلا ظناً لا يغني من الحق شيئاً. فالمسلم إنسان محدد لا يقول إلا الحقيقة الواضحة، ولا يقبل غير الحقيقة حتى لو خالفت هواه، أو اصطدمت بمصالحه الشخصية أو مصالح ذوي قرباه.

والمبدأ الثاني يتعلق بعدم التناقض، ويمثل هذا المبدأ جوهر العقلانية وبغيره لامناص من الشك. فالتناقض النهائي يعنى أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها. صحيح أن التناقض قد يقع في تفكير الإنسان وقوله. وقد يبدو التناقض في فهمنا الظاهري بين الوحي والعقل. وإذا كان الإسلام ينكر الإمكانية المنطقية لهذا التناقض، فإنه في الوقت نفسه يقدم توضيحاً للكيفية التي يمكن إزالة التناقض لو أنّه اختلط بفهمنا.

ويرى الفاروقي "أنه لا العقل ولا الوحي يسيطر أحدهما على الآخر، فلو قدم الوحي فإنه ينتفي المبدأ الذي يميز نصاً من نصوص الوحي عن نص آخر، أو يميز فكرتين يقدمهما الوحي حول موضوع واحد. وعندها لا يسهل حل ما يبدو من تناقض أو عدم انسجام في فهمنا لنصوص الوحي. إن نصوص الوحي نفسها تتصف بالانسجام الداخلي. والفهم الصحيح لها يحول دون وجود التناقض. ولكن نصاً ما من نصوص الوحي ربما يبدو مناقضاً للعقل أي لبعض نتائج الفحص والإدراك العقلي. وعندما يحدث ذلك فإن الإسلام يعلمنا أن التناقض ليس هو النهاية، ويحيل الباحث إما لمراجعة فهمه للوحي أو لنتائج بحثه العقلي أو للأمرين معاً.

---

[17] Ibid. p.43.

ومع رفضنا لفكرة وجود تناقض نهائي فإنّ مبدأ التوحيد –بوصفه تعبيراً عن وحدة الحقيقة– يدعونا أن نعود إلى مسألة التناقض بهدف النظر فيها مرة أخرى؛ إذ إن بعداً معيناً ربما فاتنا النظر إليه، فإذا أخذناه بعين الاعتبار فربما يحل التناقض. إنّ التوحيد يتطلب من قارئ الوحي –وليس من الوحي نفسه– أن يجرب قراءة أخرى للوحي في مسألة التناقض، تزيل اللبس وتوضح المعنى غير المفهوم، فإذا حصل ذلك فإن التناقض يحسم. فمراجعة العقل أو الفهم ربما تؤثر في بناء الانسجام ليس بين نصوص الوحي نفسها، فإن هذه النصوص تستعلي على أية عملية تطويع بشرية، وإنما بين تفسير الإنسان وفهمه لهذه النصوص. بناء الانسجام هذا يجعل فهمنا للوحي يتفق مع البيّنات المتجمعة والمكتشفة عن طريق العقل. فقبول احتمال وجود التناقض لا يستهوى أكثر من ضعفاء العقل. إن الإنسان المسلم هو عقلاني عندما يصر على وحدة نوعي مصادر المعرفة الوحي والعقل."[١٨]

ويبدو أنَّ الفاروقي يلتقي في هذا الموقف مع ابن تيمية، ويستبعد حاجتنا إلى الأخذ بآراء الرازي وابن رشد وأمثالهما من الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المتكلمين، الذي يفترضون احتمال وجود التعارض بين النقل والعقل ويعدّون العقل هو المرجعية؛ لأنَّ به يفهم النقل. كما يستبعد حاجتنا إلى الأخذ بآراء الغزالي حول الموضوع نفسه، الذي يوافق الفلاسفة والمتكلمين في احتمال وقوع التعارض، ويقدم النقل على العقل في المرجعية.

أما المبدأ الثالث للتوحيد بوصفه تعبيراً عن وحدة الحقيقة، فهو التفتُّح لقبول البيّنات الجديدة أو المخالفة. هذا المبدأ يحمي المسلم من الحاجة إلى المذاهب الأخرى الليبرالية، والتطرف أو المحافظة المؤدية إلى التجمد والسكون، وترتفع به إلى التواضع الفكري، وتفرض عليه النطق بعبارة "الله أعلم"؛ لأنه مقتنع بأن الحقيقة أكبر من أن يحيط بها الإنسان في أي وقت.

---

[18] Ibid. p.44.

وكما أنَّ التوحيد هو إثبات الوحدة المطلقة لله عز وجل، فإنَّه أيضاً إثبات الوحدة لمصادر الحقيقة، فالله خالق الطبيعة التي يأخذ الإنسان منها المعرفة ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءً وَٱلۡقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٥ إِنَّ فِي ٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٥-٧). فموضوع المعرفة هو أشياء الطبيعة وأحداثها التي هي خلق لله. فمن المؤكد أنَّ الله سبحانه يعلمها، ومن المؤكد بنفس القدر أنّ الله مصدر الوحي، وهو الذي يعطي الإنسان شيئاً من علمه الواسع المحيط المطلق الكامل.

ثمّ إنّ التوحيد يدعو الإنسان إلى الربط بين الإيمان بالله الخالق من جهة، وممارسة العلم في ميادينه المختلفة من جهة أخرى؛ ذلك أنَّ الإنسان عندما يدرك فِعْلَ الله في كل الأحداث والأشياء فإنَّه يتتبّع فعل الخلق الإلهي، فعندما يشاهد فِعْلَ الله في الطبيعة فإنَّه يمارس العلوم الطبيعية؛ فالخلق الإلهي في الطبيعة ليس إلاّ السنن والقوانين التي أودعها الله في هذه الطبيعة. وعندما يشاهد الإنسان فعل الخلق الإلهي في نفسه أو مجتمعه، فإنَّه يمارس العلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان الكون بأجمعه يتكشَّف -من خلال سعي الإنسان وبحثه- عن فعل تلك القوانين والسنن باعتبارها أوامر الله وإرادته، فإنّ الكون في نظر المسلم هو "مسرح حيّ خلقه الله سبحانه بأمره وفعله."[١٩]

وفي مقابل منهج الفاروقي في بيان أثر التوحيد في وحدة المعرفة وتكاملها، يقدم سيد حسين نصر وعددٌ من تلاميذه مدخلاً آخر، يتفق مع ما يقرُّه جميع العلماء المسلمين من أهمية مبدأ التوحيد، والترتيب الهرمي للعلوم، وعدّ التوحيد أعلى صور المعرفة والغاية النهائية من جميع المساعي الفكرية للإنسان المسلم، لكنَّه يختلف في التركيز الكبير على العلوم الطبيعية دون العلوم الأخرى، والإعلاء من شأن الفلسفة والميتافيزيقا الإسلامية التقليدية، التي يرون أنَّها كانت المدخل لفهم العلاقة بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية.

[19] Ibid. P.51.

ولذلك فإنَّهم يستخدمون المصطلحات الميتافيزيقية التي استخدمها الرازي وابن سينا والشيرازي وإخوان الصفا وغيرهم.

أحد هذه المصطلحات مثلاً هو "علم الكونيات" أو "المعرفة الكونية" cosmological knowledge الذي يستخدم مدخلاً إلى دراسة الطبيعة، وهو فرع من الميتافيزيقا، يقارن فيه الكون الطبيعي الكبير بالكون الإنساني الصغير، وتكون مشاهدة الطبيعة فيه هي مشاهدة لفعل الخالق، وأن مشروعية دراسة هذه العلوم باستمرار تعتمد على تعبيرها عن الاتصال والتداخل والتكامل ضمن الوحدة الكلية للخلق الإلهي. ويكون العلم الذي يتسق مع روح الإسلام هو العلم الذي يسعي في نهاية المطاف إلى تكامل الجزئيات ضمن الكل الواحد، ويأخذ مشروعيته من العقيدة الأساسية في الإسلام وهي التوحيد بجميع معانيه. ومهما تعددت التفسيرات ومستويات التفكير يبقى المبدأ القائل بأن العالم المخلوق يتكون من وحدة المتوحدات، بينما الإله الخالق يتفرد بوحدانيته الصمدانية.[٢٠]

إنَّ الارتباط العضوي بين العلم والمعرفة الغيبية التوحيدية يعني أنَّ العلم متضمن ومتكامل في المعرفة التوحيدية؛ لأنَّ الوحي الإلهي هو مصدر المعرفة الغيبية عن العالَم التعددي الذي تتعامل معه العلوم، ومع ذلك فإن الأدوات المفاهيمية للتكامل تحتاج إلى أن تشتق من المعرفة الكونية. وهذه المعرفة الكونية قادرة على إعطاء "أدوات التكامل المفاهيمي"؛ لأنَّ هدف التكامل هو توفير العلم الذي يعرض تكامل جميع الأشياء وعلاقة مستويات الهرمية أو الترتيب في الكون ببعضها وبالملأ الأعلى. وعليه فإنَّها توفر معرفة تسمح بتكامل المتعددات في وحدة واحدة.[٢١]

---

[20] Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic cosmological Doctrines*. New York: State University of New York Press, 1993, p. 280-281 .

[21] Nasr, Sayyed H. The Cosmos and the Natural Order" in*: Islamic Spirituality: Foundation. (ed.) S.H. Nasr, Vol. 19 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest.* London: Routledge and Kegan Paul,1987, p.350.

ويسلك عثمان بكر –وهو من تلاميذ سيد حسين نصر– المنهج نفسه في استخدام مصطلح "المعرفة الكونية" ذات "الطبيعة الروحية"، فالقوانين التي تحكم الأنظمة المختلفة في الخلق ليست على درجة واحدة في العمومية والمبدئية، وثمة ترتيب هرمي لهذه العمومية والمبدئية، فالقوانين البيولوجية مثلاً أعلى رتبة من القوانين الكيميائية والفيزيائية؛ لأن القوانين البيولوجية تتعلق بالمجال البيولوجي الذي يمتلك حقيقة وجودية أعلى مما تمتلكه القوانين الأخرى. لكن هذه القوانين البيولوجية نفسها خاضعة لمجموعة أعلى من القوانين الكونية ذات الطبيعة الروحية، وعند محاولة توحيد القوانين المعروفة في الفيزياء والبيولوجيا بصورة موضوعية؛ فإن بالإمكان الوصول إلى نقطة لا تملك بعدها إلا أن تأخذ بالاعتبار قوانين لأنظمة غير طبيعية. وبمعنى آخر لا بدّ من إدراك حدود التعميم والشمولية التي تعمل فيها القوانين الطبيعية.

إن العلوم الطبيعية والرياضية هي علوم محددة تتعلق بمجالات محددة من الحقيقة. بينما الحقيقة العليا للتوحيد هي علم ميتافيزيقي يتعلق بالغيب. وهو أكثر العلوم عمومية؛ لأنه يتعلق بالحقيقة العليا التي تشتمل على كل الحقائق الأخرى. وبين المعرفة العليا للتوحيد والعلوم المحددة يوجد نوع من المعرفة يسمى المعرفة الكونية. ونعني بالمعرفة الكونية هنا ذلك العلم الذي يتعلق ببنية الكون ومحتواه النوعي. وفي العلوم الإسلامية التقليدية كان علم الكون جزءاً من (الميتافيزيقا) الإسلامية كما في إحصاء العلوم للفارابي. ومنه تشتق العلوم الأخرى المحددة. وهذه المعرفة الكونية هي التي تشكل الإطار المفاهيمي لوحدة العلوم المادية والروحية.[٢٢]

وعلى المنهج ذاته يستخدم عثمان بكر مصطلح "المعرفة الروحية" spiritual knowledge و"النفس الكونية" universal soul، فالمعرفة الروحية تشير إلى معرفة الإله ووحدانيته. وهذه المعرفة لا تتعلق بالضرورة بذات الخالق سبحانه، فهو أمر منهي عن التفكير فيه، ولكنَّها تتعلق بآثار الخالق وفعله في صور الحقيقة المختلفة التي تتبدى في جميع أجزاء الكون المخلوق. ويؤكد أنَّ المحتوى الإسلامي لمعرفة المسلم عن الخالق سبحانه

[22] Ibid., p. 73.

هو معرفة الكون بوصفه أثراً من آثار الخالق وفعله. ومعرفة العلاقة بين الله الخالق والكون المخلوق، أو بين مبدأ الألوهية وتمظهرات الكون، تشكل الأساس الأكثر أهمية لوحدة المعرفة العلمية والمعرفية الروحية.

ويتطلب فهمُ هذه العلاقة الرجوعَ إلى مصدر المعرفة الأساسي في الإسلام، وهو الوحي الذي يتضمن القرآن والسنة النبوية. ويعدُّ القرآن بالنسبة للمسلم منبعَ الطاقة الفكرية والروحية في الوقت نفسه، ومن ثَمَّ منبع جميع المعارف والعلوم، ليس لأنَّ فيه محتوى المعرفة نفسها، وإنَّما لأنَّه يوحي إلى المسلم برؤية متميزة حول وحدة مجالات المعرفة. وفكرة هذه الوحدة هي نتيجة لفكرة وحدة الألوهية وتطبيقاتها في ميادين المعرفة البشرية. فالإنسان يكتسب المعرفة من مصادر مختلفة وبأساليب متنوعة. ولكنَّ جميع المعارف تأتي في النهاية من الله العليم. فالرؤية القرآنية تؤكد أنَّ معرفة الإنسان للأشياء المادية والمسائل الروحية ممكنة؛ لأنَّ الله أعطى للإنسان القدرات الضرورية لامتلاك المعرفة.[٢٣]

إنَّ علم الكونيات عند علماء المسلمين يتطلب أن يتمَّ التعامل مع العالَم الطبيعي بصورة غير منفصلة عن الأنظمة الأعلى من الحقيقة. ويؤكدون على علاقة الموجودات الروحية الغيبية عند دراسة العالَم الطبيعي، وكذلك فإنَّ العلوم البيولوجية على علاقة وثيقة بعوالم الغيب؛ فمسألة أصل الحياة على الأرض لا يمكن حلُّها بدلالة الموجودات الطبيعية وحسب؛ لأنَّ الحياة ليست وجوداً مادياً طبيعياً، إنَّما قدرة أو طاقة حيوية اخترقت عالَم الأشياء المادية. أمَّا النشاطات الفيسيولوجية الجُزيئيَّة المرتبطة بصور الحياة فليست مصدر الحياة نفسها، وإنَّما هي تمثلات للحياة في المستوى الطبيعي. والمبدأ الكوني الإسلامي الذي يعدُّ أساساً لفهم لغز الحياة هو فكرة "النفس الكلية". إنَّ هذه النفس الكونية هي روح النظام الطبيعي. وهي بالنسبة للنظام الطبيعي مثل روح الإنسان بالنسبة لجسده.

---

[23] Bakar, Osman. *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*. Kuala Lumpur, Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991, p.62.

هذه الروح الكلية هي التي تعطي الطاقة الحيوية للكون كله مما تراه في حياة النباتات والحيوانات. هذه الروح الكلية في مخلوقات الله سبحانه وعلاقتها بمعرفة الإنسان عن وظائف الكون وطاقاته وخصائصه وعلاقاتها بالنظام الطبيعي، لا يُستَغْني عنها في تكامل العلوم البيولوجية، وهي كما هو واضح أثر لاعتقادنا بالتوحيد.

إنّ أهمية تطوير علم الكونيات وعلاقته بوحدة المعرفة لا يستدعي التخلي عن الطريقة التجريبية والأدوات الحديثة في البحث والاستقصاء العلمي، التي أظهرت نجاحها في الدراسة الكمية للطبيعة. ولكنها تستدعي تغيرات جوهرية في اتجاهاتنا الحديثة نحو الحقيقة والمعرفة. إنَّ قبول فكرة علم الكونيات له أثر كبير على منهجية البحث؛ إذ يجب على الطريقة العلمية أن تتخلى عن الزعم بأنَّها الطريقة الوحيدة لمعرفة الأشياء ونعترف بوجود طرق أخرى للمعرفة.[٢٤]

ثالثاً: التكامل المعرفي في الرؤية الكونية الإسلامية

ينطلق الحديث عن التكامل المعرفي في سياق هذه الورقة من الرؤية الكونية الإسلامية التي مكنت العقل المسلم من تطوير الفهم السليم للكون والحياة والإنسان. والرؤية الكونية مصطلح فلسفي حديث يعني النظرة الشاملة إلى العالَم التي تأخد بعين الاعتبار جميع الأجزاء والعناصر والمكونات والنظم بعين الاعتبار، فهي رؤية لحقائق الأشياء في إطارها الأشمل، وهي قواعد وأطر مرجعية للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع، وهي الصورة التي يدرك فيها العقل الإنساني حقائق الكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق والعلاقات بينها.

والعقل الإنساني بطبيعته يميز الأشياء المتعددة والمنفصلة بخصائصها المميزة لكل منها، وهو يدركها أيضاً على أنَّها تنتمي إلى فئة أو مجموعة من الأشياء التي تمثّل وحدة أكبر، وتوجد في إحداثيات محددة للزمان والمكان، وبينها علاقات معيّنة. مثل هذه

[24] Ibid., p. 74-75.

الخصائص يدركها العقل الإنساني فيما يتعلق بأشكال السلوك الإنساني وقضايا المجتمع البشري وقيم الدين وغيرها.

فأيُّ سلوك أو نشاط بشري يقوم به الفرد أو يسود الجماعة في مجتمع ما، يتمُّ فهمه في ضوء رؤية كونية كلية تحكمه وتشكّله، "أي أنَّ الصورة المنعكسة في أذهاننا عن الوجود لها تأثير مباشر في عملنا وسلوكنا الاجتماعي وحياتنا الفردية والاجتماعية؛ أي أنَّ كل شخص يعيش وفق رؤيته للكون."[٢٥]

والرؤية الكونية في إطارها الإسلامي تعبير عن التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية، ويتضمن هذه التصور تفسيراً شاملاً للوجود وقضاياه وحقائقه، وينبثق عن هذا التصور منهج الحياة الواقعي للإنسان ودستور نشاطه في ضوء فهم الإنسان لمركزه في الكون وغاية وجوده الإنساني في هذا الكون.[٢٦]

ومِن أشمل ما كتب حول التكامل المعرفي في ضوء الرؤية الكونية الإسلامية تلك الدراسة التفصيلية التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعنوان: "التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية"، وقد أنجزها أبو بكر محمد أحمد إبراهيم، في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ونشرها المعهد بعد إنجازها،[٢٧] وقد اعتمد الباحث على تحليل نقدي لكثير من الكتابات ذات العلاقة المباشرة وغير المباشرة بمفهوم التكامل المعرفة والمفاهيم ذات العلاقة به، ولا سيّما مفهوم إسلامية المعرفة، كما تضمَّنت الدراسة مقابلات أجراها الباحثُ مع عدد من الباحثين والمفكرين، ثم قدَّم عرضاً للبرامج الأكاديمية والممارسات التعليمية في "كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية" في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وهي الكلية التي تبنت مفهوم التكامل المعرفي وممارسته. وقد توصل إلى أنَّ التكامل المعرفي يرتبط إلى حد كبير بإسلامية المعرفة،" وإذا جاز وصف

---

[٢٥] شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الروضة، ١٩٩٢م، ص٢٩.

[٢٦] قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته: القسم الأول**، الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية (إفسو)، ط٣، ١٩٨٣م، ص٧.

[٢٧] إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد. **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص١.

إسلامية المعرفة بأنَّها رؤية، فإنَّ التكامل المعرفي يجوز وصفه بأنَّه حالة تتسم بها العملية التعليمية في المؤسسات الأكاديمية التي تتبنى تلك الرؤية."[٢٨]

أما الرؤية نفسها فهي في حقيقتها رؤية كونية تستدعي مشروعاً إصلاحاً فكرياً حضارياً من منظور إسلامي. ويتطلب هذا المشروع ثلاث خطوات أساسية: الخطوة الأولى هي: إعادة فهم مصادر الإسلام في ضوء القيم الحاكمة والمقاصد العامة، ونقد التراث الذي دار حول هذه المصادر على أساس تلك القيم والمقاصد. والخطوة الثانية هي التفاعل الإيجابي مع المعرفة الإنسانية المعاصرة والكشف عمَّا تمثله هذه المعرفة من حقائق الفطرة والسنن والوقائع والطبائع، مع إعمال المنهج التحليلي النقدي لتخليص هذه المعرفة مما علق بها من إحالات فلسفية تتناقض مع تلك الحقائق. وتتَّصف هاتان الخطوتان بطبيعة تحليلية تفكيكية. أمَّا الخطوة الثالثة فهي صياغة المعرفة الراهنة وإنتاج معارف جديدة ضمن الرؤية الكونية الإسلامية تقوم على التكامل بين هداية الوحي وسنن الفطرة، وسعي الإنسان لفهم الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي، وتتصف هذه الخطوة بأنَّها ذات طبيعة تركيبية إبداعية، قادرة على الخروج بالإنسان المسلم والأمة المسلمة من حالة التخلف، وليس ذلك فحسب، وإنَّما الانتقال بالإنسان المسلم والأمة المسلمة إلى موقع الإسهام الحضاري المتميز وترشيد الحضارة الإنسانية.

والتكامل المعرفي بهذا المعنى ليس عملية معرفية وحسب، وإنَّما هي عملية نفسية تربوية تستهدف تحرير العقل المسلم وتربي الوجدان المسلم وتنمي دافعية المسلم للإنجاز والإبداع والإصلاح.[٢٩]

وقد أصدر عبد الحميد أبو سليمان مجموعة من الأعمال التي استهدفت تحليل أزمة العقل المسلم وأزمة الإرادة الوجدان المسلم، واقتراح الإجراءات العلاجية اللازمة لمعالجة هذه الأزمات. ثم نشر كتاباً مستقلاً حول "الرؤية الكونية الحضارية الإسلامية" التي كان متلبساً بها "ولو بشكل غير واع ولا كامل" حين أنجز كتاباته السابقة. ويوضح الكتاب في كثير من المواقع البعد التوحيدي والتكاملي في الرؤية الكونية، فهي: "رؤية شمولية علمية

[٢٨] المرجع السابق، ص١٢١.
[٢٩] المرجع السابق، ص١٠١.

سننية، وهي رؤية إيجابية ورؤية حبٍّ وخير وتسخير وإعمار، وهي تمثل أساس تفعيل القوة والدافعية الإعمارية لدى الإنسان المسلم؛ الذي تتضافر في تكوينه وفطرته السوية وفقاً للرؤية القرآنية قوى الحب والضمير والعقل والمعرفة، وقوى الإرادة الخيرة، والوجدان السليم، وقوى العقيدة الصحيحة، والإيمان الصادق، ليجسد الإنسان المسلم فطرياً، كلَّ ذلك في واقع المجتمع وعلاقاته التوحيدية التكاملية، وفي بناء صرح الحضارة الإنسانية الإعمارية الروحانية الخيّرة."[٣٠]

لقد استطاع العقل المسلم أن يطوّر فهماً واضحاً سليماً للكون والحياة والإنسان عبر رؤية إسلامية كونية شمولية، تضمنت قراءة متدبرة لكتابين متلازمين: كتاب منظور هو الكون بأشيائه وأحداثه وظواهره وعلاقاته التي ذللت لاستخلاف الإنسان في الأرض، وكتاب مسطور هو القرآن بهديه وعلمه وحكمته وأحكامه. وقد قرأ العقل المسلم الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي بعقله وحسه، واستدخل في هذه القراءة عالمي الغيب والشهادة لتوظيف علمه ومعرفته بالكون؛ لبناء أسس حضارة إنسانية راشدة متميزة عما سبقها ولحقها من حضارات. كما قرأ الوحي الكريم قرآناً وسنة قراءة رواية ودراية. وقد تحقق التكامل المعرفي في هاتين "القراءتين المتدبّرين المتلازمتين"[٣١] من ظلال الجمع بين جوانب الكون المادي (مثل الأشياء والأحداث والظواهر) والكون الاجتماعي (مثل سنن التغيير والتدافع والتداول) والكون النفسي (مثل الهدى والفجور والإيمان والثقافة والكفر) والجمع بين جوانب الوحي القرآني والسنة والرواية والدراية، والجمع بين توظيف أدوات المشاهدة الحسية، وفعل العقل في الإدراك والفهم والتفسير. والجمع بين جانب الشهادة في كل الكون المنظور والكتاب المسطور، وجانب الغيب في أصل الكون وصيرورته، وفي علم الوحي وأخباره ورواياته.

ونتيجة لهذا الجمع بين القراءتين تحقق لهذه الأمة: "الريادة والشهادة والخيرية والقيادة، وبقيت تتمتع بذلك ردحاً من الزمان حتى طال عليها الأمد، وقست القلوب

---

[٣٠] أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والقاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ٢٠٠٩م، ص٦٣.

[٣١] العلواني، طه. العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع٦، سبتمبر ١٩٩٦م، ص٩-٣٦.

فاستوردت من الأمم الأخرى التي لم تحسن غير قراءة ظاهر من الحياة الدنيا معركة العقل والنقل، فاختلت قراءتها واضطرب فهمها وتخلف إدراكها، وبدأت مسيرة تراجعها..."[٣٢]

والرؤية الكونية القرآنية هي التي تمكنت من بناء جيل الصحابة رضوان الله عليهم، فحققوا بها ما حققوه من "إنجاز حضاري كان لمنطلقاته القرآنية أعظم الأثر في تجديد الحضارة الإنسانية وارتقاء العقل السنني والأخلاقي إلى آفاق علمية وإنسانية سامية واسعة، بدأ معها عهدٌ جديد من التعامل مع السنن الكونية في التسخير والإبداع المادي، وفي الوعي بوجوب التزام القيم والغايات الروحية والأخلاقية في تسخير تلك السنن الكونية وترشيد مسيرة الإنسان الحضارية."[٣٣] "ومن دون هذا الوضوح وهذا التكامل في الرؤية والبناء، والتزام المنهج الإسلامي العلمي السنني، الذي يقوم على تكامل مصادر المعرفة الإسلامية في الوحي والفطرة والسنن والواقع، والتزام ميزان العقل العلمي السنني الموضوعي، فإنَّه لا فائدة ولا جدوى من الجهود المجزأة العشوائية التي لا تدرك طبيعة المنظومة الإسلامية الحضارية، ولا القوانين التي تحكم تفاعلها مع بيئتها، وتمثل مدخلاتها، والذي كان ذلك الجهل والغفلة العلمية الفكرية من أهم أسباب فشل جهود الإصلاحيين في إحياء الأمة، واستنهاضها على الرغم من تعدد تلك المحاولات، ومضي القرون، والحال لا يزال هو الحال..." وهذه الرؤية "تنطلق من مفهوم توحيد الذات الإلهية المطلق، ومن مبدأ التوحيد تنطلق الرؤية القرآنية إلى مبدأ التوحُّد والتكامل في فهم علاقات الكون والحياة... وأن بناء الكون والحياة والإنسان؛ وحدة في تنوُّع متكامل، وتنوُّع متكامل في وحدة."[٣٤]

ويمكن أن نلاحظ أنَّ الرؤية الكونية الإسلامية توظِّف في تعاملها مع مسألة التكامل المعرفي مدخلاً توحيدياً فريداً. هذا المدخل التوحيدي هو مدخل قرآني خالص، يبدأ من وحدة الإله الخالق، ووحدة الكون المخلوق، ووحدة الإنسان المستخلف، ووحدة العطاء الإلهي للإنسان بتعليمه الأسماء، ثم بتواصل الوحي الإلهي لهداية الإنسان بالكلمة

[٣٢] المرجع السابق، ص١١.
[٣٣] أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، مرجع سابق، ص١٨٧.
[٣٤] المرجع السابق، ص١٨٤-١٨٥.

المسطورة: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ٢٦ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ (الأعراف: ٢٦-٢٧) ويتواصل الوحي الإلهي أيضاً بالواقعة المشهودة: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴾ (المائدة: ٣١)

ويتضمن المدخل التوحيدي إقامة التقابل والتكامل والتداخل بين الوحي الإلهي في الكتابين المسطور والمنظور، الأمر الذي تتلاشى معه مشكلات التقابل بين العقل والنقل. كما يتضمن ذلك إقامة التكامل بين علوم الوحي كما يفهمها الإنسان، والعلوم المكتسبة في مجال الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي، بوصفها من ضرورات الاستخلاف والتمكين في الكون والعمران البشري. ويبدو أنَّ استعمال هذا المدخل في السعي لتحقيق التكامل يميل بالإنسان نحو الوسطية في الأمور، فلا تطرُّف بين العناصر أو الاتجاهات المتقابلة: الفرد والجماعة، المادة والروح، الدنيا والآخرة، الذات والآخر، الحق والواجب، المسؤولية والجزاء.

ومع ذلك فإنَّ التكامل بين العلوم المختلفة لا يعني أنَّها جميعاً في مرتبة واحدة من حيث علاقتها بالحقيقة أو من حيث أهميتها وأولويتها. فتكامل أعضاء الجسم البشري في أدائها لوظائفها لا تجعل أطراف الجسم في أهمية القلب أو الدماغ مثلاً.[٣٥]

ومع أنَّ الله سبحانه هو المصدر النهائي للمعرفة، إلا أنه عز وجل أتاحها للإنسان من خلال مصدرين لا ثالث لهما: الوحي والكون، وزوَّد الإنسان بأداتين لا ثالث لهما: العقل والحس. ويعمل العقل في المصدرين معاً من أجل فهمهما وتوظفيهما في تحقيق الاستخلاف الإنساني في الأرض، وكذلك يعمل الحس في المصدرين معاً من خلال توظيف أدوات الحس في المشاهدة والتجريب في أشياء الكون وأحداثه وظواهره، وتوظيف الإدراك الحسي لدلالات نصوص الوحي في الخبرة البشرية.

[35] Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Concept of Knowledge in Islam*, London: Mansell, 1989, p. 67.

وتتضح الرؤية الكونية التوحيدية من الربط الدائم بين المجالات المعرفية التي يتحدث عنها القرآن الكريم، إلى الحد الذي تكاد تختفي فيه الحدود الفاصلة بين هذه المجالات وتختفي معها أيضاً اهتمامات المسلم في حياته الفعلية، فالآيات القرآنية تصل الدنيا بالآخرة وعالَم الغيب بعالَم الشهادة، وهكذا. لكنَّ الأهم من ذلك هو بيان الوحدة والتكامل بين مصادر المعرفة وغاياتها. ولعلّ من أهم ما يبين ذلك استعمال لفظ (آية) في القرآن لتدلّ على العبارة المسطورة في المصحف، وعلى الظاهرة الكونية المنظورة في المجال المادي أو الاجتماعي أو النفسي. فعندما يدعو القرآن الكريم إلى السير في الأرض للنظر والبحث في بدء الخلق، فكأنَّ الله سبحانه يربط قصة خلق الإنسان كما روتها الآيات القرآنية، بما قد يجده الإنسان في علوم الحياة وطبقات الأرض والمستحاثات وأمثالها. وعندما يدعو إلى السير في الأرض والنظر في مصائر الأقوام والحضارات السابقة ليأخذ العظة الحاضرة، فإنَّ ذلك يعني أنَّ الهداية التي يريد القرآن للإنسان أن يحصل عليها، مع أنَّها فضلٌ من الله ورحمة، لكنَّه يمكن أن يستعين في اكتسابها بهذا الجهد المعرفي المتمثل في السير والبحث في التاريخ والآثار والأديان المقارنة وعلم الاجتماع وغير ذلك. وبالمثل عندما يدعو القرآن الكريم الإنسان إلى رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس، أي علوم الكون وعلوم النفس، فإنَّه يبني علاقة التكامل بين هذه العلوم وعلوم الوحي.

قال الإمام الرازي المفسر رحمه الله تعالى: "روي أنَّ عمر بن الخيام كان يقرأ كتاب المجسطي (لمؤلفه بطليموس في القرن الرابع قبل الميلاد) على أستاذه عمر الأبهري، فقال بعض الفقهاء يوماً: ما الذي تقرؤه، فقال (عمر): أفسِّر آيةً من القرآن وهي قوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ ق٦؛ فأنا أفسِّر كيفية بنيانها، ولقد صدق الأبهري فيما قال، فإنَّ كلَّ من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته."[٣٦]

وقد أكَّد ابنُ رشد مسألة التكامل هذه في غير ما موقع من أعماله المعروفة، يقول: "فإنَّ الموجودات، إنَّما تدلُّ على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنَّه كلَّما كانت المعرفة بصنعتها

[٣٦] الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤، ٢٠٠١م، مجلد ٢، ص١٥٤.

أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ." ثم يقول: "وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك، فبيَّن أنَّ ما يدلُّ عليه هذا الاسم إمَّا واجب بالشرع، وإمَّا مندوب إليه. فأمَّا أنَّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بيِّنٌ في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (الحشر:٢)... ومثل قوله: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ...﴾ (الأعراف: ١٨٥) وهذا نصٌّ بالحثِّ على النظر في جميع الموجودات... فيجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل... ."[٣٧]

كما عالج أبو حامد الغزالي مسألة الوحدة البنائية في المعرفة، وأكَّد على الآيات القرآنية التي تتحدث عن أنّ النجوم لا تفهم إلا بمعونة علم الفلك، والآيات التي تتعلق بالصحة لا تفهم إلا بعلم الطب. يقول أبو حامد: "...ثُمَّ إنَّ هذه العلوم ما عددناها وما لم نعدها، ليست أوائلها خارجة عن القرآن، فإنَّها جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار الله تعالى وهو بحر الأفعال... فمِنْ أفعال الله تعالى وهو بحر الأفعال مثلاً الشفاء والمرض...وهذا الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله... ومن أفعاله تقدير معرفة الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان...ولا يعرف حقيقة الشمس والقمر بحسبان وخسوفهما وولوج الليل في النهار وكيفية تكور أحدهما على الآخر إلا من عرف هيئات تركيب السموات والأرض، وهو علم برأسه..."[٣٨]

وعلى ما بيْن الغزالي وابنِ رشد من تفاوت في الموقف المعرفي، فإنَّهما يلتقيان في الدعوة إلى تكامل المعرفة، وإن كان الغزالي يرى التكامل في البنية المعرفية نفسها integrality، بينما يراها ابن رشد في حاجة العلوم إلى بعضها بعضاً complementarity.

---

[٣٧] ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، ص٨٥- ٨٨.

[٣٨] الغزالي، أبو حامد. **جواهر القرآن ودرره**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨م، ص٢٦-٢٧.

أمّا ابن تيمية فقد استفاض في بحث مسألة العلوم التي يأتي بها العقل سواءً الفلسفية أو الطبيعية، بالمقارنة من النصوص النقلية، وذلك في كتاب متخصص من كتبه بلغ حجمه أحد عشر مجلداً. وخلاصة موقفه أنّه يستحيل وجود التعارض بين نوعي العلوم أصلاً؛ فما هو من صريح المعقول لا يتناقض من صحيح المنقول. يقول ابن تيمية: "وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدتُ ما خالفَ النصوصَ الصحيحة الصريحة شبهات يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نفيضها الموافق للشرع."[٣٩]

رابعاً: محاذير ومعيقات في طريق التكامل المعرفي:

ثَمَّة حاجةٌ فطرية ملحة ودائمة عند الإنسان إلى تصنيف الأشياء وتنظيمها في فئات، وتحليلها إلى أجزائها وتجميع هذه الأجزاء، إلخ. ولعلّ هذه الحاجة هي التي قادت ولا تزال تقود إلى تشكيل الحقول المعرفية وفروعها الدقيقة. ومن المعروف أنَّ أكثر الاكتشافات العلمية والصناعية في العهود الأخيرة من تاريخ العلم والتكنولوجيا كانت تأتي من جهود علماء متخصصين يعملون في مجالات تخصصاتهم الضيقة. صحيح أنَّ كلَّ عالِم منهم ربَّما كان لديه العقل المهيئ للاكتشاف، لكنَّ أياً منهم لم يكن بحاجة في الغالب إلى أكثر من إتقان تخصصه والاطّلاع على جهود البحث فيه. ومهما كان سعي علماء آخرين يعملون على حدود هذه الحقول المتخصصة وعَبْرَها، محاولين تأكيد عناصر الوحدة بين العلوم، يجب أن لا نتجاهل حقيقة أنَّ علماء التخصصات الدقيقة سوف يستمرون في تحقيق إنجازات علمية مهمة. وستبقى هذه الحقيقة تدفع الغالبية العظمي من العلماء – والشباب منهم بخاصة– إلى إثبات وجودهم في العمل المتخصص الدقيق، وربَّما يشعرون بأنَّ العمل في مجالات التكامل والتداخل والتوحيد يكون على حساب فرص التنافس والتفوق العلمي، الأمر الذي يهدد مستقبلهم.

ويتعزز هذا التخوف من جانب آخر، حين تتجه بعض جهود التكامل المعرفي الرامية إلى معالجة مشكلات الإغراق في التجزئة المعرفية بطريقة تنتج شخصيات تفهم الأمور

[٣٩] ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الملك محمد بن سعود، ١٩٧٩م، ج١، ص١٤٧.

بطريقة سطحية، ولا تكون نتائج التكامل مشجعة. فليس أكثر معوقاً للتقدم من أولئك الثرثارين الذين يكثرون الكلام حول العموميات في أي موضوع، لكنهم لا يستطيعون الدخول في عمق أي منها.[٤٠]

ومن المحاذير التي يخشى الوقوع فيها أن تتجه جهود بعض المؤيدين لجهود التكامل – تحت ضغط البحث عن مواقف تدعم مقولات الوحدة والتكامل– إلى التفتيش عن صلات بين العلوم أو علاقات بين البيانات لا وجود حقيقياً لها. وقد تأتي هذه الجهود بنتائج عبثية ومضحكة، كما قد تتلّون بعض النتائج بمظاهر الصرامة المنهجية والرطانة التخصصية، لتخفي سطحيتَها وتهافتَها. لكنَّ الأخطر من ذلك أن تأتي بعض النتائج من قبيل الميل الطبيعي عند الإنسان للوقوع على ما يبحث عنه ويتوقع الحصول عليه، فيقع في المحذور دون وعي به، وهذا ما يُصَنَّف في البحوث ضمن مهددات الصدق الخارجي للتصاميم البحثية.

وتعدُّ صعوبة وجود علماء يقدمون نماذج للبحث العلمي ضمن رؤية وحدة العلوم وتكاملها، أحد المعيقات المهمة في تعميم العمل ضمن هذه الرؤية وتوسيع مجال تطبيقاتها. وتَظهر هذه الصعوبة بوجه خاص عند البحث عند مدرسين يحسنون تدريس مادة معينة من منهجية التخصصات المتداخلة interdisciplinary، أو المنهجية العابرة للتخصصات cross-disciplinary.

قد يكون من أخطر ما يقف عائقاً أمام الأفكار الجيدة، والمدى الذي يمكن أن تتحقق فيه، سوء فهم دعاة هذه الأفكار أو سوء تمثيلها وتطبيقها، فالرغبة الصادقة في الانتساب إلى الفكرة والدعوة إليها لا تكفي لإقناع الآخرين وتوفير الظروف المناسبة لتطبيق الفكرة، إذا لم يتوافر إضافة إلى ذلك حسن الفهم والتمثيل والإعداد الفني القادر على إنتاج متميز. فمن بين صور سوء الفهم: الظنُّ بأن التكامل المعرفي يتحقق مثلاً

---

[40] Tritton, Thomas. Integrate learning Passing Fad or Foundation for the Future? In: Damasio, Antonio, et al. (eds.) *Unity of Knowledge: The convergence of Natural and Human Sciences,* New York: The New York Academy of Sciences, 2001, p 272.

بوضع برنامج دراسي جامعي يتمكن فيه الطالب من دراسة مواد من ميادين معرفية مختلفة مثلاً مواد شرعية ومواد اجتماعية، على أمل أن يتمَّ التكامل في البنية الفكرية للطالب. ومن هذه الصور أن يتضمن الكتاب المنهجي على المادة المتخصصة من المعرفة الراهنة بصياغاتها المعاصرة المبنية على منطلقات ربَّما تكون غير منسجمة مع التفكير الديني، ويتضمن في الوقت نفسه نصوصاً من المصادر الدينية يُظَنُّ أنَّ لها علاقة بالمادة المتخصصة، أو إسهامات العلماء والمفكرين المسلمين في التاريخ حول موضوع المادة. هذا التجميع لا يعني بالضرورة تكاملاً معرفياً، وإنَّما هو جمع جبري، ربَّما يكون تشويهاً للموضوع، وربَّما يقود إلى نتائج معاكسة لما كان يتوقع للتكامل المعرفي أن يحققه.

وعندما تُبذل الجهود الكافية وتتوافر الإرادة المطلوبة للتعامل مع العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس إبراز الوحدة التكامل بينها في برامج التعليم، فسوف تجد الجامعاتُ نفسَها بحاجة ماسة إلى إعادة تصميم برامجها، بحيث يكون المتخصص في المجالات العلمية مثلاً أكثر قدرة على اتخاذ قرارات حكيمة في بحثه في قضايا العلوم وفي تصميمه لتطبيقاتها في الصناعة والأعمال والخدمات، وبحيث يكون المتخصص في العلوم الإنسانية والاجتماعية قادراً على المشاركة الواعية في الاختيار الحكيم واتخاذ الموقف إزاء قضايا ذات علاقة بالعلوم.

وسوف تقفز بعض التخصصات وبعض الحقول المعرفية، وبخاصة تلك المتعلقة بطبيعة الفكر الإنساني، وتاريخ العلوم، والاقتراض الثقافي، وطبيعة القيم، ومبادئ الأخلاق، وعلم الجمال، وأنماط التنمية البيئية والبشرية، والأديان المقارنة، وغيرها من الموضوعات، التي تَطرح أسئلةً جوهرية حول الوجود الإنساني: أصله وسيرورته ومصيره، إلى دائرة الاهتمام والنظر في تصميم البرامج المناهج الدراسية.

إنَّ على التعليم الجامعي أن يوضح للطلبة أنَّ الخريجين الذين سيعملون في المهن المختلفة في العقود التي أمامهم من مطلع القرن الحادي والعشرين، لن تكفي فيها وفرة المعلومات. فقد أصبح الحصول على المعلومات ميسراً، وسوف يصبح أكثر يسراً مع تزايد

اتجاهات عولمة التعليم العالي. "إننا نغرق في المعلومات ونموت جوعاً إلى الحكمة."[٤١] وعندها ستكون الحاجة إلى نوع آخر من المهارة والكفاءة. إنَّها التركيب والتأليف بين المعلومات المطلوبة في الوقت المطلوب، والتفكير النقدي فيها، ووزن البدائل المحتملة، وعمل الاختيارات الحكيمة.

إنَّ مهمة توحيد العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الطبيعة ليست مهمة سهلة بالتأكيد. ولكن كم من المهام البالغة الصعوبة أمكن تذليلها؟ لقد أصبحت العمليات الجراحية في القلب المفتوح، وتصميم سفن الفضاء، وتحديد خريطة المورثات البشرية، إجراءات روتينية، مع أنَّها مهمات في غاية الصعوبة من حيث طبيعة المعارف اللازمة لإتقان مهاراتها، وحجم الجهود المتكاتفة والمتكاملة لتنفيذها، والأموال الطائلة اللازمة للإنفاق عليها. وقد تَمَّ ذلك لإنَّ إدارة حازمة كانت وراءها، وعلماء يمتلكون الكفاءة تفرغوا لها.

خامساً: معادلة التكامل المعرفي

هذه المعادلة هي محاولة لتلخيص مجمل ما يمكن فهمه عن مصادر المعرفة وأدواتها من منظور إسلامي، والربط بين العناصر المختلفة التي يمكن أن يتضمنها ذلك الفهم. وتتكون هذه المعادلة من قسمين الأول هو المصادر والثاني هو الأدوات، وصفة التكامل المعرفي في المنظور الإسلامي تظهر في ثلاثة مستويات: تكامل المصادر، وتكامل الأدوات، وتكامل المصادر والأدوات.

فللمنهجية من منظور إسلامي مصدران لا ثالث لهما هما: الوحي والوجود، وأيُّ تعامل معرفي ومنهجي في هذا المنظور لا بدَّ فيه من مراعاة التكامل بين المصدرين؛ لأنَّ الإنسان المخلوق في هذا الوجود لا يملك إلا أن يتعامل معه في مستوياته الثلاثة: الوجود الطبيعي والوجود الاجتماعي والوجود النفسي. والإنسانُ يتعامل مع مستويات الوجود بصرف النظر عن مرجعياته الفكرية والدينية. والإنسانُ المسلم الذي يؤمن بالوحي الإلهي

[41] Wilson, Edward O. *Consilience: The Unity of Knowledge*, p. 294.

هو في موقع التكليف والتمكين للتعامل مع الوجود في ضوء هداية الوحي، وهدايةُ الوحي هي في الأساس ترشيد لوعي الإنسان حول الوجود وسعيه فيه.

تلك هي حقيقة التكامل بين الوحي والوجود بوصفهما مصدرين للمعرفة والتعامل المنهجي.

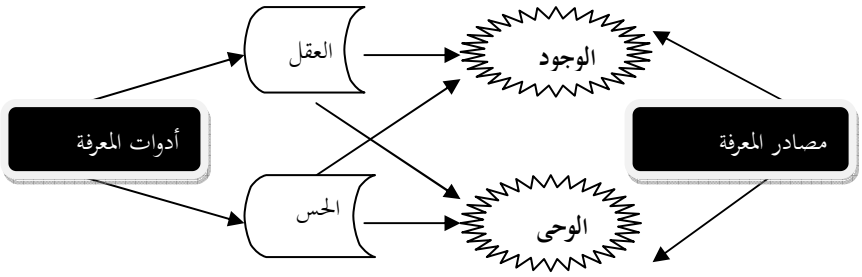
وللمنهجية من منظور إسلامي أداتان لا ثالث لهما، هما العقل والحسّ، وليس ثَمَّة طريقة لعمل الحس دون عمل العقل، وليس ثَمَّة وسيلة للعقل في أن يمارس عمله خارج إطار الواقع المحسوس، حتى إنَّ القضايا الذهنية المجردة يتصورها العقل البشري في سياق خبرته الحسية، ويُنصح العقل في الإطار الإسلامي أن لا يبذل أيَّ جهد فيما لا طائل من ورائه، أو لا ينبي عليه عمل، فالله سبحانه "ليس كمثله شئ" لذلك لا داعي للتفكير في ذاته، وحسب الإنسان أن يفكر في مخلوقات الله التي تدل عليه سبحانه.

وتلك هي حقيقة التكامل المعرفي بين العقل والحسّ.

وتظهر المعادلة أنَّ استمداد المعرفة من مصدر الوحي يتطلب عمل كلٍ من العقل والحسّ معاً، كذلك فإنَّ استمداد المعرفة من الوجود يتطلب عمل كل من العقل والحسّ معاً.

وتلك هي حقيقة التكامل المعرفي بين المصادر والأدوات.

والمخطط الآتي يحاول تمثيل هذه الأنواع الثلاثة من التكامل.



خاتمة

كثير من الذي تحدَّثوا عن وحدة المعرفة (أو وحدة العلوم) سواءً من علماء الطبيعة أو المتخصصين في الفلسفة أو تاريخ العلوم أو الأديان، يشتركون في رؤية هذه الوحدة على صورة اختزالية تجمع جميع أنواع المعارف والعلوم في نهاية المطاف في نوع واحد من هذه العلوم: العلوم الطبيعية أو العلوم الدينية مثلاً. ويتم هذا الاختزال من خلال تفسير حقائق العلوم ونظرياتها أو تحديد المرجعية الأخيرة في هذا التفسير أو بدلالة وحدة المنبع الذي تصدر عنه هذه العلوم.

ويستندُ الاعتقاد بهذا النوع من الوحدة –عادةً– إلى رؤية كونية شمولية، وتشتركُ هذه الرؤية في بعض عناصرها، وتتفاوتُ في عناصر أخرى حسب طبيعة المرجعية الميتافيزيقية التي يصدر عنها العلماء. ولا تظهر نتائج القول بوحدة العلوم أو تكاملها في السياق العلمي التطبيقي بشكل واضح، وإنَّما تكون كامنةً مستترة في صياغة هذه العلوم من خلال تعبيرات مفتاحية تدل عليها دلالة غير مباشرة، أو من خلال التحليل التفصيلي العميق للافتراضات الفلسفية الكامنة وراء النص.

ونظراً لتعدُّد مفاهيم الوحدة والتكامل بين العلوم وارتباطها بمرجعيات ميتافيزيقية، فإنَّ هذه المفاهيم يصاحبها في كثير من الأحيان قدْرٌ من التشويش بصورة لا تتحقق من ورائها أغراض عملية مهمة. وربَّما يكون مصطلح التكامل أكثر وضوحاً في دلالته من مصطلح الوحدة، وبخاصة إذا كان التكامل يعني أنَّ علماً معيناً يحتاج إلى أن يتكامل مع علم آخر أو أكثر، من أجل تطويره وتقدمه؛ أو يعني حاجة الإنسان في فهمه لعلم معين إلى علوم أخرى تعين في تحقيق هذا الفهم. وتبدو مسألة التكامل في هذه الحالة أكثر وضوحاً، ويكون المفهوم مفتوحاً بحيث تضاف إليه أبعاد جديدة كلما لزم. فمثلاً يسهل القول بضرورة تكامل جهود العلماء من التخصص العلمي نفسه، الذين يسعون إلى حل مشكلة علمية معينة وتحقيق إنجاز فيها. ويكون التكامل هنا منصباً على اجتماع الجهود الفردية للعلماء؛ لبناء رؤية جماعية أكثر عمقاً واتساعاً وموضوعية، مما يعين في تحقيق

إنجاز ملموس، ويسهِّل أمر قبوله والاعتراف به من (الجماعة العلمية). ومثال ذلك ما ذكره محمد عبد السلام في خطاب تسلمه لجائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٧٩؛ إذ ذكر أسماء أكثر من خمسين عالماً في مجال البحث المتخصص في الفيزياء الذي حصل فيه على الجائزة. وقد أشار إلى أنّ هؤلاء العلماء بَنَوْا على أعمال بعضهم بعضاً وتحاوَرُوا واختلفوا واتفقوا، وقد جرَّب بعضهم مقولات الآخرين واختبرها، قبل أن يصل عبد السلام وزملاؤه إلى نظريتهم في توحيد القوى.[٤٢]

وقد يعني التكاملُ المعرفي تكاملَ جهود العلماء من تخصصات مختلفة، ولكنَّها ضرورية لمعالجة مشكلة معينة، وبخاصة في القضايا الاستراتيجية الكبيرة والتطوير العلمي والتكنولوجي المعاصر في مجالات مثل الطب وغزو الفضاء، وقد يتعلق أحدُ الجوانب الأساسية في هذا النوع من التكامل بإدارة المشروع العلمي وتنظيم أدوار العاملين فيه، لتوفير المعلومة الضرورية لكل خطوة من خطوات المشروع وفي الوقت المناسب، إضافة إلى مواجهة الطوارئ والمستجدات.

ويمكن التوسع في بيان صور التكامل ليتضمن ذلك تكامل جهود العلماء في الأجيال المختلفة، بحيث يبني كل جيل على خبرة الجيل الذي سبقه، حتّى إنّه ليصعب تصور تحقيق إنجازات جيل لاحق لو لم يعتمد على إنجازات الجيل السابق. وكذلك الأمر في تكامل جهود الشعوب والأمم؛ إذ ينبئُنا التاريخ أنَّ حضارة أيَّةِ أمَّةٍ كانت في الغالب نتيجة التفاعل والاستيعاب والاقتراض الثقافي والحضاري من الأمم الأخرى، المعاصرة لها أو السابقة عليها. وفي هذا المجال يرى أبو الوليد ابن رشد أنَّه يلزم الاستعانة ببعض العطاء الفكري والعلمي الذي توصل إليه اليونانيون، وأنَّ كونهم وثنيين لا يمنع من الانتفاع بالحقائق العلمية التي كشفوا عنها، وذلك حتى نوفِّر على أنفسنا كثيراً من الجهود، ونبدأ من حيث انتهى الآخرون. وليس من السهل على فرد واحد، أو جيل

[42] Abdus Salam, Muhammad. Gauge Unification of Fundamental Forces. Nobel lecture Dec.8th 1979. p.522. See Nobel e-Museum: http://nobelprize.virtual.museum/physics/laureates/1979/index.html

واحد، أو أمة واحدة، أن تحصِّل كلَّ ما يلزم لبناء العمران البشري. وبلفظ ابن رشد: إنَّه "عسيرٌ أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك."[٤٣]

وعلى كل حال فإنَّ التمييز بين وحدة العلوم وتكاملها لا يثبت صفة لينفي أخرى، فالقول بوحدة العلوم لا ينفي تكاملها، وكذلك العكس، لكنَّ استخدام أحد المفهومين يتعلق بمنهج المعالجة، فيكون القولُ بوحدة العلوم أقربَ إلى وصف العلاقة بين هذه العلوم على المستوى الوجودي (الأنتولوجي)، وتتوجَّه المعالجةُ وجهةً ميتافيزيفية نظرية؛ بينما يكون القولُ بالتكامل أقربَ إلى وصف العلاقة بين العلوم على المستوى المعرفي (الإبيستمولوجي)، وعندها تأخذ معالجةُ الموضوع وجهةً منهجية عملية وتعليمية.

والله أعلم.

[٤٣] ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٧٢م، ص٢٥.

بحوث ودراسات

الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية

سعاد كوريم*

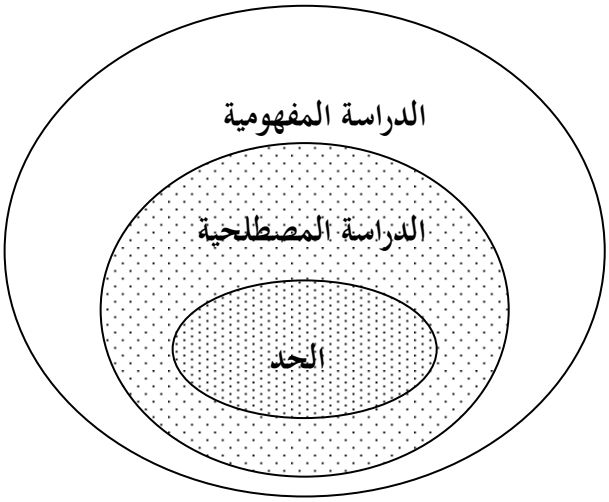
مقدمة:

ما زال تحديد المراد بـ "المفهوم"، ومن ثم تحديد المنهج الأنسب لتدارس مفهوم ما، موضع سجال في الساحة الفكرية. ويرجع ذلك بالأساس إلى التوسع في إطلاق المفهوم؛ مما أفضى إلى اختلاطه بغيره، وعدم استقلاله بحدود معرفية فاصلة. ولعل أبرز مظاهر ذلك الخلط، جعلُ المفهوم مرادفاً للتصور في الحقل الفلسفي من جهة، وجعله من جهة أخرى متداخلاً مع المصطلح، بحيث يطلق المفهوم على المضمون، وينصرف المصطلح إلى اللفظ. وقد نتج عن الخلط الأول التباس الدراسة المفهومية بالحد المنطقي، ونتج عن الخلط الثاني التباسها بالدراسة المصطلحية؛ ذلك بأنَّ رسوخ قدم الحد المنطقي بصفته أتم مسلك للتعريف في البحث الفلسفي، ورسوخ قدم الدراسة المصطلحية بصفتها أتم مسلك للتعريف في البحث العلمي، أدى –أحياناً– إلى إخضاع المفهوم لإحدى الدراستين، وفي ذلك حطٌّ من قيمته المعرفية، وحكمٌ بعدم استحقاقه لدراسة منفصلة تضبطه بما ينسجم مع طبيعته. ولا يحمل انتقاد هذا الخلط –في طياته– دعوة إلى تمييع المفهوم، أو تشجيعاً لاستمراره مرتعاً للخلاف، وإنما يحمل رؤية تحليلية نقدية تعيد النظر في هذا الوضع من أجل تحصيل جملة من النتائج تتمثل في: تمييز المفهوم عما يلتبس به، لتمييز الدراسة المفهومية من الحد المنطقي والدراسةِ المصطلحية.و بيان معالم الدراسة المفهومية.و بيان الوظيفة المنهجية للدراسة المفهومية.

وتتعدد أنواع التعريف بحسب المسالك النظرية المتبعة في اكتساب صورة المعرَّف؛ فإذا كان المسلك منطقياً يروم الإحاطة الجامعة المانعة سُمِّي التعريف حداً منطقياً، وإذا كان

* باحثة من المغرب. s_kourime@hotmail.com

المسلك تداولياً يتتبع التغيرات التي يحدثها الاستعمال سُمِّي التعريف دراسة مصطلحية، وإذا كان المسلك لغوياً يبحث عن المعنى سُمِّي التعريف دراسة مفهومية؛ نظراً لارتباط المفهوم بالمعنى الحاصل من اللفظ في العقل. وتربط هذه الأنواع من التعريف علاقة عموم وخصوص؛ فكل حد مصطلح، وكل مصطلح مفهوم، وليس كل مفهوم مصطلحاً، ولا كل مصطلح حداً، كما يوضح الرسم البياني:



الرسم البياني ١: العلاقة بين أنواع التعريف

أولاً: بين الحد المنطقي والدراسة المفهومية

يتميز الحد المنطقي، الذي يروم تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته، من الدراسة المفهومية، بالإحاطة التامة بحقيقة الماهية وبجميع ذاتيات المفهوم، وهي إحاطة مستحيلة أو مستعصية.

أما استحالتها فتستند إلى مقدمتين؛ مقدمة منطقية مفادها أن "الجواهر لها فصول مجهولة؛"[١] إذ إن الكثير من الصفات الذاتية لا تدركها الحواس، والحد المنطقي الذي يطلب التعريف على الحقيقة يستلزم ذكر جميع الذاتيات؛ مما يجعل الحد بيانا لمجهول

[١] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح: الشيخ عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ١/٥٧.

بمجهول وهو محال. كما تستند استحالة الإحاطة إلى مقدمة كلامية مفادها أن "ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها."[٢]

ولو فرضنا جدلاً انتفاء هاتين المقدمتين، فإن تحديد حقيقة الماهية يبقى، مع ذلك، مستعصياً؛ لأنه متأثر ضرورة بمصدري التحديد؛ أي بـ "من" يحدد ماهية المفهوم، وبـ "ما" تتألف منه تلك الماهية من مكونات. فباعتبار من يحدد ماهية المفهوم، يستعصي التحديد؛ لأن "مثارات الاشتباه في الحد مما لا تقوى الطبيعة البشرية على التحفظ عنه إلا نادراً."[٣] وباعتبار المكونات المؤلِّفة للماهية يستعصي التحديد؛ لأن الماهية تتكون من ذاتيات تتوقف المعرفة الحقيقية بها على الإحاطة بذاتيات كل ذاتي منها إلى ما لا نهاية له. فتعداد ذاتيات المفهوم لا يمكن إدراكه على الحقيقة ما لم يكن الذاتي الذي وقع به التعريف معلوماً. وبذلك يصير الحد محتاجاً إلى وساطة حد آخر أو أكثر، ثم يتطلب الوسطاء وساطة أخرى على نحو يوقع في التسلسل. وبحسب الاعتبارين معاً لا يكون التحديد مستعصياً فحسب، وإنما يصير في حكم المستحيل؛ لأنه يؤول إليه.

ومهما كان المحيد عن التسليم بمبادئ الحد المنطقي ملحقاً لصفة اللامنطقية بغيره من التعريفات، فإنَّ ذلك لا يستلزم الشك في كفايتها المعرفية؛ لأن تلك الكفاية ترتد إلى الغرض الذي سيق التعريف للوفاء به،[٤] وهو في هذا المقام مجرد حصول تمييز للمفهوم من باقي المفاهيم المرتبطة به دلالياً.

ويختلف التمييز المقصود في الدراسة المفهومية عن التمييز المطلوب من الحد المنطقي في رتبته تبعاً لاختلاف مجاله. فمن حيث الرتبة يعد الحد المنطقي أتم، إنْ هو تحقق على النحو الذي يفترضه القائلون به؛ لأنه ينشغل بالتمييز على وجه الاستغراق، فيجمع سائر عناصر المفهوم ويمنع غيرها اللحاق بها، إلى أن يصير الحد مساوياً للمحدود. بينما تقصر

---

[٢] المرجع السابق، ٥٨/١.

[٣] الغزالي، أبو حامد. **المعيار: منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: مطبعة دار المعارف، ط٢، ١٩٦٩م، سلسلة ذخائر العرب (٣٢)، ص٢٨١ بتصرف.

[٤] التهالي، البشير. **تعريف المصطلحات في الفكر اللساني العربي: أسسه المعرفية وقواعده المنهجية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٤٨ وما بعدها.

الدراسة المفهومية عن إدراك هذه المنزلة؛ فتمييزها للمفهوم تمييز غير تام؛ لكونه لا يحيط بسائر عناصر المفهوم المتصورة، وإنما يكتفي منها بحد أدنى من الصفات أو الخصائص التي تعيِّن ما ينطبق عليه اللفظ من موضوعات تعييناً يكفي لتمييزها من غيرها. فليست غاية الدراسة المفهومية إحداث مطابقة تامة بين التعريف والمعرّف، وإنما غايتها تحصيل تمييز كاف يُجلِّي المفهوم بالقدر الذي يُمكِّن من تأسيس المواقف عليه، وإسناد الوظائف إليه.

ومن حيث المجال يهتم الحد المنطقي بالماهية فيميزها من غيرها بحسب أحوالها الذاتية؛ لمنع غير المراد بالحد من مشاركة المراد به في نصيبه من الوجود؛ إذ إن بحث الحد في المحدود إنما هو من جهة تحقيق كمال وجوده الذاتي. في حين تهتم الدراسة المفهومية بدلالة المفهوم، ولا تعدو وظيفتها بيان تلك الدلالة بما يوصل المتلقي إلى إدراك ما تحيل عليه؛ إذ إن بحثها في المفهوم يكون من جهة تحقيق مجرد التمييز، دون غوصٍ في حقيقة الماهية، وضبطٍ لمجموع ذاتياتها.

ثانياً: بين الدراسة المفهومية والدراسة المصطلحية

يقتضي التمييز بين الدراسة المصطلحية والدراسة المفهومية تعيين الفرق بين ما يشتغلان عليه من موضوعات. وأول ما نلحظه في هذا الصدد هو غموض في التفريق الدلالي بين المفهوم والمصطلح، يقابله وضوح في التفريق بينهما على أساس الاستعمال.[٥]

ولعل ما يحول دون التمييز بين المفهوم والمصطلح دلالياً أمران اثنان؛ أحدهما هو الاضطراب الحاصل في دلالة المفهوم، فقد تعددت تعريفاته وتنوعت على نحوٍ يمنع تحديد معناه بدقة. ومن ذلك أنه يطلق على التصور الذهني أو المعنى المجرد العام؛ أو على مجموع الصفات والخصائص التي يتكون منها المعنى العام؛[٦] أو على بناء عقلي لتصنيف

[٥] حللي، عبد الرحمن. "المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد٣٥، سنة٩، شتاء ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٨٤.

[٦] وعزيز، الطاهر. "المفهوم"، الرباط: **مجلة المناظرة**، مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية، سنة١، عدد١، شوال ١٤٠٩هـ/يونيه ١٩٨٩م، ص١٤١ بتصرف.

الموضوعات الفردية في العالم الخارجي والداخلي، بتجريد عشوائي قليلاً كان أو كثيراً؛ أو على أي وحدة فكرية؛ أو على وحدة فكرية منعكسة عن تجميع الموضوعات الفردية عامة، التي يرتبط بعضها ببعض بسمات مشتركة. كما جاء في تعريف (المفاهيم) أنها أبنية عقلية، أو تجريدات يمكن تسخيرها في تصنيف الأشياء، وأفراد العالمين الخارجي والداخلي؛ أو أنها موضوعات كل حقول المعرفة، والنشاط الإنساني، نحو: الأشياء وخاصياتها وكيفياتها وظاهراتها الممثلة عادة بواسطة مفاهيم؛ أو أنها مجموعة متماسكة من التقديرات المتعلقة بموضوع ما تأسست نواته من تلك التقديرات التي تعكس الخصائص اللازمة لذلك الموضوع.[٧] وبالنظر إلى هذه التعريفات يتبين أنها تعددت واختلفت تبعاً لتعدد المدارس الفكرية واختلاف مجالاتها المعرفية؛ فقد تناولت المفهوم من بعض جوانبه التي تنسجم مع اهتماماتها، دون أن تعنى بتقديم صورته الكاملة، ولا بدراسته لذاته من حيث هو لفظ له دلالته الخاصة ضمن المنظومة الدلالية التي ينتمي إليها.[٨] والملاحظ – أيضاً– أن هذه التعريفات فيها كثير من التعميم؛ إذ تسحب "المفهوم" على سائر المجالات المعرفية، ولا تفصل بين حدود صلاحيته وحدود صلاحية المصطلح، لا سيَّما ذلك التعريف الذي يعد المفاهيم هي موضوعات كل حقول المعرفة والنشاط الإنساني.

أما السبب الثاني الذي يحول دون التفريق بين المفهوم والمصطلح فهو يترتب عن سابقه؛ ذلك بأنّ اضطراب دلالة المفهوم أسهم في جعل تعريف اللفظين، مع ملاحظة ما يربطهما من علاقة، أمراً غير منضبط. فهو تعريف يقع في المرادفة من حيث سعيه إلى التمييز؛ لأنه يجعل المفهوم والمصطلح اسمين لمسمى واحد؛ أحدهما يسميه باعتبار مضمونه، والآخر يسميه باعتبار لفظه. وهذا ما أكدته جملة من الدراسات حين ذهبت إلى أن المفهوم من حيث صيغته اللغوية هو المصطلح، أو أن المصطلح وحدة لغوية تسمى مفهوماً محدداً، أو أن المفهوم هو مضمون المصطلح، أو أن المصطلح هو اللفظ المعبر عن المفهوم؛ مما يجعل علاقتهما شبيهة بالعلاقة التي تربط المعنى باللفظ والدلالة بالدليل

[٧] ج. ساجر، "نظرية المفاهيم في علم المصطلحات"، ترجمة: جواد سماعنة، **مجلة اللسان العربي**، مكتب تنسيق التعريب، عدد٤٧، ١٩٩٩م، ص١٨٩.

[٨] الحيادرة، مصطفى طاهر. **من قضايا المصطلح اللغوي العربي، الكتاب الأول: واقع المصطلح اللغوي العربي قديماً وحديثاً**، إربد– الأردن: عالم الكتب الحديث، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٢٦.

اللغوي.[٩] إذ إن المصطلحات من هذا المنظور دوال على المفاهيم؛ فهي "أطر تصورية وتعبيرية للمفاهيم، وإطاريتها هذه تقوم في اللغة وبها، بوصف اللغة نظاماً من الإشارات، جوهره الوحيد: الربط بين المعاني والصور الصوتية."[١٠]

على النقيض من هذا الغموض الدلالي تشير محاولات أخرى، قائمة على أساس التداول، إلى وضوح في التمييز بين المفهوم والمصطلح، وذلك بناء على اعتبارين اثنين، يمثل كل منهما خصيصة متوفرة في المصطلح دون المفهوم، وهما: حصول الاتفاق، وبلوغ مرحلة النضج.

١. خصيصة الاتفاق:

يعد الاتفاق إحدى الخصائص اللصيقة بـ (المصطلح) بحسب ما يدل عليه معناه اللغوي والتداولي. فمن حيث اللغة يرجع الجذر (ص.ل.ح) إلى أصل واحد يدل على

---

[٩] المرجع السابق، ص٢٧.

وقول الدكتور فريد الأنصاري: "الدراسات المصطلحية عموماً أقرب إلى الانضباط؛ لارتباطها بدراسة المفهوم من حيث هو صيغة لغوية، أي مصطلح." انظر:

– الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، سلسلة الرسائل الجامعية (١)، ص٨٠.

وقول الدكتور الشاهد البوشيخي: "المصطلح: لفظ من الألفاظ، مفرداً كان أو مركباً، اكتسب داخل الاستعمال (القرآني) خصوصية دلالية (قرآنية) جعلت منه تعبيراً عن مفهوم معين." انظر:

– البوشيخي، الشاهد. **القرآن الكريم والدراسة المصطلحية**، فاس: مطبعة آنفو برانت، سلسلة الدراسات المصطلحية (٤)، ص٢٠ بتصرف.

وقول الدكتور عبد النبي فاضل: "المصطلح يعني: تحديد مفهوم الألفاظ المستعملة في علم ما." انظر:

– فاضل، عبد النبي. "المصطلح الكلامي قضايا ونماذج"، ضمن ندوة **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**، نظَّمها معهد الدراسات المصطلحية وشعبة الدراسات الإسلامية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، أيام ٢٣-٢٤-٢٥ نونبر ١٩٩٣م بفاس، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٦م، ٢/٥٧٠.

وقول الأستاذ عز الدين البوشيخي: "المفهوم هو مضمون المصطلح." انظر:

– البوشيخي، عز الدين. "دور المصطلحات والمفاهيم في بناء العلوم الإسلامية"، ضمن ندوة **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**. مرجع سابق، ١/٦٣.

[١٠] زياد، صالح غرم الله. "المصطلح الأدبي بين غناه بالمعرفة وغناه بالتاريخ: بعض مصطلحات الشعر العربي لدى القدامى نموذجاً"، **مجلة عالم الفكر**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد٢٨، عدد٣، يناير/مارس ٢٠٠٠م، ص١٠٧.

خلاف الفساد،[١١] ويكون الفعل (صلح) بمعنى: زال عنه الفساد.[١٢] و(الصلح) هو السلم،[١٣] ووجه صلته بالأصل الذي اشتق منه هو أن السلم يتضمن معنى زوال الخلاف الذي يفسد علاقة الأطراف. و(المصالحة) هي المسالمة بعد المنازعة،[١٤] أي أنها إزالة الفساد الذي يسببه النزاع. أما المصطلح فهو من الفعل (اصطلح) الذي يكون لازماً ومتعدياً. وفي حال لزومه لا يختلف كثيراً عن معنى المصالحة، فقد عدّت المعاجم اصطلح وصالح وتصالح بمعنى واحد.[١٥] وفي حال تعديه بحرف الجر (على) يصير دالا على الاتفاق

---

[١١] يقول ابن فارس: "الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد." انظر:
– ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)، كتاب الصاد، باب الصاد واللام وما يثلثهما، مادة صلح، ٣٠٣/٣.

[١٢] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤ م، باب الصاد، مادة (صلح)، ص٥٢٠.

[١٣] انظر:
– ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، (د.ت)، باب الصاد، مادة (صلح)، المجلد٤، ٢٤٧٩/٢٧.
– الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة ١٣٠١هـ، باب الحاء، فصل الصاد، مادة (الصلاح)، ٢٣٣/١.
– الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: حسين نصار، مراجعة: جميل سعيد وعبد الستار أحمد فراج، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٣٦٩هـ/١٩٦٩م، سلسلة التراث العربي(١٦)، تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، فصل الصاد المهملة مع الحاء المهملة، مادة (صلح)، ٥٤٨/٦.

[١٤] المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩٠م، باب الصاد، فصل اللام، مادة (الصلح)، ص٤٦٠.

[١٥] يقول ابن منظور: "والصُّلْحُ: تَصالُحُ القوم بينهم. والصُّلْحُ: السِّلْم. وقد اصْطَلَحُوا وصالحوا واصَّلَحُوا وتَصالحوا واصَّالحوا، مشدّدة الصاد، قلبوا التاء صاداً وأَدغموها في الصاد بمعنى واحد." انظر:
– ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، باب الصاد، مادة (صلح). المجلد٤، ٢٤٧٩/٢٧.
ويقول الزبيدي: "الصُّلح، بالضم: تصالُحُ القوم بينهم، وهو السلم (...) واصطلحا واصالحا مشددة الصاد، قلبوا التاء صاداً، وأدغموها في الصاد، وتصالحا واصتلحا بالتاء بدل الطاء: كل ذلك بمعنى واحد." انظر:
– الزبيدي، **تاج العروس**، مرجع سابق، فصل الصاد المهملة مع الحاء المهملة، مادة (صلح)، ٥٤٨/٦–٥٤٩.
ويقول بطرس البستاني: "تصالحا واصَّالحا واصتلحا واصطلحا واصَّلحا– بالقلب: خلاف تخاصما واختصما." انظر:
– البستاني، بطرس. **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧م، باب الصاد، مادة صلح، ص٥١٥.

والتعارف والمواضعة،[١٦] وكأن الناس اختلفوا على وضع شيء معين وتنازعوا أمره بينهم، ثم تسالموا واتفقوا على أمر واحد في شأنه فصار عرفاً لهم.

ولفظة (مصطلح) مصوغة على وزن (مُفْتَعَل)، وتحتمل أن تكون اسم مفعول أو مصدراً ميمياً من الفعل (اصطلح)، وتعني في الاحتمالين معاً: ما اصطلح عليه. وفي حال كونها اسم مفعول فإنها تستعمل مع حرف الجر (على)؛ لأن الفعل (اصطلح) لا يتعدى إلا بحرف الجر، فيكون الأصل هو (مصطلح عليه)، ثم حذف (عليه) تخفيفاً لكثرة الاستعمال، ولكون (مصطلح) صار لقبا يُسمى به بالغلبة.[١٧]

وقد انتقل معنى الاتفاق إلى المستوى التداولي؛ إذ تخصصت كلمة (مصطلح) للدلالة على لفظ معين متفق على استعماله بين قوم معينين، بعد نقله عن معناه اللغوي الموضوع له في الأصل إلى معنى جديد تعارفوا عليه.[١٨] ثم تخصصت أكثر للدلالة على اللفظ الذي اتُفق على استخدامه في ميدان معين للتعبير الدقيق عن المفاهيم العلمية فيه.[١٩]

غير أن بعض الباحثين قللوا من شأن الاتفاق ولم يعدّوه شرطاً في تكوين المصطلح، فمرتكز الاصطلاح عندهم إنما هو على تأدية المعنى بوضوح، ومستندهم في هذا الموقف

---

[١٦] قال الكفوي: "الاصطلاح هو اتفاق القوم على وضع الشيء" انظر:
– الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، فصل الألف والصاد، مادة (صلح)، ص١٢٩.
وقال الزبيدي: "الاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص." انظر:
– الزبيدي، **تاج العروس**، مرجع سابق، فصل الصاد المهملة مع الحاء المهملة، مستدرك مادة صلح، ٥٥١/٦.
وجاء في المعجم الوسيط: "اصطلحوا على الأمر: تعارفوا عليه واتفقوا." انظر:
– مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، باب الصاد، مادة (اصطلح)، ص٥٢٠.

[١٧] الودغيري، عبد العلي. "كلمة "مصطلح" بين الصواب والخطأ"، **مجلة اللسان العربي**، مكتب تنسيق التعريب، عدد٤٨، ١٩٩٩م، ص١٦.

[١٨] يستفاد هذا المعنى من مجموع التعريفات التي قدمها الجرجاني لمادة (الاصطلاح)؛ إذْ ذهب إلى أن الاصطلاح: "عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول. [وأنه] إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما. وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى. وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى آخر لبيان المراد. وقيل: الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين." انظر:
– الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، القاهرة: المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، ط١، ١٣٠٦هـ، باب الألف، مادة (الاصطلاح)، ص١٢.

[١٩] الحيادرة، مصطفى. **من قضايا المصطلح اللغوي العربي**، مرجع سابق، ص١٤.

هو "الواقع الفعلي للمصطلحات؛ إذ لا يشترط أن يكون المصطلح ناشئاً عن اجتماع طائفة من العلماء واتفاقهم على دلالة لفظة على معنى معين، بل من الراجح أن المصطلح ينشأ على يد عالم من العلماء، ثم يأخذ طريقه إلى الشيوع؛ فإما أن يستقر ويثبت ويشيع بين العلماء، وإما أن يترك ويستعاض بغيره عنه."[٢٠] ومما يدعم هذا الاتجاه أيضاً كون بعض تعريفات الاصطلاح والمصطلح قد أغفلت النص على شرط الاتفاق؛ ومن ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، أن " الاصطلاح: إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر؛ لبيان المراد"[٢١] وأن المصطلح "هو اللفظ الذي يسمي مفهوماً معيناً داخل تخصص ما."[٢٢] ووفقاً لهذا المنظور فإن وضع المصطلح يمكن أن ينشأ من اتفاق كما يمكن أن ينشأ من دونه. وما يضمن قبول المصطلح وتداوله في حال صدوره عن الفرد هو أن تكون العملية الاصطلاحية قابلة للتعدي إلى الغير، بحيث يتم الالتقاء في الغرض التبليغي ذاته الذي وضع من أجله المصطلح بإزاء المفهوم. وتحصل هذه التعدية حين تكون الاعتبارات البيانية التي أخذ بها الواضع الأول مفضية بغيره —متى أخذ بها أيضاً– إلى إحداث الوضع نفسه.[٢٣] أضف إلى ذلك أن هناك حالات يصدر فيها المصطلح عن الفرد دون أن تكون العملية الاصطلاحية قابلة للتعدية إلى الغير، وذلك نظراً لغياب أي اعتبارات بيانية عند وضع المصطلح، كما هو الشأن حين تكون العلاقة اعتباطية بين اللفظ والمصطلح الذي يحيل عليه حسبما نلاحظ كثيراً في العلوم التجريبية على وجه الخصوص.

إن هذا الاتجاه حين لا يعترف بالاتفاق شرطاً، فهو في الواقع يهمله في وضع المصطلح وتكوينه، لا في استعماله وتداوله؛ إذ من المسلم أن الاتفاق حول كيفية استعمال المصطلح ضروري لحصول التواصل به أثناء تداوله من قبل المتخصصين في مجال

[٢٠] المرجع السابق، ص١٩.

[٢١] الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، مرجع سابق، باب الألف، مادة (الاصطلاح)، ص١٢.

[٢٢] البوشيخي، الشاهد. **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج**، المغرب: دار القلم، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٥٤.

[٢٣] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٦٩ بتصرف.

ما، ومن دون ذلك الاتفاق يستحيل التفاهم؛ نظراً لاختلاف المرجع الذي يحيل عليه المصطلح.

ثم إن أشكال الوضع الفردي التي يقول بها هذا الاتجاه تؤول إلى اعتبار الاتفاق انتهاء وإن لم تعدّه ابتداء؛ فهي تقبل المصطلح الذي يطلقه الفرد، شريطة أن يكون الإطلاق قابلاً للتعدية إلى الغير، ومعلوم أن ذلك لا يتحقق ما لم "تتفق" الاعتبارات البيانية التي بنى عليها الواضع الأول اختياره مع اعتبارات غيره من الواضعين المحتملين. كما أنها تقبل المصطلح الذي ينشأ على يد أحد العلماء –وإن كانت نشأة اعتباطية– ثم يشيع ويكتسب قوته عبر الزمن؛ ومعلوم أن نشأته على يد العالم مظنة التسليم به تبعاً للتسليم بمصدره، وأن شيوعه دليل على الاتفاق في استعماله بعد الموافقة على وضعه.

ومن هذا المنطلق نخلص إلى أن المصطلح يقوم على الاتفاق، مباشراً كان أم ضمنياً أم تاريخياً؛ وأن مصدر المصطلح هو الجماعة، سواء أكانت حقيقية من خلال اتفاق جملة من المتخصصين على دلالة مصطلح ما، أم ضمنية من خلال اشتراط قبول التعدية لاعتبارات الواضع البيانية، أم اعتبارية من خلال حدوث الاصطلاح من عالم ما وشيوعه بعده.

إن الاتفاق، إذن، معيار يكسب "المصطلح" صفته الاصطلاحية، ومن دونه نكون أمام "مفهوم" متنازع فيه؛ لأن محيطه غير مطّرد،[٢٤] وأبعاده غير واضحة المعالم، ودلالته العلمية غير محددة بدقة؛ فإضافة عنصر الاتفاق هي التي تضمن استقرار دلالة "المفهوم"؛ إذ بها يتمكن من ولوج حيز الاصطلاح، وبها تتعين إحالته على مرجع محدد في مجال مخصوص.

يعني ذلك أن ما قبل الاتفاق يسمى مفهوماً، وما بعده يسمى مصطلحاً، وعلى هذا الأساس فقد استُعمِل لفظ المصطلح للدلالة على ما هو متفق عليه، بينما استعمل لفظ المفهوم للدلالة على ما هو مختلف فيه. ويمكن أن نمثل لهذا التفريق التداولي بما ذهب إليه الدكتور طه جابر العلواني من أن "المصطلح بمثابة الاسم: يصطلح جماعة من الناس

[٢٤] المرجع السابق، ص ٣٧٩.

تجمعهم حرفة أو مصلحة أو سواها على إطلاق لفظ بإزاء معنى أو ذات، ولا يُنازَعون فيما اصطلحوا عليه؛ إذ لا مشاحَّة في الاصطلاح. أما المفهوم (...) [فهو] أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ."[٢٥] ومن ذلك مفهوم الحضارة الذي درسه الدكتور نصر محمد عارف وقال عنه: "يُعَد مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أُخضعت لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات، بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والماصدقات،[٢٦] بحيث أصبح المفهوم يُطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق أفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغاياتها فحسب، وإنما في عناصرها أيضاً ومكوناتها؛ مما اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة، والتقدم، والرقي، إلخ."[٢٧]

٢. خصيصة النضج:

يعد النضج من خصائص المصطلح؛ لأنه شرط أساس في حصول خصيصة الاتفاق. وما لا تتحقق خصيصة إلا به فهو خصيصة، تماماً كما أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فالمصطلح يكتسب اصطلاحيته حين يحظى بالاتفاق، ويصبح متفقاً عليه حين يبلغ ذروة النضج، فبالنضج إذن يحقق المصطلح وجوده.

وتحضر خصيصة النضج في المصطلح سواء أكانت علاقته بلفظه اعتباطية أم تناسبية، وبيان ذلك أنَّ كل مصطلح إنما يُقبَل حين يكون قادراً على أداء الغرض المراد منه، وهو نقل مضمونه إلى الأذهان بدقة، والإحالة بوضوح على مرجع محدد. ويستدعي الوفاء بهذا الغرض التواصلي أن يصير المصطلح قوياً، وأن يتجاوز مرحلة الالتباس بغيره التي تصاحب بداية تشكُّله، من خلال الانتقال عبر جملة مراحل أشار إليها أحد

[٢٥] عارف، نصر محمد. **الحضارة– الثقافة– المدنية "دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم"**، مقدمة: طه جابر العلواني، هيردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، سلسلة المفاهيم والمصطلحات(١)، ص٨.

[٢٦] الماصدقات جمع ماصدق، ويراد بها "مجموع الأفراد أو الموضوعات أو الأنواع الداخلة تحت صنف أو كل، ومنه ماصدق الألفاظ." انظر:

– مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، حرف الميم، مادة ماصدق، ص ١٦٤.

[٢٧] عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة: القول الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٥.

الباحثين بقوله: "المصطلح يُبتكر، فيوضع ويُبث، ثم يقذف به في حلبة الاستعمال؛ فإما أن يروج فيثبت، وإما أن يكسد فيمَّحي. وقد يُدْلى بمصطلحين أو أكثر لمتصَوَّر واحد، فتتسابق المصطلحات الموضوعة وتتنافس في سوق الرواج، ثم يحكم الاستعمال للأقوى فيستبقيه، ويتوارى الأضعف."[٢٨] ويعني هذا أن المصطلح يمر بمراحل، أبرزها: النشوء، والإدماج، والنضج، وصولاً إلى مرحلة الاتفاق التي تمكِّنه من الانخراط نهائياً في العرف اللغوي الخاص.[٢٩] وواضح أن هذه مراحل عامة تحضر في سيرة كل مصطلح، بصرف النظر عن أصل تكوينه، هل لوحظت فيه المناسبة أم لا.

ومن بين المراحل السابقة يعدّ النضج هو الخطوة الانتقالية الحاسمة في سيرة المصطلح، التي تفصل في وجوده الاصطلاحي بين بداية التكوين وبداية الاكتمال، أو قُلْ بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؛ إذ بالنضج يبلغ المصطلح أشُدَّه، فيكتسب قوة اصطلاحية تحول دون التباسه بغيره، وتخرجه من دائرة التنازع والخلاف، لتلج به مجال المسالمة والاتفاق. وحين تجتمع خصيصتا النضج والاتفاق في لفظٍ وُضِعَ للدلالة على معنى خاص في مجالٍ تداوليٍّ خاص –بحيث يتبادر ذلك المعنى عند سماع اللفظ– فإنه يتحول نهائياً إلى "مصطلح".

وبتبَيُّن العلاقة التي تربط النضج بالاتفاق، يتضح أن النضج –أيضاً– معيار يكسب "المصطلح" اصطلاحيته، وأنه، مِن ثَمَّ، وجهٌ إضافي من وجوه قياس طاقة المفردات وقوتها الاصطلاحية للفرز بين المفهوم والمصطلح؛ فحين يغيب النضج نكون أمام لفظٍ لغويٍّ مجردٍ عن أيِّ حمولة مفهومية أو مصطلحية، وعندما يحضر النضج حضوراً غير تام، فإن اللفظ اللغوي يتحول إلى مفهوم، أما إذا كان النضج كامل الحضور، فإن اللفظ[٣٠] أو المفهوم[٣١] ينتقل إلى رتبة المصطلح. ويمكن ملاحظة مقدار النضج من خلال ملاحظة

---

[٢٨] المسدي، عبد السلام. **قاموس اللسانيات عربي– فرنسي/ فرنسي– عربي**، مع مقدمة في علم المصطلح، طرابلس– ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤م، ص٢٧.

[٢٩] إدريسو، سلام. "مداخل تأسيسية لبناء فقه شمولي بشؤون المصطلح الفلسفي الإسلامي"، **مجلة دراسات مصطلحية**، فاس: معهد الدراسات المصطلحية، عدد٥، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص١٧٢.

[٣٠] أي في حال الانتقال المباشر من اللفظ إلى المصطلح.

[٣١] أي في حال المرور من اللفظ إلى المفهوم ثم المصطلح.

مؤشراته، التي تتمثل في مستوى ضبط الدلالة ومدى التفرد بها، وحدود تأثير السياق فيها، وذلك وفقاً لما يوضحه الجدول الآتي:

	اللفظ	المفهوم	المصطلح
ضبط الدلالة	−	−	+
التفرد بالدلالة	−	+	+
تأثير السياق	+	+	−
النضج	نادر	غير تام	تام

جدول ١: تفاوت مقدار النضج باختلاف مؤشراته

يفيد المؤشر الأول أن المصطلح يكون في أعلى درجات انضباط الدلالة، أي أن تعريفه منغلق لا يقبل انفتاحاً على الزيادة والنقصان، وأن كل لفظ فيه هو ركن من أركان المصطلح ولبنة في بنائه، فكلما أضيف لفظ إلى التعريف أحال على ضابط جديد، ومن ثَمَّ على مصطلح مغاير. أما المفهوم فيندر فيه الضبط الدلالي، ويتعذر التأطير الكامل لمعناه؛ إذ غالباً ما يُعرَّف بمفردات غير منضبطة تقبل الزيادة والنقصان؛ نظراً لكونه يحيل على معانٍ عِدّةٍ يستعصي حصرها في لفظ محدد. ومن هذا الباب تتعدد تعاريف مفهوم ما، وإن كانت تلتقي في نقاط مشتركة هي الإطار العام الذي يحيل عليه ذلك المفهوم. ويندر الضبط الدلالي في اللفظ اللغوي، أيضاً؛ لكونه يجري على سعة المعنى المراد، أي أن تعريفه يحمل كل إمكانات المعنى الذي يحتمل أن يقع عليه اللفظ في سياقات مختلفة.

ويفيد المؤشر الثاني أن المصطلح متفرد بالدلالة الدقيقة على معناه، فهو يرفض الترادف والاشتراك، كما يقتضي أن يوضع الدال الواحد ويستعمل بإزاء مدلول واحد. أما اللفظ اللغوي فتتعدد دلالته المعجمية؛ مما يحول دون تفرده بمعنى مخصوص، ويعلي من قابليته للترادف والاشتراك. ويقع المفهوم في منزلة وُسطى بين المصطلح واللفظ اللغوي؛ نظراً لأنه يحيل على مجال دلالي عام دون أن تنحصر دلالته في معنى معين، وهو مع ذلك يرفض الترادف والاشتراك أيضاً؛ لدقة دلالته على مجاله. وبموجب هذا المستوى من الدقة

يقع التمايز بين المفاهيم مهما تقاربت، بحيث يتجه كلٌّ منها إلى مجال دلالي خاص يستقل به عما سواه.

ويفيد المؤشر الثالث انعدام كل علاقة بين السياق والمعنى الذي يفيده المصطلح. فبفضل كمال الضبط والتفرد الدلاليين يكون المصطلح مكتفياً بذاته، وفي غنى عن الاستعانة بمحددات السياق، ويصبح معناه مستقراً ثابتاً لا يلحقه أي تغيير، فهو يحيل على تصور محدد يضمن له أحادية المعنى قبل أن يُوظَّف في الخطاب، وهو بذلك لا يتأثر بمفعول السياق. غير أن المصطلح يؤثر في السياق؛ لأنه يُسهم إسهاماً في مبنى النص ومعنى الخطاب.[٣٢] أما اللفظ اللغوي فمعناه منفتح على إمكانات متعددة، يعكسها غناه بالمترادف والمشترك، وثراء تعريفاته المعجمية التي تكثر من إيراد التعابير السياقية والاستعمالات الحقيقية والمجازية. فهو محتمل لكل المعاني المنسوبة له خارج السياق، ومعناه النهائي هو معنى سياقي يستفاد من قرائن مقامية ومقالية. فوحده السياق هو الذي يعطي للفظ اللغوي معناه المقصود؛ إذ يُوجِّهه إلى أحد المعاني المحتملة من خلال ربطه مقالياً بما قبله وما بعده، وربطه مقامياً بمقتضيات الحال. أما بالنسبة للمفهوم فإن خفة الضبط الدلالي تجعله عرضة لتأثير السياق، بينما يخفف التفرد الدلالي الذي ينعم به من وطأة ذلك التأثير. ومعنى ذلك أن مفعول السياق في المفهوم ليس مفعولاً مطلقاً، كما هو الحال مع اللفظ اللغوي، وإنما هو مفعول يقف عند حدود معينة تفرضها طبيعة المفهوم نفسه. ونفهم المراد بالسياق وحدوده في هذا المقام إذا علمنا أن المفهوم لا يوجد منعزلاً، وإنما لا بدّ له دائماً من منظومة ينتمي إليها ويرتبط فيها بغيره من المفاهيم؛ مما يضفي عليه معنى علاقياً جديداً، يوسع من مشمولاته أو يُضيِّق، ويضيف إلى عناصره أو يحذف، فيحدث تغييراً طفيفاً أو جوهرياً على المجال الدلالي الذي يحيل عليه المفهوم، ويُكسِبه حمولة دلالية أدق من التي كانت له قبل الانتظام في سياقه المفهومي الجديد.[٣٣]

---

[٣٢] ساخي، محمد. ونايت الحاج، محمد. "المصطلح العلمي بين الصياغة والتداول"، **مجلة اللسان العربي**، مكتب تنسيق التعريب، عدد٥٠، ٢٠٠١م، ص٩٢ وما بعدها.

[٣٣] يعد الدكتور توشيهيكو إيزوتسو من الذين أكدوا على أن المفاهيم ينبغي أن تفهم في إطار ترابطها فيما بينها؛ إذ ذهب في كتابه: "الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم" إلى أن المفهوم يبقى مجرداً إلى أن يتم تجسيده في كلمة هي الرمز اللغوي الحامل للمفهوم، وأن هذه الكلمة تحمل معنى أساسياً ملازماً لها، وآخر علاقياً

تشترك المفاهيم والمصطلحات إذن في كونها بيانات لفظية تحمل تصورات خاصة بمجالات معينة، وتتفرد المصطلحات باستكمال شروط اصطلاحيتها المتمثلة في النضج والاتفاق، التي تجعلها أقوى من المفاهيم والألفاظ اللغوية في أثناء التداول. ويستفاد من مجموع هذين الفرقين فرق ثالث مفاده أن المصطلح مرحلة بعد المفهوم واللفظِ اللغوي المجرد، فما بعد تمام النضج والاتفاق يسمى مصطلحاً، وما قبل ذلك يسمى مفهوماً أو لفظاً لغوياً بحسب حظِّه من النضج. وفيما يلي رسم بياني يوضح التراتبية المرحلية بين هذه العناصر الدلالية (اللفظ اللغوي، والمفهوم، والمصطلح)، ويكشف في الآن نفسه عن أنواع العلاقة التي تربط بينها.

يضاف إلى المعنى الأول حين تأخذ الكلمة موضعاً خاصاً ضمن منظومة مفهومية ما. وفي ذلك يقول: "إن المفهوم؛ أياً ما كان تعريفه، هو في ذاته ليس سوى شيء محير صعب الفهم إلى درجة كبيرة، صعب الاستيعاب، وذي حدود غائمة دائماً. إلا أنه لا يبدأ بالظهور، كموجود مستقل ذي حدود ثابتة مستقرة قليلاً أو كثيراً، إلا عندما يتخذ هيئة لغوية، أي كلمة." انظر:

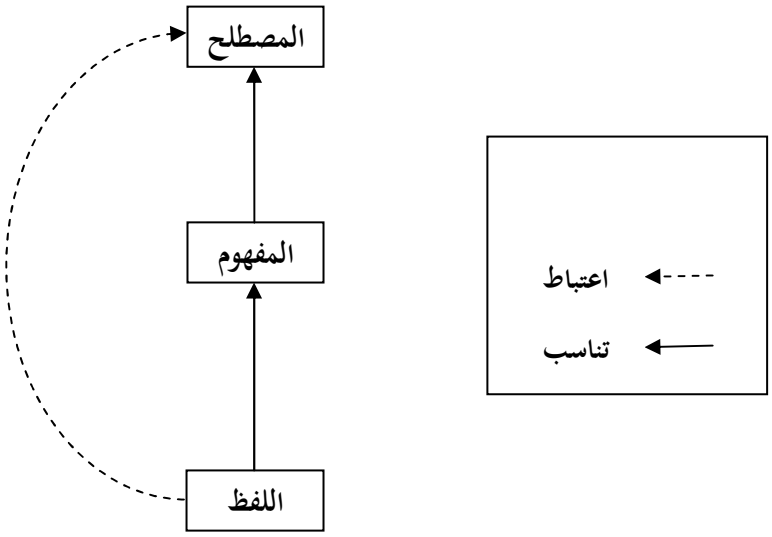
– إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**. ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦٦-٦٧.

ويقول أيضاً: "إن لكل كلمة تُؤخذ بشكل منفصل معناها الأساسي الخاص بها، أو محتواها المفهومي الذي تظل محتفظة به (...) إن هذا العنصر الدلالي الثابت، الذي يظل ملازماً للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استعملت، يمكن أن ندعوَه بالمعنى الأساسي للكلمة (...) وإذن، بينما يكون المعنى الأساسي لكلمة ما شيئاً متأصلاً في الكلمة نفسها تحمله معها أنى ذهبت، فإن المعنى العلاقي شيء إضافي يتم إلحاقه وإضافته إلى الأول باتخاذ الكلمة موقعاً خاصاً في حقل خاص، مرتبطة بعلاقات متعددة الأشكال بكل الكلمات المهمة الأخرى في ذلك النظام." انظر:

– المرجع السابق، ص٤٣، ٤٥.

وإلى الاتجاه نفسِهِ ذهب الدكتور التيجاني عبد القادر؛ إذِ رأى أن الألفاظ الحاملة للمفاهيم ينبغي أن تفهم في إطار علاقة نسقية تربطها بغيرها من المفاهيم، وهو التصور الذي درس في ضوئه مجموعة من مفاهيم القرآن الكريم. ويوضح الخطوات التي اتبعها قائلاً: "إن البداية – في تقديرنا– هي الألفاظ المفردة التي وردت في القرآن الكريم (...)ثم نقوم في مرحلة تالية بما يمكن أن نسميه تحليل المفاهيم، وهي المرحلة التي يتم فيها استخراج المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ (...) ولكن هذا العلم الذي حصلنا عليه ما يزال ضئيلاً؛ إذ إن هذه الصور أو المفاهيم (...) التي حصلنا عليها من ألفاظ القرآن صور أو مفاهيم مفردة، فنحتاج إلى أن ننسب بعضها إلى بعض." ويعني هذا "أن هناك اتساقاً داخلياً بين المفاهيم القرآنية المختلفة، وأن هذا الاتساق سيكون محدّداً أساسياً لفهم ألفاظ اللغة القرآنية" والمفاهيم المفردة التي تحملها. انظر:

– عبد القادر، التيجاني. "التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة٣، عدد١٠، خريف ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٥٥، ٨٥.



الرسم البياني ٢: تراتبية العناصر الدلالية وأنواع العلاقة بينها

يبين هذا الرسم من جهة أن المفهوم يوجد بعد اللفظ اللغوي، وأن المصطلح يتشكل بعدهما معاً. ويبين من جهة أخرى أن الانتقال بين هذه العناصر الدلالية الثلاثة لا يتخذ بالضرورة شكلاً نمطياً واحداً؛ فقد تكون العلاقة اعتباطية، كما هو الحال عند الانتقال المباشر من اللفظ إلى المصطلح بطريقة مرتجلة تُحَمَّل فيها الألفاظ منذ البداية معانيَ علمية، دون وجود صلة بين الدلالتين الاصطلاحية واللغوية، أو بينهما وبين المفهوم المراد حصر معناه. وفي هذه الحالة يكون المصطلح رمزاً فقط يساعد على الاستحضار الذهني للمرجع الذي يحيل عليه. ومثال ذلك أن "يضيق العالِمُ بالأمر ذرعاً فيضع للنبات اسماً لا معنى له: كلفظة لوازا (Loasas) الدالة على زهرة معروفة، فإنها لا معنى لها، وقد ركَّبها العالم النباتي (أدنسون) من حروف وردت على خاطره عفواً."[٣٤]

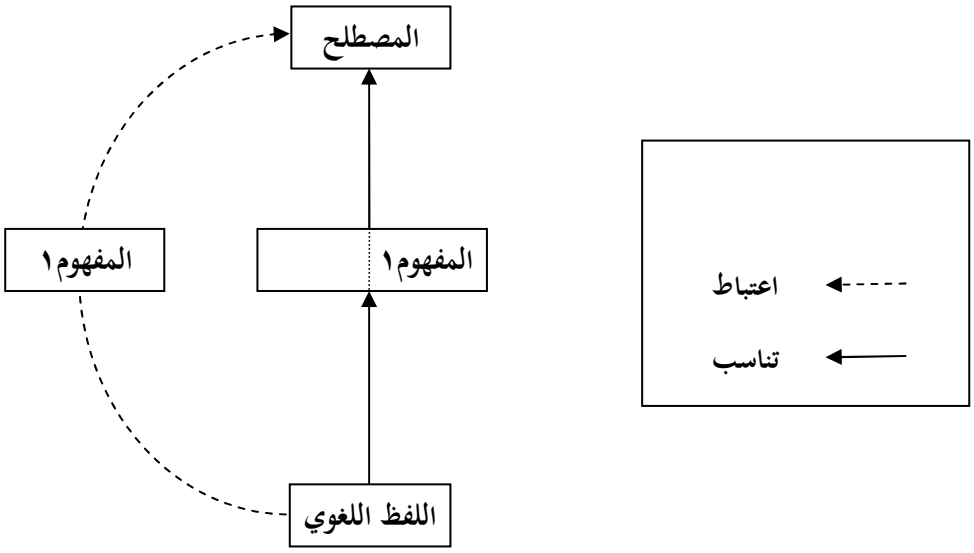
وقد تكون العلاقة تناسبية يراعى فيها الانتقال التدريجي من اللفظ إلى المفهوم ثم إلى المصطلح. وبيان ذلك أن اللفظ يحمل في البداية جملة من المعاني المحتملة، ثم تصير له

[٣٤] الشهابي، مصطفى. **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ط٢، ١٩٦٥م، ص٨٧.

حمولة مفهومية عندما ينخرط داخل منظومةٍ ما ليحيل على مجال دلالي عام، ثم يتحول إلى مصطلح عندما ينضج ويحوز اتفاقاً ليتجه إلى الدلالة بدقة على معين. ومن ثم ترتبط العناصر الثلاثة بعلاقة أشبه بالعموم والخصوص، بحيث تلتقي في كونها أعرافاً لغوية يحدث بها التواصل، وتختلف في المساحة التي يغطيها كل عرف، فيكون اللفظ اللغوي عرفاً عاماً، والمفهوم عرفاً خاصاً، والمصطلح عرفاً أخص. ومهما ضاق العرف الاصطلاحي وتخصص فإنه يحتفظ بسمة دلالية مشتركة مع الأعراف التي تسبقه. وبفضل هذا الاشتراك يتحقق الوصل والمناسبة، بصرف النظر عما إذا كانت صلة القرابة بين الأعراف وطيدة أو ضعيفة. ومن الأمثلة الموضحة لهذا التناسب ما درج عليه الباحثون في علوم الشريعة واللغة من تَتبُّعٍ لسيرة مصطلحات الفقه وأصوله والحديث والبلاغة والنحو وغيرها؛ فهم غالباً ما يكشفون في أثناء هذا التتبع عن الرابط الذي يُعلِّل التحول من اللفظ اللغوي إلى المفهوم فالمصطلحِ، ويلاحظون الامتداد الدلالي الذي يرافق هذه الرحلة عبر مراحلها المختلفة.

ويتضح من خلال بيان أنواع ارتباط العناصر الدلالية أن العلاقة التناسبية تفضي إلى جعل المفهوم مقدمة مباشرة ينطلق منها العمل المصطلحي ويبدأ، وتقود إلى اعتباره الأساس "الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية."[٣٥] وبموجب هذه العلاقة – أيضاً– يُعد المصطلح هو نهاية العمل المفهومي، ومعه تصل الدلالة والصياغة إلى أعلى مستويات الكفاءة التواصلية في اللغة. وليس المراد بالمفهوم هنا التصور الذهني بمعناه المتداول لدى المناطقة فحسب؛ لأنه بهذا المعنى حاضر في العلاقتين الاعتباطية والتناسبية معاً، وإنما المراد به بيان لفظي يحيل على مجال دلالي عام، دون أن تنحصر دلالته في معنى معين. وفيما يلي رسم بياني يوضح أن المفهوم بالمعنى الأول حاضر في العلاقتين معاً، في حين أنه حاضر بالمعنى الثاني في العلاقة التناسبية فحسب. ويرمز (المفهوم١) في الرسم إلى التصور الذهني، بينما يرمز (المفهوم٢) إلى اللفظ المنطبق على مجال دلالي عام.

[٣٥] الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص٤٨.



الرسم البياني ٣: أشكال حضور المفهوم في العلاقتين التناسبية والاعتباطية

وبناء على ما سبق يتضح وجه الفرق بين الدراسة المفهومية والدراسة المصطلحية؛ إذ تدرس الأولى اللفظ الحامل لمفهوم يعوزه النضج والاتفاق، وتدرس الثانية اللفظ الحامل لمصطلح ناضج ومحل اتفاق. وبما أن موضوع الدراسة الأولى (المفهوم) سابق في وجوده موضوع الدراسة الثانية (المصطلح)، ومرحلة قبله في العلاقة التناسبية، فإن الدراسة المفهومية ينبغي أن تقع مرحلياً قبل الدراسة المصطلحية. أما بالنسبة للعلاقة بين الدراستين فكون المفهوم منطلقَ العمل المصطلحي وأساسَهُ في العلاقة التناسبية، يجعل من الدراسة المفهومية مقدمة أساساً للدراسة المصطلحية، وركناً من أركانها.

ثالثاً: معالم الدراسة المفهومية

تبين عند التفريق بين المفهوم والمصطلح أن المراد بالمفهوم هو البيان اللفظي الذي يحيل على مجال دلالي عام، دون أن تنحصر دلالته في معنى معين. وفي التأكيد على أن المفهوم "بيان لفظي" إشارة إلى أن مضمونه يبقى مجرداً، صعباً على الفهم، مستعصياً على الاستيعاب، ما لم يتجسد في لفظ هو الرمز اللغوي الذي يحمله ويُيسَّر تداوله. فعند

اتخاذ هيئة لغوية يبرز المفهومُ، ويَظهر وجوده الفعلي، ويصير موجوداً مستقلاً ذا حدود مخصوصة، حسبما يسمح به مستواه من النضج. وهذا الاستقرار اللغوي، وإن كان نسبياً، فإنه يُكسب المفهوم شكلاً خارجياً يعد مدخلاً للتعامل معه، ومفتاحاً لدراسته. ولما كانت وساطة التعبير اللغوي ضرورية لإدراك مضمون المفهوم، لم يكن هناك بدّ من أن تتخذ الدراسة المفهومية شكل دراسة دلالية للفظ الحامل لذلك المفهوم.[٣٦]

ثم إن اللفظ الذي يحمل المفهوم يحتمل أن يكون كلمة واحدة أو أكثر. ويعد المفهوم بسيطاً إذا تجسد في كلمة واحدة، ومركباً إذا تجسد فيما فوق ذلك. ويفرض هذا التغير في وضع المفهوم بين البساطة والتركيب، مضافاً إليه تنوع العناصر التي تحكمت في بناء المفهوم أول مرة، تنويعاً في المداخل الدلالية المعتمدة لتناوله بالدراسة. فمن المداخل ما يصل بين تعريف الدال وتعريف المدلول بأن يرُد مضمون المفهوم إلى بنية لفظه، كما هو الحال عند الاستناد إلى دلالة الجذر اللغوي والاشتقاق الصرفي. ومن المداخل ما يميز بين المفاهيم بمقتضى علاقاتها وارتباطاتها بغرض تحديد القرابة الدلالية بين المدلولات، فيشتغل بأدوات من قبيل الشبكة المفهومية والحقول الدلالية. ومن المداخل –أيضاً– ما يركز اهتمامه على أصل المفهوم وتاريخه، فيتتبع ما قد يعرفه اللفظ الحامل للمفهوم من حركة تطورية دلالية، ويستقصي ما قد يعرفه المفهوم في مسيرته من تنقل بين لفظ وآخر. وهناك المدخل الوظيفي الذي يهتم بالتأثيرات التي ينتجها المفهوم، والمدخلُ التداولي الذي يحلل المفهوم بحسب مجال استعماله، إلى غير ذلك من المداخل الممكنة التي تتنوع بحسب اختلاف جِهةِ الاهتمام، واختلاف الملحظ المراد إبرازه، واختلاف وضع المفهوم بين الإفراد والتركيب.

---

[٣٦] وممن أكد هذا البعد الدلالي لدراسة المفهوم الدكتور علي جمعة؛ إذ قال: "وعند التعامل مع أي مفهوم ينبغي الالتفات إلى علم الدلالة وما يشتمل عليه من تحليل لفكرة المعنى". انظر:
– جمعة، علي. **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٢٢.

وقد ذهب فريق البحث،[٣٧] الذي اشتغل بالقاهرة منذ سنة ١٩٨٨م حتى نهاية سنة ١٩٩٥م على مشروع بناء المفاهيم تحت رعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إلى تصنيف المداخل المعتمدة لدراسة المفهوم ضمن الخطوات الآتية:

- المفهوم في اللغة العربية (معجمياً).
- المفهوم في اللغة والأدبيات الغربية.
- سيرة المفهوم تطوراً وتاريخاً ومآلاً في اللغة العربية واللغات والأدبيات الأجنبية.
- ترجمة المفهوم ونقله.
- البديل الخاص بالمفهوم في الرؤية الإسلامية.
- الخبرة البحثية وبناء المفهوم، أي كيف تم بناء المفهوم.
- منظومة المفاهيم المرتبطة بالمفهوم، وموقع المفهوم في خريطة المفاهيم.
- كيفية تشغيل المفهوم في النسق المعرفي القائم، بالإضافة إلى الواقع العملي.
- مستويات المفهوم المتعددة وآثارها في عملية التشغيل.
- قائمة ببليوغرافية بأهم المصادر العربية والأجنبية.[٣٨]

ولا يعني الفصل المنهجي بين مداخل الدراسة المفهومية أن النظر إلى المفهوم ينبغي أن يتم وفقاً لواحد منها فقط، بل ربما تداخلت في دراسة المفهوم الواحد أكثر من نظرة واحدة، وربما اجتمع على تحليله الأخذ بأكثر من سبيل، تبعاً لما تخوله الاعتبارات المتحكِّمة في صياغته؛ ذلك بأنَّ كل مفهوم يتألف من عناصر متفاوتة من حيث أهميتها

[٣٧] يتكون فريق البحث من: الدكتور علي جمعة، والدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، والأستاذ إبراهيم البيومي غانم، والدكتور أسامة محمد القفاش، والدكتور السيد عمر، والدكتور صلاح إسماعيل عبد الحق، والدكتور نصر محمد عارف، والأستاذ هشام أحمد جعفر.

[٣٨] جمعة، علي، إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. الخاتمة وخلاصة الخبرة البحثية، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إشراف: علي جمعة، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، سلسلة المفاهيم والمصطلحات(٤)، ٢/٣١٤- ٣١٥ بتصرف.

وإسهامها في تشكيل بنيته، فبعضها عنصر أساس يتمتع بأسبقية منطقية عند بناء المفهوم ودراسته، وبعضها عنصر مُكمِّل لا يحظى بهذه الأسبقية.[٣٩] ومن هذا المنظور فإن وحدة المداخل المستعملة في الدراسة المفهومية أو تعددها يكون بحسب ما يناسب كل لفظ حامل للمفهوم، مع الإشارة إلى ضرورة تكثير المداخل ما أمكن؛ لأن ذلك أدعى إلى توفير قدر أكبر من المعلومات الدلالية عن لفظ المفهوم، وتقديم صورة أدق عن مضمونه، حتى يتسنى بعد ذلك تأسيس المواقف عليه، وإسناد الوظائف إليه، وتداوله نظرياً وإجرائياً. وفي مقابل هذا الانفتاح في المداخل تبقى الثابتة المنهجية الوحيدة والملزمة لدى التعامل مع المفاهيم المدروسة هي تناولها في مستواها الإفرادي والتركيبي؛ طلباً لاستنباط معناها الأساس والعلاقي.

وتناول المفاهيم في هذين المستويين هو عين ما يقتضيه المنهج التحليلي، فهو يستدعي تفكيك التركيب إلى أجزائه التي يتألف منها، والنظر في وجه الترابط بينها، وإفادة كل جزء لدلالته الخاصة به. وبعد الوصول إلى أجزاء المعنى المكوَّن من معانٍ عِدَّة، تأتي عملية إعادة التركيب بالانتقال من الأجزاء الصغيرة إلى الكل الذي يجمعها.

غير أن تقديم هذه الصورة المقتضبة عن الدراسة المفهومية ومداخلها من شأنه أن يثير إشكالاً حول جدواها العلمية ونفعها الإجرائي، لا سيَّما وأن نظيرتها المصطلحية توظف مداخل مشابهة، وتصوغها في جهاز نظري ذي طابع نسقي، يجعلها تتسم بضبط منهجي أدق. ومن هنا تأتي مشروعية التساؤل عن وجه إفراد المفهوم بدراسة خاصة بدل إلحاقه بالنموذج الجاهز الذي تقترحه الدراسة المصطلحية؟ وللإجابة عن هذا التساؤل لا بدّ من استيفاء عناصر الصورة السابقة بتجلية مواطن الائتلاف والاختلاف بين الدراستين تبعاً لائتلاف واختلاف علاقتهما بما تعتمدانه من مداخل.

تلتقي الدراستان المفهومية والمصطلحية في أنَّ كُلاً منهما تتعامل مع موضوعها عبر وساطة الهيئة اللغوية؛ إذ تشتغل الأولى على اللفظ الحامل للمفهوم، وتشتغل الثانية على

---

[٣٩] عبد الحق، صلاح إسماعيل. توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٤٨/١.

اللفظ الحامل للمصطلح.[٤٠] ولذلك فمن الطبيعي أن يستتبع الاشتراك في التعامل مع اللفظ حصول الاشتراك في المداخل الممكنة لدراسته. ولكن الاختلاف في طبيعة وخصائص ما يحمله اللفظ في الدراستين يفسح مجال الاختلاف في عدد وطريقة نظم المداخل المنتقاة من لدن كل دراسة.

فعندما يكون محمول اللفظ مصطلحاً ناضجاً يتسم بالضبط والدقة فإن المداخل تكاد تكون محددة بانتظام، ومختارة سلفاً، ومطردة، مهما كان المصطلح المدروس.[٤١] ونلمس نموذجا لذلك في الرسالة التي أعدها الدكتور فريد الأنصاري عن المصطلح الأصولي عند الشاطبي. فقد درس ثلاثة مصطلحات كلية جامعة، هي: "الأصول"، و"الاجتهاد"، و"المآل"، ودرس ما ينضوي تحتها من مصطلحات تنتمي إلى الأسرة الاصطلاحية نفسِها، كل ذلك باتِّباع خمس خطوات رئيسة تتفرع عنها خطوات جزئية على النحو الآتي:

"أولاً: التعريف في اللغة، وفي اصطلاح الشاطبي.

ثانياً: خصائص المصطلح، ويدرس فيها: وظيفته العلمية، ورتبته الأسرية، وقوته الاستيعابية، ونضجه الاصطلاحي، وعلاقاته، ويدرس فيها كذلك مرادفاته وأضداده.

ثالثاً: ضمائمه ومشتقاته.

رابعاً: فروعه.

خامساً: خلاصة."[٤٢]

---

[٤٠] فكما أن اللفظ هو مفتاح التعامل مع المفهوم فإنه مفتاح التعامل مع المصطلح أيضاً، على اعتبار أن "دلالة الاصطلاح هي العلاقة الرابطة بين داله ومدلوله، وهو لا يختلف في هذه الحالة عن الدليل اللساني بوجه عام." انظر:

– عبد الواحد، عبد الحميد. **اللسان العربي: الحاضر والآفاق. ضمن: اللسان العربي وإشكالية التلقي**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي(٥٥)، ص٧٢.

[٤١] لا سيمَّا حين تكون علاقة المصطلح بلفظه تناسبية غير اعتباطية.

[٤٢] الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص٩٠.

أما إذا كان محمول اللفظ مفهوماً أقل نضجاً وضبطاً ودقة، فإن الارتكاز في دراسته على خطوات مطردة ومتراتبة يبقى بعيد المنال؛ إذ إنَّ ما ينسجم مع الطبيعة المرنة للمفاهيم هو الانفتاح في المداخل، وعدم تحديدها إلى حين الانخراط الفعلي في الدراسة المفهومية؛ وذلك كي يستدعي كل مفهوم ما يناسبه من مداخل دون أن تُفَرض عليه فرضاً. ومن ثَّم فإن الشكل الذي تتخذه الدراسة المفهومية يبقى قابلاً للتعديل كل مرة؛ وفاء لأبعاد المفهوم المتغيرة باستمرار. وهذا ما أَكَّدَهُ فريق البحث في بناء المفاهيم، حين ذهب عند تسطير الخطوات المعتمدة لديه إلى أنها خطوات "تتسم بقدر كبير من المرونة، فكل مفهوم يفرض إلى حد كبير منهج أو طريقة بنائه"[٤٣] تبعاً لخصوصياته، ونوع العلاقة التي تربطه بمفهومٍ غيره. لذا ينبغي أنْ لا "ننظر للمفاهيم ككتلة صماء في عملية البناء، ونتعامل معها على صعيد واحد بالطريقةِ نفسها، بل يمكن في هذا السياق الإشارة إلى أكثر من مستوى لتناول المفهوم أو بنائه."[٤٤] وقد ظهرت هذه المرونة بشكل عملي لدى تطبيق الفريق لخطوات بناء المفاهيم على دراسة كلٍّ من: مفهوم المعرفة،[٤٥] ومفهوم الفكر،[٤٦] ومفهوم الحضارة والثقافة والمدنية،[٤٧] ومفهوم العلم،[٤٨] ومفهوم التجديد،[٤٩]

---

[٤٣] جمعة، علي، إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. الخاتمة وخلاصة الخبرة البحثية، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٣١٤/٢.

[٤٤] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٢٧/١.

[٤٥] الخطوات التي تم اتباعها في دراسة مفهوم المعرفة هي:

- معالجة مفهوم المعرفة في اللغة والاصطلاح العربي والغربي. والحديث عن بنية مفهوم المعرفة في الفكر الغربي، وإظهار التصور الإسلامي للمعرفة، والحديث عن مقارنة بين التصور الغربي والتصور الإسلامي للمعرفة.

انظر:

– عبد الحق، صلاح إسماعيل. مفهوم المعرفة، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ١٨٣/١-٢٣١.

[٤٦] الخطوات التي تم اتباعها في دراسة مفهوم الفكر فهي ماثلة في حديثه عن: مفهوم الفكر عند المسلمين في اللغة والاصطلاح والقرآن الكريم. والفكر في اللغة والأدبيات الأجنبيَّة. ومقارنة بين مفهوم الفكر في المنظومة الغربية والمنظومة الإسلامية. ومفهوم الفكر في حياتنا الثقافية وتأثره بالترجمة.

انظر:

– جمعة، علي. مفهوم الفكر، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٢٣٣/١-٢٥١.

ومفهوم الشرعية؛[٥٠] إذْ تم الاقتصار على الخطوات التي تلائم طبيعة كل مفهوم وخصوصياته، وتتماشى مع الخبرة البحثية لدارسه.

نستخلص مما سبق أنَّ ما يُسوِّغُ إفراد المفهوم بدراسة خاصة، تسمى بالدراسة المفهومية، هو استعصاؤه على الدراسة المصطلحية التي تتخذ صورة نمطية، وتسطر-في الغالب- خطوات منهجية موحدة، بصرف النظر عن المصطلح المدروس. فالمفهوم أحوج ما يكون إلى دراسة تقتفي أثره حيثما اتجه وكيفما اتجه، أي إلى دراسة مستعدة لأن تطولَ أو تقصرَ، وتزيد مداخلُها أو تنقص، وتتسع مشمولاتُها أو تضيق، وفقاً لاحتياجات كل مفهوم على حدة. وهذا الانعتاق الذي يحتاجه المفهوم لا تستطيع الدراسة المصطلحية أن تكفله؛ مما يجعل احتذاءَها وتنزيلَها الحرفي عند دراسته ضربا من التعسف. ومن جهة

---

[٤٧] الخطوات التي تم اتباعها في دراسة مفهوم الحضارة، ومفهوم الثقافة، ومفهوم المدنية، فهي ماثلة في الحديث عن: دلالة المفهوم في لغته الأصلية. وتطور المفهوم في بيئته الأصلية. والترجمة واختيار مقابل عربي للمفهوم ثم تتبع تطوره بعد الترجمة. والعودة للدلالات العربية الأصلية للمفهوم العربي الموضوع كمقابل للمفهوم الأجنبي.

انظر:

- عارف، نصر محمد. الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٢٥٣/١-٢٩٠.

[٤٨] الخطوات التي تم اتباعها في دراسة مفهوم العلم فهي ماثلة في الحديث عن: مفهوم العلم عند المسلمين وعلاقته بالمعرفة. ومفهوم العلم في الغرب: التعريف المعجمي وتطور دلالة المفهوم تاريخياً. ومدى تأثر مثقفينا بالمفهوم الغربي في العلم. ومصادر العلم وطرقه من منظور إسلامي.

انظر:

- جمعة، علي. مفهوم العلم، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٢٩١/١-٣٠٨.

[٤٩] الخطوات التي تم اتباعها في دراسة مفهوم التجديد فهي ماثلة في الحديث عن: مراجعة منظومة المفاهيم المتعلقة بالتجديد في ضوء الرؤية الإسلامية. ومفهوم التجديد من خلال اللغة العربية والأصول الإسلامية. ونظرة مقارنة للتجديد في النسق المعرفي الغربي والإسلامي.

انظر:

- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. مفهوم التجديد، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٣٠٩/١-٣٦٠.

[٥٠] الخطوات التي تم اتباعها في دراسة مفهوم الشرعية فهي ماثلة في الحديث عن: مفهوم الشرعية في الرؤية الغربية. ومفهوم الشرعية في اللغة العربية. ومفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية. ومداخل التلبيس في قضية الشرعية.

انظر:

- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. مفهوم الشرعية، ضمن **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ٧/٢-٥٥.

أخرى فإن تكييفها لمواكبة المفهوم يضر بانضباطها، ويهز من مصداقيتها، ويحول دون ثبات معالمها، كما أن تكييف المفهوم لمواكبتها يخرجه عن طبيعته، ويضعه في غير مقامه، وينضجه قبل أوانه.

من اللازم إذن إحداث دراسة خاصة بالمفهوم وأخرى خاصة بالمصطلح. غير أن هذا اللزوم ينبغي أنْ لا يحجب عنا طبيعة الفصل المنهجي بين الدراستين، وكونَه في الواقع فصلاً تقنياً فحسب، تثبت فائدته أنَّ أردنا تحليل مفهوم أو مصطلح ما تحليلاً علمياً؛ ذلك بأنّ التسليم بهذا الفصل في أثناء التحليل الدلالي للفظ الحامل للمفهوم أو المصطلح هو ما يُيسِّر الإجراء التحليلي في أغلب الحالات، ويجعل فهم ما يحيل عليه المفهوم أو المصطلح نظامياً أكثر، ودقيقاً من الناحية العلمية. ففي آخر المطاف يتخذ كل لفظ طابعاً خاصاً به حسب العرف الذي ينتمي إليه، هل هو عرف لغويٌّ عام، أم مفهوميٌّ خاصٌّ، أم اصطلاحي أخص؟ وهذا الطابع الخاص بكل لفظ هو الذي يفرض تمييزه بدراسة خاصة.

رابعاً: الوظيفة المنهجية للدراسة المفهومية

بعد أن تبينت أهمية الدراسة المفهومية يأتي أوان بيان وظيفتها المنهجية، التي تتمثل في وضوح المفهوم لوضوح العمل بمقتضاه. فالمفهوم إذا اتضح، بأنْ تَمَّ تحليله إلى وحداته الأساس، وأُبرزت مجموعة الصفات والخصائص المحددة للموضوعات التي ينطبق عليها، ثم انتظم في إطار من العلاقات التي تؤلف من المفاهيم حقلاً ومن الحقول نسقاً، أمكن آنئذٍ أن يكون العمل المؤسس عليه منتظماً منهجياً. ومن هذا المنظور تصير الدراسة المفهومية ذات تأثير بالغ في:

- كيفية انتظام المجال المعرفي الذي تنتمي إليه المفاهيم المدروسة، فبحسب ما تصدره هذه الدراسة من أحكام عن مكونات المفاهيم يتشكل الشق النظري الذي يتأسس عليه بناء مجال معرفي ما، كما تتحدد أبعاد ذلك البناء.

- خارطة توزيع موضوعات المفاهيم داخل المجال المعرفي، وبموجب هذا التوزيع يحصل الوعي بموقع كل مفهوم ومحموله؛ مما يُمكِّن من اتخاذ مواقف صحيحة منهجياً من المفهوم والموضوعِ الذي يحمله والمجالِ المعرفي الذي ينتمي إليه.

- توجيه طريقة تناول موضوعات المفاهيم وحل القضايا الإشكالية التي تنبثق عنها، ورصد الظواهر المرتبطة بها وتفسيرها، وإقامة الاستدلالات اللازمة لذلك كله، وبناء النتائج المترتبة عن ذلك كله. ويرجع هذا التوجيه الذي تمارسه الدراسة المفهومية، إلى أنها توفر معطيات عن المفهوم ومحموله تعد مقدمة تصورية ضرورية ترسم مسار ما يليها من خطوات.

فإنْ قيل: إن الدراسة المفهومية ذات وظيفة تحليلية وصفية فحسْب، لا قدرة معها على التأثير في المنهج؛ نظراً لأنها –أي الدراسة المفهومية– تفتقد إلى الانضباط الذي تحظى به الدراسة المصطلحية، ونظراً لأن أي عمل منهجي منعدمٌ خارجَ إطار الانضباط، فجواب هذا الادِّعاء يكون بالاستناد إلى ما سبق أن تبين عند الكشف عن معالم الدراسة المفهومية، من أنها دراسة ذات انضباط كاف، منسجمٍ مع طبيعة ما تدرسه من مفاهيم. وما لم تنتفِ عنها صفة الانضباط على الجملة، لم تنتف عنها وظيفة الإسهام في تأطير المنهج بوجه من الوجوه، ومن ثم لم يصح تجريدها من وظيفتها المنهجية وحصر مهمتها في جانبي التحليل والوصف. وبارتفاع هذا الاعتراض يتأكد الامتداد المنهجي للدراسة المفهومية، وكونها لبنة أساساً تُركَّب عليها اللبنات اللاحقة، ثم يسبك الكل في نسق منتظم. فهي إذن، جزء من نسق كلي، وحيثما وجد النسق يوجد معه المنهج.

خاتمة

حاول هذا البحث تأكيد خصوصية المفهوم، والدفاع عن استحقاقه لدراسة منفصلة تضبطه بما ينسجم مع طبيعته، وإثباتَ القيمة العلمية لتلك الدراسة المفهومية، حتى تَرْسخ قدمها بصفتها أتم مسلك يُعرِّف بما يتحقق فيه وصف المفهوم؛ مثلما رسخت قدم

الحد المنطقي بصفته أتم مسلك للتعريف في البحث الفلسفي، ورسخت قدم الدراسة المصطلحية بصفتها أتم مسلك للتعريف في البحث العلمي.

ويمكن إجمال النتائج التي تم التوصل إليها لتحقيق هذا الغرض في نتيجتين: النتيجة الأولى هي أن المفهوم المقصود بالبحث لا يراد به مجرد التصور الذهني بمعناه المتداول لدى المناطقة، ولا يراد به أيضا مضمون المصطلح، وإنما هو بيان لفظي يحيل على مجال دلالي عام، ويقع من حيث الاتفاق والنضج في منطقة وسط بين اللفظ اللغوي والمصطلح.

أما النتيجة الثانية فهي أنَّ الدراسة المفهومية لا تتوخى تحديد الماهية على جهة التمييز الحقيقي كما هو الشأن في الحد المنطقي، ولا تُعنى بتعريف المصطلح على جهة التمييز التام كما تريده الدراسة المصطلحية، وإنَّما تروم تمييز المفهوم عن غيره تمييزاً كافيا ينسجم مع طبيعته المرنة، وذلك وفق منهج ذي انضباط كاف يوظف من المداخل الدلالية ويترك بحسب ما يسمح به كل مفهوم. وبذلك تكون المعالم العامة للدراسة المفهومية ثابتة أو تكاد، بينما تتغير ملامحها الخاصة تبعا لطبيعة المداخل التي يستدعيها المفهوم المدروس.

غير أنَّ هذه النتائج لا تفي وحدها بإحداث اتفاق في شأن المفهوم ومنهج دراسته لأنَّها تفتقر إلى صفة الإلزام؛ خاصة وأنَّ هذا البحث اجتهاد فردي لا يتصدى لسائر الإشكالات المسببة للخلاف.

فكونه اجتهاداً فردياً يعني أنَّه مهما كدَّ في تمييز المفهوم ومعالم دراسته فإنَّه لا يرقى إلى مرتبة الإلزام ما لم يصدر عن جهة لها قوة الإلزام. إذ الوزن الإلزامي للبحث في المفهوم هو كوزن المفهوم نفسه؛ من حيث أن حظ كل منهما من الاتفاق في شأنه والعمل بمقتضاه يبقى ضعيفا إلى أن يأتي ما يعضده. والمقترح لمواجهة هذا الوضع هو أن يغلب الطابع الجماعي في الاشتغال المستقبلي على المفاهيم ومنهج دراستها، وذلك بأن يتولاه فريق بحث أو أكثر، يعملُ في إطار مؤسسة أو هيئة أو مجمع أو مركز أو معهد أو غير ذلك من أشكال العمل النظامي التي تكفل لحصيلة البحث قدرا كافيا من الإلزام.

وكونه لم يتصدَّ لسائر الإشكالات المسبِّبة للخلاف من شأنه أن يشكِّك في كفايته المنهجية ويضعف من قيمته المعرفية ويحول من ثم دون الإلزام بنتائجه. ولعلَّ البحث يجد عذرا لذلك في أنَّ الإشكالات المرتبطة بالمفهوم تنتشر على نطاق واسع وتتنوع إلى إشكالات حقيقية كالتعريب والترجمة واختلاف المدارس الفكرية والمرجعيات العلمية والخلفيات الفلسفية، وإلى إشكالات مفتعلة كتعمد الغموض والإبهام والتحريف. والمقترح لمواجهة هذا الوضع هو أن الاشتغال المستقبلي على المفاهيم ومنهج دراستها ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار ضرورة محاصرة هذه الإشكالات عبر قناتين؛ إحداهما هي توسيع دائرة المستوى التنظيري للدراسة المفهومية من خلال تطعيمه بما صلح من ثمار الجهود النظرية السابقة، سواء كانت تنتمي إلى الفكر العربي الإسلامي أو إلى الفكر الغربي. والقناة الثانية هي اختبار الكفاية المنهجية للمستوى التنظيري من خلال تطبيقه على جملة من المفاهيم ثم تهذيب معالم الدراسة المفهومية بناء على ذلك.

وختاما فإنَّ هذا البحث وإن لم يصل إلى حسم الخلاف حول المفهوم، فحسبه أن يكون قد حاول الإسهام في تدبير هذا الخلاف، معيداً بذلك قضية المفهوم إلى بؤرة اهتمام البحث العلمي، خاصة وأنَّ المفاهيم والفعلَ في الواقع بموجبها يرتبطان بصلة متينة لا تنقطع.

إبطال ابن خلدون للفلسفة

سليمان الشواشي*

مقدمة:

يُعدّ عبد الرحمن ابن خلدون شخصية فذَّة في تاريخ الفكر الإسلامي، فهو عالم موسوعي في سائر العلوم التي كانت رائجة في عصره. وقد اتّسم بعمق التفكير، وتحكيم العقلانية في كل شيء، ودقة استقراء الأحداث، في عصر غلبت فيه الرواية على النقد، والنقل على العقل، والخيال على الشك، والوهم على التجربة. فقلب ابن خلدون هذا الوضع المعرفي المختل رأساً على عقب؛ إذ احتكم إلى العقل، وقدّم التجربة الحسية على النظر المجرد؛ مما بوّأه لأن يكون الواضع الأول لفلسفة التاريخ، والمؤسس الأول لعلم الاجتماع، الذي عبّر عنه في (المقدمة) بـ (علم العُمران البشري)، فكان بحق أول فيلسوف مؤرخ، "ورائد العقل، والحداثة" كما وصفه محمد الطالبي.[1] فضلاً عن تجاربه السياسية العميقة.

ولذلك حظي ابن خلدون باهتمام الباحثين، والدارسين؛ عرباً، ومستشرقين، وإنْ كانت الدراسات الاستشراقية أسبق تاريخاً، وأعمق أثراً؛ لأنَّ الغرب اكتشفه قبل أن يكتشفه الشرق، فترجمت حياته ترجمة دقيقة، ونشرت كتبه كلها تقريباً، وأقيمت المهرجانات لإحياء ذكراه، وصدرت بحوث عدة حول آرائه ونظرياته. ولكن جلّ هذه الدراسات تركزت حول نظرياته في علم العُمران البشري، والاجتماع الإنساني، في حين أن ابن خلدون شخصية غنيّة، ذات جوانب متعددة.

ويبدو أن هناك جانباً في تراث ابن خلدون، ما زال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث، وهو الجانب الفلسفي، على الرغم من تناوله، من أستاذين جليلين، هما:

* أستاذ بجامعة الزيتونة سابقا، وباحث بالمعهد العالي لأصول الدين بتونس. بريد إلكتروني: slimenchaouachi@yahoo.fr

[1] الطالبي، محمد. **ليطمئن قلبي**، تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٧م، ص٢١.

إبـراهيم مـدكور، وأبـو العـلاء عفيفـي، فقـد قـدم الأول بحثـاً بعنـوان: (ابـن خلـدون الفيلسـوف)، وقـدّم الثـاني بحثـاً بعنـوان: (موقـف ابـن خلـدون مـن الفلسـفة والتصـوف)، إسهاماً منهما في أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة سنة ١٩٦٢.

ولكنهما اقتصرا في بحثيهما، على مكانة ابن خلدون الفلسفية، ولم ينظرا إلى المسألة نظـرة شموليـة، بحيـث يُنـزلا موقفَـه مـن الفلسـفة، في الإطـار العـام للمشـروع الفلسـفي الخلدوني، فجاء بحث كل منهما مبتسراً ومنقوصاً. ولذا أردت أن أتناول هذا الجانب وهو: إبطال ابن خلدون للفلسفة، موضحاً الأسباب، والنتائج، ومتبعاً في ذلك منهجاً استقرائياً، تحليلياً. وهنا لا بدّ من طرح الإشكاليات الآتية:

هل كان ابن خلدون فيلسوفاً في مستوى الفلاسفة الإسلاميين الكبار، كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد، حتى يتصدى لنقد الفلسفة وإبطالها؟ وإذا سلّمنا بعبقرية ابن خلدون الفلسفية، ألا يعني ذلك أنَّه تأثر بمن سبقه من الفلاسفة، كالغزالي مثلاً في نقده للفلسفة؟ وإذا لم يكن ابن خلدون قد تأثر بأحد من الفلاسفة الذين سبقوه، فما هي نواحي الجدة والإبداع في نقده؟

الإشكالية الأولى: هل كان ابن خلدون فيلسوفاً في مستوى الفلاسفة الإسلامين الكبار حتى يتصدى لنقد الفلسفة وإبطالها؟

إن الإجابة عن هذه الإشكالية، تتطلب الوقوف على حياة ابن خلدون، من حيث نشأتُه، وتعلُّمه، فضلاً عن البيئة الثقافية التي عاش فيها.

لقد أراحنا ابن خلدون من عناء البحث والتنقيب في مختلف المصادر، لمعرفة هذه المحطات من حياته؛ لأنه كتب سيرته الذاتية في مصنف خاص، جعله خاتمة لكتابه الشهير (كتاب العبر...) وسماه: (التعريف بابن خلدون ورحلته غربا، وشرقا).[٢] تناول فيه نسبه، ونشأته، ومغامراته السياسية، ومجمل الأحداث التي وقعت في عهده، كالحروب

[٢] طبع هذا الكتاب طبعات عدّة، إلا أن أحسنها شكلاً ومضموناً، طبعة تونس ٢٠٠٦م، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، تقديم: إبراهيم شبوح.

المدمرة بين الدول المغربية، والطاعون الجارف الذي ألمّ بالبلاد التونسية سنة ٧٤٩هـ/١٣٤٨م، الذي قضى على أسرته وكثير من شيوخه، مما حدا ببعض المترجمين له، إلى عدِّ حياته قطعة من تاريخ الدول المغربية في أواسط القرن الثامن الهجري.[٣] وسنعتمد على هذا الكتاب اعتماداً كلياً، في تحصيل ابن خلدون العلمي، ومدى حذقه في العلوم العقلية بصفة خاصة.

نشأ ابن خلدون في بيت عريق في العلم، والأدب، والسياسة. وكان يفتخر بأصله الأندلسي،[٤] ولذلك حرص والده على أن ينخرط ابنه في التعليم بجامع الزيتونة، وأن يأخذ العلم عن أشهر شيوخ ذلك العصر، فتوسط له لدى شيخ العلوم العقلية، أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي (ت٧٥٧هـ)، الذي كانت تربط بينهما علاقة صحبة،[٥] ولعل الذي جمع بينهما هو الأصل الأندلسي. وقد تحدث ابن خلدون عن شيخه هذا، بكل إجلال وتقدير، فهو لا يذكره إلا مقروناً بكلمة (شيخنا) أو (شيخ التعاليم) أو (شيخ أهل المغرب في العلوم العقلية).[٦]

وقد خصص له ترجمة مُطَّولة في (التعريف)، ذكر في خاتمتها العلوم العقلية التي أخذها عنه، قال ابن خلدون: "فلزمت مجلسه، وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية، والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك."[٧] كما أثنى عليه في (لباب المحصل) فقال: "فاقتطفنا من يانع أزهاره، واغترفنا من معين أنهاره، وأفاض علينا سيب علومه، وحلاّنا بمنثور درّه ومنظومه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب (المحصل) الذي صنعه الإمام الكبير فخر الدين الرازي."[٨]

ويتبين لنا مما تقدم: أن ابن خلدون قد أخذ عن شيخه الآبلي العلوم الفلسفية، حسب تسميته لها في (المقدمة)، وهي: علم المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، وعلم

[٣] عنان، عبد الله. **ابن خلدون، حياته، وآثاره**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.
[٤] ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون**، مرجع سابق، ص١.
[٥] المرجع السابق، ص٣٧ آخر سطر.
[٦] الحاجري، محمد طه. **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت.، ص١٥٠.
[٧] ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٢، ٣٨.
[٨] ابن خلدون، **لباب المحصل في أصول الدين**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار الشروق، ١٩٩٥م، ص٣١.

التعاليم أو المقادير، وهذا الأخير يشتمل بدوره على علم الهندسة، وعلم العدد، وعلم الموسيقى، وعلم الهيئة، وهذه أصول العلوم الفلسفية.[٩]

لقد كان للفكر الفلسفي اليوناني امتداد وتأثير واضح في الفكر الفلسفي الإسلامي، ولذا كان لزاماً على الشيخ الآبلي، أن يعرّف ابن خلدون بالفلسفة الإسلامية، ومناهجها، ونظريات أصحابها. وهذا ما حدث، فقد قرأ ابن خلدون لفلاسفة المغرب، ولا سيما مؤلفات ابن رشد، وهي أقرب ما تكون إليه، ففي حديثه عن الطبيعيات، يقول عن ابن رشد: "فلخّص كتب أرسطو، وشرحها متبّعاً له غير مخالف."[١٠] فضلاً عن فلاسفة المشرق، فهو يعترف لابن سينا، استيعابه لعلوم الفلسفة، بل تفوقه ونبوغه فيها، فهو يقول: "وأوعب من ألّف في ذلك ابن سينا في كتاب (الشفاء)، جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة، ثم لخّصه في كتاب (النجاة)، وفي كتاب (الإشارات)، وكان يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها، ويقول برأيه فيها."[١١] ولا يغفل ابن خلدون عن الإشارة إلى أهمية كتاب (الإشارات)، وعناية أهل المشرق به، والشروح التي ألّفت حوله، ويشير أيضاً في (المقدمة) إلى كتاب (المبدأ والمعاد) لابن سينا ناقلاً عنه بعض الأقوال.[١٢]

إلا أنَّه لا يروي شيئاً عن ابن رشد، وربما يرجع ذلك إلى الموقف المعادي لابن رشد، الذي اتخذه الفقهاء، والصوفية، ورجال السياسة.[١٣] على الرغم من أنَّ ابن الخطيب، ذكر في ترجمته لابن خلدون، في كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة)، أنَّه لخّص كثيراً من كتب ابن رشد،[١٤] ولكنه لم يبيّن نوعية هذه الملخصات، هل هي في الفقه؟ أو في علم الكلام؟ أو في الفلسفة؟

---

[٩] ابن خلدون، **المقدمة**، طبعة: مصطفى محمد، مصر: المكتبة التجارية، د.ت، ص٤٧٩، الفصل الثالث عشر في العلوم العقلية.

[١٠] المرجع السابق، ص٤٩٢ الفصل الثامن عشر في الطبيعيات.

[١١] المرجع السابق.

[١٢] المرجع السابق، ص٥١٩ الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.

[١٣] أبو زيد، منى. **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص٢٠.

[١٤] المقّري، **نفح الطيب**، بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ١٨١/٦.

كما اطلّع على كتب الغزالي، ولا سيّما كتابه (تهافت الفلاسفة). يقول ابن خلدون: "من أراد إدخال الردّ على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي، والإمام ابن الخطيب (هو الفخر الرازي)، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للإصلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل، والالتباس في الموضوع، ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم."[١٥]

وهكذا استقى ابن خلدون معارفه الفلسفية؛ اليونانية منها، والإسلامية، من خلال تتلمذه على الآبلي، الذي كان ينزع نزعة عقلية حرة، على الرغم من غلبة الفكر المحافظ، واتهام كل من يشتغل بالفلسفة بالزيغ عن الدين، والفساد في الاعتقاد.

ويعلق جاك بيرك jack berque على هذه الشخصية الفذة بقوله: "إنه لوجه غريب هذا الآبلي، هذا المعلم الرحالة، الذي يبدي بين آونة وأخرى، من الشذوذ الفكري، تعمقاً في الحسابيات وفي الفقه، وفي المجاهدة الصوفية، وهو في الوقت ذاته، ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري، الذي كان سائداً في المؤسسات العلمية في عصره."[١٦]

وإذا تأملنا (التعريف) يتضح لنا: أنَّ التكوين الذي تلقاه ابن خلدون، كان قصيراً جداً، فلم يقض في دراسة العلوم الفلسفية على الآبلي سوى سنتين، أو أكثر، وهما غير كافيتين لتأهيله في تلك العلوم الصعبة، والمتشعبة؛ لأنَّه توقف عن الدراسة عندما بلغ من العمر ست عشرة سنة تقريباً، بسبب الطاعون الذي قضى على أسرته، وعلى كثير من مشائخه.[١٧] ولكن هذا الانقطاع عن الدراسة، لم يمنع ابن خلدون من الحصول على ثقافة واسعة في شتى العلوم والمعارف. وكان دافعه في ذلك، المحافظة على المجد التليد للأسرة، والذكاء الوقاد الذي يتمتع به، والظروف السانحة لطلب العلم، فقد كانت تونس يومئذ، مركز العلوم والآداب في بلاد المغرب، ومنزل الكثير من علماء الأندلس، الذين

---

[١٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٦٧، الفصل العاشر في علم الكلام.

[16] Les arabes d hier et demain, op.cit.seuil paris 1950. p 121

[١٧] ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٧.

هاجروا إليها. كما كان ابن خلدون يتردد على ممالك فاس، وتلمسان، وغرناطة، ويتصل بعلماء هذه الممالك، ويأخذ عنهم، لتحقيق طموحه العلمي، وربما السياسي.

وحصيلة الرأي: أن ابن خلدون، وإن لم يحصل على تكوين علمي واسع، على الأشياخ بجامع الزيتونة، فقد حصل على معارف موسوعية، نتيجة جهوده الشخصية، واتصاله بالأوساط الثقافية الكبرى، كما كانت إقامته بمصر سبباً في توسيع معلوماته، وتدقيقها، فقد كانت القاهرة في ذلك العهد، أهم مركز ثقافي في العالم الإسلامي، بعد سقوط بغداد، وانهيار الأندلس؛[١٨] إذ اعترف باستفادته من مصنفات في العلوم العقلية، بعد أن استقر بمصر، فهو يقول: "ولقد وقعتُ بمصر على تآليف متعددة، لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان، اشتهر بسعد الدين التفتزاني، منها في علم الكلام، وأصول الفقه، والبيان، تشهد بأنَّ له ملكة راسخة في هذه العلوم."[١٩]

وبهذا الاعتبار، فالتشكيك في التكوين الفلسفي لابن خلدون، لا يستند إلى دليل قاطع، والدليل على ذلك، أنَّ أول تأليف له، كان كتاب (لباب المحصل)، الذي فرغ منه في سن العشرين. وإن كان هذا الكتاب، ليس تأصيلاً للفكر الكلامي، وإنَّما هو تلخيص (لمحصل الرازي)، لكنه يدل على ميل ابن خلدون إلى العلوم النظرية، كعلم الكلام، والفلسفة، والمنطق، وأيضاً تأليفه (شفاء السائل لتهذيب المسائل)،[٢٠] الذي تناول فيه موضوع التصوف، مبيناً الفرق بين طريق الصوفية، وطريق الشريعة، والمنطق. ثم إنَّ المتأمل في (المقدمة)، وخاصة ما كتبه ابن خلدون عن العلوم العقلية، وأصنافها، يدرك الثقافة الفلسفية الواسعة، التي كان يتمتع بها، فهو يعرّف هذه العلوم تعريفاً دقيقاً، ويبحث في تفاصيلها، ومراحل تطورها، وأشهر المؤلفات فيها، فضلاً عمّا يوجهه من نقد علمي لمواطن الخطأ فيها.[٢١]

---

[١٨] مدكور، إبراهيم. مهرجان ابن خلدون، بحث بعنوان: **ابن خلدون الفيلسوف**، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٢٣.

[١٩] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٨١، الفصل الثالث عشر في العلوم العقلية.

[٢٠] ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق: أبي يعرب المرزوقي، تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م.

[٢١] انظر على سبيل المثال نقده للمنطق الصوري، ونقده لاختلاط علم الكلام بالفلسفة، وإنكاره لصناعة النجوم والكيمياء:

– ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٩٥، ٥٠٤، ٥١٩.

وعلى هذا الأساس، يمكن عدّ ابن خلدون فيلسوفاً، لا يقل شأناً عن بقية الفلاسفة الإسلاميين، كالفارابي، وابن سينا، وغيرهما، وهو ما ذهب إليه المستشرق الهولندي (دي بور) في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)؛ إذ صنفه في زمرة فلاسفة المغرب، أمثال ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وقال عنه: "مفكر متزن، يحارب الكيمياء، وصناعة النجوم، بالأدلة العقلية، وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة، بمبادئ الدين البسيطة، وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي، أو لاعتبارات سياسية."[٢٢]

غير أنَّ بعض الدارسين لفلسفة ابن خلدون، يستنقص من معارفه الفلسفية، ولا يسلّم بأنَّه فيلسوف بالمعنى التقليدي للكلمة، ومن هؤلاء إبراهيم مدكور، الذي يرى أنَّ ابن خلدون، وإن توفرت لديه ثقافة فلسفية، إلا أنَّه لم يكن يُلمّ بتاريخ الفلسفة إلماماً دقيقاً، فكان يخلط مثلاً بين الرواقيين، والمشائيين، ويعدّ الإسكندر الإفروديسي من بين تلاميذ أرسطو المباشرين.[٢٣] ثم يحاول التقليل من هذا الاستنقاص فيقول: "والواقع أن تاريخ الفلسفة، لم يكن واضحاً وضوحاً تاماً لدى كثير من مفكري الإسلام."

أما أبو العلاء عفيفي، فإنَّه يرفض أن يصنَّف ابن خلدون ضمن فلاسفة الإسلام الكبار، كالفارابي، وابن سينا؛ لأنَّه ليس له مذهب فلسفي شامل، يمثل نظريات ميتافيزيقية، وإبستمولوجية، ولكن له نظريات فاحصة في كل من هذين الميدانين، وما يتصل بهما من ميادين الفكر الديني، كميدان علم الكلام، وعلم التصوف مثلاً، وهي نظرات لها قيمتها الفلسفية، ولكنها لا ترقى إلى مستوى المذهب الفلسفي. وهو في هذا الصدد، أشبه بالغزالي، المفكر، والناقد، والمصلح، منه بالفيلسوف صاحب المذهب.[٢٤]

ويبدو أنَّ اشتراط عفيفي في الفيلسوف، بأن يكون صاحب مذهب فلسفي، وإلا فهو ليس بفيلسوف، شرط غير منطقي، فضلاً عن كونه غير واقعي، فكم من فيلسوف قديماً، وحديثاً، تعاطى الفلسفة، ورغم ذلك لم يكن له مذهب فلسفي. ثم إن أبا يعرب

---

[٢٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٠م، ص٤١٢.

[٢٣] مدكور، **ابن خلدون الفيلسوف**، مرجع سابق، ص ١٢٣.

[٢٤] عفيفي، أبو العلاء. مهرجان ابن خلدون، بحث بعنوان: **موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف**، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٣٥.

المرزوقي أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية، المهتم بابن خلدون، وفلسفته، والمؤلف للعديد من الكتب في هذا المجال.[٢٥] أكد على أن ابن خلدون، فيلسوف بالمعنى التقليدي للكلمة، أي أنه صاحب نسق فلسفي يعالج المسألة المعرفية، والعملية، والقيمية، والوجودية، وأنه أحدث انقلاباً فلسفياً تمثل في إعادة ترتيب هذه المسائل، بتقديم المسألة العملية، على المسألة المعرفية، والقيمية، والوجودية. [٢٦]

وانطلاقاً من هذا التحليل، للفكر الفلسفي الخلدوني، فإنَّنا لا نشك في أنَّ ابن خلدون، كان فيلسوفا، لايقل شأناً عن بقية الفلاسفة، فقد ألّف في الفلسفة، ومارسها، ونقدها. وقديماً قال أرسطو: إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقيا. وقال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة الوضعيين: "إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون، بأنهم ليسوا بفلاسفة، إن موقفهم من إنكار الفلسفة، موقف فلسفي لا محالة."

الإشكالية الثانية: إذا سلّمنا بعبقرية ابن خلدون الفلسفية، ألا يعني ذلك أنَّه تأثر بمن سبقه من الفلاسفة، كالغزالي مثلاً في إبطاله للفلسفة؟

صحيح أنَّ ابن خلدون، لم يكن أول من نقد الفلسفة، ودعا إلى إبطالها، نصرة للدين، وترسيخاً لعقيدته، وإنما سبقه إلى ذلك وفرة من المفكرين المسلمين، منذ أن نشأ الصراع بين النقل والعقل في بداية القرن الثاني للهجرة، فقد ظهرت في هذه الفترة، مقالات الجهمية،[٢٧] والقدرية،[٢٨] في نفي الصفات، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، وكان

[٢٥] منها تحقيق:
- كتاب (**شفاء السائل لتهذيب المسائل**).
- كتاب (**المفارقات المعرفية، والقيمية في فكر ابن خلدون**)، تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م.
- كتاب (**الاجتماع النظري الخلدوني، والتاريخ العربي المعاصر**)، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

[٢٦] ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٧.

[٢٧] نسبة إلى جهم بن صفوان، المتوفى سنة ١٢٨هـ/٧٤٥م، ومقولته ذات شعبتين: إحداهما تتضمن نفي الصفات الإلهية، والثانية تتضمن الجبر. انظر:
- الشواشي، سليمان. **واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية**، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م، ص١٥٦.

منهجهما استخدام العقل، وتأويل الآيات. وقد تصدى علماء الحديث لهذا الاتجاه، ولعل موقف الشافعي خير شاهد على ذلك، فقد بيّن أن مصدر العلم هو الرواية والسماع، وأن العلوم التي تستند إلى مصدر آخر، كالعقل مثلاً، ليست من الدين في شيء؛ إذ قال:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديثُ، وإلا الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين[٢٩]

ثم اشتد الصراع بين أهل الحديث، والمعتزلة، الذين ورثوا الجهمية، والقدرية، لإفراطهم في استعمال العقل في تقرير المسائل العقدية، وامتحانهم لعلماء الحديث في مسألة خلق القرآن. وجاء أبو الحسن الأشعري، فحاول التوسط بين هاتين الطائفتين، ودعا إلى تقديم النقل على العقل، محدداً دور العقل في كونه وسيلة لإثبات الشرع والبرهان عليه.

ولكن الصراع الحقيقي في هذه القضية، كان دائراً بين تيارين فلسفيين؛ تيار تبنى الفكر الفلسفي اليوناني، وانبهر به أيما انبهار، كالكندي،[٣٠] والفارابي،[٣١] وابن سينا،[٣٢] وابن رشد.[٣٣]

وتيار آخر تبنى النظام المعرفي الإسلامي، وعدّ مصدر المعرفة الدينية هو الوحي، وأن العقل خادم له ومؤيد، وكان زعيم هذا التيار الغزالي، ومن ورائه الفقهاء، والمحدثون.

---

[٢٨] ظهرت القدرية على يد معبد الجهني (ت٨٠هـ)، وغيلان الدمشقي (ت١٠٥هـ)، والجعد بن درهم (ت١١٨هـ). ويزعم هؤلاء أن كل عبد خالق لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي، بتقدير الله تعالى. انظر:
- المرجع السابق.
- الشواشي، سليمان. "موقف السلطة الأموية من القدريين الأوائل"، **النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين**، ع٧، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

[٢٩] ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة العارف، ١٩٦٦م، ١٠/٢٥٤.

[٣٠] انظر دفاع الكندي عن الفلسفة في:
- **رسائل الكندي**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ص٢٥-٣٥.

[٣١] انظر مقالة الفارابي في:
- الفارابي، **معاني العقل**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨م.

[٣٢] العراقي، محمد عاطف. **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨م، ص٧١.

[٣٣] المرجع السابق.

ولنصرة هذا التيار، ومقاومة خصومه، ألّف الغزالي كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة).[٣٤] وكان يرمي من ورائه هدمَ الفلسفة الإلهية، بوصفها مضموناً عقدياً وثنياً، وهدف كذلك إلى زعزعة ثقة الناس في هذه الفلسفة، والتشكيك في قدرة العقل، واستحالة الوثوق به في المسائل الإلهية.[٣٥]

وعلى الرغم من محاولة ابن رشد، الهادفة إلى رد الاعتبار للفلسفة، بردّه على الغزالي في كتابه (تهافت التهافت)،[٣٦] إلا أنَّ محاولته باءت بالفشل؛ لأنَّ التيار المناهض للفلسفة والمتمثل في الفقهاء، والمحدثين، والمتصوفة، ورجال السياسة،كان أكثر قوة، وأشد عنفاً، فقد أصدر ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ/١٢٤٥م) فتوى في تحريم الاشتغال بالفلسفة.[٣٧] ثم كانت حملة ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٧م) على الفلاسفة، والمتكلمين، والمتصوفة، ويظهر ذلك بصفة خاصة في كتابيه: (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)، و(نقض المنطق).

وبهذا العرض يتبين لنا: أن قضية الصراع بين الوحي والعقل، أو بين الدين والفلسفة، قضية قديمة، شغلت معظم المفكرين المسلمين، لارتباطها بالحياة الدينية، والسياسية، والثقافية. ولذلك لا نستغرب أن يتناول ابن خلدون هذه القضية، وهو المفكر الموسوعي، فضلاً عن الاعتبارات الأخرى التي كانت تحفُّ بهذه القضية.

أما مسألة تأثره بالغزالي من عدمها، فإنَّ ذلك يتوقف على بيان العنصرين الآتيين:

١) معرفة الأسباب التي دفعت كلاً منهما إلى إبطال الفلسفة.

٢) المقارنة بين القضايا الفلسفية التي اتجه كل منهما إلى نقدها.

وما تفرع عنهما من نتائج متفقة أو مختلفة.

---

[٣٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢م.

[٣٥] المرجع السابق، ص٢٤.

[٣٦] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا في جزأين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م.

[٣٧] ابن الصلاح، **فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه**، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

العنصر الأول: الأسباب التي دفعت كلاً منها إلى إبطال الفلسفة:

ذكر الغزالي–في مقدمة كتابه (تهافت الفلاسفة)– الأسباب التي دفعته إلى الرد على الفلاسفة القدماء، فقال: "إنِّي قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم، التميّز عن الأتراب، والنظراء، بميزة الفطنة، والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين... بل خلعوا بالكُلّية ربقة الدين، ويتبعون رهطاً يصُدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجا، وهم بالآخرة هم كافرون."[٣٨]

ثم بيّن الغزالي، مصدر هذا الكفر، والتمرد على الدين فقال: "وإنما مصدر كفرهم، سماعهم أسماء هائلة، كسقراط، وأبقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، وأمثالهم....، وحكايتهم عنهم –مع رزانة عقولهم، وغزارة فضلهم– منكرون للشرائع، والنِّحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان، والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة، وحيل مزخرفة... ولذلك حررت هذا الكتاب، رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات."[٣٩]

ونستنتج من هذه المقتبسات أموراً عديدة أهمها:

١. إن السبب الرئيس الذي دفع الغزالي إلى تأليف كتابه هذا، هو شعوره بالخطر المحدق الذي يتهدد الدين الإسلامي.

٢. إن مصدر هذا الخطر، هو الفلسفة اليونانية الإلهية، التي تمثل التمرد على الدين، بل الكفر الصريح.

٣. إن موطن النزاع بين الغزالي، والفلاسفة القدماء، ومن سار على نهجهم من الفلاسفة الإسلاميين، هو العلم الإلهي، ووسيلة إدراكه العقل المجرد.

غير أن محمد عابد الجابري.[٤٠] يرى أن حملة الغزالي على الفلسفة، لا تخلو من أسباب سياسية؛ إذ إنَّ نقد الغزالي للفلسفة، ولا سيّما فلسفة ابن سينا، هو نقد سيء

[٣٨] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٣.
[٣٩] المرجع السابق، ص٧٤–٧٥.
[٤٠] الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م، ص٥٠١.

للإسماعيلين؛ إذ إنَّ فلسفة ابن سينا تلتقي في الجانب المشرقي منها، مع الفلسفة الإسماعيلية، العدو الأكبر للدولة العباسية السلجوقية، التي كان أبو حامد ينطق باسمها، ويأتمر بأوامرها. فضلاً عن أن فلسفة ابن سينا، في الجانب الكلامي منها، تريد احتواء علم الكلام، وتقوم مقامه، بتبني قضاياه، وصياغتها صياغة (برهانية)، وهذا من شأنه سحب البساط من تحت المذهب الأشعري، مذهب الغزالي، ومذهب الدولة التي ينطق باسمها.

ويبدو أن ادعاء الجابري، بأن حملة الغزالي ضد الفلسفة، لها صبغة سياسية، بعيد الاحتمال، وذلك للاعتبارات الآتية:

١. إن التزام الغزالي بالدفاع عن الدين، المهدَّد بخطر الكفر، أقوى، وأشد، من دفاعه عن إيديولوجية الدولة، ومذهبه الأشعري.

٢. إن الغزالي لم يتخلَّ عن الدفاع عن الدولة العباسية السلجوقية، وإنما رتّب أولوياته، فقد رد على الفلاسفة اليونانيين، والإسلاميين أولاً، ثم رد على الإسماعيلية ثانياً، في كتابه (فضائح الباطنية)، مستدلاً على أن الخليفة العباسي (المستظهر بالله)، هو الخليفة الشرعي للمسلمين.

٣. إن نقد الغزالي لفلسفة ابن سينا، كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى العلم الإلهي، وإلى وسيلة إدراكه، وهو العقل المجرد، ولم يكن موجهاً إلى الفلسفة الإسماعيلية، أو إلى علم الكلام.

وخلاصة القول: إن الغزالي بوصفه فقيهاً، وأصولياً، ومتكلماً، وفيلسوفاً، كان يعتقد اعتقاداً جازماً، أن الفلسفة اليونانية الإلهية، بحكم بنيتها، وطبيعتها، ومنهجها، خطر على الدين الإسلامي، ولذلك قام بعمليتي هدم وبناء، من خلال كتابيه: (تهافت الفلاسفة) و(إحياء علوم الدين).

أما الأسباب التي دفعت ابن خلدون، إلى إبطال الفلسفة، فيمكن استقراؤها من الفصل الذي كتبه في هذا الغرض، والفصول التي لها صلة مباشرة به مثل: (علم الكلام) و(أصناف العلوم) و(العلوم العقلية) و(المنطق) و(التصوف). ومن أهم هذه الأسباب:

السبب الأول: خطر الفلسفة على الدين

يرى ابن خلدون "أنَّ علوم الفلسفة، والحكمة، ضررها في الدين كبير، فوجب أن يُصدع بشأنها، ويُكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني، زعموا أن الوجود كله؛ الحسي منه، وما وراء الحس، تدرك أدواته، وأحواله بأسبابها، وعللها، بالأنظار الفكرية، والأقيسة العقلية. وأن تصحيح العقائد الإيمانية، من قبل النظر، لا من جهة السمع."[٤١]

ونستنتج من هذه الفقرة أنَّ ابن خلدون قد اتخذ موقفاً معادياً للفلسفة، نظراً للضرر الكبير الذي تلحقه بالدين، فهي تعتمد في إدراكها لما وراء الحس، أي (العلم الإلهي)، على العقل دون سواه، ومن ثم فهي لا تعترف بالوحي في تقرير العقائد الإيمانية، إنما مصدرها الوحيد في ذلك، النظر الفكري، والقياس العقلي. ولذا لا بدّ من الإصداع بالرأي في شأنها، وكشف المعتقد الحق فيها، وإبطال شبهات منتحليها كالفارابي، وابن سينا، وغيرهما.[٤٢] وبناء على ذلك، ركز ابن خلدون في نقده للفلسفة، على مواطن الخلاف بينها، وبين الدين، ولا سيما في مسألتي: العلم الإلهي، ووسيلة إدراكه بالعقل المجرد. ولكن هل الغيرة على الدين وحدها، هي التي دفعت ابن خلدون، إلى معاداة الفلسفة، وإبطالها؟ يرى أركون[٤٣] أن الجانب الإيديولوجي في فكر ابن خلدون، والمتمثل في تأييده لنظرية الدولة الإسلامية في الحكم، وللشريعة الإسلامية في تسيير المجتمع، وانحيازه إلى المذهب المالكي، واعتناقه المذهب الأشعري، قد دفعه إلى اتخاذ موقف، ضد

[٤١] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٤ وما بعدها، الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.

[٤٢] المرجع السابق.

[٤٣] أركون، محمد. **نحن وابن خلدون، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨١م، ص٣١.

سائر المذاهب المشهورة في الفكر الإسلامي. ومعنى ذلك أن النزعة الإيديولوجية عند ابن خلدون، هي التي جعلته يعادي الفلسفة، ويسعى إلى إبطالها.

وهذا التفسير الأنثروبولوجي لأركون له أهميته، ولكن لا يمكن أن نعدّه الدافع الوحيد لنقد الفلسفة عند ابن خلدون، بحكم التزامه بالدين، وأحكامه، فقد كان منطلقه في إبطال الفلسفة منطلقاً دينياً محضاً، فنحن لا نجد رأياً واحداً سواء في (المقدمة) أم في غيرها من المؤلفات، يخالف تعاليم الإسلام، فضلاً عن أنه لا يمكن أن نتجاوز عمّا عبّر عنه ابن خلدون، منطوقاً، ومفهوماً، من أن ضرر الفلسفة على الدين كبير.

ويرى محمد الطالبي، في كتابه (ليطمئن قلبي)،[٤٤] أن إبطال ابن خلدون للفلسفة، يرجع إلى سببين رئيسين، هما:

١. جمود الفلسفة، وتحجرها، وغلبة الأوهام عليها في عهده. فالفلسفة في ذلك العصر، قد ضعفت وهزلت، وصحّ قول الشاعر فيها:

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس

فابن خلدون –في نظر الطالبي– لا يبطل الفلسفة معاداةً لها، وإنما يبطلها لهزالها الذي أصبحت عليه، ولو كان هناك فلاسفة في عصره، من طراز ابن سينا، وابن رشد، لكان لإبطاله للفلسفة أثر حميد؛ إذ سيدفع من يرد عليه، كما كان الشأن بالنسبة للغزالي، وابن رشد.

٢. إن الفلسفة ليست من العلوم الصحيحة، التي تثبت أمام التجربة، فكان من الضروري إبطالها، لتعويضها بالعلم الجديد الذي أسسه، وهو علم قائم على الملاحظة، والتجربة.

ويبدو أن السبب الأول الذي ذكره الطالبي –وإن كان ذا أهمية– إلا أنه لا يمكن عدّه سبباً رئيساً في إبطال الفلسفة؛ لأنه يسلب ابن خلدون دفاعه عن الدين، ويبعده عن حلبة الصراع بين الدين والفلسقة، ثم إن ابن خلدون قد أوضح الضرر الكبير الذي

[٤٤] الطالبي، محمد. **ليطمئن قلبي**، مرجع سابق، ص٢١ وما بعدها.

لحق الدين من جراء استعلاء الفلسفة عليه، فضلاً عن تحذيره لكل من ينظر فيها، من الوقوع في المعاطب، إذا لم يكن متسلحاً بعلوم الملة.[٤٥]

أما السبب الثاني الذي ذكره الطالبي، فهو نتيجة لما توصل إليه ابن خلدون، أثناء معالجته لقضية الصراع بين الدين، والفلسفة. فلم يكتف ابن خلدون بالهدم فقط، وإنما أوجد البديل، وهو تحويل وجهة الفكر الإنساني عامة، والإسلامي خاصة، من البحث في عالم ما وراء الحس، وأداته النظر المجرد، إلى البحث في عالم الحس، ووسيلته الملاحظة، والتجربة. وهذا هو المنهج القويم للدفاع عن الدين، ونصرته، وهو منهج إسلامي محض، قال محمد عبده: "فدعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات، لم تكن محدودة بحدّ، ولا مشروطة بشرط."[٤٦]

والملاحظ أنَّ عدداً من الباحثين، حاولوا تجاهل الدافع الديني عند ابن خلدون، في إبطاله للفلسفة، ومن بينهم (دي بور)، الذي ادعّى أنَّ الدين لم يؤثر في آرائه العلمية، مقارنة بأثر مذهب أرسطو، وجمهورية أفلاطون، والفلسفة الفيثاغورية.[٤٧]

والواقع أنَّ هذا الرأي لا يستند إلى دليل، بل إنَّ ابن خلدون، كان وفياً لتعاليم الإسلام، ولمذهبه الأشعري، ولفقهه المالكي، وفاء تاماً. وهذا ما أكَّده (هاملتون جب) من أنَّ ابن خلدون، كان من كبار علماء المسلمين، ومن الشخصيات المرموقة، في مذهب الإمام مالك، وأنَّه على سعة أفقه، لم يُصدر رأياً واحداً يجافي تعاليم الإسلام، بل إنَّ مفاهيمه المتطورة، كانت تطويعاً للمجتمع، من منطلق روح الإسلام.[٤٨]

السبب الثاني: تناقص العمران

وهناك سبب آخر ذكره ابن خلدون، في مناسبات عديدة، وهو أن معالم الحضارة قد اندرست في بلاد المغرب، وسند العلم قد انقطع، وأصبحت البداوة غالبة على أهله،

---

[٤٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٩، الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.

[٤٦] عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٤٥.

[٤٧] دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ١٩٨٠م، ص٤١٢.

[٤٨] نقلاً عن: الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٨م، ص١٨٢.

[٤٩] ومعنى ذلك: أنَّ تناقص العمران، لا بدّ من أن يؤدي إلى تناقص العلوم –حسب القانون الخلدوني–[٥٠] ومن ثم صار الإجهاز على الفلسفة أمراً حتمياً. ولكن ابن خلدون لم يحاول عدّ هذا السبب من بين الأسباب التي دفعته إلى إبطال الفلسفة، وكأنه أراد من ذلك تركيزه على العامل الديني فقط.

وإذا قارنّا بين هذه الأسباب، التي دفعت الغزالي، وابن خلدون، إلى إبطال الفلسفة، فإننا نلاحظ أن هناك تشابهاً بينهما؛ إذ ركز كل منهما على تخطئة الفلسفة في الإلهيات، وعجز العقل عن إدراك الحقائق الماورائية، وهذا ما جعل (أبو العلاء عفيفي) يصف موقف ابن خلدون من الفلسفة، بأنه امتداد لموقف الغزالي، وتطوير له، وفي عبارة أخرى يقول: "لقد خلّف الغزالي أنصاراً أقوياء، حذوا حذوه، ونشروا تعاليمه، منهم فخر الدين الرازي في المشرق، وابن خلدون في المغرب."[٥١]

ويبدو أن مجاراة عفيفي في هذا الرأي، غير صحيحة؛ لأن الاتفاق بينهما في سبب أو سببين، لايؤدي حتماً، إلى القول بأن ابن خلدون متأثر بالغزالي، أو امتداد له، وهذا ما سنوضحه في العنصر الثاني.

العنصر الثاني: القضايا الفلسفية التي اتجه كل منهما إلى نقدها:

إن القضايا التي نقدها الغزالي، وأبطل بموجبها الفلسفة عديدة، أبرزها: نظرية قِدَم العَالَم، والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها، دون الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد، على أساس قولهم: بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء.

وهذه المسائل الثلاث، هي التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة،[٥٢] إضافة إلى مسألتين أخريين هما: اعتمادهم على العقل مصدراً وحيداً للمعرفة، ونفي السببية.

---

[٤٩] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٨١، الفصل الثالث عشر في العلوم العقلية.

[٥٠] المرجع السابق، ص٤٣٤، الفصل الثالث في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران.

[٥١] عفيفي، أبو العلاء. **موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف**، مرجع سابق، ص١٣٥.

[٥٢] الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. ص١١١.

أما القضايا الفلسفية التي نقدها ابن خلدون، وأثبت بطلانها فهي عديدة، أهمها: أن المصدر الوحيد عند الفلاسفة، في تقرير العقائد الإيمانية، هو العقل؛ واعتدادهم بالبراهين المنطقية؛ وأنَّ السعادة عندهم، هي إدراك الوجود بالنظر، والبرهان؛ وأنّ الإنسان مستقل بتهذيب نفسه؛ وأخيراً اعتقادهم في بعض الأوهام، والخرافات، وذلك بأن للفلك نفساً كالإنسان، والعقل الفعّال، والعقول العشرة.

وإذا قارنّا بين هذه القضايا، التي بحثها كل منهما، نلاحظ أن هناك تشابهاً واضحاً في قضيتين هما: اعتماد الفلاسفة على العقل مصدراً وحيداً للمعرفة، ونفي السببية.

ولكن إذا أنعمنا النظر، في طريقة معالجة كل من الغزالي، وابن خلدون لهاتين القضيتين، والنتيجة التي توصل إليها كل منهما، ندرك أن التشابه بينهما ظاهري، ولا يدل على تأثر ابن خلدون بالغزالي. فأبو حامد مثلاً ينفي السببية في كل شيء؛ إذ لا علاقة بين العلة والمعلول، وأن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست علاقة ضرورية، وإنما جرت العادة، على أن النار يتبعها إحراق، دون وجود علاقة بينهما.[٥٣] وهو بذلك يردُّ على (الفارابي)، و(ابن سينا) اللذين تبنيا رأي أرسطو في هذه المسألة من أن الأمور الطبيعية، تجري دائماً على سنن واحد، ما لم يقطعها قاطع.[٥٤]

وقد دافع ابن رشد عن نظرية السببية، ورأى "أنَّ العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل."[٥٥] وتعد مسألة السببية من أهم المسائل وأخطرها على العلم الطبيعي؛ لأن إنكار السببية إنكار للعلم.[٥٦]

أما ابن خلدون، فقد تباينت آراء الباحثين حوله، في هذه المسألة،[٥٧] ولكن بالرجوع إلى النصوص التي بين أيدينا، نجد ابن خلدون يرفض السببية، بوصفها قانوناً طبيعياً

---

[٥٣] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٣٩.
[٥٤] أرسطو، **الطبيعة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ١٥٦/١.
[٥٥] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، القسم الثاني، ص٩٨٨.
[٥٦] الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٥٠٥
[٥٧] أبو زيد، منى. **الفكر الكلامي عند ابن خلون**، مرجع سابق،ص٦٠.

صارماً، عند حديثه عن العقائد الإيمانية، فهو يرى أنَّ نهي الشارع عن النظر إلى الأسباب في المسائل العقدية، والوقوف معها هو عين الحكمة، والصواب؛ لأنَّ البحث في ذلك عبارة عن وادٍ يهيم فيه الفكر، ولا يحصل منه بطائل، ولذلك قال تعالى: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام: ٩١) ويسعى ابن خلدون إلى الاستدلال على صحة رأيه في هذه المسألة فيقول: "فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول؛ لأنها إنما يوقف عليها في العادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير، وكيفيته مجهولة، قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥) فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنها، وإلغائها، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها، وفاعلها، وموجدها، لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا، وطرق سعادتنا."[٥٨]

ولكنه يقول بالحتمية، والضرورة بين الأسباب والمسببات، عند حديثه عن العمران البشري، والاجتماع الإنساني،[٥٩] فقد ذكر في مقدمة (المقدمة) أثناء حديثه عن فنِّ التاريخ "أن التاريخ ليس مجرد سرد للأخبار، أو جمع لتواريخ الأمم، والدول، وإنَّما هو نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق."[٦٠]

ثم يتحدث عن موضوع (المقدمة) فيقول: "...وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتلك بعلل الكوائن وأسبابها."[٦١] وفي بيانه لترتيب الكتب والفصول في (المقدمة) يقول: "الكتاب الأول في العمران البشري وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، ولما لذلك من العلل والأسباب"[٦٢] وهكذا فقد نفى ابن خلدون السببية في المسائل العقدية، والتزم بها أثناء حديثه عن العمران والتمدن. وبناء

---

[٥٨] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٥٩.

[٥٩] حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، طبعة القاهرة، ١٩٢٥م، ص٤١.

[٦٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤.

[٦١] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٦.

[٦٢] المرجع السابق.

على ذلك، فإنَّ ابن خلدون، قد ذهب مذهب الغزالي، في نفي السببية في المسائل العقدية، ولكنه خالفه أثناء حديثه عن العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وأما المسألة الثانية التي اشتركا في نقدها، وإبطالها، فهي اعتماد الفلاسفة على العقل، بوصفه مصدراً وحيداً للمعرفة.

لقد حاول الغزالي تحديد (العلم اليقيني)، والوقوف على حقيقته، ليحكم من خلاله على المعارف التي يحصل عليها، هل هي صحيحة أو خاطئة؟ ولكنه وجد أنَّ ذلك متوقف على أدوات الإدراك المعرفي، وهي الحواس والعقل، وعندئذ قرر اختبارها ليتأكد من صلاحيتها لكسب العلم اليقيني.

وقد اتبع الغزالي في ذلك منهجاً فريداً لم يسبقه إليه أحد من الفلاسفة؛ إذ شكّك في الحواس، وأظهر إمكانية خطئها، وضرب أمثلة متعددة على ذلك، أدت به إلى بطلان ثقته بالمحسوسات.[٦٣] كما شكّك في قدرة العقل على المعرفة، بل تأكد له استحالة الوثوق بالعقل، في المسائل الإلهية، وضرب أمثلة جديرة بالاعتبار، لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه.[٦٤]

ولكن رحمة الله تداركته فأعادت إليه الوثوق بالعقل؛ إذ يقول: "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة وموثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف."[٦٥] ومعنى ذلك أنَّ الغزالي يعترف بالعقل، وأنَّه مصدر من مصادر تحصيل العلم، بوصفه ضرورة من ضرورات الدين، ولكنَّه ليس مستقلاً عنه، وإنَّما هو خاضع له، ومتوقف عليه. ونتيجة لهذا الشك الذي أسسه الغزالي في الحواس والعقل، خلص إلى أنَّ أساس المعرفة هو الإلهام، فاعتمد عليه بدلاً من الحواس والعقل.

---

[٦٣] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص٨٤.
[٦٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٣٧ وما بعدها.
[٦٥] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص٨٦.

أما ابن خلدون، فقد نقد العقل، بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة عند الفلاسفة، سواء فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة أو بما وراءها، أي (العلم الإلهي)، وعمل على تفنيد هذا الرأي بشتى الأدلة؛ العقلية منها والنقلية. ومن بين هذه الأدلة:

١. إنَّ العقل لا يمكنه أن يكون الأداة الوحيدة لدراسة الطبيعة، ومعرفة أسرارها، وقوانينها؛ لأنَّ الوجود أوسع نطاقاً من مدارك العقل، ولا يستطيع عقل بشري أن يحيط به، سواء الحسي منه، أو ما وراء الحس، فخَلْق الله أكبر من خَلْق الإنسان، قال تعالى: فهو يقول: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ١٨) فهو يقول: "واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه، منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه، ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع، والمعقولات، وتسقط من الوجود عنده المسموعات، وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات."[٦٦]

ثم يزيد المسألة توضيحاً فيقول: "إنَّ اقتصار الفلاسفة على إثبات العقل فقط، وعدم اعترافهم بمصادر المعرفة الأخرى، هم بمثابة الطبيعيين الذين اقتصروا على إثبات الحس فقط، وأعرضوا عن النقل والعقل، واعتقدوا أنَّه لا يوجد شيء وراء المدركات الحسية."[٦٧] وهذا خطأ واضح لا لَبس فيه.

٢. إن المعرفة في نظر ابن خلدون ليست فطرية في النفس، كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، من أنَّ الأفكار فطرية في النفس، اعتماداً على وجود النفس في عالم المُثُل، وجوداً سابقاً على دخولها الجسد.[٦٨] أو كما زعم أرسطو، ومن اتبعه من الفلاسفة الإسلاميين، من أن العقل ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية.[٦٩] وإنما العقل صفحة بيضاء، والإنسان يكتشف المعارف بعد احتكاكه بالواقع، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ

---

[٦٦] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٥٩، الفصل العاشر في علم الكلام.

[٦٧] المرجع السابق، ص٥١٦، الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.

[٦٨] أبو زيد، منى. **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٤٥.

[٦٩] غلاب، محمد. **المعرفة عند مفكري الإسلام**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦م، ص٦٣.

بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨)

فالمعرفة –في نظر ابن خلدون– يحصل عليها الإنسان بمداركه الجسمانية، أي بوساطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، ومن ثم فمصادر المعرفة عنده هي: الحس، والتجربة، والعقل، وأن البراهين العقلية من جملة المدارك الجسمانية.

وهكذا فقد أخطأ الفلاسفة –في نظر ابن خلدون– في اعتمادهم على العقل وحده، وإعطائه السلطة المطلقة لمعرفة أسرار الكون، وكشف خفايا الوجود، وإنما هناك مصادر معرفية أخرى، إلى جانب العقل، وهي: الحس، والتجربة، والإلهام، وفوقهم جميعاً الوحي.[٧٠]

٣. إن البراهين المنطقية التي يستخدمها الفلاسفة للوصول إلى الحقيقة، ويعتدّون بصحتها، ويقينيتها، تعد –في نظر ابن خلدون– قاصرة وغير وافية بالغرض، سواء في الموجودات الحسية أي (العلم الطبيعي) أم في الموجودات غير الحسية، وهي الروحانيات أي (العلم الإلهي). ويظهر القصور في الموجودات الحسية، في أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود، والأقيسة من جهة، وما في الخارج من جهة أخرى أمر غير يقيني؛ لأنَّ تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، وهو ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي؛ لأنَّ دليلَه شهودُه لا تلك البراهين.[٧١]

وبناء على ذلك: فإنَّ المنطق –في نظر ابن خلدون– لا يولّد معرفة ولا يكتشف حقيقة، وإنَّما يساعد على الوصول إلى المعرفة، وبهذا الاعتبار فليس له ذلك الشأن الكبير الذي أضفاه الفلاسفة عليه، وإنما يستطيع فحول النظار الاستغناء عنه في جميع فروع العلم.[٧٢] غير أنَّ ابن خلدون يعترف بأنَّ للمنطق ثمرةً واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة، والحِجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين.[٧٣]

---

[٧٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٧ وما بعدها، الفصل الرابع والعشرون، في إبطال الفلسفة.

[٧١] المرجع السابق، ص٥١٦.

[٧٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤١١.

[٧٣] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٩، الفصل الرابع والعشرون، في إبطال الفلسفة.

وأما وجه القصور في العلم الإلهي "فإنَّ ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها، والبرهان عليها؛ لأنَّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية، إنما هو ممكن فيما هو مدرَك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، لحِجاب الحس بيننا وبينها... وقد صرّح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا إلى أنَّ ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه."[٧٤]

٤. إنَّ قولهم: بأنَّ تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر، لا من جهة السمع قولٌ باطل، ومتهافت.[٧٥] وذلك لأنَّ هذه العقائد متلقاة من الوحي الإلهي، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل، وتعويل عليه، فإذا هدانا الشارع إلى حقيقة من الحقائق، فينبغي أن نسلّم بذلك، ونعتقد في صحتها، اعتقاداً جازماً، ولا نعتمد على العقل في تصحيحها، ولو بدا لنا أن هناك تعارضاً بين الوحي، والعقل. وإنما علينا أن نؤمن بها كما جاء بها الشارع، ونسكت عمّا عجزنا عن إدراكه، ونفوّض الأمر إلى الله تعالى؛ لأن مدارك صاحب الشريعة، أوسع نطاقاً، وأكثر إحاطة من الأنظار العقلية، فهي فوقها، ومحيطة بها.[٧٦]

وهنا يفصح ابن خلدون عن معتقده السلفي، الذي أخذه عن الإمام مالك، عندما سئل عن مسألة الاستواء على العرش فقال قولته المشهورة: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة" كما أكد من خلال قوله بعزل العقل عن الشرع، وعدم التعويل عليه، أو الرجوع إليه في تقرير العقائد الإيمانية، أنه أشعري قلباً وقالباً.

ويتبين لنا مما تقدم: أنَّ ابن خلدون وإنْ أبطل الفلسفة، ونسف الميتافيزيقا، وأداتها العقل المجرد، إلا أنَّه لم يسلب العقل جميع قدراته، وإنَّما قيَّد سلطته، وحدّ حدوده، في ما وراء الطبيعة، وأطلق له العنان في الطبيعة، كما أنه لم يشك في الحواس، ولم يُفقدها دورها الأساسي في المعرفة، وكل ذلك من أجل مشروعه الجديد، وهو علم العُمران البشري، والاجتماع الإنساني، الذي يعتمد على التجربة، ودقة الملاحظة.

---

[٧٤] المرجع السابق، ص٥١٦-٥١٧.

[٧٥] المرجع السابق.

[٧٦] المرجع السابق، ص٤٩٥، الفصل الحادي والعشرون في علم الإلهيات.

فالنتيجة التي توصل إليها الغزالي، مغايرة لما توصل إليه ابن خلدون؛ لأنَّ كلاً منهما له دوافعه الخاصة، ومنهجه المعين، وغايته المحددة، وإنْ وجد تشابه بينهما، فإنه من باب وقوع الحافر على الحافر، كما يقول الأدباء، وليس من باب التبعية، والتقليد، كما ذهب إلى ذلك أبو العلاء عفيفي.

الإشكالية الثالثة: إذا كان ابن خلدون لم يقلد أحداً من الفلاسفة الذين سبقوه، فما هي نواحي الجِدّة والإبداع في نقده؟

إن نقد ابن خلدون للفلسفة، وتقويض أسسها، لم يكن ترفاً عقلياً، دون غاية، أو هدف، وإنما كان يهدف إلى حماية الدين من جهة، وإلى تأسيس مشروع بديل عن الفلسفة التقليدية من جهة أخرى، يتمثل في إيجاد مجال معرفي، موضوعه: الظاهرات الاجتماعية، والحضارية. وغايته: إصلاح الحياة الاجتماعية، والسياسية، وهو حسب تسمية أبي يعرب المرزوقي: علم "ما بعد التاريخ" قياساً على تسمية الميتافزيقا، بعلم "ما بعد الطبيعة"[٧٧]

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هل تحقق مشروع ابن خلدون هذا؟

إن مشروع ابن خلدون لم ينجح، وليس هذا الفشل راجعاً إلى خلل في العلم الجديد الذي ابتكره، وإنما يرجع إلى أسباب أخرى تصلح أن تكون بحثاً مستقلاً في حد ذاته، ولكن سنحاول أن نذكر بعضها بإيجاز:

١. إن ابن خلدون كان سابقاً عصره، كما يقول محمد الطالبي؛ إذ "كان ابن خلدون، رائداً من رواد الحداثة، حداثة لم تتحقق؛ لأن ابن خلدون كان سابقاً لعصره."[٧٨] وهذا ما أشار إليه (دي بور) قبل الطالبي، في حديثه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، حين قال: "لقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق، ولكنها لم

[٧٧] المرزوقي، أبو يعرب. **المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م، ص ٥ وما بعدها.

[٧٨] الطالبي، **ليطمئن قلبي**، مرجع سابق، ص٢١.

تتحقق على أيدي المسلمين، وكما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه، فكذلك لم يجد من يخلفه في أبحاثه."[٧٩]

٢. تصدع كيان الأمة الإسلامية، وظهور دويلات، وإمارات، في مختلف نواحي العالم الإسلامي، على أساس السيف والغلبة، بعيدة عن كل القيم الروحية. ودخولها في حروب مدمرة فيما بينها، فضلاً عن حروبها مع الآخر الخارجي، فنتج عن ذلك الاستبدادُ، والظلمُ، والقهُر، الذي هو مُؤذِن بخراب العمران،[٨٠] ومدمرٌ لإنسانية الإنسان.

٣. إن حكام هذه الدويلات والإمارات، من ملوك طوائف، وبربر، ومماليك، وأتراك، لم يكن أحد منهم يحمل أي مشروع ثقافي أو حضاري، من شأنه التشجيع على العلم، والنهوض الفكري، والمعرفي، وإنما همهم الوحيد كان تركيز نفوذهم، والمحافظة على عروشهم، وبذلك انعدمت الظروف السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، لاحتضان المشروع التجريبي الذي دعا إليه ابن خلدون في الفكر الإسلامي، وفاتت الفرصة على المجتمع الإسلامي لإحداث القفزة الصناعية التي حصلت في الغرب، التي بسببها حسم الأمر لصالحه.

٤. التأطير الخانق من طرف الطرق الصوفية، التي صار لها النفوذ الأكبر في العالم الإسلامي، فنشرت روح التواكل، وأطفأت جذوة العقل، واستنامت للخيالات، والأوهام

وبعد أن أوضحنا الأسباب، التي دفعت ابن خلدون، إلى إبطال الفلسفة، لا بدّ من بيان النتائج المنجزة عن ذلك:

إن ابن خلدون ليس أول من عادى الفلسفة، أو سعى إلى إبطالها، وإنما هو حلقة من حلقات الصراع بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل. هذا الصراع الذي ابتدأ في أول الأمر، صراعاً معرفياً إبستمولوجيا، لكن لم يلبث أن تدخلت السياسة فيه، فتحول إلى صراع سياسي، ذي صبغة دينية، كما هو الشأن في عهد المأمون (١٩٨-

[٧٩] دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٢٠.

[٨٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨٦، الفصل الثالث والأربعون، في أن الظلم مؤذن بخراب العمران.

٢١٨هـ)، الذي نصر المنهج العقلي عند المعتزلة، وعمل على نشر الفلسفة الأرسطية، العقلانية، والبرهانية، كما يقول عابد الجابري.[٨١] للقضاء على غنوصية الشيعة، وظاهرية الحنابلة.

وما حدث في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك (٤٠٨هـ-٤٨٥هـ)، الذي اتخذ فقه الشافعي، وعقيدة الأشعري، مذهبا رسميا للدولة، لتوحيد المجتمع الإسلامي حول مذهب عقدي واحد من ناحية، ومقاومة الباطنية، والكرامية من ناحية أخرى،[٨٢] وأنشأ المدارس النظامية، في كافة أنحاء الدولة السلجوقية، ولا سيّما في بغداد،[٨٣] وانتدب لها أشهر علماء أهل السنة، من: الشافعية، والأشاعرة، للتدريس فيها.[٨٤] وما فعله صلاح الدين الأيوبي، الذي حمل الناس كافة، على التزام مذهب الأشعري، للقضاء على الإسماعيلية الفاطمية قضاء تاماً. وفي السياق نفسه كانت دعوة المهدي بن تومرت، وخلفائه من بعده، وهي حمل الناس على اعتناق المذهب الأشعري، قطعاً لدابر المرابطين.

وهذا الصراع الذي اختلط فيه الديني بالسياسي، مورس فيه الاضطهاد بأبشع صوره، كحرق الكتب، والجَلْد، والسجن، وقطع الأرزاق، وحتى القتل.[٨٥] وبذلك فقد أضر هذا الصراع، بالدين، والفلسفة، والسياسة، وبالأحرى أضر بنهضة الأمة الإسلامية، وتطورها، بل لا نبالغ إذا قلنا: إنَّه كان أحد أسباب تراجع الحضارة الإسلامية، وتأخرها. فلو لم يكن هذا الصراع محتدماً، لأثمرت فلسفة ابن رشد، في المغرب، والمشرق، ولأسهمت في نهضة فكرية، كما هو الشأن في الغرب؛ إذ وجدت الفلسفة الرشدية أرضاً خصبة، فنمت، وأزهرت، ومهدت لقرن الأنوار.

أما أبرز النتائج، التي أنجزت عن معاداة الفلسفة، وإبطالها، فهي:

---

[٨١] الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٣٩٥.

[٨٢] السبكي، **طبقات الشافعية**، تحقيق: محمود محمد الطناحي ومن معه، مصر: عيسى البابي الحلبي، ط١، ٣٩٣/٣.

[٨٣] ابن الأثير، **الكامل**، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٠٣/٨، حوادث ٤٥٧هـ.

[٨٤] أمثال أبي إسحاق الشيرازي، وأبي المعالي الجويني، والغزالي.

[٨٥] انظر صوراً من هذا الاضطهاد في:

- المقريزي، **الخطط**، بيروت: دار صادر، ٢٠٩/١، ٣٥٧/٢، ٣٥٨، ٣٩٠.
- المقري، **نفح الطيب**، مرجع سابق، ١٣٦/١.

١. إهمال العلوم، وصرف الناس عن الاشتغال بها:

إن محاربة الفلسفة، على مدى قرون عديدة -إلى عهد ابن خلدون- قد أضر بالعلوم، سواء أكانت رياضية، أم طبيعية، ضرراً شديداً، لارتباطها بالفلسفة؛ ذلك أنَّ الفلسفة، عبارة عن دوحة عظيمة، تمثل أغصانها سائر العلوم المتعارفة في ذلك العصر،كالطب، وعلم الحساب، والهندسة، وعلم الفلك، والموسيقى، والنفس، والسياسة، وغيرها، ولذلك كانت الفلسفة، تنعت بأمّ العلوم.

فالغزالي مثلاً، قد حذّر من الاشتغال بالرياضيات؛ لأنها فخ توقع المسلم في حب الفلسفة، والشغف بها،[٨٦] وإذا تخلى المسلم عن الرياضيات، المشهود لها بصحة النتائج، فمن الطبيعي أن يتخلى عن سائر العلوم الأخرى، التي دونها أهمية وصحّة. وحتى العلوم الرياضية، والطبيعية، التي عرفت ازدهاراً في عهد العباسيين، ولا سيّما في عهد المأمون، أهملت، واندرست، ولم يبق منها، إلا كباقي الوشم على ظاهر اليد، ولم يبق منها أثر في العصور المتأخرة، إلا بعض الحساب البسيط، والفلك القديم، لمعرفة أوقات الصلاة.[٨٧]

٢. جمود الفكر الإسلامي، وتحجّره:

إن محاربة الفلسفة، ورفع شعار تغليب النقل على العقل، على الصعيدين؛ المعرفي، والسياسي، أدى إلى انحسار العقل وتهميشه، وجعله تابعاً، بعد أن كان قائداً، ومسدداً، وهو ما نتج عنه جمود الفكر الإسلامي، وتحجّره، وتقوقعه في إطار مذهبي معين، سواء في الأصول، أم في الفروع، بحيث لم يترك للمُسلِم أية حرية فكرية، يكتشف من خلالها الحقيقة، أكانت هذه الحقيقة دينية، أم سياسية، ولذلك صارت ظاهرة التبعية والتقليد السمة الواضحة للفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة.

---

[٨٦] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٠١. وانظر أيضاً:
- الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٥٠٤، الذي بيّن تناقض الغزالي في تحذيره من الرياضيات من ناحية، وإلحاحه على الأخذ بالمنطق من ناحية أخرى.

[٨٧] المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٧٩٨-١٩١٤، ١٩٨٣م، ص١١.

٣. فشل محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة:

لقد حاول العديد من الفلاسفة الإسلاميين، في المشرق، والمغرب، التوفيق بين الدين والفلسفة،[٨٨] لتخفيف حدة هذا الصراع، وإيجاد تعايش سلمي بين الطرفين المتنازعين، ولكن هذه المحاولات –مع كل أسف– باءت بالفشل، بسبب مهاجمة كثير من المحدّثين والفقهاء لكل بحث عقلي لايتقيد في نتائجه بالعقيدة المقررة سابقاً، ويتبع هذا، اضطهاد السلطة والعامة لكل مفكر حر، وفي كثير من الأحيان، تكون دوافع الاضطهاد، لا علاقة لها بالدين أصلاً.[٨٩] وبذلك كانت السمة المميزة للعلاقة بين الفقهاء والمحدثين، من جهة، وأنصار الفكر الحر من المعتزلة، والفلاسفة، من جهة ثانية، الاقصاء، والاضطهاد في معظم فترات التاريخ الإسلامي، مشرقاً، ومغرباً.

خاتمة:

إن ابن خلدون، فيلسوف لا يقل شأناً، عن بقية الفلاسفة الإسلاميين، وهو صاحب نسق فلسفي، عالج من خلاله، قضايا فلسفية معقدة، كالقضية المعرفية، والعملية، والقيمية، والوجودية، معالجة متقدمة جداً، حتى عدّه البعض رائداً من رواد الحداثة. ولقد بيّنا كيف أن ابن خلدون لم يتأثر بالغزالي في نقده للفلسفة؛ لأنَّ كلاً منهما له دوافعه الخاصة، ومنهجه المعيّن، وغايته المحددة. وقد كان نقد ابن خلدون للفلسفة نابعاً من غيرته على الدين، وتمسكه الشديد بتعاليم الإسلام، ولذلك فإبطاله للفلسفة، كان بالدرجة الأولى، من أجل الدين، ودرء الخطر عنه، ومن أجل إيجاد بديل عن الفلسفة التقليدية، يختلف عنها في المنهج، والموضوع، والغاية، وهو علم العُمران البشري، والاجتماع الإنساني.

وظهر لنا أنَّ محاربة الفلسفة، على الصعيدين: الفكري، والسياسي، قد فتح الباب على مصراعيه للمتصوفة، بل إنَّ الغزالي، قد أعطى الشرعية للتصوف، الذي كان يجد

[٨٨] موسي، محمد يوسف. **بين الدين والفلسفة**، مصر: دار المعارف، ١٩٥٩م، ص٤٥ وما بعدها.
[٨٩] المقريزي، **الخطط**، مرجع سابق، ٣٥٧/٢.

معارضة من المحدّثين، والفقهاء، والمتكلمين، وحتى إنَّ حملة ابن تيمية على المتصوفة، لم تفلح في إيقاف هذا التيار، كما أنَّ ابن خلدون قد تأثر بهذا المناخ السائد، وأظهر نزوعه إلى التصوف، بل تزكيته لهذا التيار، وبذلك انتشر التصوف في العالم الإسلامي، انتشار النار في الهشيم، فدخل العالم الإسلامي، في سبات عميق، إلى أن أيقظته مدافع نابليون، سنة ١٧٩٨، أثناء حملته على مصر.

وما من شك في أنَّ محاربة الفلسفة، والفتاوى الصادرة في تحريمها، ما زالت سارية المفعول إلى اليوم، في بعض البلدان العربية، على الرغم من تباعد الزمن، بين أولئك، وهؤلاء، فالغزالي، وابن الصلاح، وابن تيمية، وابن خلدون، عندما حاربوا الفلسفة، لم تكن هذه الفلسفة-في عهدهم- دعامة أساسية في الحياة الفكرية، بل كانت تعد نوعاً من الترف العقلي، فضلاً عما كان يخالطها من أوهام. أما في العصر الحديث، فقد صارت الفلسفة، أساس النهضة الأوروبية، والقطب الذي تدور حوله التيارات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ولذلك فالازورار عنها، وتجاهل دورها في الحياة الفكرية، اقتداءً بالسلف، يُعدّ هروباً من الواقع، وعدم إدراك للقوانين الاجتماعية في النهوض، والسقوط.

سؤال الوعي التاريخي وإشكال بناء الرؤية المستقبلية

محماد بن محمد رفيع*

مقدمة:

يروم هذا البحث الإسهام في مقاربة إشكالين معرفيين مركزيين، ينتصبان تحدياً كبيراً أمام الفكر الإسلامي المعاصر؛ يتعلق أحدهما بقضية الوعي الإيجابي بتاريخنا واستيعاب كلياته الناظمة لجزئيات وقائعه، ويرتبط الثاني ببحث الأسس المعرفية لبناء الرؤية المستقبلية الاستراتيجية التي تنتظم حركية الأمة الحضارية في مسيرها التاريخي.

فإذا كانت المعرفة التاريخية تمثل المدخل الصحيح لتفسير مفردات الحاضر واستيعاب تناقضاته بناء على مسلَّمة أنَّ الحاضر امتداد للماضي ومتولد عنه سلباً أو إيجاباً، كان اللازم التماس بناء وعي تاريخي إيجابي متكامل في ذاكرة الأمة الجماعية، بحيث تستوعب مسيرتها الحضارية في التاريخ في معالمها الكبرى ومفاصلها العظمى، فتتأهل بذلك لرصد اختلالات حاضرها بدقة علمية، ووضع ورش الإصلاح والتقويم، "فمن الفقه العميق لما حلَّ بنا من انحطاط أمس البعيد والقريب يبدأ التغيير."[1]

فمن غير معرفة تاريخية صحيحة يتعذر حسن استيعاب مفردات واقعنا الذي نرغب في تغييره وتجاوزه، فتبرز بمقتضى هذا العجز صور الاصطلاح مع الواقع المكروه، ومشاريع تأبيد الأزمة في مجتمعات الأمة؛ مما يؤدي في النهاية إلى تضبيب الرؤية المستقبلية، وانسداد الأفق الحضاري.

فالمعرفة التاريخية إنما صُمِّمَتْ وظيفياً في فنِّ التاريخ لخدمة الحاضر تفسيراً وتغييراً، فقد وصف ابن خلدون وظيفة علم التاريخ بقوله: "وقفنا على أحوال الماضين من الأمم

---

* أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة محمد بن عبد الله/ فاس/ المغرب. بريد إلكتروني: agamroule@yahoo.fr

[1] ياسين، عبد السلام. **تنوير المؤمنات**، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط١، ١٩٩٦م، ١/٣٨.

في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في الدين والدنيا."[٢]

فالحديث عن مشاريع التمكين الحضارية للأمة، وعن السيادة الحضارية الإسلامية في العالم وانتفاع البشرية بخيرها، إنما يُتوسَّل إليه من خلال وعينا بمفاصل تاريخنا، وفهمنا لقضايا واقعنا في ضوء نصوص الوحي الثابتة، ونواميس الكون الجارية.

ومن أجل الإسهام في معالجة هذه التحديات معالجة استراتيجية عميقة، تتجاوز المقاربات السطحية المبسترة، إلى محاولة النفاذ إلى جذور الإشكال بما يعيد بناء شروط الانطلاق من القيد، والانعتاق من الأسر، ارتأت الدراسة تأسيس هذه المعالجة على مدخلين اثنين:

المدخل التاريخي: ونروم من خلاله تأسيس كليات بناء الوعي التاريخي الإيجابي في الأمة، وما يقتضي ذلك من تفصيل القول في إشكال المنهج في قراءة التاريخ، وسؤال التمييز بين كليات الأحداث التاريخية وجزئياتها المندرجة تحتها، والقصد من ذلك الإدراك البصير لطبيعة الواقع الراهن وحاجياته وأولوياته في الزمان والمكان تفسيراً وتعليلاً وتقويماً.

المدخل المستقبلي: ونتوخى من خلاله صياغة أصول علمية وعملية من نصوص الوحي المعتبرة، لبناء ما تفتقده الأمة من أفق مستقبلي مشرق يحث على العمل، ويرفع إلى المعالي الهمم.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع وقضاياه اعتماد منهج علمي يجمع بين التأصيل والتحليل والمقارنة والتعليل والنقد والتوثيق؛ لعلنا بذلك نتجاوز الاختلالات التي سقطت فيها بعض المناهج التي تناولت الموضوع.

القسم الأول: سؤال الوعي التاريخي

تقتضي الإجابة عن سؤال الوعي التاريخي، وتحديد أسس بنائه في ذاكرة الأمة الجماعية مقاربة إشكالين مركزيين: إشكال المنهج في قراءة التاريخ، وإشكال التمييز بين

[٢] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٩، ٢٠٠٦م، ص٨.

كليات الأحداث التاريخية ذات الدلالات العميقة والآثار الخطيرة، وما يتفرع عنها ويندرج تحتها من جزئيات لا تحصى.

أولاً: منهج بناء المعرفة التاريخية

إن قراءة تاريخ الأمة الإسلامية تستبطن إشكالاً منهجياً ينتصب أمام دارس هذا التاريخ، بحيث لا يمكن الحديث عن أسس بناء المعرفة التاريخية الصحيحة إلا بفك شِيفرة هذا الإشكال، وكشف خفاياه؛ من أجل تجاوزه. فتاريخ الأمة الإسلامية ظل موضوعاً حيوياً، يستقطب مناهج متعددة لمدارس مختلفة. ويمكن تصنيف هذه المناهج إجمالاً -لا تفصيلاً- إلى نوعين اثنين:

١.المنهج المادي الغربي بشقيه؛ الليبرالي والماركسي:

وهو منهج تعتريه جملة من التناقضات المنهجية، أهمها: إسقاط المنهج على الموضوع، وتوطين الإشكال فيه، مخالفاً بذلك قواعد المنهج العلمي التي تقضي بتحديد منهج المعالجة انطلاقاً من طبيعة الموضوع، وكانت النتيجة العلمية لهذا الإسقاط التأويل التعسفي للأحداث التاريخية لتنسجم قسراً مع القوالب المنهجية الجاهزة سلفاً، والمفروضة على الموضوع كَرْهاً؛[٣] إذ تأخذ المفاهيم المعتمدة في تحليل تاريخ المسلمين دلالاتها من خارج النسق الفكري العلمي الإسلامي؛ فمحمد عابد الجابري -مثلاً- يجعل من ثلاثية "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة" مفاتيح رئيسة لفهم بنية العقل السياسي العربي، ويمنح لهذه المفاهيم مضامين مخالفة، إن لم نقل مناقضة للمتعارف عليه في الحقل الدلالي للمصطلح الإسلامي، ونمثل لذلك بمفهوم "العقيدة"، فهي لا تعني عنده الإيمان بالوحي والنبوة والمعاد، لذلك يؤكد على أنه بالعقيدة "لا نقصد مضموناً معيناً، سواء كان على شكل دين موحى به، أو على صورة أيديولوجيا يُشيِّد العقل صرحها، وإنما نقصدُ أولاً وأخيراً مفعولهما على صعيد الاعتقاد والتمذهب."[٤] إن العقيدة بالنسبة للجابري لا تغدو

---

[٣] عثمان، سعد بن حسين. "التحيز في كتابة التاريخ الإسلامي"، **مجلة الجامعة الإسلامية**، عدد٢٤، ١٩٩٠م، ص٢٢٩.

[٤] الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩١م، ص٥٠.

لها أهمية في الوجدان المعرفي والإيماني للناس، ولكن أهميتها تغدو بما تنتجه من سلوكات في الواقع. وبما أن هذه السلوكات ستتعدد، فإن الجابري ينتقل بنا من المقولة الدينية الراسخة بأن عقيدة الأمة واحدة إلى تعدد العقائد، التي لها دور "تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم داخل ما يشبه "القبيلة الروحية"."[٥] ثم يصل إلى مقدمة ثالثة أخطر في تفكيكه لتاريخ المسلمين من خلال عدّ العقيدة منتجاً أرضياً لا علاقة له بالوحي، قال: "وكما يقول ماكسيم رودنسون: وهذا لا يمنع أن يكون هناك نوع من التباعد بين العقيدة وبين المجتمع الذي تعاصره، فالعقيدة تنتقل بصورة عرفية تقليدية؛ لأنها خلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة."[٦]

ومن التناقضات المنهجية أيضاً إسقاط حلقة منهجية حيوية في دراسة التاريخ، ألا وهي الدراسة المصدرية للوثائق؛ مما ترتب عليه اعتماد الكثير من الروايات التاريخية التي يمكن أن تصل إلى حد الاستشناع بتعبير الطبري،[٧] قبل توثيقها وعرضها على موازين الجرح والتعديل، فاختلطت بذلك الوقائع التاريخية بالأساطير الخيالية، فمؤلف "الفتنة" يجعل من أسباب تولي أبي بكر الصديق –رضي الله عنه– الخلافة استقواءه بالضغط القبلي، قال: "ولكن في حادثة السقيفة، لم يكتف بتبادل الآراء والحجج. يروي الإخباريون أن شوارع المدينة كانت تغص بأفراد قبيلة أسلم، وبالتالي كان هناك ضغط عسكري من جانب عناصر خزاعة، تلك القبيلة القريبة من مكة، التي كانت مرتبطة بالنبي بروابط شخصية، فانتقلت الآن إلى ورثته الطبيعيين، مهاجري قريش، وبالتالي كان ميزان القوى يميل، بفضل التحالف البدوي، لصالح هؤلاء الأخيرين."[٨]

ويسعى الكاتب إلى إثبات نتائج ولو ضعفت رواياته وخالفت مقدماته؛ إذ نقرأ له تبياناً لذلك "وهناك هاشميون، وحتى أمويون، كلهم من بطن عبد مناف الواسع، أظهروا كثيراً من التحفظ تجاه أبي بكر، واستعجلوا عثمان وبالأخص علياً للإعلان عن

---

[٥] المرجع السابق، ص٥١.

[٦] المرجع السابق، ص٥١.

[٧] الطبري، ابن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: إياد القيسي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٥م، ١٧/١.

[٨] جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة: خليل أحمد خليل بمراجعة المؤلف، بيروت: دار الطليعة، ط٥، ٢٠٠٥م، ص٤١.

ترشحهما. فأشخاص مثل العباس، وابنه البكر الفضل، وأبي سفيان، وخالد بن سعيد ابن العاص، كانوا يميلون–على ما يبدو– جميعهم إلى علي، وكانوا يظهرون ذلك جهرة،"[٩] ثم يحيل –دون تحديد– على تاريخ اليعقوبي الذي لم يتجاوز القنطرة، ولنا أن نلاحظ مستوى المجازفة في كلام الكاتب حين نقارن بين قوله: "كانوا يميلون على ما يبدو" ثم حكمه النهائي "وكانوا يظهرون ذلك جهرة"!

فموضوع التاريخ الإسلامي تميزه خصائص تتجاوز حواجز الزمان والمكان، ويتداخل فيه البعد الغيبي العقدي، والبعد الخلقي والعاطفي، والبعد السياسي والاجتماعي والاقتصادي وغيرها؛ مما جعله موضوعاً مركباً ومعقداً، يتعذر علمياً مقاربته بمناهج مادية لا تؤمن بالغيب، ولا تقيم للأخلاق وزناً.

٢. المنهج العاطفي:

وهو المنهج الذي يتغاضى عن الأخطاء، ويبالغ في التمجيد والتقديس، ويستميت في الدفاع عن أخطاء الرجال، ويتكلف في تأويل الأحداث، ويرى الحديث عن الخطأ خطأ.[١٠]

فابن العربي –رحمه الله– بلغ به دفاعه المستميت عما كاد يصبح معلوماً من التاريخ بالضرورة من فظائع بني أمية أنْ قال عن جريمة قتل الحسين السبط رضي الله عنه: "وما خرج إليه أحد إلا بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جده المهيمن على الرسل، المخبر بفساد الحال، المحذر عن الدخول في الفتن،"[١١] إشارة إلى الحديث الصحيح: "إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من

---

[٩] المرجع السابق، ص٤٢.

[١٠] نذكر من أصحاب هذا المنهج من القدامى: ابن العربي في العواصم من القواصم، وابن خلدون في المقدمة، وغيرهما. ومن المعاصرين: عبد الحليم عويس في كتابه: بنو أمية بين السقوط والانتحار، وحمدي شاهين في كتابه: الدولة الأموية المفترى عليها، وغيرهما.

[١١] ابن العربي، أبو بكر. **العواصم من القواصم**، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمود مهدي الاستانبولي، بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٨٧م، ٢٤٤/١.

كان."[١٢] وعقَّب عليه ابن خلدون بقوله: "وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل، ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الآراء؟!"[١٣]

فالمنهجان يعكسان ذهنيتين: ذهنية التقديس، وذهنية التدنيس للتاريخ، وتتعذر القراءة السليمة لتاريخنا ما لم نتحرر من تلكما الذهنيتين، متسلحين بمنهجية علمية نقدية، تتفحص الروايات وفق قواعد الجرح والتعديل، وتنتقد الأحداث، وتربطها بأسبابها، بعد أن تميز الكلي منها والجزئي، كل ذلك ضمن رصد الظاهرة التاريخية الكلية في سياق ارتباطها بعللها، ومواكبة تطورها في الزمان ومتابعة أثرها في المآل، على شرط أن يتم ذلك كله في ضوء نصوص الوحي المعتبرة الكاشفة عن أحداث تاريخنا المفصلية، المخبرة بمآل الأمة في التاريخ.

ثانياً: قضايا بناء الوعي التاريخي

من المقرر أن تاريخ المسلمين حافل بوقائع وأحداث لا تحصى، يتفاوت أثرها وقوتها في الأمة، غير أن منهج بناء الوعي التاريخي في أمتنا، يقتضي وجوب التمييز بين الأحداث الكلية النوعية ذات التأثير في الحركة التاريخية، والأحداث الجزئية المتفرعة عنها؛ لنعتمدها معايير التغيير النوعي في تاريخنا، مسترشدين بنصوص الوحي المستقبلية.

يقول عماد الدين خليل منبهاً على معيارية الأحداث النوعية في التحقيب التاريخي: "يبدو ضرورياً اعتماد مقاييس التغيير النوعي في الحركة التاريخية بين مرحلة وأخرى، وعصر وعصر، على سائر المستويات السياسية والعقدية والحضارية، أي أن التقسيم الزمني للمراحل يجب ألا ينصبَّ على المتغيرات الفوقية، بل يمتد إلى قلب المجتمع في تمخضه وتحوله الدائمين."[١٤]

---

[١٢] مسلم، أبو الحسين النيسابوري. **الجامع الصحيح**، بيروت: منشورات المكتب التجاري، د.ت.، في كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع.

[١٣] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٧١.

[١٤] خليل، عماد الدين. "ضوابط ومعايير أساسية في منهج كتابة التاريخ الإسلامي"، **مجلة الجامعة الإسلامية**، عدد٢٤، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص١٩٥.

وإذا ما توخينا تطبيق ما ذكرنا في تاريخنا من ربط الكلي بالجزئي، بحثاً عن الأصول التي تسعفنا في بناء وعي تاريخي جاد، نجمل قضايا تاريخنا في حدثين مركزيين، شَكَّلا صدمتين خطيرتين، مازالت آثار رَجَّاتهما تتفاعل في مخزون الأمة النفسي، وذاكرتها الثقافية، وواقعها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ألا وهما: التحول السياسي المبكر للحكم الإسلامي، والتحول الحضاري في نظام حياة الأمة بعد الاستعمار الغربي.

١. قضية التحول السياسي المبكر للحكم الإسلامي:

من الأحداث الكلية المؤثرة في مجرى التاريخ الإسلامي ما تعرَّض له نظام الحكم الإسلامي من تحول من نظام الخلافة إلى الملك العاض الوراثي، وذلك في عهد الصحابي معاوية –رضي الله– عنه عقب أحداث الفتنة الكبرى.

ويعد هذا التحول نقطة انعطاف وانحراف في تاريخ المسلمين، بالنظر لما صاحبها وتلاها من أحداث جِسام، وويلات صِعاب، أثرت سلباً في تكوين المخزون الجماعي المتوارث في الأمة، وفي استمرار النزيف في الفكر والعواطف، نشأ عنه التمزق التدريجي لكيان الأمة الكلي.

ولم يكن هذا التحول المبكر في الحكم تحولاً فوقياً منحصراً في أجهزة الحكم السياسية، وإنما هو تحول في القيم المشكِّلة للبيئة الثقافية والسياسية والاجتماعية يومئذ، فالأمويون حين صادروا حق الأمة في اختيار من يحكمها، إنما وضعوا حداً لنظام سياسي قائم على مبادئ الشورى، وقواعد النصيحة، وأصول العدل، وقيم الإحسان، لم يعمر أكثر من ثلاثين سنة، وأسسوا على أنقاضه نظاماً سياسياً يقوم على الوراثة العصبية، وبيعة الإكراه، وعلى منطق السيف.

وقد أعلنها مدوية أحد ملوك العاض، عبد الملك بن مروان، من على منبر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– حين قال في خطبته سنة ٧٥ للهجرة بعد قتل الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير: "...ألا وإني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف... والله لا يأمرني

أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله إلا ضربت عنقه."[١٥] ثم صار منطق السيف وقطع الرؤوس قاعدة من قواعد نظام الحكم، لا سيَّما على يد أحد أعمدة حكم العاض، الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي قال للناس في المسجد متوعداً: "والله ولو أمرتكم أن تخرجوا من هذا الباب فخرجتم من هذا الباب لحلَّت لي دماؤكم، ولا أجد أحداً يقرأ على قراءة ابن أم عبد إلا ضربت عنقه."[١٦]

ويرى البعض أن التحول في نظام الحكم مسألة اجتهادية، اقتضاها الوضع الجديد للدولة الإسلامية زمن معاوية، بناء على عدم وجود أي تنصيص شرعي على نظام معين للحكم، يقول عبد الحليم عويس: "أما فيما يتعلق بقضية تحويل الخلافة إلى ملك عضوض فالحكم فيها يقتضي الرجوع إلى أصول نظام الحكم في الإسلام، وهل هناك، إذا ما استثنينا قاعدتي الشورى والعدل، إلزام بنظام معين. وحتى الشورى، وهي قاعدة ملزمة، هل تتم بطريقة الانتخاب الجماعي، أم بطريقة أهل الحل والعقد، أم بطريقة أقرب الناس إلى إمكانية البيعة في العاصمة؟"[١٧]

وهذا كلام ظاهر الصحة، لا يعترض عليه في مضمونه، لكن يعترض على مطلوبه، وهو القول بمشروعية نظام الملك العاض، بوصفه صيغة اجتهادية للحكم في زمانه، والشرع لم يَرِد بصيغة معينة للحكم، وهذا كلام غير دقيق؛ لأن مشروعية الحكم العاض من عدمها مرجعها إلى موافقته أو مخالفته للمنصوص عليه من أصول الحكم، وهي العدل

---

[١٥] الكتبي، ابن شاكر. **فوات الوفيات**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٧٤م، ٤٠٤/٢. وانظر:
– السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر: مطبعة السعادة، ط١، ١٩٥٢م، ٢١٨/١-٢١٩.

[١٦] ابن كثير، أبو الفداء الدمشقي. **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٨م، ١٤٩/٩. وانظر:
– الذهبي، شمس الدين محمد. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٧م، ٣٢٠/٦.

[١٧] عويس، عبد الحليم. **بنو أمية بين السقوط والانتحار، دراسة: حول سقوط دولة بني أمية في المشرق**، القاهرة: دار الصحوة، ط١، ١٩٨٧م، ص٢١.

والشورى ووجوب إقامة نظام الحكم، وهي أصول شهد لها الشرع بالتكرار والانتشار دون قيد أوشرط.

ونظام الحكم السياسي لم يخرج عن منهج الوحي في التنصيص على القضايا، وهو التنصيص الكلي أو التفصيلي، فقد اكتفى الشرع في موضوع الحكم -كغيره من القضايا المعقولة المعنى- بالتنصيص الكلي، وذلك بتحديد المعالم الكبرى والأصول العظمى المشكِّلة لطبيعة نظام الحكم، وأحال في الصيغة التنزيلية التفصيلية في الزمان والمكان وعلى مقتضى الحال على الاجتهاد.

لذلك تعين على المسلمين شرعاً وجوب إقامة نظام الحكم لهم، الذي يعدُّ من أعظم الواجبات الشرعية، قال ابن تيمية: "ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها."[١٨] وقال الغزالي: "السلطان ضروري في نظام الدين، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة...فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه."[١٩]

أما صيغة هذا النظام وصورته فيلتمس لها- بالاجتهاد المفتوح على خبرة المجتمعات البشرية- الصيغة الحسنى، المحققة للعدل، المؤمِّنة لحق الأمة في اختيار من يحكمها بالشورى لا بالتوريث والتغلب، وقد حذر عمر الفاروق -رضي الله عنه- من خطورة اغتيال الشورى في اختيار الحكام حين قال: "من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرّة أن يقتلا"[٢٠]

---

[١٨] ابن تيمية، أحمد شيخ الإسلام. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، الرياض: عالم الكتب، ١٩٩١م، ٣٩٠/٢٨.

[١٩] الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دمشق: الحكمة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٠٢.

[٢٠] العيني، بدر الدين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى من الزنى إذا أحصنت. وانظر:
- العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، كتاب المحاربين، باب رجم الحبلى من الزنى.

وحتى تزداد رؤيتنا وضوحاً، ويزداد يقيننا ثباتاً بخطورة ما حدث، ملتزمين بالمنهج الذي أشرنا إليه سابقاً، نورد من النصوص ما يكشف اللثام بحق عن الحدث الخطير في تاريخ المسلمين، وبعضها نصوص كاشفة ومؤكجة لحدث التحول السياسي، منها:

النصوص النبوية:

لقد شاء الله أن يطلع نبيه على مستقبل أمته، وما سيعترضها في مسيرتها التاريخية من أقدار خير أو شر، فأخبر صلى الله عليه وسلم أمته ونصحها وحذرها وبشرها، وكان من جملة ما أخبرنا به عليه الصلاة والسلام إخبارَ تحذير، كارثة انحراف الحكم السياسي، كما نقرأ في النصوص الآتية:

النص الأول: في التحقيب النبوي لتاريخ الأمة:

حقَّب النبي –صلى الله عليه وسلم– مسيرة أمته في التاريخ خمس حقب في حديث طويل نورد منه الشطر الأول المتعلق بموضوع "التحول السياسي المبكر"، وذلك جرياً على عادة المحدثين في تقطيع الحديث حسب المناسبة، ذلكم قوله صلى الله عليه وسلم عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً... ."[٢١]

الشاهد عندنا في الحديث تمييزه صلى الله عليه وسلم بين مرحلتي النبوة والخلافة على منهاج النبوة، ومرحلة الملك العاض، وذلك بناء على أن مرحلة الخلافة تعدُّ –اتفاقاً– امتداداً لمرحلة النبوة، لقيامها على منهاجها، بينما الملك العاض يمثل حالة المخالفة مبنى ومعنى.

[٢١] ابن حنبل، أحمد. **المسند**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.٢، ١٩٩٩م، مسند النعمان بن بشير، ٣٥٥/٣٠، والحديث حسنه الأرناؤوط في تعليقه على مسند أحمد، وفيه رواية أخرى عند البزار في مسنده، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، بيروت: مؤسسة علوم القرآن ومكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٠٩هـ، ٢٢٤/٧، فيها زيادة مهمة توضح وتكمل رواية أحمد.

فمن حيث المبنى: الخلافة غير الملك، فالأولى أقيمت على منهاج النبوة ونسبت إليه، والملك وصف بالعاض، وهو القهر والظلم، وهي صفة حيوانية دالة على العنف والاعتداء. ومن حيث المعنى فالملك العاض يمثل حالة ارتداد وانقلاب عما قامت عليه الخلافة من أسس وقيم، فقيم الشورى والعدل والإحسان زمن الخلافة يقابلها زمن العض الاستبداد والظلم والعصبية.... .

قال ابن حجر الهيثمي: "ووصف الملك بالعضوض يعني قيامه على العَسْف والظلم، كأنهم يعضُّون فيه عَضًّا."[٢٢] وقال عبد السلام ياسين: "ملك عاض صفتان تخرجان الحكم عن دائرة السنة من حيث كونه ملكاً لا خلافة، ومن حيث كونه عاضاً، أو عَضوضاً كما في بعض الروايات."[٢٣] فالملك العاضُّ إذاً، تحوُّلٌ في المنهاج والقِيَم عمَّا كان عليه الأمر زمن النبوة والخلافة الراشدة.

النص الثاني: حديث نقض عرى الإسلام

قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "لينقض عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، وأولهن نقضاً الحكم، وآخرهن الصلاة."[٢٤]

النص يكشف عن مسلسل نقض عرى الدين الذي بدأ بعروة الحكم، وتم ذلك تاريخياً، وبتحويل الحكم الإسلامي من خلافة راشدة إلى ملك عاضٍّ، عض على الأمة بالوراثة وبيعة الإكراه منذ النقض الأول إلى الآن في صور مختلفة.

النص الثالث: حديث الخلافة والملك

عن سفينة –رضي الله عنه– أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك،" قال سعيد بن جهمان راوي الحديث: ثم قال (أي سفينة): أمسك:[٢٥] خلافة أبي بكر، وخلافة عمر، وخلافة عثمان، ثم قال: أمسك

[٢٢] الهيثمي، **الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة**، القاهرة: مكتبة القاهرة، ط٢، ١٩٦٥م، ص٤١.

[٢٣] ياسين، عبد السلام. **مقدمات لمستقبل الإسلام**، تطوان: مطبعة الخليج العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٣٠-٣١.

[٢٤] ابن حنبل، مصدر سابق، من حديث أبي أمامة الباهلي، ٤٨٥/٣٦. وانظر:
– البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م. في شعب الإيمان باب في التمسك بما عليه الجماعة.

[٢٥] أي: احسب في أصابعك.

خلافة علي فوجدناها ثلاثين سنة، قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك، شر الملوك.[٢٦]

نأخذ من النص أمرين اثنين، الأول: عُمْر الخلافة ثلاثون سنة حسب نص الإخبار النبوي الذي لا يحتمل غير هذا المعنى، وأنَّ هذا الإخبار النبوي تطابق مع الواقع التاريخي، كما تتبع ذلك الصحابي سفينة تتبعاً استقرائياً رياضياً. والأمر الثاني: مرحلة ما بعد الثلاثين سنة مرحلة ملك غير الخلافة، وإن تسميتها خلافة كذب وزور، كما قرر الصحابي الجليل راوي الحديث، يقول القرضاوي عن هذا التحول التاريخي: "وأما أخذه (أي معاوية رضي الله عنه) البيعة ليزيد في حياته وتوريثه الملك لذريته، فهذه هي التي حولت الخلافة الإسلامية إلى كِسروية أو قيصرية."[٢٧]

النصوص الأثرية:

نستعرض هنا نماذج من نصوص تكشف لنا عن وعي الصحابة المبكر بما سيؤول إليه الأمر بعد الخلافة من ملك عابث بمال الأمة ثم بدينها، وعن مواقف الذين عايشوا منهم الحدث في الإنكار ومحاولة الصَدِّ.

النص الأول: في التمييز بين الملك والخلافة

أخرج ابن سعد في الطبقات أنَّ عمر سأل سلمان الفارسي رضي الله عنهما: "أمَلِكٌ أنا أم خليفة؟ فأجابه على الفور: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة، فاستعبر عمر."[٢٨]

---

[٢٦] أبو داود، سليمان السجستاني. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، د.ت.، باب في الخلفاء. وانظر:
- الترمذي، أبو عيسى محمد. **السنن**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٤م، باب ما جاء في الخلافة، والنسائي في الكبرى، كتاب المناقب، باب فضل علي.
- ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، من حديث أبي عبد الرحمن سفينة مولى رسول الله، صلى الله عليه وسلم.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله. **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد،ط١، ١٤٠٩هـ ،كتاب الأوائل، باب أول ما فعل ومن فعله.

[٢٧] القرضاوي، يوسف. **تاريخنا المفترى عليه**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٩٤.

[٢٨] ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، د.ت.، ٣/٣٠٦-٣٠٧. وانظر:
- السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ١/١٤٠.

وأخرج -أيضاً- عن عمر أنَّه قال: "والله ما أدري أخليفة أنا أم مَلك؟ فإن كنت مَلكا فهذا أمر عظيم، قال قائل: يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقاً، قال: ما هو؟ قال: الخليفة لا يأخذ إلا حقاً، ولا يضعه إلا في حق، وأنت -بحمد الله- كذلك، والملك يعسف الناس، فيأخذ من هذا ويعطي هذا."[٢٩]

وكان عثمان -رضي الله عنه- من أوائل الصحابة الذين حفظوا من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خبر حلول ولاية العض والغصب بعد الخلافة الشرعية؛ إذ قال: "إن رسول الله قال: سيقتل أمير، وينتزي مُنْتَز، وإني أنا المقتول وليس هو عمر."[٣٠]

فالنصوص تكشف بوضوح عما كان عليه الصحابة من جلاء في الرؤية ودقة في المعايير حين تعاملوا مع قضية الخلافة والملك في التمييز بينهما، رغم تقدمهم زمنياً عن الحدث التاريخي.

النص الثاني: في رفض الصحابة ولاية العض

ذكر اليعقوبي أن سعد بن أبي وقاص دخل على معاوية فقال: "السلام عليك أيها الملك، فغضب معاوية، فقال: ألا قلت: السلام عليك يا أمير المؤمنين؟ قال: ذاك إن كنا أمَّرناك، إنما أنت منتزٍ."[٣١]

وفي رواية أخرى للإمام الصنعاني أن "سعد بن أبي وقاص دخل على معاوية فقال: السلام عليك أيها الملك، فقال معاوية: ذلك أنتم المؤمنون وأنا أميركم[٣٢] فقال سعد: نعم إن كنا أمَّرناك."[٣٣]

---

[٢٩] المرجعين السابقين.

[٣٠] الأندلسي، محمد بن يحيى. **التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان**، تحقيق: محمود يوسف زايد، الدوحة: دار الثقافة، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٦٨/١.

[٣١] اليعقوبي، أحمد، **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: دار صادر، د.ت.، ٢١٧/٢. وانظر:
- ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م، ٣٢٤/١٧.

[٣٢] وهذه قولة عمر -رضي الله عنه- حين اقترح على الصحابة تلقيبه بأمير المومنين بدلاً من خليفة خليفة رسول الله. انظر:
- الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ١١٩٦/١.

وفي رواية أخرى للشيباني زيادة في جواب سعد؛ إذ قال: "أتقولها جذلان ضاحكًا؟ والله ما أحب أني وليتها بما وليتها به."[٣٤]

فالنص بمختلف رواياته يبرز نموذجاً من مواقف الصحابة الثابت الرافض لشرعية ولاية العاض؛ لما يرون فيها من تحول خطير عن منهاج الخلافة، فربطوا -رضي الله عنهم- بين لقب الملك والتولي بالقهر والغلبة كما تترجمه عبارات: "إنما أنت منتزٍ" و"بما وليتها به"، و"نعم إن كنا أمرَّناك".

وقد قاوم كبار الصحابة ظاهرة التوريث في الحكم زمن معاوية -رضي الله عنه-، كعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عباس، والحسين بن علي، وكان أشدهم في ذلك عبد الرحمن بن أبي بكر الذي قطع على معاوية خطبته حين بدأ يحاول أخذ البيعة لابنه يزيد، فقال: "إنك والله لوددت أنا وكّلناك في أمر ابنك إلى الله، وإنا والله لا نفعل، والله لترُدَّن هذا الأمر شورى بين المسلمين أو لنعيدنها عليك جذعة (أي الحرب)، ثم خرج."[٣٥]

كما يبرز النص تشبث مؤسسي الملك العاض بلقب الخلافة "أمير المؤمنين"، وهو التشبث الذي اعترف به مع مرور الزمن جمهور علماء السنة بحكم الضرورة الملجئة.

مجمل عوامل التحول التاريخي:

لم يكن هذا التحول المبكر في تاريخ المسلمين حدثاً مفاجئاً، بقدر ما كان محصلة لجملة من التناقضات والأسباب سبقته ومهدت له، منها: استيقاظ عصبية عشائرية منتنة كانت في طريقها إلى الذوبان زمن النبوة وصدر الخلافة الراشدة؛ مما أضعف روابط الأخوة والمحبة الإيمانية بين معظم المسلمين.

---

[٣٣] الأزدي، معمر بن راشد. **الجامع**، تحقيق: حبيب الأعظمي، منشور ملحق بكتاب المصنف للصنعاني الجزء١٠، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، رواية الإمام عبد الرزاق الصنعاني باب السلام على الأمراء.

[٣٤] الشيباني، أبو عبد الله محمد. **الكامل في التاريخ**، تحقيق: أبي الفداء القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٥م، ٣/٢٧٥.

[٣٥] ابن خياط، خليفة الليثي. **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٧هـ، ص٢١٤.

ومنها: فظائع المندسين في ثنايا الدولة من بني أمية، الذين كَوَّنوا في الصدر الثاني من خلافة عثمان –رضي الله عنه– عصابة وبطانة سوء استبدت بالأمر، وكان منطقهم أن الدواء السيف؛ وهو ما أدى إلى إثارة الفتنة واغتيال الشهيد الخليفة عثمان.

ومنها: انبساط الدنيا على المسلمين إثر توسع الفتوحات شرقاً وغرباً، وما تلا ذلك من التحول الاقتصادي الذي عرفه المجتمع الإسلامي، فتنافس المسلمون الدنيا، وكان الذي حذر منه النبي –صلى الله عليه وسلم– في قوله: "والله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، فتهلككم كما أهلكتهم...."[٣٦]

ومنها: موقف الحياد والاعتزال لبعض الصحابة من أحداث الفتنة، انطلاقاً من مقتل عثمان الذي تَمَّ بوحشية خبيثة، وعدم مبادرتهم إلى رد الفتنة، عملاً بوصية عثمان القاضية بعدم الدفاع.

ومنها: حرب صِفّين وما رسمته من صور المآسي والأحزان والجراح بين فئتين عظيمتين من المسلمين.

تلك هي أهم العوامل التي قادت بمقتضى السنن الكونية إلى التحول النوعي في تاريخنا الإسلامي، فقد كانت ممهدة لما أتى بعدها من فتن ومآسٍ عمَّقت الأزمة في جسم الأمة، سواء تعلق الأمر بفترة العباسيين أو الفاطميين أو غيرهم، فما أتى بعد الحكم الأموي متفرع عنه في الجملة، ومرتبط به ارتباط النتائج بمقدماتها والأسباب بمسبباتها.

معالم مرحلة ما قبل التحول التاريخي

للوقوف على خطورة هذا التحول، وما نتج عنه من تحول عميق في مسيرة المسلمين التاريخية، يجدر بنا أن نبرز المعالم الكبرى لمرحلة الخلافة الراشدة، التي تشكِّل المرجعية التاريخية للمسلمين بعد مرحلة النبوة، وذلك في النقاط الآتية:

---

[٣٦] البخاري، أبو عبد الله إسماعيل. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، في كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً. وانظر:
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الزهد والرقائق.

– تثبيت حق الأمة في اختيار حكامها: فقد استطاع الصحابة –رضوان الله عليهم– في هذه المرحلة أن يؤمّنوا للأمة حقها الشرعي في اختيار من يحكمها، عبر مختلف الصيغ الاجتهادية لانتقال السلطة زمن الخلافة الراشدة، وحقها في محاسبة حكامها ومراقبة أعمالهم، ضمن دائرة واجب النصيحة، وهذا ما أكده الخلفاء الراشدون في خطب توليتهم، ومنهم علي –رضي الله عنه– الذي خطب في الأمة قائلاً: "يا أيها الناس، إن هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق إلا من أمَّرتم، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد،"[٣٧] هكذا ترسخت في الناس ثقافة الشورى والمحاسبة، حتى كان الواحد من عامة الناس يملك أن يوجه النصيحة المباشرة العلنية لرأس السلطة بالعبارة المشهورة المأثورة عن غير واحد من الصحابة: "اتق الله يا فلان."

– تقييد صلاحيات الخليفة: فلم يكن الخليفة زمن الراشدين حاكماً بأمره، يفعل ما يشاء متى شاء، وإنما هو مقيد الصلاحيات بدستور الشريعة لا يزيغ عنه قيد شعرة، فيما هو منصوص عليه، ومقيد بالشورى فيما لا نص فيه، والشورى ليست منحصرة في اختيار الخليفة، وإنما هي اختيار ومشاركة في اتخاذ القرار، قال علي –كرم الله وجهه–: "ما فعل عثمان ما فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا،"[٣٨] إشارة منه –رضي الله عنه– إلى لزوم الخليفة الشورى في اتخاذ القرارات الكبرى.

– استقلالية بيت المال: حيث تميزت مؤسسة بيت المال في المرحلة الراشدية بالاستقلال عن الخليفة وغيره، لها أمينها المؤتمن، ومصارفها المحددة. وقصة أبي بكر مشهورة، حين ضعف حاله ونقصت تجارته بعد تولي أمر المسلمين،[٣٩] حتى تقرر أن يخصص له راتباً من بيت المال، وهو عبارة عن "بُرْداهُ (أي لباسه) إذا أخلقهما وضعهما وأخذ مثلهما، وظَهره (أي دابته) إذا سافر، ونفقته على أهله كما كان ينفق قبل أن

[٣٧] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ٢/٧٠٠.
[٣٨] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ٩/١٨.
[٣٩] العسقلاني، ابن حجر. **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: طه محمد الزيني، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٧٦م، ٦/١٥٧-١٥٨.

يستخلف، قال أبو بكر: رضيت."[٤٠] فلا غرو أن يعلن عمر -رضي الله عنه- مبدأ الاستقلالية لبيت المال في وضوح تام حين قال: "والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا بأحق به من أحد، والله ما أحد من المسلمين إلا وله في هذا المال نصيب، والله لئن بقيت لهم ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه."[٤١] فهذان الأثران، الفعلي والقولي، يدلان على مدى رسوخ مبدأ الاستقلالية لبيت المال في المجتمع الراشدي عن الحاكم.

- استقلالية القضاء: تتمتع مؤسسة القضاء في المجتمع الراشدي باستقلالية كاملة عن أي تأثير، بحيث يتساوى أمامها الجميع، وخير شاهد على ذلك قصة الإمام علي، الخليفة الذي امتثل أمام القضاء مع اليهودي في شأن الدرع؛ إذ تعامل القاضي مع القضية بمنتهى الإنصاف دون أن يتأثر بكون رافع الدعوى رأس هرم السلطة، وإنما كلف البينة على دعواه ولو أنه صاحب الحق، ولما عجز عن البينة حكم بالدرع لليهودي، فلم يملك اليهودي إلا أن أعلن إسلامه،[٤٢] بعد دهشته من مستوى الدقة والحياد الذي بلغه القضاء عند المسلمين؛ إذ استطاع أن يستوعب المتقاضين على أساس العدل والمساواة دون الالتفات إلى اختلاف الدين والوضع الاجتماعي والسياسي وغيره.

معالم مرحلة ما بعد التحول:

إنَّ حديثنا عن مرحلة ما قبل التحول يفرض علينا الحديث عن مرحلة ما بعده، استكمالاً لاستجلاء الصورة الحقيقية لعمق الحدث، بعد مقارنة بين طرفي التاريخ المنكسر، وفيما يلي أعرض بإجمال أهم مميزات مرحلة ما بعد التحول التاريخي:[٤٣]

---

[٤٠] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ١٣٧/٣.

[٤١] أحمد في **المسند**، مسند عمر بن الخطاب، ٤٢/١. وعلاء الدين المتقي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٨١م، الغنائم وحكمها، ٥٢٤/٤.

[٤٢] انظر تفاصيل القصة في:

- الأصبهاني، أبو نعيم. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، ١٣٩/٤-١٤٠.

[٤٣] انظر تفاصيل تلك المعالم في:

- الغزالي، محمد. **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.، ص١٧٨-١٨٠.

– مصادرة حق الأمة في اختيار حاكمها: فقد تميزت هذه المرحلة بتدمير أصول ما تم تأسيسه من مؤسسات زمن الخلافة –كما سبقت الإشارة– بدل تنميتها وتطويرها، وذلك بتعطيل مبادئ الشورى والعدل، وصودر حق الأمة في اختيار من يحكمها، كما يتجلى واضحاً في موقف معاوية –رضي الله عنه– حين قال: "من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فلَنحن أحق به منه ومن أبيه،"[٤٤] فكان ذلك تأسيساً لبداية المصادرة لحق الأمة في اختيار الحاكم، وقد ترسخت في أنظمة الحكم المتوالية في الأمة، وهذا ما نلمحه في أول خطبة لأول ملك من ملوك بني العباس: أبي العباس السفاح، جاء فيها: "وزعمت السبئية أن غيرنا أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا فشاهت وجوههم...،"[٤٥] واطرد مبدأ المصادرة لحق الأمة في الاختيار في نظام المسلمين السياسي، حتى قال داود بن علي العباسي في خطبته حاسماً: "...فاعلموا أن هذا الأمر فينا ليس بخارج منا حتى نسلمه إلى عيسى ابن مريم."[٤٦]

– اعتماد منطق السيف مع الرأي المعارض: فقد كان العنف هو السمة البارزة للحكم العاضّ، كما رأينا سابقاً في إعلان عبد الملك بن مروان من على منبر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بالمدينة، وانتفت حرية الاعتراض على الحاكمين ونصحهم تحت سلطان القهر، وتجلى ذلك في اعتذار ابن –عمر رضي الله عنهما– عن الرد على معاوية حين قال: "من أحق بهذا الأمر منا؛" إذ قال: "فخشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع وتسفك الدم."٤٧ فقد كان الاعتراض على الحاكم يعني سفك دم صاحبه، أو التعذيب والسجن في أحسن الأحوال، فقد قُمِعَ وأُرهِبَ كبار علماء التابعين: كسعيد بن النسيب بالمدينة الذي أبى البيعة للوليد بن عبد الملك، وعُذب وطيف به،٤٨ وفقهاء مكة: عطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، وطلق بن حبيب، وصهيب مولى ابن عامر الذين سجنوا،

[٤٤] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الاعتصام، ١/١٥٠.
[٤٥] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ٤/٣٤٦.
[٤٦] المرجع السابق، ٤/٣٤٨.
[٤٧] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق وهي الأحزاب.
[٤٨] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ٦/١٣٧.

وسعيد بن جبير الذي كلفه الاعتراض على الحاكم الاستشهاد. وبهذا العنف قضي على مظاهر اليقظة العامة في مراقبة الشأن العام ومتابعته كما كان معتاداً في المجتمع الراشدي.

– تولي الحكم بالتغلب: فقد ظهرت في هذه المرحلة بوادر ابتداع جديد في طريقة تولي الحكم، وذلك بالتأسيس لمنطق: الحكم لمن غلب، وله عصبية تحميه، وهو انقلاب واضح على مبدأ الشورى الذي عرف تطوراً مهماً في المرحلة الراشدية، غير أن بوادر هذا الداء يمكن ربطها –في تقديري– بمقتل عثمان –رضي الله عنه– كما أخبر بذلك الصحابي الجليل ثمامة القرشي، حين قال: "اليوم انتزعت النبوة وخلافة النبوة من أمة محمد –صلى الله عليه وسلم– وصارت ملكاً وجبرية، مَنْ غلب على شيء أكله."[٤٩]

– تصدع الوحدة السياسية والفكرية للأمة فالأمة التي ظلت قوية بوحدتها السياسية والفكرية طوال مرحلتي النبوة والخلافة الراشدة آلت في مرحلة العض إلى التفكك الفكري والاضطراب السياسي، وذلك باندلاع الخلافات السياسية بين المسلمين منذ مقتل الخليفة عثمان، لم يتمكن معها أهلها من حسن تدبيرها؛ مما أفضى إلى فتن الاقتتال الداخلي، وتولد عن ذلك التمسك بالحكم وراثة في الحكم بعد أن أصبح غلبة. ومن الناحية الفكرية انقسمت الأمة إلى فرق كلامية، من سنة وشيعة وخوارج ومعتزلة وغيرها،[٥٠] كل فرقة تجادل عن نفسها متحصنة بمذهبها العقدي، كلما تسللت فرقة إلى السلطة عملت على فرض مذهبها وانتقمت من مخالفيها، كما فعل المأمون العباسي بعلماء أهل السنة حين تبنى هذا الأخير مذهب المعتزلة في قضية خلق القرآن.[٥١]

---

[٤٩] ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله. **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوث، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٠٩هـ، كتاب الأمراء. وانظر: الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٩٨٣م، من حديث ثمامة القرشي، ٩٠/٢.

[٥٠] انظر في تفاصيل تلك الفرق: أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٧م.

[٥١] انظر:

– أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٥١ وما بعدها.

– أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٠م، ص٢٥٣ وما بعدها.

-العبث بمال الأمة إذا كانت مؤسسة بيت المال زمن الخلافة الراشدة تتمتع بالاستقلالية والضبط، كما رأينا، فإنها في مرحلة العض فقدت مقومات استقلاليتها؛ إذ لم تعد هناك حدود تميز بين المال العام ومال الملك، ولم تعد هناك مصارف محددة يتقيد بها الملك، وإنما الملك يتصرف فيها حسب مزاجه وهواه.

وقد كان الصحابة يحاولون مقاومة ظاهرة الاستئثار بالمال العام لدى الحكام، كما نلاحظ من خلال حوار بين سعد بن أبي وقاص وأمير المدينة زمن معاوية مروان؛ إذ قال سعد -رضي الله عنه-: "يا مروان، أنت تزعم أن مال الله مالك، من شئت أعطيته ومن شئت منعته، قال: نعم، قال سعد: فأدعو، ورفع يديه للدعاء، فوثب إليه مروان، وقال: أنشدك الله أن تدعوَ، هو مال الله، من شاء أعطاه ومن شاء منعه."[٥٢]

فإدراكنا العميق لأبعاد هذه الصدمة التاريخية من خلال الوقائع الثابتة ونصوص الوحي الصحيحة، يجعلنا نقف على أصل البلاء فينا، ونفقه ما تناسل منه من إحباطات وانتكاسات أضعفت تماسك البناء الداخلي لمجتمع المسلمين، وهيأته لصدمة تاريخية أخرى.

٢. قضية التحول الحضاري التغريبي:

لقد كان سقوط الدولة العثمانية الإطار السياسي الحصين للأمة الإسلامية زمناً طويلاً، وتداعي الاستعمار الغربي على بلاد المسلمين، إيذاناً ببداية مرحلة نوعية جديدة، وتحول خطير في تاريخ الأمة أُضيف إلى التحول التاريخي الأول، فكانت بذلك النكسة التاريخية التي بموجبها تردَّتِ الأمة من منحدر تاريخي إلى آخر.

وتُشكِّل هذه النكسة-في نظري- الترجمة التاريخية لما أخبرنا به المصطفى -صلى الله عليه وسلم- من انتقال الأمة من مرحلة العضِّ إلى مرحلة الجبر في الحديث الذي سقنا

[٥٢] النيسابوري، الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، كتاب المناقب، باب ذكر مناقب أبي إسحاق سعد بن أبي وقاص.

شطره الأول آنفاً؛[٥٣] ذلك بأنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- لما ذكر انتقال الأمة من مرحلة الخلافة إلى مرحلة العض قال: "... فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون مُلكاً جبرياً... ."[٥٤]

لقد كانت الهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامي صدمة قوية للمسلمين، أيقظتهم من سبات انحطاطهم وتخلفهم عما كان يجري في أوروبا من تقدم صناعي، وتفوق علمي، وتنظيم سياسي واقتصادي، ترتب عن تلك الصدمة بعد مرور الزمن اندهاش جيل من أبناء المسلمين، وشعورهم بالهزيمة النفسية أمام النموذج الغربي المتفوق الغالب، فكانوا بذلك موضوعاً ممهداً لعملية التغريب الممنهج التي غرست فيهم قابلية انتحال نحلة الغالب بالتعبير الخلدوني.

استراتيجية التحويل التغريبي:

اعتمد المستعمر الغربي في هجومه على الوطن الإسلامي استراتيجية واضحة لإحكام السيطرة على البلاد والعباد، وقامت هذه الاستراتيجية على خطتين متكاملتين: إحداهما آنية، والأخرى مآلية:

وتقوم الخطة الآنية على توظيف التفوق العسكري والاقتصادي والمدني للمستعمر في هجومه على المجتمعات العربية والإسلامية المنهزمة سياسياً وعسكرياً، والمتخلفة اجتماعياً واقتصادياً وعلمياً، وذلك من خلال:

- أعمال تمهيدية، منها: حصار تجاري على الدولة العثمانية العجوز (الرجل المريض)، كما كانوا يسمونها. وفتح جبهات متعددة، أهمها: الجبهة الشرقية ممثلة في الدولة الصفوية بإيران. والجبهة الغربية ممثلة في الحلف المسيحي. فضلاً عن الثورات الداخلية؛ مما أدى إلى ظهور حركات الانفصال: كحركة محمد علي في مصر، والبيات والدايات في

[٥٣] عند الحديث عن قضية التحول السياسي المبكر في القسم الأول.
[٥٤] ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، ٣٠/٣٥٥.

ليبيا وفي الجزائر، ثم توالت الانفصالات؛[٥٥] حتى تجزأت الدولة العثمانية الكبرى إلى دويلات صغيرة سائغة الابتلاع.

وبذلك تهيأت الشروط للدخول المباشر للمستعمر تحت شعارات خادعة، من قبيل "الانتداب" و"الحماية " و"التدويل" وغيرها من الشعارات التي سرعان ما انكشفت حقيقتها البشعة.

– أعمال استعمارية محضة: تتمثل في نهب مباشر لخيرات البلدان المستعمرة، وقمع عنيف لحركات المقاومة وإبادة جماعية بأسلحة فتاكة لمناطقها، مع الإمعان في إذلال أهل البلد والحرص على إبقائهم في أحوالهم المتخلفة، مقابل الظهور المتمدن المنظم للمعمرين؛ سكناً وعملاً ومعيشة وإدارة.

أما الخطة المآلية فهي خطة مؤسسة على وعي المستعمر بطبيعة الإنسان المستعمر، وما يمثله ارتباطه –هذا الأخير– بهويته الحضارية من خطورة على الوجود الاستعماري ومصالحه في بلاده؛ لذلك قرر المستعمر نهج خطة منهجية محكمة بعيدة المدى في ضمان تأبيد مصالحه في البلاد الإسلامية، تمثلت في إنشاء مدارس مصممة برنامجياً وبيداغوجياً(تربوياً) لتغريب أبناء المسلمين، فكراً وثقافة وسلوكاً؛ ليصبحوا مستقبلاً وكلاء مصالح المستعمر في بلادهم.

وهكذا استطاع المستعمر أن يستألف الأعيان مِن المتعاونين معه، ثم الأعيان مِن سائر الناس، ثم كافّة الناس، وشُجّعَ النبهاء من التلامذة، وحَبَتْهم الإدارة المِنَح ليَلجُوا التعليم الثانوي الذي يتقدم بهم خطواتٍ بعيداً عن قيم هويتهم، ثم ليُبْعثوا ثُبَاتٍ،[٥٦] وليُبعثوا جماعة إلى جامعات فرنسا فيبتعدوا خَطواتٍ أوْسَع عن القرآن وتعليم القرآن.[٥٧] وكانت هذه الخطة الداهية الكبرى، والقاصمة العظمى، إذا ما قورنت بخطة البطش العسكري اليومي لإذلال الرقاب وسواها من جرائم المستعمر في بلاد المسلمين.

---

[٥٥] خروبات، محمد. **الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في التدافع الحضاري**، الدار البيضاء: IBAJ، ط١، ١٩٩٨م، ص٨٧.

[٥٦] قال ابن عباس: ثبات سرايا متفرقين. ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ٩٤/١.

[٥٧] ياسين، عبد السلام. **الشورى والديمقراطية**، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط١، ١٩٩٦م، ص٢١٥–٢١٦.

ولبيان تفاصيل هذه الخطة وأبعادها وأثرها في المسخ الحضاري، نورد نصين تاريخيين لاثنين من مهندسي الاستعمار في العالم الإسلامي: أحدهما بمصر، والآخر بالمغرب، من "باب وشهد شاهدٌ من أهلها":

النص الأول:

يقول "اللورد كرومر" مهندس الاستعمار بمصر، وأحد حكامه سنة ١٩٠٨م: "إنَّ الحقيقة أن الشاب المصري الذي قد دخل في طاحون التعليم الغربي ومرّ بعملية الطحن يفقد إسلاميته، أو على الأقل أقوى عناصرها وأفضل أجزائها، إنه يتجرد عن عقيدة دينه الأساسية، إنه لا يعود يؤمن بأنه لا يزال أمام ربه، وأنه تراقبه عين لا تخفى عليها خافية، وأنه سيحاسب أمامه يوماً من الأيام، ولكنه لا يزال – رغم ذلك كله – يستفيد من مظاهر الحياة الإسلامية التي تتسامح مع ضعفه الخلقي، ولا يتصادم معها، والتي تتفق مع مصلحته في مجال الحياة، ولكن المصري المثقف، رغم ابتعاده عن الإسلامية، لا يميل إلى المسيحية إلا نادراً."[٥٨]

وقال أيضاً: "إنه إذا قطع الصلة عن دينه وتعاليمه فلا يحجزه عن التورط في المزالق الخلقية إلا مصلحته الشخصية السافرة، مع أن الأوربي الذي يحرص على تقليده لا يزال متقيداً بشرائع أمته الخلقية."[٥٩]

هذه –باختصار شديد– معالم شخصية النماذج البشرية التي راهن المستعمر على تخريجها من طواحينه التغريبية وفق (بيداغوجياته) في المسخ الثقافي والحضاري.

النص الثاني:

يقول "بول مارتي"؛ أحد منظري السياسة التعليمية الاستعمارية بالمغرب: "لقد انتهى الغزو العسكري، ولكن هل يمكن القول: إننا أخمدنا إلى الأبد فتن هذه القبائل المحاربة الجافلة التي لم يستطع أحد قط أن يخترقها ويخضعها (...) إن الغزو الروحي يتطلب قروناً

[٥٨] الندوي، أبو الحسن. **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، بيروت: الدار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٥م، ص١٠٦.

[٥٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من الجهود، وعديداً من الأجيال، فحيَّ على العمل المتواصل إذن في بلاد البربر المغربية، وحَيَّ على فتح المدارس."[٦٠] وفي إشارة إلى التكامل الوظيفي للخطة الاستعمارية المزدوجة، يقول: "بعد الغزو العسكري هناك أسلحة جديدة، أي أن اللغة والفكرة الفرنسيتين هما اللتان ستدخلان الحلبة، وتقودان عند ذلك المعركة الجديدة."[٦١]

إذا كان النصان يمثلان الإطار النظري لسياسة تشويه فطرة أجيال المسلمين، وتدمير شخصيتهم، فإن النتيجة العملية لتلك السياسة التعليمية إنتاج مجموعة من الأساتذة الجامعيين والكُتَّاب والأدباء المثقفين، كانوا طليعة أنصار التغريب في مصر والمغرب وغيرهما من أقطار الوطن الإسلامي، تخرجوا من مدارس المستعمر، ثم استكملوا دراساتهم في جامعات الغرب، ورجعوا مزهوين بشهاداتهم، ومشيدين بالحضارة البراقة التي احتضنتهم مراهقين شباباً وفكراً، ثم أرسلتهم دعاة مخلصين متعصبين إلى الفكر والنمط الغربيين. فها هو طه حسين يقول: "علينا أن نصبح أوربيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات،"[٦٢] ثم جاء بعد هذا الجيل جيل آخر، عَمَّق ثقافته الغربية بمفاهيم عربية إسلامية، مشيداً بالعربية، ومستشهداً بالقرآن، ومعتداً بالتراث، فتجاوز بذلك سطحية الجيل الأول، وهجومه السافر على دين الأمة ولغتها.

وما إن رحل المستعمر عن البلاد عسكرياً وإدارياً حتى تربع خريجو مدارس التغريب على كراسي الحكم، ومنصات الجامعات، ومواطن اتخاذ القرار، ليواصلوا تغريب أجيال ما بعد "الاستقلال" نيابة عن الأستاذ المستعمر، وكان ذلك من خلال نفث روح التغريب في المنظومة التربوية منهجاً ومضموناً، بدعم من الدوائر الاستعمارية.

أسس التغريب:

يقوم منهج التغريب الذي اعتمده المستعمر في بلاد العرب والمسلمين على عدد من الأسس منها قيم الليبرالية، واللائكية، وفكرة اللحاق بالركب الحضاري الغربي،

[٦٠] الودغيري، عبد العلي. **الفرانكفونية والسياسة اللغوية والتعليمية الفرنسية بالمغرب**، الرباط: الشركة المغربية للطباعة والنشر، ١٩٩٣م، ص٣٣.

[٦١] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٦٢] حسين، طه. **مستقبل الثقافة بمصر**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص٥٤.

فقيم الليبرالية: قيم مستمدة من الفكر الغربي وخصوصياته التاريخية، انطلاقاً من الثورة الفرنسية وما تلاها من تراكمات فكرية وفلسفية، كلها تدعو إلى تحرير العقل من كل سلطة، وعدّ الدين معطى اجتماعياً إلى جانب معطيات الواقع المادي. واللائكية[٦٣]: وهي دعوة إلى تأسيس الحكم على مبدأ فصل الدين عن الدولة، وتنظيم السياسة على قواعد عصرية، لا دخل للدين فيها. أما اللحاق بالركب الحضاري الغربي: فهو السقف المحدد سلفاً لدوامة التغريب، والمطلب النهائي للمقدمتين السابقتين، وثالثة الأثافي في البناء التغريبي لشخصية المغرب، وهي المسلَّمة القطعية التي لا تقبل النقاش، بحيث ينظر إلى كل ما يحول دون تحقيق هذا المطلب عدواً حقيراً تجب مقاومته.

هذه بعض اللمحات عن الصدمتين التاريخيتين اللتين أصيبت الأمة بهما، وأثرهما مازال سارياً، ونزيفهما سائلاً، ولا يتشكل الوعي التاريخي النقدي المطلوب في مجتمعنا إلا بفهم تاريخ الأمة واستيعاب منجزاتها الكثيرة التي لا تنكر، على ضوء الصدمتين التاريخيتين وأثرهما المستمر، لنشكل بذلك المقدمة الشرطية لحل مفردات واقع أمتنا المعقد، وفك ألغازه، واستيعاب تناقضاته وإشكالاته، ومعرفة حاجياته ومتطلباته؛ من أجل إعداد محكم لمشاريع النهوض المستقبلية.

القسم الثاني: أصول بناء الرؤية المستقبلية

إذا كان الوعي التاريخي يشكل الشرط اللازم لفقه الواقع وإشكالاته، فإن التفاعل الإيجابي مع هذا الواقع، من حيث الوعي بتحدياته وإدراك حاجياته ومتطلباته، والإسهام في ورش بنائه وإصلاحه، متوقف على امتلاك رؤية استراتيجية مستقبلية تتجاوز إحباطات الراهن، وتعانق مستقبل التمكين الحضاري للأمة، فعلى أي أصول يمكن بناء هذه الرؤية المستقبلية؟

---

[٦٣] آثرت الحفاظ على اللفظ الأعجمي لائكية Laïcité حفاظاً على حمولته المعرفية؛ لأن الألفاظ العربية المترجمة له "العِلمانية، العَلمانية، العالمانية" غير وافية في الدلالة على الفصل الحاد بين ما هو غيبي وما هو أرضي الذي يميز مصطلح اللائكية.

أولاً: الأصول النظرية

نقصد بالأصول النظرية، التي تُبنى عليها الرؤية المستقبلية الواضحة المنشودة، جملة النصوص الشرعية من الكتاب والسنة التي تشكل الإطار النظري المحكم لرؤية استراتيجية مستقبلية متجددة قادرة — وباستمرار- على أن تتجاوز بالأمة الأزمات والانتكاسات التي تتخبط فيها، بسبب انسداد الأفق، وضعف الهمم أمام معضلات الواقع الراهن، وتجعل من أبنائها طاقة فاعلة وممانعة في مجابهة التحديات بما معهم من اليقين والإيمان المطلق بمستقبل التمكين للأمة.

١. الأصول القرآنية:

إن القرآن الكريم خطاب رباني متكامل للإنسان على امتداد الزمان والمكان، يقدم له كل ما يجعل منه كائناً مستخلفاً في الأرض عمارة وإنتاجاً، لا يتوقف عن وظيفته على مر العصور وتوالي الدهور. ومن جملة ما يقدم القرآن الكريم للمؤمنين الوعود الصادقة المبشِّرة بمستقبل النصر والتمكين، وهي على قسمين: الأصول المقيدة، والأصول المطلقة.

فالأصول المقيدة هي النصوص القرآنية التي تضمنت وعوداً بالتمكين للمؤمنين، لكنها وعودٌ مقيدة بشرط، كما نقرأ في قوله تعالى على سبيل المثال:

- ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ (الطلاق: ٣)
- ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ (التغابن: ١١)
- ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: ٢-٣)
- ﴿وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا﴾ (الفرقان: ٧١)
- ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧)

وهي نصوص حملت للمؤمنين وعوداً كريمة من رب كريم، وبُشْريات منه –سبحانه– عظيمة لمن التزم بالشرط ووفى بالعهد، فرتب سبحانه كفايته لمن توكل عليه، والهداية لمن آمن به، والحل والمخرج من الضيق والرزق اليسير لمن اتقاه، وقبول توبة من تاب وعمل صالحاً، وضمان الحياة الطيبة والجزاء الأوفى لمن عمل صالحاً، وهكذا. وهذه النصوص – بما تحمله من الوعود المستقبلية– تؤسس في نفوس المخاطبين موقفاً إيجابياً من واقعهم، وأملاً عريضاً في المستقبل، فيدفعهم ذلك إلى عمل الإصلاحي المستجلِب للمستقبل المنشود.

أما النصوص المطلقة فهي نصوص مطلقة عن التقييد فيما تحمله من وعود بالنصر والتمكين، كوعد الله نبيه عليه السلام أنه سيظهر دينه على الأديان بقوله تعالى:

– ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾ (الفتح: ٢٨)

– ﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيۡنَا نَصۡرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ (الروم: ٤٧)

– ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنًا ﴾ (النور: ٥٥)

هكذا يغرس القرآن في المؤمنين شوقاً كبيراً للمستقبل، واستعداداً كبيراً للانخراط في مشاريع بناء المستقبل، ويطرد في الوقت نفسه عناصر اليأس والإحباط من نفوس المؤمنين، قال القرطبي في توظيف السلف للوعود القرآنية في التعبئة: "وكان أبو بكر – رضي الله عنه– إذا أغزى جيوشه عَرَّفهم ما وعدهم الله في إظهار دينه؛ ليثقوا بالنصر، وليستيقنوا بالنجاح، وكان عمر يفعل ذلك، فلم يزل الفتح يتوالى شرقاً وغرباً براً وبحراً."[٦٤]

فإيماننا بموعود الله –عزَّ وجلَّ– من التمكين والاستخلاف في الأرض، يولِّد فينا القدرة على الصمود والممانعة أمام إكراهات الواقع، وعلى مواصلة العمل في بناء المستقبل، فقد كان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يزرع الأمل في نفوس الصحابة،

[٦٤] القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لأحكام القرآن للقرطبي**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردُّوني، القاهرة: دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ، ٧٤/١.

ويشحذ هممهم يوم قلتهم واستضعافهم وتآمر الناس من حولهم عليهم، بالدعوة إلى اليقين في موعود الله القرآني، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لصحابته لما اشتكوا مما هم فيه من حالة الخوف والقلة: " لا تمكنني إلا يسيراً حتى يجلس الرجل منكم في الملأ العظيم محتبياً فيه ليس فيه حديدة."[٦٥]

والوعود القرآنية ليست من قبيل التنفيس الاجتماعي والتطمين النفسي أمام مرارة الواقع، في مرحلة زمنية خلت، وإنما هو إخبار بحقائق مستقبلية قطعية التحقق بصفة مستمرة ومتجددة، تشكل عمق الرؤية الاستراتيجية المستقبلية لأمة القرآن في الزمان المفتوح والمكان الممدود.

وكثيراً ما ذكَّر القرآن الكريم الصحابة بحقيقة التمكين القادمة التي كان يستبعدها الكثيرون زمن الاستضعاف، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٦)

٢. الأصول الحديثية:

من جوانب معجزة النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، أن أطلعه الله على مستقبليات أيام أمته، فبلَّغ ذلك وأخبر به صلى الله عليه وسلم؛ وتبشيراً لأمته، وتحفيزاً لها للعمل، وطرداً لعوامل اليأس والقنوط من صفوفها، ومن جملة هذه المبشِّرات النبوية التي تبني فينا وضوح الرؤية للمستقبل، والتوثب للعمل له، نذكر ما يأتي:

حديث الخلافة:

فقد أوردنا الجزء الأول لحديث الخلافة في المحور السابق، وتركنا آخره لنورده هنا، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "... فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت".

---

[٦٥] الطبري، ابن جرير محمد. **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ١٥٩/١٨. وانظر: – ابن عاشور، الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت.، ٢٨٢/١٨.

فهذه أعظم بشرى يزفُّها النبي -صلى الله عليه وسلم- لأمته، وهي أن لحظة التمكين التاريخية في صيغة الخلافة الثانية آتية لا ريب فيها، ومن العبث ألا ترتفع همم شبابنا إلى سمو البشرى النبوية، وألا ننخرط في مشاريع جادة محكومة بهذا الأفق الاستراتيجي النبوي، لا سيَّما وأن الإخبار النبوي في صيغة أخرى، ربط بشرى التمكين بعملٍ في دنيا الناس على منهاج النبوة. فقد قال النبي -صلى الله عليه وسلَّم- في آخر رواية البزار: "...ثم تكون خلافة على منهاج النبوة تعمل في الناس بسنة النبي، ويلقي الإسلام بجرانه[٦٦] في الأرض، يرضى عنها ساكن السماء وساكن الأرض، لا تدع السماء من قطر إلا صَبَّته مدراراً، ولا تدع الأرض من نباتها وبركاتها شيئاً إلا أخرجته."[٦٧]

فالحديث يفيد أن التمكين الموعود ليس تمكين قهر وتسلُّط وإنما هو تمكين اقتصادي وحضاري يستجيب لحاجيات أهل الأرض إلى حد الرضى، ويباركه أهل السماء، وتصونه رعاية المولى، ومما يؤكد هذا الأمر، ويزيده وثوقاً ويقيناً تواتر الأحاديث في الباب، ومنها:

حديث التمكين الكلي للإسلام

يتمثل هذا الأصل في ثلاثة أحاديث متعاضدة ومتكاملة فيما بينها، وهي:

-قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يبقى على ظهر الأرض بيت مَدَر ولا وَبَر[٦٨] إلا أدخله الله كلمة الإسلام بعز عزيز أو بذل ذليل، إما يعزهم -عزّ وجلّ- فيجعلهم من أهلها، أو يذلهم فيدينون لها."[٦٩]

---

[٦٦] أي: يتمكن في الأرض، ويبسط سلطانه الحضاري. وقد ذهب المفسرون إلى أن التمكين الذي وُعِدت به الأمة يشمل بلاد العرب والعجم. انظر:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ٢٩٩/١٢.
- الطبري، **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، مرجع سابق، ١٥٨/١٨.

[٦٧] البزار، أبو بكر أحمد. **مسند البزار**، مرجع سابق، ٢٢٣/٧. وانظر:
- الأزدي، معمر بن راشد. **الجامع**، مرجع سابق، ٣٧١/١١.

[٦٨] المقصود: سكان الحضر والبدو.

[٦٩] انظر:
- ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق من حديث المقداد بن الأسود، ٢٣٦/٣٩.

– وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها."[٧٠] ولعل هذا التبشير بظهور الإسلام وعزته وانتشاره في الأرض –وهو ما لم يحدث بعد– يدخر الله به للآخرين رجال الخلافة الثانية مثل ما يسّر على يد الأولين.

– وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة،"[٧١] وهذا حديث يفتح المجال واسعاً للتنافس في الانخراط في سلك هذه الطائفة الثابتة على الحق، الرافعة لواءه على طول الزمان.

فهذه وعود من الله ورسوله غير مكذوبة، ترسم أمام الأمة المؤمنة مستقبلاً مُشعّاً، يرفع هممهم ويشحذ عزائمها، ويحثها على العمل، بعيداً عن حسابات المستقبليين المفصولة عن عنصر الإيمان، ودون السقوط في الفهم العاميِّ لهذه الأحاديث المستقبلية، الذي يستند إلى عقلية العجز والخمول، والانتظار البليد للتحقق الفجائي لتلك الوعود الربانية.

– ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، باب إخباره –صلى الله عليه وسلم– عما يكون في أمته من الفتن والحوادث، جماع أبواب السير.
– النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، كتاب الفتن والملاحم.
– البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، باب إظهار دين النبي،١٨١/٩.
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، بلفظ آخر، في باب ذكر الدجال، في كتاب الفتن وأشراط الساعة.

[٧٠] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض. وانظر:
– ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق.
– الترمذي، **السنن**، مرجع سابق.
– ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، ٧٨/٣٧.

[٧١] انظر:
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم.
– البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، بلفظ آخر، وللحديث طرق متعددة.

ثانياً: الأصول العملية

إذا كانت الرؤية المستقبلية واضحة من خلال الأصول القرآنية والنبوية السابقة، فإن القصد الشرعي من تلك النصوص لا يتم إلا بتجسيد تلك المعاني الموعودة في سلوك بشري على الأرض، يسعى بصمود وثبات إلى معانقة الموعود الرباني في لحظة تاريخية يتغير فيها حال الأمة من الاستضعاف إلى التمكين والاستخلاف، ويعينُ على تحقيق ذلك الارتكانُ إلى الأصول الآتية:

الأصل الأول: اعتماد الواقع منطلقاً:

إن الإيمان بمستقبل التمكين والنصر، إنْ كان مجرداً عن الواقع، مُحلِّقاً في المثال، مُجنِّحاً في الخيال، غير مرتبط بعمل، يكون أشبه بالأماني المعسولة، التي لا صلة لها بدنيا الناس؛ لذلك كان لا بدّ من الحديث عن جدلية الربط بين الواقع الماثل والأفق المستقبلي الموعود؛ فالنصوص الشرعية التي رسمت للأمة أفقاً استراتيجياً واضحاً، أسست ذلك على مشاريع عمل تُنجَز وسط خضم الواقع وتحدياته.

فالذي وعدنا بالتمكين والاستخلاف في الأرض هو من اشترط له مشاريع إعمار الأرض تحت مُسمَّى العمل الصالح والإيمان الصادق، فقال تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ (النور:٥٥)

فوجه الارتباط هنا بين الأفق المستقبلي والواقع العيني أمران: أولهما: أن الله جعل مجال تحقق الاستخلاف الأرض، بما هو الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي بإشكالاته وتحدياته، وليس مجاله الخيال أو السماء. وثانيهما: أن الاستخلاف ليس مطلباً مجرداً غير قابل للإنجاز، وإنما هو نموذج حضاري سبق أن تحقق في صيغة ما في التاريخ (كما استخلف الذين من قبلهم).

فالوحي حين بشرنا بالخلافة الثانية على منهاج النبوة وبالتمكين في الأرض، حذَّرنا قبل ذلك من كارثة العضِّ والجبر، بل ومن واقع هذا التكالب الدولي الذي تعيشه أمتنا

الآن، فقال صلى الله عليه وسلم: "ثم يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق كما تداعى الأَكلة على قصعتها، قال: قلنا يا رسول الله: أمن قلة بنا يومئذ؟ قال: أنتم يومئذٍ كثيرٌ، ولكن تكونون غثاء كغثاء السيل، ينتزع المهابة من قلوب عدوكم، ويجعل في قلوبكم الوهن، قال: قلنا: وما الوهن؟ قال: حب الحياة وكراهية الموت."[٧٢]

فهذه المزاوجة في الخطاب الشرعي بين التبشير والتحذير فيها دعوة صريحة إلى أن الأفق المستقبلي المشرق المنشود إنما يتم السعي إلى تحقيقه وسط ما تعيشه الأمة من واقع الغثائية والحالة المزرية والأهوال المحدقة، تحت شعار قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم: ٤٧)

الأصل الثاني: أصالة منهاج العمل

إذا كان استشراف المستقبل الموعود يستدعي- بمقتضى الأصل العملي السابق – إنتاج صالح الأعمال ومراعاة واقع الحال، فإن ذلك لا يستقيم بحال إلا إذا كان على منهاج النبوة، كما أوضحته النصوص المؤسسة للرؤية المستقبلية الشرعية التي سقناها آنفاً.

فالخلافة الثانية التي جعلها الرسول -صلى الله عليه وسلم- للأمة أفق النصر والتمكين بعد عهود العض والجبر، جاءت في النص مرتبطة بمنهاج النبوة مبنى ومعنى؛ إذ هي الصيغة الثانية للخلافة الأولى زمن الصحابة، وهي اللحظة التاريخية التي ينبرم فيها ما انتقض زمن العض، لتعود الأمور إلى سالف عزها، ولو بعد حين.

والعبارة التفسيرية في رواية البزار السابقة تؤكد ضرورة بناء العمل على منهاج النبوة في الإعداد للمستقبل المنشود، وذاك قوله صلى الله عليه وسلم: "تعمل في الناس بسنة النبي،" كما أن تخصيص النبي -صلى الله عليه وسلم- الأجيال المعدة لمستقبل الخلافة الموعود بشرف الأخوة النبوية في قوله صلى الله عليه وسلم: "وددت أنَّا قد رأينا إخواننا،

---

[٧٢] انظر:
- أبو داود، السنن، مرجع سابق، باب في تداعي الأمم على الإسلام، كتاب الملاحم، وابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، من حديث ثوبان، ٨٢/٣٧.
- العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، في كتاب الفتن، باب يأجوج ومأجوج.

قالوا: أوَ لسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال: أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد،"[٧٣] فيه إشارة قوية إلى ما كانوا عليه من التمسك بالمنهاج النبوي، وإلا كيف يحظى بأخوة النبي –عليه السلام– من ليس على منهاجه؟

غير أن السير على المنهاج النبوي مسبوق بمقدمة ضرورية، ألا وهي الانقطاع المعرفي عن موارد الثقافة الأجنبية، فيما يرجع تحديداً إلى العقيدة والقيم الخلقية والرؤية الفلسفية للعلم والعمل؛ ليكون الوحي مصدرنا المستقل في بناء هويتنا، وتصويب رؤيتنا الفلسفية؛ لننطلق بعد ذلك إلى الإسهام في بناء المشترك الإنساني.

الأصل الثالث: الصبر وطول النفس

إن الهوة الواسعة بين واقع الحال المتردي في حضيض الغثائية بالتعبير النبوي، والأفق المستقبلي الذي دُعينا إليه شرعاً، لا يسدُّها إلا همم شبابنا العالية، واستماتتهم في العمل بصبر ومصابرة وممانعة على طول الزمان.

فالواقع إن فسد فلا يصلحه غير العمل الصالح المتئد المتواصل، أما سبه وشتمه ومهاجمته بعنف فهي أعمال الضعفاء، ومن لا قدرة لهم على تحمل المشاق، والصبر على طول الطريق. ومن الناحية العملية يزيد واقع الأمة تعقيداً، و يؤخر علاجه.

فالأفق الاستراتيجي الذي دعانا إليه الوحي –كما تتبعنا سابقاً– موعد تاريخي كبير صادر عن الذي لا يخلف وعده، يسعى إليه بجد وينخرط في سلك الإعداد له نماذج بشرية، سُقوا بماء الصبر وطول النفس، لا يستفزهم ظلام الواقع وصعوبة إصلاحه، بقدر ما يشدهم إلى المستقبل، ويحفزهم للعمل يقينهم في صدق تحقق الموعود.

---

[٧٣] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء. وانظر:
– ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، كتاب الوضوء، باب ذكر علامة أمة النبي –صلى الله عليه وسلم– الذين جعلهم الله خير أمة أخرجت للناس.

فجهاد النبي -صلى الله عليه وسلم- مع صحابته، وصبرهم ومصابرتهم على ما كانوا عليه من الشدة وقلة ذات اليد منذ البعثة حتى جاء نصر الله والفتح، مبعثه ما كانوا عليه من يقين في المستقبل الموعود.

وقد كان القرآن الكريم يواكب الجمع الكريم في مسيرته الجهادية بالمواساة، والدعوة إلى مزيد الصبر والتحمل، مُذكِّراً بنماذج خلت، كما في قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ (البقرة: ٢١٤) وقوله سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ﴾ (الأنعام: ٣٤)

فما كان عليه النبي -عليه السلام- وصحبه من الصبر وتحمل الشدائد في مسيرة جهادية على الأرض تحدوها دعوات من السماء إلى مضاعفة العمل والتمسك بسلوك المصابرة، قادهم ذلك إلى النصر والتمكين، فكان ذلك منهاجاً نبوياً عملياً في التعامل مع الحاضر والإعداد للمستقبل.

خاتمة:

اتضح من خلال الدراسة أن وعي الأمة بمفاصل تاريخها، سلباً وإيجاباً، مقدمة شرطية لحسن قراءة الواقع، ولبنة مركزية في تكوين جيل متوثب قادر على الفعل والإعداد؛ ذلك أنَّ أي خلل في قراءة كليات التاريخ واستيعابهما يفضي حتماً إلى سوء تدبير الحاضر، والعجز عن بناء المستقبل، فالمقدمات الخاطئة لا تُبنى عليها إلا نتائج خاطئة، والمشاريع التي بنيت على قراءة تقديسية أو تدنيسية لتاريخنا تلفيها تميل إلى الاصطلاح مع الواقع المكروه، وترجئ المستقبل المنشود، أو تبنى على غير أساس، متحيزة لمشاريع الأجنبي، متنكرة لقيم الذات.

ومن الإشكالات المركزية التي أثارها البحث في هذا الموضوع سؤال المنهج في قراءة التاريخ؛ ذلك بأنّ التاريخ الإسلامي ظل لفترة من الزمن موضوعاً لمناهج عدة غير منصفة، سواء منها المناهج الإسقاطية التي ظهر عِوارها العلمي بقيامها على إسقاط

الإشكال والقوالب المنهجية على موضوع الدراسة، وافتقادها لحلقة علمية حيوية، وهي الدراسة المصدرية للوثائق والروايات التاريخية، أو المناهج العاطفية التي وقع أهلها في أسر عاطفتهم بفعل اندهاشهم أمام التحولات الكبرى في تاريخ المسلمين؛ إذ لم يستطيعوا – رحمهم الله– أن يضعوا حداً فاصلاً بين حرمة الأشخاص المصونة شرعاً، وما يجوز عليهم بمقتضى بشريتهم من أخطاء، حتى ولو كانوا صحابة، رضوان الله عليهم، فكانت نتيجة البحث من خلال هذه المناهج لزوم ما لا يلزم من الغُلوِّ في الدفاع عن أخطاء الرجال؛ مما يترتب عليه طمس الحقائق التاريخية أمام الأجيال اللاحقة في هذه الأمة؛ لذلك يدعو البحث إلى تجاوز حالة التخبُّط المنهجيِّ، باعتماد منهج الأصالة العلمية الذي يقرأ الأحداث التاريخية، بعد توثيقها، في سياق قانون نواميس الكون المطرد، مستهدياً في ذلك بنصوص الوحي المعتبرة.

ومن مقتضيات هذا المنهج امتلاك قدر معقول من الجرأة الواعية في نقد أحداث تاريخنا نقداً علمياً وظيفياً، يحفظ لمقام الصحبة مكانها، عملاً بوصايا النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا يغمط الأمة حقها في معرفة حقيقة ما جرى في أمسها البعيد، والقصد من ذلك كله الكشف عن جذور إشكالاتنا ومعضلاتنا الراهنة؛ حتى نتمكن من حسن إعادة إبرام ما انتقض، فلا نحترف النقد، ولا ننكأُ الجراح إلا بمقدار وضع دواء الالتئام، وإلا فلا مساومة في التمسك بتاريخنا والاعتزاز به، بل ومن تمام الاعتزاز به الحرص على الكشف عن سيئاته وسط حسناته.

ووجد البحث قضية التحول السياسي المبكر في تاريخنا كارثة حذَّر منها النبي –صلى الله عليه وسلم– وقاومها بعض الصحابة، وسكت عنها آخرون، واللازم أن تستفيد الأمة من المقاومين مبدأ المقاومة دون منهجهم العملي المتبع في ذلك؛ لأنه قاد تاريخياً إلى الإحباطات النفسية والتدمير النهائي للحكم الراشدي، ونعذر الساكتين لاجتهادهم وإن

أثبت التاريخ أنه اجتهاد قاد إلى كوارث متناسلة في الأمة، ليس أقلها ما نشأ عنها من ذهنية الخضوع والاستسلام للواقع البئيس، والتعايش مع الاستبداد.

كما خلص البحث إلى أن التحول الحضاري التغريبي المتأخر كارثة أخرى انتقض معها ما بقي من عرى الدين، حين استباح الأجنبي كرامة الأمة وقيمها في عقر دارها، وعبث بمرجعيتها في التشريع والتعليم، فكانت النتيجة العملية أنْ خَلَفَ في المسلمين خَلْفٌ من أبنائهم تنصَّلوا من الشريعة جملة، وأعلنوا ولاءهم لثقافة الأجنبي المعلِّم.

ونختم مؤكدين من منطلق علمي أن الرؤية المستقبلية، المستمدة من مرجعيتنا الثقافية، متينة البناء، واسعة الأفق، عميقة الأثر، واقعية المبدأ، من شأنها أن ترفع همم أبناء الأمة إلى معالي الأمور، وتسخر طاقاتهم في صالح الأعمال.

الموضوعية في دراسة الأديان

عامر الحافي*

مقدمة:

تقفُ مشكلةُ غياب الموضوعية في دراسة الأديان، في صدارة المشكلات العلمية التي تواجه الباحث المنصف، فهي تؤثر في منهج الدراسة ونتائجها، وتؤدِّي إلى اختزال دراسة الأديان للبحث عن العيوب والمتناقضات والمتشابهات.

إنَّ دراسة الأديان الأخرى دراسةً موضوعية يؤسِّس لبناء علاقة إيجابية بين أتباع الأديان، من شأنها أن تستوعب آفاق الروح الإنسانية وطموحاتها. فالنظرة العلمية الموضوعية لدراسة الأديان تسهم في تأسيس قواعد ومبادئ مشتركة تقرّب بين آراء الدارسين، في حين أنَّ النظرة غير الموضوعية تزيد الهُوَّة والاختلاف بينهم. فالأديان تمثل التعبير الأسمى عن الروح الإنسانية، وليس من المقبول أن تتحول إلى أنماط من التعصب والإقصاء والتحيُّز تجاه الآخر.

وعندما تكون الدراسة الموضوعية للأديان علماً يبحث في الإنسان من حيث هو "كائن متدين"، فإنَّها تفتح المجال أمام العقل الإنساني ليفهم أهمية الأديان الأخرى، ويدركها في سياقاتها التاريخية والحضارية،كما أنَّها تُعمِّق قناعة الدارسين بعمق الإحساس الديني في التاريخ الإنساني، وتختبر المضمون المعرفي للدين من حيث هو فكرة توحيدية وإصلاحية جامعة.

إن الإيمان القويم يلهم العقل الموضوعي، وينير له طريق الرشاد في خضم سعيه الجسور إلى بلوغ التصورات الصحيحة والأحكام المنصفة، سواء أكان ذلك في "فقه الذات" أم في "فقه الآخر".

* أستاذ الأديان المقارنة المساعد، جامعة آل البيت، الأردن، البريد الإلكتروني: alhafy30@yahoo.com

وفي السياق الإسلامي، فإنَّه على قدر تحصيلنا للموضوعية وممارستها في خطابنا الإسلامي تجاه الآخر القريب (الفرق والاتجاهات الإسلامية)، أو تجاه الآخر البعيد (الأديان والمعتقدات الأخرى)، فإنَّنا نعطي الأنموذج الأمثل لغيرنا في طريقة قراءة النصوص والمعتقدات الإسلامية.

من غير الممكن التقليل من حجم العقبات التي تحول دون بناء مناهج علمية موضوعية في دراسة الأديان، لا سيّما تلك المخاوف المتأتية من مخالفة بعض القراءات السائدة للدين، التي تماهي بين العقيدة والذات، ولا ترى في الآخر شيئاً سوى النقيض المطلق للذات. وبناء عليه سوف تتعرض هذه الدراسة إلى جملة من الإشكالات والتساؤلات، وأهمها: ما المقصود بالموضوعية؟ وهل يمكن لدراسة الأديان أن تكون موضوعية؟ وما الأسس الفكرية والعقدية والأخلاقية للموضوعية في القرآن؟ وهل ثَمَّة علاقةٌ بين غياب الموضوعية ومشكلة احتكار الحقيقة في الفكر الديني؟ وما العلاقة بين الموضوعية ونسبية المعرفة؟ وما مظاهر غياب الموضوعية في دراسة الأديان، وما أسبابها؟ وكيف نقوّم الاتجاهات العامة لدراسة الأديان في الفكر الإسلامي من حيثُ علاقتُها بالموضوعية؟

المبحث الأول: مفهوم الموضوعية وإمكانيتها في دراسة الأديان

المطلب الأول: مفهوم الموضوعية:

من المعلوم أنَّ مصطلح الموضوعية "Objectivity" لم يكن مستعملاً في تراثنا الإسلامي، إلا أنَّ المضمون المعرفي الذي ينطوي عليه المصطلح يترادف مع مصطلحات أخرى استعملت في التراث الإسلامي وهي: الإنصاف، والعدل، والحياد، والنزاهة، والتجرد عن الهوى.

ويُعرّف المسيري الموضوعية بأنها "العلم الخالي من القيمية والأحكام الأخلاقية."[١] ويُعرِّفها بكار بأنها: "مجموعة من الأساليب والخطوات التي تُمكِّننا من الوقوف على الحقيقة، والتعامل معها على ما هي عليه، بعيداً عن الذاتية والمؤثرات الخارجية."[٢]

[١] المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ط١، ١٩٩٥م، ج٢، ص٤١٦.

ومن خلال النظر في التعريفات السابقة يمكن استخلاص العناصر الأساسية للتعريفات السابقة في النقاط الآتية:

أولاً: المطابقة للواقع، والمقصود بها: أن تكشف وتطابق القضية المعرفية ما يحصل خارج الذهن. ويشير المسيري إلى هذا المعنى بقوله: "إن للموضوعات المعرفية وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وهي مستقلة عن النفس الإنسانية."[٣] والمقصود بالموضوعية هو معرفة الشيء كما هو عليه بالواقع، دون أن يكون لثقافة الباحث الخاصة وأحكامه المسبقة أثر في تلك المعرفة.

ثانياً: إمكانية التقويم للجميع، فالحقائق التي يثبتها العالِم قد تَمَّ الوصول إليها بطريقة تتاح محاكمتها، والتدقيق في منهج تحصيلها. وفي هذا المعنى يقول المسيري: "إن العقل يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة، وإن الإحكام الموضوعية تستند إلى العقل."[٤]

ثالثاً: البعد عن الأحكام القيمية والإيديولوجية، أي أنَّ المنهج الموضوعي لا ينبغي أن تتدخل فيه الأحكام القيمية والرغبات الشخصية، وهذا يعني "أنَّ ثَمَّة قواعد معيارية في الحكم على القضايا تتجاوز الذات."[٥]

والموضوعية عملية بحثية، ومراجعة نقدية متواصلة، تعيد النظر في مجمل معارفنا الإنسانية؛ ولذلك فإنَّ إعطاء الموضوعية مفهوماً وممارسة محددة ونهائية، قد يسهم عن غير وعي بالتحيز إلى موضوعية نمطية جامدة. وعلى ذلك فإنَّ تعريف الموضوعية، الذي يتناسب مع حقيقة معناها وهدفها، يجب أن يكون تعريفاً متحركاً وقابلاً للتطور. ومن ناحية ثانية فإنَّ تعريف الموضوعية يبقى قابلاً للاختبار والتأكد من صحته عن طريق إعادة اكتشاف الحقيقة، من خلال العديد من الباحثين، والتوصل لاتفاق جماعي حول هذه الحقيقة.[٦]

---

[٢] بكار، عبد الكريم. **فصول في التفكير الموضوعي**، دمشق: دار القلم، ط٢، ١٩٩٨م، ص٤٥.
[٣] المسيري، **الموضوعية والذاتية**، مرجع سابق.
[٤] المرجع السابق.
[٥] المرجع السابق.
[٦] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٦.

والموضوعية هي عدم التحيّز، والمقصود بالتحيّز "مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإنْ شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها."[٧] فالموضوعية تقتضي "عدم إخضاع تفسيراتنا وتحليلاتنا للمعارف الإنسانية لأحكام أخلاقية،"[٨] والمقصود بالأحكام الأخلاقية هنا هو: تلك الانفعالات العاطفية والانطباعات المسبقة التي تؤثر سلباً في عملية المعرفة، ولا تعني الموضوعية أن يتخلى الباحث عن الأخلاق الإيجابية، كالإنصاف والنزاهة العلمية والعدل والتواضع واحترام الآخر وحسن الظن به وافتراض الخير والحكمة فيه، بل إنَّ هذه الأخلاق هي بمثابة ضمانات ضرورية لبلوغ المعارف الجديدة، والاعتراف بما تنطوي عليه من حقائق. وما من شك في أنَّ موضوعية الباحث تتأثر-بمفهومها وتطبيقاتها- بالحقل المعرفي الذي يقوم الباحث بدراسته، فعندما تتعلق الدراسة بالعلوم الطبيعية والتطبيقية، فإنَّ نطاق التحيّز ونوعه يختلف عنه في دراسة الأديان والمعارف الإنسانية.

والموضوعية في دراسة الأديان ليست أداة علمية تسهم في توصل الباحث إلى نتائج صحيحة فحسب، بل إنَّ الموضوعية تتجاوز ذلك إلى وعي الذات وفقه الآخر. وتزداد الخشية من الموضوعية، وتصبح في نظر البعض فخاً وجزءاً من مؤامرة لسلبنا هويتنا الحضارية، عندما نكون نحن الطرف المستهلك للمعرفة، أو عندما نكون في حالة من التراجع الحضاري.

المطلب الثاني: إمكانية الموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

قد يبدو الحديث عن الموضوعية في دراسة الأديان ضرباً من المثالية عندما تكون أجواء الصراع الديني هي السائدة بين أتباع الأديان؛ مما ينتج نمطاً مما يمكن تسميته بـ:(الانحياز الجمعي) لدى قطاعات واسعة من الكتاب والمثقفين الذين يهمهم مجاراة

[٧] المرجع السابق، ج٢، ص١٠.
[٨] معتوق، فردريك. **الفكر السوسيولوجي العربي**، لبنان: جروس برس، ص٢٧.

الإحساس العام، والرغبة في تأكيد القناعة السائدة أكثر من انشغالهم باستقصاء المعرفة الموضوعية النزيهة.

فإذا انطلقنا من أنَّ دراسة الأَديان تُعدّ جزءاً من العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإنَّ ما يجري على الباحث في مجال هذه العلوم من أخطاء وتحيّزات ينطبق على دارس الأديان أيضاً؛ إذ "إنَّ مصطلح الموضوعية هو مصطلح جدلي، أي إنَّ الباحث أو العالِم في هذه العلوم (العلوم الإنسانية) يبقى متأثراً دائماً، في سعيه إلى اكتشاف حقيقة الظاهر، بتراثه النفسي، والاجتماعي من ناحية، وبمعطيات الواقع الاجتماعي الخارجي من ناحية ثانية، وبالتالي فالأسس التي تستند إليها الموضوعية في علوم الإنسان والمجتمع أسس ذات طبيعة مزدوجة."[٩] فكون الموضوعية ذات طبيعة مزدوجة، لا يعني استحالة السعي إلى تحقيقها، وإنما يدل على كونها عملية مركبة ومعقدة تحتاج إلى استيعاب العلاقة المتغيرة بين الذاتي والموضوعي.

وهناك من يذهب إلى أنَّ الموضوعية في دراسة العلوم الاجتماعية متحيّزة بطبيعتها، فقد لاحظ الفاروقي أن بعض علماء الاجتماع الغربيين يدينون بأن هذه العلوم تتسم "بالتحيّز وأنها غير مكتملة...وأن موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من حلم."[١٠] ويقترب المسيري من هذا الرأي عندما يذهب إلى أن العلوم الإنسانية، مهما بلغت من تجرد فإنها "تحوي تحيزات أصحابها الفلسفية."[١١]

والموضوعية عند دارس الأَديان تقتضي نوعاً من الإقرار الضمني بإمكانية صحة ما يقوله الخصم؛ لأنَّ الأفكار الصحيحة ليست حكراً على أحد من الخلق، ومن ثمَّ فهي تعبير عن مواصلة البحث عن الحقيقة، والتواضع أمامها، وعدم تقديس الذات، أو الجمود على فكرة محددة، واعتبار كل ما سواها نقيضاً لها، فالموضوعية هي نقيض لانحسار الفهم والتفكير المحدود.

---

[٩] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧.

[١٠] الفاروقي، إسماعيل. **صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٥م، ص١٧- ١٨.

[١١] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨.

إنّ عدم تحقيق التجرد المطلق عن كل تحيُّز وعصبية عند بعض دارسي الأديان، لا يعني عدم تحقيق ما يمكن تحقيقه من الموضوعية، فالموضوعية شأنها كشأن المثل الإنسانية الكبرى التي لا نبلغها، إنَّما نسعى إليها. وإذا لم تكن الموضوعية في دراسة الأديان ممكنة بصورتها الكاملة، فذلك لا يعني أن نشرِّع للتحيُّز، ونبرر الجهل بالآخر، وإذا كانت الموضوعية تقتضي تجرد الإنسان عن معاييره الدينية الذاتية وأحكامه القيمية، فذلك لا يعني رفض القيم بحد ذاتها، أو التخلي عن عقيدته الدينية.

المبحث الثاني: أسس الموضوعية في القرآن الكريم:

المطلب الأول: الأسس العقدية والفكرية للموضوعية في القرآن الكريم

تقوم الموضوعية في القرآن الكريم على جملة من الأسس العقدية والفكرية،[١٢] ومن جملة هذه الأسس:

١. الناس جميعاً لهم عقول قادرة على تحصيل المعرفة: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ (البقرة: ٣١) فكل إنسان قد خلقه الله على هيئة قابلة للتعلم، وهذه السِمة هي التي امتاز بها آدم من سائر الخلق، واستحق من أجلها سجود الملائكة. ومع ذلك فإنَّ النَّاس جميعاً معرضون للخطأ في الفهم والحكم على الأمور: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (سبأ: ٢٤) وقد أكّدت هذه الآية الأخيرة على ضرورة تخلي المتحاورين عن أحكامهم المطلقة وتصوراتهم المسبقة، وافتراضهم إمكانية الخطأ على أنفسهم وإمكانية الصواب على غيرهم، فمساواة الآخر بالذات أمام البحث عن الحقيقة هو الذي يؤسس للقراءة الموضوعية للآخر.

---

[١٢] ذهب عبد الكريم بكار إلى تحديد الأسس التي يقوم عليها التفكير الموضوعي لدى المسلم في القرآن الكريم، وذكر: معرفة حدود الذات، و التثبت، ونبذ الآبائية، وإنصاف الناس وعدم هضم حقوقهم، والنظرة التفصيلية، ونقد الذات، والمرونة الذهنية. انظر:

- بكار، **فصول في التفكير الموضوعي**، مرجع سابق، ص٤٩-٥٨.

٣. خَلَق اللهُ الناسَ مختلفين بالجنس أو العرق أو الدين بغرض التعارف فيما بينهم. ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ (الحجرات: ١٣) فالتعارف بين الناس هو مقصد بحد ذاته، وهو يستلزم العدل والإنصاف في دراسة الآخر في كل أبعاده وجوانبه الدينية والثقافية والحضارية.

٤. الاجتهاد في طلب الحق وعدم الوقوع في التقليد ﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ﴾ (الزخرف: ٢٢) والاجتهاد في تحصيل المعرفة الدينية يبدأ من نقد تقديس العادات والمعتقدات المتوارثة، ثم يتجلى فى الاتّباع المستبصر للحق ﴿ قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (يوسف:١٠٨) ﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ ﴾ (الإسراء: ٣٦) فينبغي للعاقل أنْ لا يتّبع ما لا يعرف، سواءً أكان ذلك في مجال الأفكار والمعتقدات الدينية أم الدنيوية، والمستغرب دوماً عند عموم الحكماء، كيف يحرص عموم الناس على بذل جل طاقتهم في تحصيل المعارف التي تُصْلِح لهُم معيشتهم الدنيوية، ولا يبذلون جهدهم واجتهادهم في تحصيل المعارف الدينية التي تصلح حياتهم وآخرتهم.

٥. يتأثر الناس جميعاً بنشأتهم ومحيطهم الاجتماعي في تشكيل قناعاتهم الدينية ﴿مَا يَعۡبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُهُم مِّن قَبۡلُ ﴾ (هود: ١٠٩)، فلا بدّ أن يميز الباحث المنصف بين أثر المحيط الاجتماعي، وما يتبناه العقل الحر من آراء ومواقف. يقول حجة الإسلام الغزالي في سياق ترك التقليد الذي يعيشه عموم أَتباع الأَديان "حتى انحلَّت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة، على قرب عهد في سن الصبا؛ إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام"[١٣]

٦. الناس جميعاً من أي دين كانوا مدعوون إلى النظر والتفكر والتدبر، واستعمال الأدلة البرهانية، وهذا يؤكد اهتمام القرآن بالمعرفة العلمية الموضوعية كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ

[١٣] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣م، ص٥٠.

﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤) فالبحث عن الحقيقة في دراسة الأديان الأخرى هو جزء من البحث عن الحقائق والسنن الكونية المبثوثة في العالم، فالحقيقة تمثل هدفاً للإنسان العاقل، وواجباً شرعياً للمؤمن الحكيم، وينبغي لمن يقرأ القرآن قراءة عميقة أن لا يختزل الحقائق فيما بين يديه دون أن يسعى إلى اكتساب معارف جديدة.

٧. الموضوعية من مستلزمات الشهادة على الناس ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ (البقرة: ١٤٣) فالمعرفة الموضوعية للأمم الأخرى، بأديانها وثقافاتها، هو الشرط الأول لشهادة الأمة الإسلامية على غيرها من الأمم، فالشاهد على شيء ينبغي أن يكون عالماً به ومدركاً لحقيقته، كما في قوله تعالى ﴿وَمَا شَهِدۡنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمۡنَا﴾ (يوسف: ٨١) والمؤمن لا يرفض ما لا يعرف، ولا يكذب ما لا يفهم من أديان الآخرين؛ لأنه إن فعل ذلك لغيره فإنه يبيح لهم فعل الشيء ذاته تجاه الإسلام؛ ولذلك فقد نهى القرآن عن إصدار الأحكام على ما لا نعرف من الأمور ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ﴾ (يونس:٣٩).

٨. المعايير الموحدة في الحكم على الناس ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢) ويلاحظ أن الآية الكريمة قد جعلت المؤمنين بالإسلام واليهودية والنصرانية (المسيحية) والصابئين أمام معايير موحدة للنجاة والخلاص، لا تقتصر على اسم دين بعينه، وكلّ من استوفى هذه المضامين الدينية الجوهرية (وهي الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح)، لا خوف عليه في العدالة الإلهية المطلقة. ومن الآيات التي أسست للمساواة بين الذات والآخر قوله تعالى: ﴿لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدۡ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا﴾ (النساء:١٢٣) فلا محاباة ولا تحيز لفئة من الخلق دون غيرهم. فحقائق الأعمال، وليس أوهام الأماني، هي التي عليها التعويل في بلوغ الحق وتحصيل السعادة.

وعندما ننطلق من الحديث الذي رواه أنس بن مالك عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه (أو قال لجاره) ما يحب لنفسه"[١٤] دون أن نقع أسرى للفهم النمطي الشائع، فإن الدلالة الأوسع والأهم لهذا الحديث تتجلى في تأسيسه للقاعدة الأولى في منهج التعامل مع الآخر بصفة عامة، والمؤكد أنَّ دراسة الأديان الأخرى انطلاقاً من هذه القاعدة ستؤدي بنا إلى أفضل النتائج، فعندما يدرس البوذي الهندوسية بالطريقة التي يدرس بها الهندوسي ديانته، وعندما يدرس المسلم الأديان الأخرى بالطريقة التي يحرص بها المسلم على دراسة دينه، فإنَّنا سوف نصل إلى أفضل معرفة ممكنة للآخر.

أما إذا كنا نلوم الآخرين على تجاوزهم للموضوعية وانحيازهم لأفكارهم المسبقة ثم نقع بما ننتقدهم به، فهذا أقرب حالاً إلى من قال الله بشأنهم: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٤٤)

٩. التفصيل في الحكم على أتباع الأديان الأخرى وعدم إجمالهم بحكم واحد.﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٥) فالقرآن يُفَّرق بين أهل الكتاب في سلوكهم وأخلاقهم ولا يجملهم بصورة واحدة:

المطلب الثاني: الأسس الأخلاقية للموضوعية في القرآن

١. التواضع ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٨٨)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (لقمان: ١٨)، فالتواضع خلق عظيم يمنع الباحث في الأديان من الكِبْر والغرور واحتقار المعرفة المقابلة. فالذي يؤتى شيئاً من المعرفة، سواءً أكان من أهل الكتاب أم من غيرهم، ثم يتطرق إليه الكبر والغرور فإنه لن يتمكن من إدراك أخطائهِ وإخفاقاته، وسوف ينتهي به المطاف إلى الجهل والهلاك.

[١٤] مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم بشرح النووي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص١٦.

وإذا كان خطاب القرآن لأفضل الخلق وأعلمهم بالدين بأن يسعى إلى الاستزادة في العلم ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤)، فإنَّ ذلك يؤكد بأنَّ المعرفة الإنسانية تبحث عن الزيادة ولا تعرف الكمال. فدارس الأديان ينبغي أن يزداد تواضعاً كلما ازداد معرفة، خلافاً للدارس المنحاز والمتعصب الذي يقف عند ما أوتيه، ويظنه نهاية المراد.

٢. العدل ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة:٨)، فالأقرب للتقوى هو الأقرب إلى العدل و الإنصاف، وهو الأقدر على تجاوز مشاعر البغضاء والكراهية في دراسة الأديان والبحث عن الحقيقة. فالمؤمن ينصف من يحب ومن لا يحب؛ لأن الحقيقة ليست انسياقاً عاطفياً للذات وانفعالاتها، وإنما هي تجاوزٌ لتلك الذات وتحييدٌ لتلك الانفعالات، فالذي يؤدي بالإنسان إلى الخطأ وإنكار الحقيقة لدى غيره، هو تسلط البغضاء وتحكّمها في بناء الأفكار والتصورات، وهذا ما ينتج أنموذجاً معرفياً مغلقاً ومتحيزاً يتجاوز معايير العدل والإنصاف.

٣. الإنصاف وعدم الاستخفاف بما لدى الآخر ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الشعراء: ١٨٣). إنَّ أعظم الأشياء عند الإنسان هي معتقداته وقيمه، وينبغي لمن يدرس تلك المعتقدات أنْ لا يستخف بها، أو يحتقرها؛ لأنَّ عقائد الناس لها مكانة في قلوب أتباعها تضاهي تلك المكانة التي في قلب الباحث المسلم تجاه دينه وعقيدته.

٤. الاعتدال ونبذ المغالاة في الدين ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ (المائدة: ٧٧)، فالمغالاة في الدين تحول دون فهم الإنسان لحقائق دينه، ناهيك عن فهمه لديانة غيره. والواقع التاريخي يشهد أن الغلو في الدين كان أحد أبرز أسباب العداء بين أتباع الأديان؛ الأمر الذي يحول دون قبول الآخر أو احترامه، ناهيك عن فهمه وإنصافه.

٥. الاعتراف بما لدى الآخر من الحق ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ (البقرة: ١١٣). فالقرآن انتقد اليهود والنصارى؛ لأنهم يرفضون الاعتراف ببعضهم، على

الرغم من الأسس المشتركة التي تجمع بينهم، وهذا يعني أن أتباع الأديان ينبغي عليهم الانطلاق من الأَسس المشتركة مع غيرهم، وقبول الحق عندهم، كما أنَّ الآية لا تستهدف أهل الكتاب لذاتهم، فالمشكلة تكمن في إنكار الحق لدى الآخر، وكل من وقع في ذلك شمله نقد القرآن ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ (البقرة: ١١٣)

٦. الصدق: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٨٣). وإذا كان الله هو الشهيد الحق، فمن يقدر من الخلق على ادعاء الكمال فيما يشهد عليه من الحق عند غيره من الخلق؟!

المبحث الثالث: الموضوعية واتجاهات دراسة الأديان في الفكر الإسلامي

المطلب الأول: اتجاهات دراسة الأديان في الفكر الإسلامي

تختلف الدراسات الإسلامية في دراسة الأديان من حيث قربها أو بعدها من الموضوعية بحسب الاتجاهات العامة لتلك الدراسات، ويمكن تصنيف هذه الدراسات إلى ثلاثة اتجاهات على النحو التالي:

أولاً: الكتابات النقدية والجدلية.

وهي أكثر الكتب التي ألفت في الملل والنِّحل، ومن أبرز هذه الكتابات: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل لابن حزم الأندلسي، والأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة للقرافي، وهداية الحيارى لابن قيم الجوزية.

وإذا أخذنا كتاب الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل أنموذجاً لهذا الاتجاه، فإنَّ ابن حزم قد "انتقد أعمال سابقيه في نقد الأديان والمذاهب، مبيناً أنه على الرغم من كثرة التأليف في هذا المجال، فإن النزر اليسير منه فقط قد اتبع الطريقة السوية في النقد."[١٥] وانطلق ابن حزم في دراسته للأديان مما أسماه "البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق"،

[١٥] المقراني، عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م، ص٦٨.

وهي براهين منطقية تقوم على معطيات الحواس الخمس، وأولويات العقل وبدهياته، وقد انتقد ابن حزم النزعة الجدلية التي وقع فيها المتكلمون في نقدهم للمعتقدات المخالفة، ورأى أنَّ الجدل وحده دون برهان يبين الصواب، إنما هو شغب لا طائل منه.[١٦]

ثانياً: الكتابات الوصفية والتحليلية.

وهي تُعنى ببسط الآراء والمعتقدات أكثر من اهتمامها بنقدها وتقويض أسسها، ومن أمثلة من كتب في هذا الاتجاه الشهرستاني،[١٧] والبيروني.[١٨]

وإذا أخذنا كتاب البيروني أنموذجاً لهذا الاتجاه، فيمكننا بداية تصنيفه ضمن علم تاريخ الأديان أكثر من كونه في علم مقارنة الأديان، ويتسم هذا الكتاب بأنَّه وَصَفَ لنا معتقدات الهنود كما هي، فالبيروني في أخباره عن الأديان، لم يناقض الخصوم، ولم يتحرج من حكاية كلامهم، وإنْ باين الحق. ويُوضِّح البيروني ذلك بقوله: "وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أَستعمل فيه (ذلك) بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية، فأُوردُ كلام الهند على وجهه."[١٩] ولهذا كان بَحْثُ البيروني بحثاً علمياً نزيهاً، وأخباره خالية من العاطفة والخيال. بل إنَّ البيروني قد انتقد كتب الملل لعدم التزامها صدق الخبر.[٢٠] فيقول: "والموجود عندنا من كتب المقالات وما في الآراء والديانات لا يشتمل إلا على مثله، فمن لم يعرف حقيقة الحال فيها اغترف منها ما لا يفيده عند أهلها، والعالم بأحوالها."[٢١]

إنَّ ما يميز البيروني، أنَّه يفكر بوصفِهِ إنساناً يبحث عن المعرفة بنفسه، وبوصِفهِ مقرِّراً أو مُفسِّراً لعقائد مسبقة، وهذا يندر وجوده عند كثير من دارسي الأديان المعاصرين.

---

[١٦] المرجع السابق، ص٦٨.

[١٧] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ابن أبي بكر (متوفى ٥٤٨هـ). **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ

[١٨] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد.**تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٣م.

[١٩] المرجع السابق، ص٥.

[٢٠] العابد، محسن. **مدخل في تاريخ الأديان**، سوسة: دار الكتاب، ١٩٧٣م، ص٧٩.

[٢١] البيروني، **تحقيق ما للهند**، مرجع سابق، ص٤، ٥.

وتتجلى موضوعية البيروني في كتابة (تحقيق ما للهند) من خلال السمات الآتية: إتقانه للغة السنسكريتية، وهي اللغة التي كتبت بها الكتب المقدسة عند الهندوس، وإقامته الطويلة في الهند وعلاقته المباشرة مع موضوع دراسته، ومعرفته ودراسته للفلسفة، فتكوينه الفلسفي أهّله للخوض في قضايا الفكر الديني الهندي الذي يمتزج بالفلسفة. فضلاً عن بذل أقصى الوسع في دراسته للمعتقدات الهندية، فقد بذل البيروني جهداً كبيراً في دراسته للفكر الديني الهندي، ويعبّر البيروني عن ذلك بقوله "وقد أعيتني المداخيل فيه، مع حرصي الذي تفردت به في أيامي، وبذلي الممكن، غير شحيح عليه في جمع كتبهم من المظان، واستحضار ما يُهتدى لها من المكامن."[٢٢] وقد اتّبع البيروني المنهج الوصفي في دراسة الفكر الهندي: "وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم (الهنود) حاكٍ غير مُنتقد إلا عن ضرورة ظاهرة."[٢٣] وتتمثل السمة الأخيرة في الرجوع المباشر إلى المصادر الدينية المعتمدة لدى الهنود: فقد استطاع البيروني أن يعيد صياغة التصورات العامة التي صبغت صورة الهند لدى العديد من المؤلفين المسلمين، والتي غلب عليها الكثير من التزيين المبالغ فيه، ويرجع بعضهم سبب ذلك إلى بعد المسافة، وغرابة الحضارة، وندرة المعلومات.

ثالثاً: كتب الأديان المقارنة:

أبرز الكتب وأكثرها تطوراً في دراسة الأديان المقارنة في التراث الإسلامي القديم هو كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) للعامري (ت٣٨١هـ)؛ إذ قام الكتاب بدراسة جوانب محددة في ستة أديان، وهي: (الإسلام، واليهودية، والنصرانية، والصابئة، والمجوسية، والشرك).[٢٤] واتخذ العامري العقائد والعبادات في كل الأديان الستة، محوراً لبحثه، بوصفها أصولاً مشتركة، ثم قارن موقفها من مشاكل أخرى بالغة الأهمية: كالسياسة ونظام الحكم، والطبقات الاجتماعية، ورعايا الدولة والثقافة. والتزم بمقارنة العناصر المتشابهة، أو ما يسميها "الأشكال المتجانسة" في الأديان، أي مقارنة الأصل بالأصل والمهم بالمهم؛

[٢٢] المرجع السابق، ص١٨.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٩.

[٢٤] العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد غراب، الرياض: دار الأصالة، ط١، ١٩٨٨م، ص٢٣.

إذ من الخطأ وعدم الإنصاف مقارنة الأصل بالفرع، أو مقارنة جانب مهم في دين بجانب أقل أهمية في دين آخر. وفي ذلك يذكر: "وقبل أن نشرع فيما وعدناه من مقابلة ركن بركن مما يترتب تحت الملة الحنيفية بنظيره من المرتب تحت الأديان الأخرى، يجب أن نقدم مقدمة فنقول: إن تبيان فضيلة الشيء على الشيء بحسب المقابلات بينهما قد يكون صواباً وقد يكون خطأ. وصُوَرُ الصواب معلقةٌ بشيئين: أحدهما: ألا يوقع المقايسةَ إلا بين الأشكال المتجانسة، أعني ألا يَعْمَد إلى أشرف ما في هذا فيقيسُه بأرذل ما في صاحبه، ويعمد إلى أصل من أصول هذا فيقابله بفرع من فروع ذاك. والآخر: ألا يعمد إلى خلّة موصوفة في فرقة من الفرق، غير مستفيضة في كافتها، فينسبها إلى جملة طبقتها. ومتى حافظ العاقل في المقابلة بين الأشياء على هذين المعنيين فقد سهل عليه المأخذ في توفية حظوظ المتقابلات، وكان ملازماً للصواب في أمره."[٢٥]

لقد التزم العامري في مناقشة كل دين على أساس مبادئه المقبولة لدى جمهور المعتنقين له، كما أنه لم يأخذ برأي فرقة دينية واحدة (أو أقلية) في أي دين، على أنها تمثل أهل ذلك الدين جميعاً.[٢٦] وهذا يختلف كثيراً عن منهج الرازي في كتابه (مناظرة في الرد على النصارى)، فقد جاء "بحسب ما يقتضيه الحجاج من ترصد لنقاط الضعف لدى الخصم في منظومته العقدية."[٢٧] وينطلق العامري من أسس مفاهيمية واحدة ومشتركة، يتفق عليها العقلاء من أتباع الأديان جميعها، ومن ذلك عرض العقائد، سواء أكانت عقيدة الباحث أم عقائد غيره، على العقل، فـ "من الواجب على الإنسان أن يعرض جميع ما يسنح لقوته المتخيلة من الأبواب الاعتقادية على قوته العاقلة؛ ليأمن به آفات الكذب، غير أنه ربما كره عرضه عليها؛ تفادياً من أن يرمى بالنقص، أو يؤنب بالكذب."[٢٨]

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١٢٥.

[٢٦] العابد، **مدخل في تاريخ الأديان**، مرجع سابق، ص٧٣، ٧٤.

[٢٧] الرازي، محمد. **مناظرة في الرد على النصارى**، تحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م، ص١٣.

[٢٨] العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص٧٩.

كما انتقد العامري التقليد في البحث العلمي في مسائل العقائد والإيمان على السواء، رافضاً التعصب لمعتقدات الآباء والأجداد، وحاثّاً على الرجوع إلى منهج القرآن، الذي يكون فيه المسلم قدوة بالإصلاح والإنصاف والعدل تجاه غيره، قبل أن يأمرهم بشيء من ذلك؛ لأن "أنفع الأشياء للإنسان في الإبقاء على نفسه، أن يعلم أنه متى ارتكب المساوئ لم يمكنه سد أفواه الناس عن ذكرها، فلا يلتمس إسكاتهم بالغلظة على من يعيبه بها، بل يلتمسه بإصلاح أخلاقه."[٢٩] ويقول العامري: "من الواجب على أرباب الصناعات الثلاث: (الحديث والفقه والكلام) أن لا يحمل أحداً فرطُ الإعجاب بنفسه وبصناعته على الاستخفاف بما سواه، وألا يحملَه الاغترارُ بما أوتيه من المهارة في خاصِّيّ صناعته على الخوض فيما هو ليس من شأنه، بل يعمل على تفويض كل صناعة إلى أربابها، ويوفي العارفين فيها حقوقهم من التبجيل والتعظيم، وأن لا يكابر ما أوجبه العقل الصريح لمحبة التقليد، وخصوصاً لمن لا يشهد له بالعصمة، فإن الحق لا يعرف بالرجال، بل يعرف بنفسه،"[٣٠] فمحبة التقليد، رغم ميل النفس إليها، منافية لحكم العقل والنقل: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ٢٣ قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ (الزخرف٢٣-٢٤)

وقد أكدت الأسس المنهجية التي انطلق منها العامري في دراسته للأديان على إنصافه وموضوعيته العلمية، "التي تكاد تنعدم في كثير من الدراسات الغربية وبخاصة في موضوع مقارنة الأديان. ومن الكتابات الموضوعية المميزة في دراسة الأديان ما كتبه علي بن ربّن الطبري (ت٢٦٠) كتابه "الدين والدولة."[٣١] الذي أقرّ بالنصوص المسيحية واليهودية كما يقرّ بها أصحابها، ثم راح يؤولها بما يتناسب مع الإسلام. وهذا ما فعله الغزالي في كتابه (الرد الجميل).[٣٢]

---

[٢٩] المرجع السابق، ص٧٣.

[٣٠] المرجع السابق، ص١١٨، ١١٩.

[٣١] الطبري، علي بن ربّن. **الدين والدولة**، بيروت: منشورات دار الآفاق، د،ت.

[٣٢] الغزالي، أبو حامد محمد. **الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**، تحقيق وتعليق: محمد شرقاوي، بيروت: دار الجيل، ط٣، ١٩٩٠م.

إن كتابات الأديان القديمة كانت وليدة بيئتها وظروفها الاجتماعية والثقافية، وكانت لها إيجابياتها العديدة، لكنه من غير المقبول أن تبقى هذه الكتابات المصدر الوحيد في دراساتنا للأديان الأخرى في العصر الحاضر، فقد تطورت دراسة الأديان بصورة كبيرة في القرون الثلاثة الأخيرة، وذلك بعد تطور علم اللغات والآثار والأنثروبولوجيا، وظهور المدارس المتعددة في دراسة الأديان، فكم من الأديان التي لم يتطرق إليها الشهرستاني أو ابن حزم أو المسعودي، وكم من المذاهب الجديدة التي ظهرت في الأديان التي درسها علماؤنا القدماء بعد أن أنجزوا كتاباتهم. ولعل الطريقة الأسهل في دراسة الأديان والمتمثلة في الرجوع إلى الصيغ المنجزة والجاهزة في مؤلفاتنا القديمة، هي الأبعد عن الموضوعية والنزاهة العلمية، فالمعرفة الإنسانية بالأديان هي معرفة تراكمية (طورية)، لم تولد كاملة، ولن تكون كذلك في يوم من الأيام.

المطلب الثاني:سمات المنهج الموضوعي لدراسة الأديان

من أبرز السمات التي يتسم بها المنهج الموضوعي لدراسة الأَديان ما يأتي:

١. التكاملية المعرفية: ضرورة السعي نحو بناء معرفة تستوعب الأدبيات الحضارية والفكرية والثقافية المرتبطة بالأديان، حتى تكون الدراسات الدينية أقرب إلى الموضوعية. ويضاف إلى ذلك ضرورة الاستفادة الواعية من التجارب البحثية المقابلة، وما يصلح من مناهج العلوم الإنسانية. ومن جوانب التامل ضرورة التعرف على التراث الديني الإنساني، ومعرفة أطواره ومراحله، وأثر الظروف التاريخية في تلك الأطوار، واستخلاص الأسس والقواعد العامة للفكر الديني، وتفسير نشأته ودوره في حياة الفرد والمجتمع.[٣٣]

٢. النظرة النقدية الشاملة لمعارفنا ومسلماتنا وأفكارنا الدينية حول الآخر، والتعرف على مواطن الضعف والقوة فيها، ومن ذلك ضرورة إعادة النظر في تصنيف الأديان على ضوء المعارف الجديدة حول تلك الأديان، وعدم الاقتصار على التصنيفات القديمة للعلماء السابقين.

[٣٣] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٢.

٣. دراسة الأديان دراسة مستقلة عن علم الكلام وكتب العقائد؛ لأن عموم هذه الكتب تعنى بتأكيد عقائد محددة ونقض ما سواها. ويتضمن ذلك ضرورة التعامل مع الأفكار الدينية بوصفها معرفة إنسانية معللة، قابلة للفهم، ومتأثرة بالظروف الإنسانية.

٤. التفريق بين الحكم النظري على صحة الأديان من جهة، ووظيفتها من جهة أخرى، فينبغي أن لا يكون هدف دارس الأديان منصباً فقط على بيان خطأ هذه الديانة أو تلك أو صحتها، دون البحث في دور تلك الديانة وأهميتها ومكانتها عند أتباعها ومعتنقيها.

٥. تجاوز اختلاف المصطلحات والألفاظ إلى الحقائق والمفاهيم الجوهرية التي تكمن وراءها، وعدم الوقوف عند المظاهر والطقوس، وجعلها منطلقاً وأنموذجاً معيارياً للحكم على الأديان الأخرى، دون معرفة المضامين الروحية والإنسانية التي ترمز إليها تلك الأشكال والمظاهر.

٦. المعرفة المباشرة لدارس الأديان بموضوع دراسته، وعدم الاقتصار على الكتابات والنصوص للتعرف على التجارب والخبرات الإنسانية التي يعيشها أتباع هذا الدين.

المبحث الرابع: غياب الموضوعية، ومركزية الحقيقة الدينية

المطلب الأول: الموضوعية واحتكار الحقيقة الدينية

إن أهم الأسباب التي تحول دون الوصول إلى المعرفة الصحيحة أو الحقائق الموضوعية في دراسة الأديان، تكمن في اعتقاد الإنسان بامتلاك الحقيقة واحتكارها دون غيره من الناس. وهذه المشكلة حاضرة في كل ثقافة أو لغة أو دين، حيث يرى أتباعها أنها الأنموذج الأكمل الذي ينبغي أن يبقى متفوقاً على غيره.

والوقوف على فكرة محددة، ورؤية كل ما هو غيرها نقيضا لها، إنما يعكس انحسار الفهم ومحدودية التفكير، فالموضوعية تقتضي نوعاً من الإقرار الضمني بإمكانية صحة ما يقوله الآخر، ومن ثَمَّ فهي تعبير عن مواصلة البحث عن الحقيقة وعدم تقديس الذات.

ومفهوم التحيز هو في جوهره نوع من التمحور أو التمركز حول (الذات)، والانغلاق عليها، ورؤية (الآخر) من خلالها؛ مما يعني نفي (الآخر) نفياً كاملاً خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم، والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته وإحلالها بمحتوى يتفق ومعطيات (الذات) وأهدافها.[٣٤]

إن مشكلة مركزية الذات تكمن في رؤية (الأنا) مركزاً ومعياراً مطلقاً للحقائق والقيم، ومن هنا يصبح الانحياز في نظرهم للذات هو انحياز للحقيقة، وتغدو المعرفة وجميع أدواتها وسائل لتأكيد تلك الذات وتميّزها. والنظر إلى (الآخر) على أنه الأنموذج الأمثل للباطل والضلال، إنما يكرس نمطاً خاطئاً من الفكر والسلوك، ويعيد استنساخ فكرة (شعب الله المختار)، ويؤسس لـ(عنصرية دينية) أكثر خطورة وسوءاً من تلك العنصريات الإثنية والقومية.

وفي هذا السياق ينتقد القرآن حصر التصديق والصواب باتباع دين محدد دون غيره. ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ (آل عمران: ٧٣) فالصدق والتصديق محصور عند هؤلاء بفئة من الناس، والاعتراف بوجود الحقيقة عند غيرهم هو تنازل عن الدين وانحراف عنه، وهكذا يصبح هذا التحيز للدين بمثابة سياج لحماية الذات وتأكيد تفردها وقداستها المطلقة، من خلال فرض أنماط عقدية مختزنة ومستعلية وغير قابلة للتجديد. وعلى هذا الأساس فإن التفريق بين الذات والموضوع يمثل أساساً للمعرفة الحقة، التي تتجاوز عالم الأشخاص إلى عالم الأفكار.

من سمات الفكر الديني المغالي التحيّز المطلق للذات، فهو يقوم على رؤية نسقية وأسس مفاهيمية تشكل بمجموعها أنموذجاً متفوقاً ومستعلياً لا يقبل بالحوار وتبادل الخبرات الروحية والدينية؛ لأنَّه -بكل بساطة- يرى في نفسه الأنموذج الكامل والوحيد، وكل ما عداه ليس إلا صوراً للباطل، أو في أحسن الأحوال مظاهر منقوصة ومزيفة. وإشاعة الاعتقاد بأنَّ التناقض بين الأديان هو الأصل، وأنَّه يؤدي بالضرورة إلى الصراع والانشقاق، هو شكل من أشكال المغالاة الدينية، وهو يعبّر عن أزمة في العقل السائد الذي يلغي التفكير الحر، ويقلل من احترامنا للرأي الآخر.

---

[٣٤] المرجع السابق، ج٢، ص١٧٢.

ولا يسوِّغُ حب الباحث واتّباعه لديانة ما، نفيه للقيمة المعرفية والروحية للأديان الأخرى، كما أنَّه لا يلغي حقَّ الاختلاف ومشروعيته، فالصيغ الدينية الإقصائية التي تكمم الأفواه وتحجر على العقول تُنفِّر ذوي العقول الحرة والقيم الإنسانية من الاقترب من ذلك الدين أو مجرد التفكير باتّباعه. فالاختلاف بحد ذاته ليس هو الهدف والغاية، وإنما هو تعبير عن عمق الإشكالات والتساؤلات التي يسعى الدين إلى الإجابة عنها، كما أنه (الاختلاف) نتاج لتنوع أساليب الفهم والتفسير وتعدد طرق الوصول إلى الأهداف الكبرى التي يسعى إليها الناس جميعاً، فإذا لم يكن الإنسان في الأساس باحثاً عن المعرفة والحكمة ومستعداً للقبول بالآخر، فسوف يرتكس في أدران جهله مهما كانت ديانته.

إنّ الاعتراف بمشروعية الاختلاف في الفكر الديني ينبغي أن يكون أمراً بديهياً، سواءً كان ذلك الاختلاف داخلياً (بين أتباع الدين الواحد) أو خارجياً (بين الأديان). كما ينبغي أن نعرف بكل وضوح أن الاختلاف بين الأديان ليس هو الشكل الوحيد لأنماط الاختلاف المتعددة، التي نجدها في المجتمعات الإنسانية على مرّ التاريخ، فهناك الاختلاف بين الطبقات، والثقافات واللغات، والأعراق، والمصالح السياسية والاقتصادية، ولا شك في أنَّ هذه الاختلافات ليست منعزلة عن الاختلافات الدينية، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١) فالتدافع سمة المجتمعات الإنسانية كلها، وهو مرتبط بوجود الاختلاف والتنوع في الأفكار والسلوك والأهداف، وهذا التدافع له وظيفة إيجابية كما تشير الآية الكريمة، فهو الذي يمنع تسلط أمة أو فئة على الناس؛ ولذلك تظهر حكمة الله في أن الأديان الكبرى في العالم (الإسلام، والمسيحية، والهندوسية، والبوذية) لا يتجاوز أي منها ثلث سكان العالم في أحسن الأحوال!.

إنَّ اعتقاد أتباع عقيدة ما بتميز عقيدتهم، لا يعني استثناءها من الدراسة العلمية؛ ولذلك نجد الكثير من الكتابات النقدية للأديان تأتي من الآخر، في حين أننا لا نجد إلا القليل من الدراسات النقدية التي تتعرض للذات الدينية من الداخل. فالازدواجية في

دراسة الأديان تُقوِّض مصداقية المنهج، وتحول دون فهم طبيعة الفكر الديني وتطوره وعلاقته بالأسباب والظروف التاريخية التي أثرت في أتباع الأديان وأدت بهم إلى الاعتقاد بمعتقدات دينية محددة.

ولا يشك أحد في ضرورة الإقبال على فهم المنجزات العلمية واستيعابها عند الأمم الأخرى، إلا أنَّ الكثيرين يحجمون عن تفهم أفكار تلك الأمم الدينية وخبراتها الروحية، أو الاعتراف بما تمثله من أهمية في حياتهم، وكأننا عندما نقرّ بأهمية دين آخر وإنجازاته عند أهله فإننا سننزلق بعيداً عن ديننا وتراثنا الخاص. فاختزال التراث الديني الإنساني بجملة من المقررات النهائية التي تسمه بالكفر والجهل، أو النقص والسذاجة في أحسن الأحوال، لن يرتقي بالمعرفة الإنسانية، ناهيك عن القيم الأخلاقية والإنسانية.

المطلب الثاني: الموضوعية ونسبية المعرفة الدينية

إنَّ الاعتراف بنسبية المعرفة الإنسانية عموماً يجعلنا ننفتح باستمرار على آفاق المعرفة المجهولة، ونتواضع أمام ما استطعنا الوصول إليه، دون أن ندَّعي المعرفة المطلقة والنهائية. فالحقيقة المطلقة–وإن كنا نؤمن بوجودها– إلا أننا لا نزعم بشكل من الأشكال أنَّ فهمنا لها هو فهم مطلق ونهائي، فمعرفة الجاهل ليست كمعرفة العالم؛ لأنَّ التسوية بينهما ستؤدي إلى إسقاط قيمة العلم، وسوف تعزل الحقائق الدينية عن التفكير العلمي، ويجعلها كالخرافات والتمتمات السحرية التي لا يستطيع أحد من أتباعها فهمها أو اكتشاف ضلاله فيها.

والاعتراف بإمكانية الضلال والخطأ لا يجعلنا نتجه نحو الخطأ والضلال بقدر ما يجعلنا نسعى إلى الارتقاء بمعارفنا ومواصلة البحث والتعلم فالهداية التي وهبها الله لنبيه لم تكن لترفع عنه ضرورة البحث عن المعرفة والاستزادة منها، ولذلك قال له: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤) فمن قطع بأن ما وصل إليه من المعرفة هو كل ما يمكن الوصول إليه، فهذا يدّعي ما ليس له وفوق وسعه البشري. وفي هذا السياق يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "فالباحث وإن اعتقد صدق ما بلغه من نتائج إلا أنه لا ينبغي له أن

يعتقد أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق؛ إذ إن أحكامه هي أولاً وأخيراً اجتهاد."[٣٥]

إنَّ المؤمن هو مشروع بحث وتدبر مستمر، يسعى إلى المعرفة وينقب عنها في نفسه ومحيطه، وكلما ثبت له حق اتّبعه، حتى وإن لم يكن عنده، وإذا تبين له خطأ اجتنبه، حتى وإن كان عنده، فما يميز الإنسان العاقل من غيره من الكائنات، هو قدرته على معرفة الخطأ والصواب، سواء أكان ذلك في معارفه أم في معارف غيره. وهذا نقيض ما يفهمه بعضهم من مصطلح نسبية المعرفة، عندما يرونه–فقط– صيغة غير مباشرة لإنكار الحقائق الدينية بعمومها.

من الملاحظ أن الشعور بخطورة إعادة النظر في المعارف الدينية يتفاوت من مجتمع إلى آخر، فالمجتمعات التي يشكّل فيها الدِّين سلطة وأساساً للنظام السياسي والاجتماعي، ومكوّناً للهوية القومية، تكون إعادة النظر والمراجعة أقرب إلى الخروج على النظام وخيانة للهوية، وعلى هذا الأساس فإن الفكر الديني الحرّ في هذه المجتمعات، سيلقى من العوائق، وربما من الاضطهاد، أكثر من تلك المجتمعات التي يعدّ فيها الدين قناعة شخصية فحسب، ومثال ما حدث في أوروبا في القرون الوسطى أكبر شاهد على ما نودّ الإشارة إليه.

وقد التفت بعض العلماء المسلمين القدماء إلى تلك العلاقة التي تربط بين المعرفة الإنسانية والمحيط الاجتماعي والطبيعي كما يقول فردريك معتوق: "اللافت للانتباه أن يقوم قاض أندلسي، في القرن الحادي عشر بإعادة اختلاف المستويات المعرفية عند الأمم، لا إلى أسباب مثالية، بل إلى أسباب مادية، مناخية وجغرافية. من اللافت أن يربط هذا العالِم العربي الفذ بين النتاج المعرفي وبين الحيثيات المادية (المناخ) والاجتماعية (الذهنيات والأَطباع الاجتماعية)."[٣٦] وهو يقصد القاضي صاعد الأندلسي الذي أدرك مدى تأثير المحيط المناخي والاجتماعي في تكوين المعرفة الإنسانية.

---

[٣٥] المرجع السابق، ج١، ص١٩.

[٣٦] معتوق، **الفكر السوسيولوجي العربي**، مرجع سابق، ص٢٧.

وفي الوقت الذي أكد لنا البحث العلمي العديد من الأخطاء التي كان القدماء يقعون فيها فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية، فإننا نسير غافلين غير مكترثين بإعادة النظر في معارفنا الدينية ومناهج دراستنا للأديان. إنَّ كل معرفة مكتسبة هي معرفة نسبية، وعلى قدر اجتهاد المكتسب يكون نصيبه من المعارف والمعاني، وإذا كانت العلوم الإنسانية الغربية قد وقعت في التحيُّز لذاتها؛ لأنَّها فقدت "نسبيتها وتاريخيتها،"[٣٧] فإنَّ فقدان الإحساس بنسبية معارفنا الدينية وتصوراتنا ودراساتنا العقدية، إنما يعبّر عن جوهر ذلك الخلل المعرفي الذي ننتقده في الآخر. فمنْ همْ الذين يدّعون امتلاك الحقيقة الدينية؟ وهل تراهم يختلفون في جوهر تفكيرهم عن غيرهم؟!

وقد جاء في قصة نبي الله موسى والخضر ما يؤيد محدودية المعرفة "...قام موسى خطيباً في بني إسرائيل، فسُئِل: أيُّ الناس أعلم؟ فقال: أنا؛ فعتب الله عليه... فجاء عصفور، فوقع على حرف السفينة، فنقر نقرة أو نقرتين في البحر، فقال الخضر: يا موسى، ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر."[٣٨]

ويؤكد اشتمال القرآن الكريم على ذكر قصص الشعوب وتاريخ الأنبياء الأهمية الكبرى لدراسة تجارب تلك الشعوب، والاعتبار بها، والأخذ بما ينفع، وترك ما يضر. ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾ (الروم: ٤٢) ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (يوسف: ١١١) ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ (الزمر: ١٨) فمن ينظر ويعتبر ويستمع هو الأقدر على الارتقاء بنفسه وعقله؛ لأنه لا يقتصر على نمط محدد من الشواهد أو الأحداث أو الأقوال، ويلحظ أنَّ "القول" في الآية الأخيرة هو لفظ عام يشمل جميع المجالات الفكرية والمعرفية، والاستماع يسبق الاتبّاع، فعلى قدر الإحسان في الاستماع يكون الإحسان في الاتّباع.

وفي تأصيل هذا المعنى يقول الإمام الطبري: "الذين يستمعون القول من القائلين، فيتبعون أرشده وأهداه، وأدله على توحيد الله، والعمل بطاعته، ويتركون ما سوى ذلك

---

[٣٧] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج١، ص٥٥.

[٣٨] البخاري، محمد. **صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج١، ص٤١، ٤٢.

من القول الذي لا يدل على رشاد، ولا يهدي إلى سداد."[٣٩] ويقول ابن عطية: "كلام عام في جميع الأقوال، وإنما القصد الثناء على هؤلاء ببصائر هي لهم، وقوام في نظرهم، حتى إنهم إذا سمعوا قولاً ميزوه واتبعوا أحسنه."[٤٠] ويقول ابن الجوزي: "وفيه ثلاثة أقوال: أحدها: [أنه] القرآن، قاله الجمهور. والثاني: أنه جميع الكلام."[٤١]

ويقول الإمام الرازي كلاماً جميلاً يعمق فيه العلاقة بين الاستماع والاستدلال العقلي: "واعلم أنَّ هذه الآية تدل على فوائد: الفائدة الأولى: وجوب النظر والاستدلال؛ وذلك لأنَّه تعالى بيّن أنَّ الهداية والفلاح مرتبطان بما إذا سمع الإنسان أشياء كثيرة، فإنَّه يختار منها ما هو الأحسن والأصوب، ومن المعلوم أنَّ تمييز الأحسن الأصوب عما سواه لا يحصل بالسماع؛ لأنَّ السماع صار قدراً مشتركاً بين الكل؛ لأنَّ قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾ يدل على أنَّ السماع قدر مشترك فيه، فثبت أنَّ تمييز الأحسن عمّا سواه لا يتأتى بالسماع وإنَّما يتأتى بحجة العقل، وهذا يدل على أنَّ الموجب لاستحقاق المدح والثناء متابعة حجة العقل وبناء الأمر على النظر والاستدلال. [و]الفائدة الثانية: أنَّ الطريق إلى تصحيح المذاهب والأديان قسمان: أحدهما: إقامة الحجة والبينة على صحته على سبيل التحصيل، وذلك أمر لا يمكن تحصيله إلا بالخوض في كل واحدةٍ من المسائل على التفصيل، والثاني: أنّا قبل البحث عن الدلائل وتقريرها والشبهات وتزييفها نعرض تلك المذاهب وأضدادها على عقولنا، فكل ما حكم أول العقل بأنه أفضل وأكمل كائن أولى بالقبول."[٤٢]

كما وجه القرآن المؤمنين إلى القول الحسن ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (الإسراء:٥٣) والدفع الحسن ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ

[٣٩] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دمشق: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م، ج٢١، ص٢٧٣.

[٤٠] ابن عطية، عبد الحق. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، المغرب: المجلس العلمي بمكناس، ١٩٨٩م، ج١٤،ص٧٢-٧٣

[٤١] ابن الجوزي، عبد الرحمن. **تفسير زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٤هـ، ج٧، ص١٧٠.

[٤٢] الرازي، محمد بن عمر. **تفسير مفاتيح الغيب**، التفسير الكبير، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م، مج١٣،ص٢٦٢.

حَمِيمٌ ﴾ (فصلت: ٣٤)، والجدال الحسن ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ﴾ (العنكبوت: ٤٦)، فالقول الحسن والدفع الحسن والاستماع الحسن والجدال الحسن جميعها تنتظم في "المنهج الحسن"، الذي يُقوِّم التعلم والتفكر والتدبر، والنظر المنصف فيما يقوله الناس ويعتقدونه، والقبول بالحق أينما كان ومن أيٍّ كان.

المبحث الخامس: مظاهر غياب الموضوعية وأسبابها في دراسة الأديان.

المطلب الأول: مظاهر غياب الموضوعية في دراسة الأديان

من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل مظاهر غياب الموضوعية في دراسة الأديان، إلا أنه يمكن الإشارة إلى أهم أو أبرز تلك المظاهر، وهي:

١. القراءة السطحية للرموز والطقوس الدينية، فاختزال قداسة الحجر الأسود إلى تقديس الحجارة، وتقديس الصليب إلى تقديس الخشب، يتنافى مع الأبعاد الروحية لهما عند أتباعهما في كل من الديانتين الإسلامية والمسيحية، ومن ذلك البحث عن أي تشابه بين المعتقدات المخالفة والمعتقدات السابقة لها، في محاولة لإثبات انحراف تلك الأديان وعدم صحتها، وليس من باب تعميق الدراسة. ومن ذلك أيضاً البحث في متشابهات النصوص عند الآخر، وحملها على أسوأ معانيها، وعدم تأويلها، في حين نُؤوِّل ما تشابه من نصوصنا، ولا نقبل أن يفهمها غيرنا على ظاهرها "ازدواجية المعايير". وفي السياق نفسه تأتي مشكلة عدم التمييز بين أقوال الفرق الشاذة وقول جمهور أتباع ذلك الدين، وهذا كمن يحكم على الإسلام من خلال المجسمة أو المشبهة، وكمن يحكم على الشيعة من خلال الغرابية والسبئية.

٢. التركيز على الأنموذج الأسوأ في الواقع الديني الآخر، وتعميمه على كافة أتباع ذلك الدين، كما هو الحال مع بعض الدراسات الغربية التي تتخذ من الاتجاهات المغالية في المجتمع الإسلامي أنموذجاً لدراسة الإسلام. وكذلك الحال في الكتابات التي تنظر إلى الحروب الصليبية بوصفها تعبيراً أمثل لعلاقة المسيحية بالإسلام، فهذه الكتابات لا

تختلف في مضمونها المعرفي عن تلك الكتابات المناهضة للإسلام، التي ترى الإرهاب مبدأ إسلامياً. وفي هذا السياق تأتي ظاهرة الانتقائية في المعلومات والتعميم في الأحكام، مثل تعميم الضعيف والشاذ من أقوال بعض الفرق المنتسبة لهذا الدين أو ذاك على كافة أتباع الدين.

٣. الحرص على نقد الأديان الأخرى أكثر من الحرص على معرفة أفكارها وقيمها الأخلاقية والروحية، ومثال ذلك: قلة الدراسات التي تبحث في فهم الأديان الأخرى من خلال منظور أتباعها (الدراسات الوصفية)، وكثرة كتب الجدل والردود.

٤. إنكار الحقائق التاريخية، أو تشويهها، أو اختلاق أحداث أو شخصيات ليس لها وجود لغاية تسويغ موقف مسبق، أو إرضاء لنزعات التعصب الديني، ومثال ذلك محاولات بعض المستشرقين نفي نبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

٥. عدّ التشابه في الأفكار أو المعتقدات أو الكتابات المقدسة للأديان الأخرى دليلاً على وضعيتها وعدم صحتها، مقابل استعمال أي تشابه بين دين الباحث والأديان الأخرى، دليلاً على فطرية الدين المتبع وإنسانيته، وهذا يؤكد تناقض الخطاب الديني غير الموضوعي مع بدهيات العقول.

٦. إعطاء الأولية للنقد، مع إهمال بناء التصورات العلمية الموضوعية عن الأديان، على الرغم من أن الحكم على الشيء فرع من تصوره. ومن ذلك إصدار الأحكام النهائية بحق الأديان الأخرى دون الإحاطة بما يقوله علماء تلك الأديان، مثل عدم الرجوع إلى آراء العلماء اليهود (أمثال موسى بن ميمون)؛ للتعرف على رأيهم في النصوص الموهمة للتشبيه، من قبيل أن الله "استراح يوم السبت"، أو المنافية للعلم أو الحقائق التاريخية.

٧. عدم امتلاك المؤهلات العلمية لنقد التصورات الدينية الأخرى، لا سيّما وأنَّ المفترض بالناقد أن يملك من المعرفة أكثر من المتبعين المجتهدين لمذهب أو دين ما، ناهيك عمن يقلد، وفي هذا المعنى يقول حجة الإسلام الغزالي: "لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذ ذاك

يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً."[٤٣] ومن غياب المؤهلات العلمية عدم معرفة اللغات الأصلية لتلك الأديان، كما هو الحال مع اللغة العبرية، والآرامية، واليونانية القديمة في دراستنا لليهودية والمسيحية، وما يترتب على ذلك من آراء تتناقض والمعرفة العلمية.

٨. احتكار المعرفة الدينية واختزالها بمنظومة دينية بعينها، وهذا من قبيل "ادعاء التحدث عن الدين بصفة عامة، في حين أنه يتحدث عن دين بعينه، أو يدّعي التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمع الذي يعيش فيه."[٤٤]

٩. عدم الرجوع إلى المصادر الأساسية المعتمدة عند أتباع تلك الأديان، والاقتصار على دراستها من خلال المصادر التي يؤمن بها الباحث، أو ترجمات، أو كتابات ثانوية عن تلك الأديان، أو بالرجوع إلى بعض الكتابات الملفقة وغير المعترف بها عند أتباع ذلك الدين، كما هو الحال مع كتاب "بروتوكولات حكماء صهيون"، الذي اتخذه العديد من الكُتَّاب منطلقاً أساسياً في دراستهم للديانة اليهودية.

وبناء على ما سبق، يجدر بالمتعاملين مع هذا النوع من الدراسات، أن يأخذوا بعين الاعتبار: التمييز بين صحة الأفكار الدينية وصلاحيتها،[٤٥] والتفريق بين المعتقدات الشعبية والعقائد النظرية للأديان، والاحتراس من الثنائية الحدية المطلقة في تصنيف المعلومات إلى خطأ وصواب (أي باعتماد مبدأ التناقض)، دون رؤية المستويات المتوسطة بين المتناقضات.[٤٦]

المطلب الثاني: أسباب غياب الموضوعية في دراسة الأديان

أولاً: الأسباب النفسية

وهي عديدة منها عدم قدرة الباحث على التجرد من ميوله النفسية ومصالحه وقيمه الخاصة في دراسته للأديان الأخرى، ومنها التعصب لمنظومة العقائد والتصورات الخاصة،

[٤٣] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص٦١.
[٤٤] الفاروقي، **صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص٢٢.
[٤٥] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٣، ١٩٤.
[٤٦] معتوق، **الفكر السوسيولوجي العربي**، مرجع سابق، ص٢٧.

وما تنطوي عليه من أفكار ومعايير وأحكام؛ مما يحول دون فهمه للأديان الأخرى على ما هي عليه في الواقع. ومن هذه الأسباب أيضاً شعور الباحث المتدين بخطورة التأثر المحتمل للانفتاح الموضوعي على دراسة الأديان والعقائد المخالفة؛ مما يدعوه إلى المسارعة في إطلاق الأحكام المسبقة بالانحراف والخطأ، فثمة علاقة قوية بين القابلية للتحيز، وزيادة الشعور بالخطر الخارجي، ومنها الرغبة في تمجيد الذات، وذلك حين يجعل الإنسانُ ذاتَه المرجعيةَ الوحيدة المقبولة، فيخضع الإنسان للباطل عندما لا يكون "على استعداد أن يخضع ذاته وأحكامه لمنظومة قيمية أو مرجعية تقع خارجه، كما أن أحكامه لا تقبل الاستئناف، فهي نهائية مطلقة."[٤٧]

وأخيراً فإن اتّباع الهوى، من أشد نقائض الموضوعية، فالباحث الموضوعي ينبغي أن يتجرد قدر وسعه عن هواه إذا أراد الوصول إلى طريق الحقيقة؛ لأن الحق والهوى لا يجتمعان ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ (المؤمنون: ٧١) فالهوى هو الذي يؤدي إلى فساد الأرض وخرابها من خلال صرف الإنسان عن الانسجام مع قوانين الطبيعة، ويحول دون قبوله بكل ما يظنه مناقضاً لتلك الأهواء، وهذا ما يجعله عاجزاً عن الوصول إلى معرفة موضوعية للأديان. يقول الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾ (الجاثية: ٢٣) فعندما يصبح هوى الإنسان مركزاً للحقيقة ومصدراً للمعرفة والسلوك، فإنه يبعده عن الحق والصواب. والهوى لا يقتصر على من لا علم له من الناس، وإنما يقع فيه أيضاً من كان على علم، فالدارس للأَديان معرضٌ للوقوع بالخطأ والضلال، على الرغم من قدرته على معرفة الحق، وهذا يؤكد حاجة الإنسان إلى دوافع صحيحة تحثه على الارتقاء بعلمه، ومغالبة أهوائه ورغباته في نطاق سعيه للمعرفة.

ثانياً: الأسباب الفكرية

إذا كان الخلل في عالَم الأفكار هو الأكثر صعوبة من حيث إمكانية اكتشافه أو معالجته من الخلل في عالم الأشخاص أو الأشياء، فإنَّ الأفكار الدينية هي الأكثر تعقيداً

[٤٧] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠.

بين مجمل أنواع الأفكار. ومن أبرز الأسباب الفكرية التي تسهم في غياب الدراسة الموضوعية للأديان:

١. تأثير المفكرين القدامى في عقل الباحث؛ إذ يصبح ناقلاً وعارضاً لآراء المفكرين السابقين ورؤاهم المتضاربة والمنفصلة عن الواقع الراهن فحسب. ونذكر في هذا السياق المؤلفات القديمة في دراسة الأديان، التي تجاوزتها الدراسات الحديثة بمسافات كبيرة، فأبرز الكتابات الإسلامية في الأديان: الفصل لابن حزم، وفي المسيحية: الخلاصة اللاهوتية في الرد على الأمم لتوما الإكويني، لم تعد بالكفاءة المعرفية نفسها التي كانت عليها في القرون الوسطى. وفي هذا السياق تأتي مشكلة التقليد: فالمقلد غير قادر على معرفة حقائق الأشياء، وهو في جميع الأحوال مخطئ، حتى ولو أصاب؛ "لأن من اعتقد الحق بغير حجة ولا دليل، كمن اعتقد الباطل بغير حجة ولا دليل"[٤٨] خلافاً للمجتهد الذي يؤجر، حتى وإن أخطأ.

٢. عدم توفر وسائل منهجية ذات مصداقية محايدة لفهم القضايا الدينية ودراستها، لا سيّما وأن القضايا الدينية-غالباً- ما ترتبط بقيم ذاتية وتصورات غيبية يصعب نظمها على شكل قوانين، كتلك التي يدرسها علماء الطبيعة.

٣. تأثر الباحث بثقافته وقضايا مجتمعه، وانعكاس ذلك على فهمه واستيعابه للموضوعات المدروسة في الأديان. ومن ذلك الانحياز للمصالح السياسة: وهو سبب له أثر كبير في التفكير المنصف والنزيه في دراسة الأديان، فالسياسة هي المجال الأكبر للتحيز[٤٩] بصفة عامة، وإذا أخذنا بالاعتبار ذلك التداخل بين السياسة والدين، فإن نمط التحيز يصبح أكثر تعقيداً، وقد لا يستطيع الكثير من الناس أن يتنبه إليه.

٤. التعصب الديني: من الملاحظ أن حدة التحيز تكون في أعلى مستوياتها في القضايا المتعلقة بالعقائد والتقاليد والعلاقات الإنسانية.[٥٠] فالمتعصب يبحث عن "كلمة

[٤٨] ابن المرتضى، **المنية والأمل في الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: دار الندى، ط٢، ١٩٩٠م، ص٥٩.

[٤٩] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٤.

[٥٠] المرجع السابق، ج١، ص٢٠.

السوء" عوضاً عن "كلمة سواء"؛ رغبة في تأكيد الخصوصية المفارقة التي يمتاز بها أتباع هذا الدين أو ذاك.

٥. عدم قدرة عدد غير قليل من دارسي الأديان على تحييد مبادئهم الدينية الخاصة؛ مما يؤثر في المنظور العام الذي يدرسون من خلاله الأديان الأخرى، ومثال ذلك: الرفض السريع لدارس الأديان غير الموضوعي للعديد من الطقوس أو الممارسات الدينية، ووسمها بالشرك أو الوحشية، على الرغم من وجود ما يناظر تلك الطقوس في ديانة الباحث نفسه، فطقوس القرابين الحيوانية، على سبيل المثال، لا يقتصر وجودها على الأديان المصرية القديمة أو السومرية أو البابلية أو الكنعانية، وإنما نجدها في الديانة اليهودية (ذبح الدجاج في عيد رأس السنة)، وفي المسيحية (في طقس المناولة الذي يرمز إلى جسد المسيح ودمه الذي بذله فداء للعالم)، وفي الإسلام (في ذبائح عيد الأضحى).

وأخيرا فإن هذه الأسباب الفكرية للتحيّز، وغياب الموضوعية في دراسة الأديان، لا تعني بالضرورة أن التحيّز هو نقيض الموضوعية، فالتحيّز إلى الحق أو إلى الأمة (الانتماء) هو أمر مطلوب في الشرع والعقل، وفي هذا المعنى يقول الأصبهاني بعد ذكره لقوله تعالى: ﴿أَوۡ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٖ﴾ (الأنفال: ١٦) "أي صائراً إلى حيز... وذلك كل جمع منضم بعضه الى بعض".[٥١] فانضمام الفرد إلى أمته أو بعض الجماعة إلى أخرى هو أمر صحيح ومطلوب.

المطلب الثالث: المسلمات وغياب الموضوعية في دراسة الأديان

تتنافى الدراسة الموضوعية للأديان مع ذلك المنهج الذي ينطلق من المسلَّمات وينتهي إليها، وينظر إلى الفرضيات وطرح التساؤلات العلمية على أنها تشكيك بالعقائد، وانسياق خلف الشهوات والرغبات. فالتعامل مع الأديان الأخرى على أنها انحرافات بدهية لا تحتاج إلى البحث والتنقيب، أو أنها غير قابلة للفهم، وعلى هذا الأساس فهي لا تدخل في مجال البحث العلمي جملة وتفصيلاً. وهذا النوع من التحيز الديني سببه

[٥١] الأصبهاني، الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، استنبول: دار قهرمان، ١٩٨٦م، ص١٩٦.

التسطيح والتبسيط للقضايا الدينية، التي هي في الواقع من أكثر القضايا تعقيداً وتركيباً وامتزاجاً بتطور المجتمعات الإنسانية.

ينبغي لدارس الأديان أن يدرس الأفكار والمعتقدات الدينية؛ لمعرفة حقائقها وأصولها ومعانيها وأثرها في حياة الناس، لا أن تكون غايته القصوى هي إثبات كذب الأفكار والمعتقدات المخالفة. فإثبات كذبها لا يزيد الباحث معرفة، وإنما يزيده غروراً فيما أوتيه من المعرفة، أو ربما فيما ولد عليه وتلقنه منها. خلافاً للباحث المنصف في الأفكار والمعتقدات الدينية، الذي غايته المعرفة وليس شيئاً آخر، وهو بذلك يحظى بمعرفة جديدة وآفاق أوسع، تزيده علماً وتواضعاً، وتحفز سعيه ووعيه.

إنَّ الانطلاق من القاعدة التي تقول: "الحكمة ضالة المؤمن"، يعني الاعتراف بإمكانية اشتمال الأديان الأخرى على نسب من المعارف الصحيحة والمفيدة، لكن الوصول إلى ذلك المستوى من التفاعل والتعلم من الآخر يتعذر على كثير من أتباع الأديان؛ لأنه يرتبط بوجود جملة من العوائق، ونقصان كثير من الوسائل. وبناء على ما سبق، فإنَّ أعظم حجاب يحجب الإنسان عن النظر والبحث هو حجاب المسلَّمات الجاهزة، التي تستعبد الإنسان وتقهر عقله، وهنا يصبح الإنسان محجوباً عن رؤية ضلاله، ومنساقاً بضلال رؤية ليس له منها شيء. فما من تراث ديني إلا ويشوبه شيء من الزلل والخطأ، وربما لا يصل إلى إدراك ذلك، إلا من كان له نظرة نقدية من الباحثين.

وما من شك في أنَّ تصور الأفكار المخالفة في عقولنا يتأثر بجملة تصوراتنا الخاصة، وعلى ذلك فإنَّ وعي الذات وإدراك طريقة فهمنا لأفكارنا يأتي بمثابة شرط أساسي لاستقبال الآخر بفكرهِ وسلوكه. وإذا كان معنى الفقه في الإسلام هو "التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد،"[٥٢] فإنَّ فقه الغيب (علم غائب) لا يمكن له أن يتحقق ما لم ننطلق من فقه الإنسان (علم شاهد)، فالجاهل بحقيقة الآخر (الإنسان) هو أكثر جهلاً بحقيقة الآخر من الكائنات الأخرى. وتجرد الباحث من الأحكام المسبقة لا يعني عدم انتهائه إلى حكم، فلا بد في النهاية من تقييمٍ ما، لكن المسافة بين الأحكام الناتجة عن دراسة وتمحيص، تختلف عن تلك الأحكام التي تنتهي من حيث بدأت دون أن تزيد صاحبها شيئاً من المعرفة.

---

[٥٢] الأصبهاني، **المفردات**، مرجع سابق، ص٥٧٧.

خاتمة:

اشتمل القرآن على منطلقات عقدية وأخلاقية تؤسس لمنهج موضوعي قويم في دراسة الأديان الأخرى دراسة عادلة ونزيهة، بعيدة عن نزعات الهوى ووثنية الذات، كما استطاع الفكر الإسلامي أن يقدم نماذج مبكرة للدراسات الدينية الموضوعية.

وثمة فارق كبير بين دراسة الأديان دراسة جدلية تهدف إلى إثبات تفوق ديانة معينة على غيرها من الأديان، باستعمال معايير ذاتية وروح استعلائية، ودراسة الأديان بدافع علمي موضوعي يهدف إلى فهم الآخر، وتكوين صورة واضحة له بوصِفِهِ إنساناً مُكرَّماً وليس منحرفاً أو ضالّاً، وهذا الاتجاه إلى جانب أبعاده العلمية والمعرفية، هو التعبير الأمثل للقيَّم القرآنية وللمعيارية التوحيدية العالمية التي جاء بها الدين القيِّم.

ليست الموضوعية في دراسة الأديان تجريداً للإنسان عن إنسانيته، ولا اقصاء لمنطلقاته الروحية والإيمانية، فهذه جميعها تبقى حاضرة في الإنسان، وهي التي تحول دون أن يصبح العقل انعكاساً أو استنساخاً لصورة الواقع المادي.

إنّ الموضوعية في دراسة الأديان ليست بمعزل عن إشكالات الموضوعية التاريخية، التي تجعل الباحث مثقلاً بتأثير واقعه في بناء نظرته للماضي، إلا أنَّ حدَّة المشكلة في الدراسات الدينية أعقد منها في الموضوعية التاريخية. ومن هذا التعقيد أنَّ العديد من القضايا الدينية قد امتزجت بظروف وتحولات سياسية واجتماعية واقتصادية؛ مما يتطلب من الباحث الموضوعي معرفة أثر الظروف والتحولات في تشكيل بنية التحيز في دراسة الأديان.

ينبغي التنبه إلى أثر التحيز في موقفنا من الأديان الأخرى، وتصنيفها إلى وضعية وسماوية، بل وحتى في تعريف الدين نفسه، وذلك عندما يتم تعريف الدين عموماً وفق معايير الدين الذي يتبعه الباحث، وليس الدين الذي عليه أتباع الأديان الأخرى.

المشكلة الأساسية أمام الدراسة الموضوعية للأديان تتجاوز وجود أحكام وتصورات خاطئة تجاه الأديان الأخرى، إلى وجود منهج يُسوِّغ تلك الأحكام والتصورات. فليست الموضوعية في دراسة الأديان صيغة نبتدعها لنؤكد من خلالها ما نرغب بالوصول إليه سلفاً من تأييد لأحكامنا المسبقة، أو تقويض لآراء خصومنا، وإنما هي منهج علمي يقتضي تجرد الباحث من رغباته وأحكامه المسبقة.

ولا يمكن لغياب الموضوعية أن يُسوَّغَ بمسوغات دينية، وإنما ينبغي على الباحث الأكثر تديناً أن يكون الأكثر التزاماً بالموضوعية والنزاهة العلمية، وأن لا يكف عن المراجعة والتفكير في كل القضايا التي تطرق فكره حتى يكون الأقرب دوماً إلى الصراط المستقيم، الذي يدعو الله إلى هدايته إليه في كل صلاة له.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب:
فقه الواقع وأثره في الاجتهاد*
تأليف: ماهر حسين حصوة**

حمزة عبد الكريم حماد***

سعت هذه الدراسة إلى رسم معالم واضحة لفقه الواقع، بحيث تتمايز ساحته عن بقية الساحات في الجسم الفقهي، وذلك من خلال بيان مفهوم فقه الواقع، وأهميته للاجتهاد، وتأصيله بالاستدلال له من الكتاب والسنة واجتهاد الصحابة والمصادر التبعية، إضافة إلى تبيين أثره في الاجتهاد وبناء الأحكام؛ من خلال التمييز بين النصوص التي يؤثر فيها البُعد الزماني والمكاني، من النصوص التي تتصف بثبات أحكامها، والأحكام المعللة، وفقه تطبيقها على أرض الواقع من خلال تنقيح المناط وتحقيقه، وعوامل تغير الأحكام الاجتهادية في الواقع، وأثر فقه الواقع في الترجيح الفقهي، وأثره – كذلك– في الحكم والفتوى والقضاء، مع وضع ضوابط للاجتهاد المعاصر في كيفية التعامل مع النصوص الثابتة والواقع المتغير.

تتشكل بنية الفصل الأول "مفهوم فقه الواقع وأهميته وأدلة اعتباره" من مدخل عام وثلاثة أركان: مفهوم فقه الواقع، وثأهميته، وأدلة اعتباره. ويتناول الباحث مفهوم فقه الواقع من خلال تفكيك المصطلح والتعريف بجزئياته، ثم الانتقال إلى المصطلح المركب، ويخلص إلى أنَّ الواقع بوصفه مصطلحاً فقهياً، لم يكن له وجود، ولم تكن له هُوية واضحة

---

* حصوة، ماهر حسين. **فقه الواقع وأثره في الاجتهاد**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م.

** دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية– الأردن، محامي شرعي.

*** دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة ملايا، ماليزيا، بريد إلكتروني: hamza041@yahoo.com

المعالم عند المتقدمين، بيد أن المصطلح ظهر وسطع نجمه عند المعاصرين.[١] ثم ينتقل الباحث إلى الحديث عن المصطلح بشقيه: "فقه الواقع" من جهة التركيب، حيث تنحصر آراء المعاصرين في جهتين؛ الأولى تُعرِّف المصطلح من وجهة نظر سياسية، في حين تقصره الثانية على النظرة الاجتهادية الفقهية، ويخلص الباحث بعد مناقشة التعريفات إلى أن هذا المصطلح يتكون من جناحين هما: فقه واقع النص، وفقه واقع تطبيق النص؛ إذ إنَّ فقه واقع النص يبيّن الأوصاف المؤثرة التي ذكرت في سياق تقرير الحكم المقتضية إعماله أو عدم إعماله، أمَّا فقه واقع تطبيق النص فيشمل الظروف والأحوال النازلة التي يطالب الفقيه باستكناهها؛ استظهاراً للأوصاف المؤثرة التي يدار عليها الحكم، ومجموع الأمرين؛ أي فقه واقع النص، وفقه واقع تطبيق النص، وهو الذي قصده الباحث بفقه الواقع.[٢]

أما أهمية فقه الواقع فتظهر من خلال النظر في مآلات إعمال هذا الفقه أو إهماله؛ ففهم النص ومعرفته يثمران نضجاً في فهم الدين؛ نظراً لأنَّ بعض النصوص لا يمكن معرفتها حق المعرفة إلا بفهم السياق، والظروف، والملابسات التي أدت إلى نزولها أو ورودها، وفي هذا المقام يستدل الباحث برأي الإمام الشاطبي؛ إذ جعل معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها – في عصر التنزيل- سبباً من أسباب الصواب في فهم القرآن. وتظهر كذلك هذه الأهمية في تطبيق الأحكام، وإنزال النص على الواقع؛ فعمل الفقيه يشبه إلى حدٍ كبير عمل الطبيب؛ ذلك أن الطبيب قبل أن يصف الدواء عليه أن يُشخِّص الداء، ويتعرف إلى حال المريض من جميع جوانبه. كذلك الفقيه عليه أن يحيط بالواقع المراد بيان الحكم الشرعي فيه من جميع جوانبه؛ كي يستطيع إنزال النص المناسب على الواقع، فالفقه الصحيح للنص، في الكتاب والسنة، يقتضي فهم الواقع محل النص في ضوء الاستطاعات المتوفرة، ويمكن القول إنَّ انتهاء الباحث إلى أن هذه القضية هي المعادلة المطلوبة للاجتهاد؛ كي يسترد العقل عافيته، والاجتهاد دوره، والوحي مرجعيته، ويقوَّم الواقع بقيم الدين فهماً وتنزيلاً.[٣]

---

[١] حصوة، ماهر حسين. **فقه الواقع وأثره في الاجتهاد**، مرجع سابق، ص١٦.

[٢] المرجع السابق، ص١٩.

[٣] المرجع السابق، ص٣٥-٣٦.

ومن جوانب الأهمية التي تناولها الباحث، معالجة المسائل المستجدة؛ إذ يتعين قبل النطق بالحكم في هذه المسائل فَهْم المسألة فهماً متكاملاً؛ لأنَّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فاستخلاص الحكم الشرعي للمسائل المنظورة يقوم على ثنائية؛ تتمثل بتحريك النص الثابت والقواعد التشريعية العامة، مع استصحاب لمقاصد الشارع على الوقائع المتغيرة. وهذه العملية تشمل أمرين؛ الأول: استخراج دلالات النص بطرق الاستدلال المعروفة في علم أصول الفقه. والثاني: تكييف الواقعة التي يطبق عليها حكم النص، أي: صياغة الواقعة صياغة قانونية، والتعبير عنها ووصفها حسبما يتجمع لها من خصائص؛ أي من المفاهيم القانونية المطروحة، فهي تعبير فقهي أو قانوني عن الواقعة، وهذا يتضمن تحرير الواقعة الحادثة بتفصيلاتها، ورفعها إلى مرتبة من مراتب التجريد القانوني. وبهذين العملين يلتقي حكم النص الثابت مع الواقع المتغير.[٤] واختتم الباحث جوانب الأهمية في اختبار صحة الفتوى، فلكل حكم فقهي أثر في الواقع قد يكون إيجابياً؛ إذا كان استخلاص الفتوى جرى وفقاً لقواعد منهجية ضابطة، وقد يحدث خلل في أي مستوى من المستويات؛ فيكون الأثر المترتب على الفتوى أو على الحكم في الواقع أثراً سلبياً.

وقد بنى الباحث تأصيله لفقه الواقع على أربعة أركان هي: استقصاء الأدلة من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية، واجتهادات الصحابة، ثم الأدلة التبعية. ومن الأدلة التي أوردها الباحث لتأصيله من خلال آي القرآن الكريم، المنهج التشريعي في القرآن، ومراعاته للواقع إبَّان نزول النصوص، ويظهر ذلك في أمثلة عدة، من أبرزها: التدرج في الأحكام، فلم يكن التشريع الإسلامي بمنأى عن حيثيات الواقع، وقد أخذ بأيدي المكلفين خطوة خطوة؛ ليصل إلى الهدف المرجو، وأكبر مثالٍ على ذلك المنهج التشريعي في تحريم الخمر، الذي سلك الشارع فيه مسلك التدرج في التحريم.

---

[٤] المرجع السابق، ص٣٧-٣٨.

أما السنة النبوية الشريفة فقد كان لمعرفة النبي -صلى الله عليه وسلم- بواقع الصحابة وأحوالهم وتقدير ظروفهم؛ أثر كبير في البناء التشريعي، وجاء الركن الثالث من أركان التأصيل لهذا الفقه من خلال اجتهاد الصحابة، ويجد الباحث من خلال نظره في اجتهادات الصحابة أثراً كبيراً لفقه الواقع، فقد كانوا يتعاملون مع الواقع فهماً وتنزيلاً للأحكام على هذا الواقع، بما يحقق مقاصد الشارع والمصلحة المرجوة.

أما الركن الأخير في هذا البناء التأصيلي فقد جاء لأدلة اعتبار فقه الواقع من خلال الأدلة التبعية؛ إذ يرى الباحث أنَّ اعتبار التشريع للواقع عند بناء الأحكام هو الذي حدا إلى وجود الخطط التشريعية التي تهدف إلى التعامل مع الواقع بإنتاجاته المختلفة؛ مما يُعطي المجتهد مرونة منضبطة في التعامل مع النصوص ضمن البعد المقاصدي والمصلحي؛ وهذا يجعل التطبيق الآني للنصوص مستبعداً. ولذلك نجد من المصادر التي تعالج الواقع، وتنظر إلى الظروف المحيطة عند الاجتهاد ما يُغني الشريعة الإسلامية، ويجعلها صالحة لكل زمان ومكان، ومن هذه المصادر: الاستحسان، والاستصلاح، وسد الذريعة، والعُرف، وهي مصادر تشريعية، أو كما يعبر عنها الباحث بأنها خطط تشريعية تتعامل مع الواقع، وتعالج التطبيق الآني للنصوص، الذي قد يذهب بحكمة التشريع ومقاصده.[٥]

وقد تناول الفصل الثاني "أثر فقه الواقع في الاجتهاد وبناء الأحكام" فعرض أثر الواقع في تكوين شخصية المجتهد الفقهية، والنصوص التي يؤثر فيها البُعد الزماني والمكاني في التشريع، ثم الأحكام المعللة بالمصالح والأعراف والذرائع وفقه تطبيقها. ثم عرض عوامل تغير الأحكام الاجتهادية في الواقع، وأثر الواقع في الترجيح الفقهي، وختم الفصل بعرض نماذج لأثر فقه الواقع في الاجتهاد والفتوى.

ويستنطق الباحث ضمن حديثه عن أثر الواقع في الاجتهاد وبناء الأحكام، الظروف المحيطة بنشأة بعض المذاهب الفقهية، ومدى انعكاس الواقع على فتاوى أئمة المذاهب،

[٥] المرجع السابق، ص٦٥.

أما النصوص التي تتناول أحكاماً تخضع للاجتهاد ضمن البعدين الزماني والمكاني فقد قسمها الباحث إلى نوعين: نوع يؤثر فيه البعد الزماني والمكاني من حيث بقاء الالتزام به، وهو المتعلق بالأفعال الجِبِلِّيَّة المتعلِّقة بالرسول -عليه الصلاة والسلام- كملبسه ومأكله ومشربه، ونوع يؤثر فيه البعد الزماني والمكاني من حيث التنزيل، وهي النصوص التي تناولت جانب الإفتاء والإمامة والقضاء.

أما المسألة الثالثة وهي الأحكام المعللة بالمصالح والأعراف والذرائع وفقه تطبيقها، فقد بدأ الباحث بالتأسيس لها اعتماداً على أن الحكم بِعِلَّتِه وجوداً وعدماً؛ قدّم للفقهاء منهجية منضبطة في تطبيق الأحكام الشرعية في الأزمنة والأماكن والأحوال المتغايرة. وعلى الفقيه استخراج العلة من النص بطرقه ومسالكه المعروفة، والتحقق من وجود العلة في الفرع المقيس، الذي يراد تطبيق الحكم عليه؛ تحقيقاً لمقصود الشارع من جلب المصلحة ودفع المفسدة.[٦] ثم يمضي الباحث إلى الأحكام المبنية على العُرف، التي تتغير بتغير العُرف، فما بُني من النصوص والأحكام على عُرف زمني كان قائماً في عصر النبوة، ثم تغير في عصر لاحق؛ ينبغي أن يعاد النظر فيه بناءً على العُرف الجديد، وقد كَثّف الباحث حديثه في هذه النقطة حول العُرف الحادث وعلاقته مع النص التشريعي؛ لِما للعُرف الحادث من علاقة بفقه الواقع المتغير، الذي يعود على بعض الأحكام بالتغيير.

ثم أفرد الباحث مسألة الأحكام المعلَّلة بسد الذريعة وتغير حكمها بانتفاء العلة بالبحث؛ لِما لسدّ الذريعة من أهمية في الاجتهاد، من خلال النظر إلى واقع تطبيق النص، وما سيؤول إليه التطبيق من نتائج تحكم مشروعية الفعل من عدمه عند بناء الحكم الشرعي. وقد استشهد الباحث لهذا الأصل بجملة أدلة من القرآن والسنة. ثم انطلق إلى مسألة أخرى، وهي عوامل تغير الأحكام الاجتهادية في الواقع؛ فعرض من خلالها تغير الأحكام الاجتهادية بسبب فساد الزمان، وتغيير الأحكام الاجتهادية بسبب

[٦] المرجع السابق، ص٨٠.

التقدم العلمي وتطور الوسائل، والفرق بين الحكم الشرعي والفتوى والقضاء، وأثر فقه الواقع في ترجيح الآراء الفقهية، ومعنى مراعاة الخلاف، وانتهى بالعوامل التي تؤثر في الاجتهاد الانتقائي.

ثم عرض للفرق بين الحكم الشرعي والفتوى والقضاء، وخلص إلى أن الحكم الشرعي يتضمن الحكم المجرّد، والفتوى والقضاء يُبنيان أساساً على الواقع، فيجعل الظروف المحيطة بالواقعة عنصراً أساسياً في بناء الحكم الشرعي؛ مما يستدعي الاقتضاء التبعي للحكم. وعمل الفقيه والقاضي هنا يكمن في التوفيق بين الحكم التشريعي العام والحكم التطبيقي الخاص، وهذا يحتاج إلى تحقيق المناط العام وتحقيق المناط الخاص، وكل ذلك من صلب العلم بالواقع.[٧]

واختتم الباحث الفصل الثاني بعرض نماذج لأثر فقه الواقع في الاجتهاد والفتوى، وقد استعرض الباحث نماذج مختلفة عند المتقدمين والمتوسطين والمتأخرين في كيفية اعتبار الواقع والظروف المحيطة عند الاجتهاد، ووضعها في الحسبان عند الإفتاء.

وقد خصص الباحث الفصل الأخير من هذه الدراسة "ضوابط الاجتهاد في الواقع المعاصر" لمعالجة قضية الضوابط؛ إذ يؤسس الباحث على ما سبق أن بيّنه في الفصلين السابقين من هذه الدراسة من أنَّ للواقع دوراً كبيراً في تطبيق الأحكام، وأنَّ الاجتهاد مستمر إلى قيام الساعة ؛ ليخلص إلى الحديث عن الضوابط التي تكفل اجتهاداً صحيحاً يراعي الثوابت والمتغيرات، وتكفلُ فهماً سليماً للنصوص وكيفية تطبيقها في واقع متغير وفي ظروف متغايرة. ويرى أن الأمر يستلزم تفكيكاً لعناصر الاجتهاد والضوابط التي ينبغي مراعاتها لكل عنصر من هذه العناصر المتمثلة في المجتهد نفسه والشروط الواجب توفرها

[٧] المرجع السابق، ص١١٩.

فيه، وكذا الآلية الصحيحة والضوابط في التعامل مع النصوص في الوقائع المتغايرة، وكذلك الواقعة التي يراد معرفة الحكم الشرعي لها.[٨]

ويعزو الباحث التناقض في كثير من الفتاوى إلى عدم وجود المنهجية المتزنة في التعامل مع عناصر الاجتهاد؛ ذلك أن البعض يدعو إلى تحييد النصوص إزاء الواقع الجديد، وبناء الأحكام على مطلق المصلحة في نظره، ومنهم من يغض الطرف عن الواقع برمته ويدعو إلى تطبيق النصوص تطبيقاً آنياً دون مراعاة المقاصد، ودون فقه الموازنات والأولويات؛ وربما يخرج عن مقصود الشارع، ويؤدي إلى المشقة والعنت المنهي عنه شرعاً.

وبناء على ما سبق فقد تناول الباحث في هذا الفصل مسألتين؛ الأولى: شروط المجتهد ومحل الاجتهاد، والثانية: الضوابط التي ينبغي للمجتهد أن يراعيها في فقهه للنصوص في ظل الواقع المتغير. وتتكون بنية المسألة الأولى من جزأين، هما: شروط المجتهد، ومحل الاجتهاد وما يتعلق فيه. أما شروط المجتهد فيرى الباحث أن النصوص الشرعية ثابتة، والوقائع متغايرة، والأحداث متسارعة، ومن ثمّ كان لا بدّ لمن يتصدّ للاجتهاد في الواقع أن يتحمل هذا العبء، وأن يكون مزوداً بآلية صحيحة في التعامل مع النصوص مبنية على أسس من الاستدلال سليمة؛ ليستخرج مكنونات النص، بما يحقق مقاصده وغاياته وأهدافه. ويستنبط الباحث شروط المجتهد من خلال بعض النصوص الواردة عن بعض السابقين، كالشاطبي مثلاً، الذي ركَّز على شرط فهم مقاصد الشريعة على كمالها، الأمر الذي يستلزم فهم الجزئيات في ضوء الكليات، ويوجه الاستنباط باتجاه مقاصد الشريعة بما يجلب المصلحة ويدفع المفسدة، وهذا الشرط يؤسس لمنهجية في الاستنباط، لا سيّما في فقه واقع النص، بربط الأحكام بمقاصدها، ومن ثمّ استنباط المناط أو تنقيحه تبعاً لمقصد الشارع.[٩]

---

[٨] المرجع السابق، ص١٤٣-١٤٤.

[٩] المرجع السابق، ص١٤٤-١٤٥.

أما الجزء الآخر في هذه المسألة فهي محل الاجتهاد وما يتعلق فيه؛ إذ يرى الباحث أن أهمية هذا الضابط تكمن في الاجتهاد المعاصر، بأن يكون الاجتهاد في النص ولو كان قطعياً مُفسِّراً؛ وذلك بمعرفة شروط تطبيقه وظروف تنزيله على الواقع العملي، بحيث يستخرج مقصده ويحقق مأربه، وذلك يتطلب فقه الواقع المتعلق بالنصوص وفقه مقاصدها وعللها، ويتطلب فقه الواقع التطبيقي بمعرفة الظروف المحيطة عند التطبيق، وفقه الموازنات والأولويات بقياس النتائج المترتبة عند التطبيق، وهو ما يعبر عنه أصولياً بالنظر إلى مآلات الأفعال، وجملة ذلك من فقه الواقع.

وفيما يتعلق بالضوابط التي ينبغي للمجتهد أن يراعيها في فقهه للنصوص في ظل الواقع المتغير؛ يرى الباحث أن الاجتهاد إعمال للنصوص وفحواها ومقاصدها في الواقع، فكيف نستثمر النصوص الثابتة لتؤتي ثمارها ضمن منهجية واضحة تراعي إعمال النصوص وتحقيق مقاصدها، ولا تغفل المتغيرات والظروف المتغايرة، وهي المعادلة التي يؤكد الباحث ضرورة تفعيلها في ظل الاجتهاد المعاصر، ثم يتوصل الباحث إلى ضرورة وجود ضوابط منهجية تتعامل مع النصوص لاستثمار مقاصد النص، وإنزاله من الفقه النظري إلى الواقع التطبيقي تحقيقاً عملياً؛ لكون الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان،[١٠] وهذه الضوابط هي: فهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها، وجمع النصوص في الموضوع الواحد مع تعليلاتها، ورد الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات، ثم التمييز بين الجانب التشريعي من السنة النبوية من الجانب غير التشريعي، وكذلك التمييز بين الوسائل والمقاصد في الأحكام، وأخيراً فهم النصوص في ضوء بعدها الدلالي اللغوي والشرعي والعرفي، واختتم الباحث هذه المسألة بعرض نماذج لبعض الاجتهادات التي لم تراعِ الضوابط المتقدمة.

---

[١٠] المرجع السابق، ص١٤٩.

أما الضابط الأول فهو فهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها؛ ويستند الباحث في هذا المقام إلى رأي الدكتور القرضاوي في أن من حُسْن الفقه للسنة النبوية النظر فيما بني من الأحاديث على أسباب خاصة أو ارتبط بعلة معينة منصوص عليها في الحديث، أو مستنبطة منه، أو مفهومه من الواقع الذي سيق فيه الحديث. فالناظر المتعمقّ يجد أن من الأحاديث ما بُني على رعاية ظروف زمنية خاصة؛ ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة معينة، أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت. ويوضح الباحث ذلك بكون الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاماً ودائماً، ولكنه عند التأمل يتبيّن أنه مبنيٌ على علة، يزول بزوالها كما يبقى ببقائها. ومن ثمّ لا بدّ لفهم الحديث فهماً سليماً دقيقاً من معرفة الملابسات التي سيق فيها النص،[١١] ثم يُمثل الباحث لهذه المسألة بمجموعة من الأحاديث النبوية التي تبيّن مدى أهمية فهم الآيات والأحاديث في ضوء أسباب ورودها والملابسات التي أحاطت بها.

ويختم الباحث هذه القضية بقواعد للتعامل مع النصوص. فهذه القواعد تتمركز في أنه إذا وردت نصوص شرعية تحتاج إلى التفسير والبيان فإن هذه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة تُفسَّر، ويحدد نطاق تطبيقها ومجال إعمالها في ضوء المصالح التي وردت هذه النصوص لتحقيقها، والحِكَم التي جاءت من أجلها، وهذا المنهج لا يلتزم التفسير الحرفي للنص الشرعي، بل يستلهم الحِكَم والمصالح التي جاءت النصوص لغايتها، مسترشداً بما عرف من عادة الشرع في الأحكام، مستعيناً بروح الشريعة، وعللها المنصوصة، وأحكامها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف إلى تلك المصلحة، فسّر النص في ضوئها، وحدَّد نطاق تطبيقه، ومجال إعماله على أساسها.[١٢]

---

[١١] المرجع السابق، ص١٤٩.

[١٢] المرجع السابق، ص١٥٩.

ثم يتناول الباحث الضابط الثاني، وهو جمع النصوص في الموضوع الواحد مع تعليلاتها، ورد الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات، ويرى الباحث من خلال هذا الضابط أن الاجتهاد في فقه واقع النص باستخراج العلة والوصف المؤثر الذي بُني عليه الحكم لجلب المصلحة ودفع المفسدة يُعين على فقه تطبيق النص بمعرفة المتغيرات التي قد تتشكل منها علَّة الحكم، أو التي لا تتحقق فيها علَّة الحكم؛ مما يستدعي حكماً آخر يحقق مقصود الشارع. ثم يُؤصِّل الباحث لهذا الضابط من الحديث النبوي الشريف، لينطلق بعد ذلك إلى التمييز بين الجانب التشريعي من السنة النبوية من الجانب غير التشريعي؛ فليس كل ما صدر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- يتصف بصفة واحدة من ناحية وجوب الالتزام، فالنبي -عليه الصلاة والسلام- يتحدث في الأصل بصفة التبليغ والتشريع، ولكنه قد يتصرف بمقتضى الخبرة الدنيوية كما في حادثة تأبير النخل، وبصفة القضاء كونه كان يقضي بين الخصوم، وبصفة كونه قائداً عسكرياً.

ثم عرض الباحث لضابط آخر هو التمييز بين الوسائل؛ أي: المسالك المفضية إلى تحقيق المصالح الشرعية، والمقاصد في الأحكام؛ إذ يرى أنَّ التمييز بين ما هو مقصد للحكم الشرعي مما هو وسيلة إليه له أهمية كبيرة في الاجتهاد؛ لأنَّ المقصد يتصف بالثبات والدوام، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة أو العصر أو العُرف أو غير ذلك من المؤثرات. ووجه الافتراق بين الوسائل والمقاصد هو نسبية الوسائل من حيث كونها وسيلة باعتبار، ومقصداً باعتبار آخر، والوجه الآخر كون الوسائل دون المقاصد رتبة.

وينتهي الباحث من هذا الضابط بعرض أمرين؛ أولهما: تقسيم العالم إلى دارين: دار إسلام، ودار حرب؛ إذ يرى أن هذه التسمية استندت إلى الواقع، ولم تستند إلى أساس شرعي، وكان الهدف منها ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها، وإذا تغير هذا الظرف فلا بأس من إيجاد تقسيمات جديدة تناسب الواقع الدولي. والأمر الآخر هو

إثبات دخول الشهر القمري وخروجه بالحساب الفلكي؛ إذ عرض الباحث نظرة المتقدمين في إثبات دخول الشهر وخروجه بالحساب الفلكي، وتابع الباحث الشيخ أحمد شاكر في رأيه في هذه المسألة؛ إذ يري الشيخ أحمد شاكر أن أول الشهر يجب أن يكون في هذه الكرة الأرضية يوماً واحداً، ويجب الرجوع إلى نقطة واحدة معينة، وهي مكة المكرمة.[١٣]

ويختم الباحث الضوابط بضرورة فهم النصوص في ضوء بُعدها الدلالي اللغوي والشرعي والعرفي، فكثير من الألفاظ والمصطلحات تغير مفهومها ومدلولاتها عما كانت عليه إبّان تشريعها وتنزيلها؛ لذلك ينبغي على المجتهد فهم النصوص في ظل مدلولها إبّان التشريع؛ حتى لا تحرَّف الأحاديث والآيات عن مقاصدها وغاياتها.

وانتهى الباحث من هذا الفصل بعرض نماذج لبعض الاجتهادات التي لم تراعِ الضوابط المتقدمة؛ إذ يرى الباحث أنَّ الاجتهاد، حتى يكون صحيحاً، يجب أن يصدر من أهله، وأن يقع في محله، وأن يضبط بضوابط تقوم على الاستدلال والفهم السليم. فإذا لم تراعَ هذه الضوابط المتعلقة بالجوانب الثلاثة، كأن يصدر الاجتهاد من غير أهله، وكأن يقع في غير محله، كما في الاجتهاد مع النص القطعي الدلالة القطعي الثبوت، أو الحكم المجمع عليه، وكأن يتجاوز الاجتهاد الضوابط التي تقدمت، فالنتيجة: التناقض الصارخ، والاختلاف المذموم، وعدم المواءمة بين ثوابت الشرع ومقتضيات العصر.

في الختام، لم يقل المؤلف إنه أخرج فقه الواقع للوجود من العدم، بيد أنه قال: على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت فقه الواقع، غير أنها لم تتعامل مع هذا الفقه وحدة واحدة متكاملة؛ لذا يمكن القول إن هذه الدراسة قامت لتسد حاجة ضرورية في المكتبة العربية الإسلامية، فضلاً عن كونها تتميز بمعالجة هذا الموضوع من شتى جوانبه بصورة

[١٣] المرجع السابق، ص١٨٤.

أكثر شمولية واستيعاباً لجزئياته المترامية الأطراف، معالجة قائمة على الوصف والتحليل والاستنباط، وجاءت هذه الدراسة لتؤسس لمنهجية واضحة المعالم في التعامل مع النص في ضوء الواقع المتغير، إضافة إلى بيان آلية النظر في الأوصاف المؤثرة من الواقع في الاجتهاد الفقهي من خلال الاستنباط وفقه التطبيق، وهذه الدراسة إذ تؤكد على ضرورة الاستفادة من نتاجات الدراسات المتخصصة في جوانب المعرفة المتعددة لا سيّما الدراسات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية؛ لما لذلك من أهمية في فهم الواقع المراد بناء الحكم الفقهي عليه؛ تنير الطريق إلى دروب ما زال المجال فيها رحباً للبحث والدرس.

قراءة في بعض كتابات المفكر النمساوي
ليوبولد فايس (محمد أسد)

عماد الدين خليل*

مقدمة:

في هذا العرض نريد أن نعرف ما الذي قاله (ليوبولد فايس/محمد أسد) عن الإسلام، وهو المفكر الذي قدم عدداً من أكثر الدراسات التي عالجت الإسلام إلماماً وخصباً واستشرافاً. ويمكن أن نتابع ذلك في مؤلفاته المعروفة بهذا الصدد: (منهاج الإسلام في الحكم)،[1] و(الإسلام على مفترق الطرق)،[2] ثم (الطريق إلى مكة)،[3] الذي يعد –بحق– واحداً من أروع المداخل الغربية إلى الإسلام. وفي هذا الكتاب –بالذات– يحدثنا المفكر الصحفي النمساوي كيف تحوّل عن اليهودية إلى الإسلام، وتسمّى (محمد أسد)، ويسرد علينا تفاصيل رحلته الفكرية، والوجدانية، التي قادته إلى هذا الدين، وأطلعته على دقائق تركيبه المتفرد المعجز.

أولاً: كمال الإسلام وشموله لجوانب الحياة

يبدأ (فايس) بالتأكيد على أن الإسلام، بتجاوزه حدود العلاقة الفردية بين الإنسان وخالقه، يعتمد بالضرورة نظاماً شاملاً للنشاط الاجتماعي كله، ويستهدف تمكين هذا المجتمع من تنفيذ أمر الله والتحقُّقِ بكلمته، "فإنَّ أي إنسان لديه قسط من العلم –حتى

---

* دكتوراه في التاريخ الإسلاميّ، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية في جامعة الموصل/ العراق، مفكر وأديب، بريد إلكتروني: emadkhaleel@yahoo.com

[1] فايس، ليوبولد، **منهاج الإسلام في الحكم**، ترجمة: منصور محمد ماضي، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٦٤م.

[2] فايس، ليوبولد، **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة: عمر فروخ، بيروت: دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٦٥م.

[3] فايس، ليوبولد، **الطريق إلى مكة**، ترجمة: عفيف البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦م.

ولو كان سطحياً يسيراً- عن تعاليم الإسلام، يعرف أن هذه التعاليم لا تقف عند حد تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، ولكنها تتعدى ذلك إلى وضع نظام محدد للسلوك الاجتماعي، يجب على المسلم اتباعه، كأثر من آثار تلك العلاقة، وكنتيجة لها."[٤]

إنَّ القيم الأخلاقية الدينية المعلقة في الفضاء لا تعني شيئاً، إذ كيف سيتاح لها التحقق في واقع الحياة، وفي صميم مجراها، إنَّ لم تكن هناك نظم وقواعد وتشريعات عملية محددة تتولى كبر هذه المهمة؟ "فالتعاليم المجردة التي نصّت عليها علوم الأخلاق، كقولهم: (أحبب الناس) أو (كن صادقاً) أو (ثق بالله) لا تكفي؛ لأنها عرضة لكثير من التفاسير المتناقضة. إنَّ المطلوب هو مجموعة من القوانين المحكمة المضبوطة التي تُنسِّقُ - مهما اتسعت دائرة هذا التنسيق- مجال الحياة البشرية بأكمله، وتتعرض لكل مظاهرها الروحية، والمادية، والفردية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. إنَّ الإسلام يحقق هذه الغاية عن طريق قانون إلهي هو الشريعة، وهي تشمل بين دفتيها الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم بعد أن (فسرّها، ووضحتها بالأمثلة العملية) أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) التي تسمى السنة."[٥]

وهو يشير إلى المعادلة المستحيلة التي حاولت الأديان الأخرى تنفيذها فأخفقت ابتداءً، أو في نهاية الأمر، تلك المعادلة هي أنه لن يكون بمقدور الفرد بأيِّ حال من الأحوال، ومهما صحّت عنده العزيمة، أن يصوغ حياته على نحو يتفق وتعاليم الدين، دون أن يصوغ المجتمع الذي يعيش فيه شؤون حياته -أيضاً- في الإطار الذي رسمه الدين.[٦]

ثم ما يلبث (فايس) أن يخلص إلى النتيجة المحتومة لهذه المقدمات كافة، وهي أنَّ الإسلام، يحمل، منذ اللحظة الأولى، ضرورة تعاشقه مع الدولة، التي هي بمثابة الأداة التي لا بدّ منها لتحويل مبادئه وقيمه إلى واقع معيش، وحماية هذه المبادئ والقيم ضد أي لون من ألوان الضغط أو العرقلة أو الانتقاص: "إنَّ استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادئ

[٤] فايس، **منهاج الإسلام في الحكم**، مرجع سابق، ص١٧.
[٥] المرجع السابق، ص١٨-١٩.
[٦] المرجع السابق، ص١٩-٢٠.

الإسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعداداً نظرياً ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسؤولة عن تطبيق الشريعة الإسلامية، ومنع الخروج عليها –على الأقل في الأمور ذات الطابع الاجتماعي– من جانب أي فرد من أفراد المجتمع. ومثل هذه المهمة لا بدّ لها أن تُوسَّد إلى مرجع له من السلطة ما يتيح له الأمر والنهي في المسائل الاجتماعية، وذلك المرجع هو الدولة."[٧]

ومن أجل ألا يذهب الظن إلى أنَّ الإسلام، بحكم هذه الواقعة، إنما هو نظام سياسي فحسب، يشير إلى أنَّ هذا الدين أكبر من ذلك "إنَّهُ منهاج كامل للعقيدة والقيم الأخلاقية، إنَّه نظرية اجتماعية شاملة، ودعوة إلى الاستقامة والاعتدال في كُلُّ الأمور الشخصية والعامة، إنَّه أيديولوجية تامَّة؛ فكل مظاهر الحياة، الأدبية منها والمادية، الروحية والعقلية، الفردية والاجتماعية، كُلٌّ لا يتجزأ."[٨]

وثمة وَهْمٌ آخر قد يتشبث به البعض لهذا السبب أو ذاك، وهو أن شريعة الإسلام قد تكون بعد انقضاء هذه القرون على تأسيسها أمراً تراثياً، يُبحَثُ عنه في بطون كتب الفقه المطوَّلة، وقد تكون في أحسن الأحوال موضوعاً لخطب الجمعة فحسب!

والحال، كما يؤكد (فايس) ليس كذلك بالتأكيد، فهذه الشريعة هي منهاج حيّ يدفع بموكب الحياة البشرية إلى الأمام، منهاج يسود نفسه، مستقل كل الاستقلال عن كل التغيرات التاريخية؛ ولهذا فهو قابل للتطبيق والعمل في كل العصور وفي كل الظروف. منهاج سوف لا يعوق تطورنا الاجتماعي، بل على العكس من ذلك سيساعدنا على التطور، وسيجعل مجتمعنا الإسلامي أكثر المجتمعات في العالم نشاطاً وحيوية واعتماداً على نفسه.[٩]

وبذلك يدحض الرجل الحُجَجَ الواهية لكل أولئك الذين سعوا، لهذا الغرض أو ذاك، إلى أن يحجموا الإسلام في الزمانِ، والمكان، والمتاحف، وبطون الكتب، ومنابر الجمعة! ما دام أنه، كما يعلن عن نفسه في كل معطياته، منهاج عمل حيوي شامل، يصلح

[٧] المرجع السابق، ص٢٠.
[٨] المرجع السابق، ص١٦٥-١٦٦.
[٩] المرجع السابق، ص١٧٣.

لقيادة المجتمعات نحو الأحسن والأكفأ في كل زمانٍ ومكان. إنَّه كلمة الله الباقية في العالم، وليس كما يتوهم البعض أو يسعى إلى عزلها أو تقطيعها أو تحجيمها أو شلّها عن العمل عبر صيرورة الزمانِ والمكان.

هذا المنهاج يتضمن، أو يمثل، كُلاً متماسكاً بسبب من تعامله مع سائر طبقات الحياة البشرية، وصدوره –في الوقت نفسه– عن مصدر إلهي متوحد، مِنْ ثَمَّ فإنّ أيَّ محاولة للعزل أو التفكيك– أي سعي لتحقيق التزام جزئي بهذا الجانب أو ذاك، يقابله تفلت أو تسيب إزاء جوانب أخرى– سوف يفقد قدرة هذا المنهاج على التحقق، ويضعف فاعليته، ولن تكون النتيجة معادلاً إسلامياً بأيِّ حال من الأحوال: "فالإسلام يحمل الإنسان على توحيد جميع نواحي الحياة، وبما أنَّ هذا الدين واسطة إلى هذه الغاية فإنَّه يمثِّل في نفسه مجموع مدركات، لا يجوز أن يضاف إليها شيء، ولا أن ينقص منها شيء. كما أنَّه ليس في الإسلام مجال للخيرة، فإذا قبلنا تعاليمه، كما بسطها القرآن الكريم فعلاً، أو كما أوردها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فيجب علينا أن نقبلها تامَّة وإلا خسرت قيمتها."[١٠]

من أجل هذا التداخل العميق في بناء الشريعة الإسلامية بين سائر المفردات من جهة، وبينها وبين تجربة الحياة نفسها بسائر مفرداتها كذلك، غدا من الصعوبة بمكان، بل من المستحيل، فصل الدين عن الاقتصاد، والسياسة، أو أيّ ممارسة حيوية أخرى على مستوى الأفراد والجماعات، "إنَّ تنظيم العلاقات الإنسانية العملية بطريقة تُمكِّنُ كلَ فرد من أن يلقى أقل قدر ممكن من العقبات، وأكبر قدر من التشجيع في إنماء شخصيته، هذا ولا شيء غير هذا أبداً، إنَّه مفهوم الإسلام عن وظيفة المجتمع الحقيقية. وهكذا فقد كان طبيعياً أنَّ النظام الذي أعلنه النبي (صلى الله عليه وسلم) في السنوات الثلاث والعشرين من رسالته، لم يختص بالشؤون الروحية فحسب، بل زوّد إطاراً لكل نشاط فردي واجتماعي أيضاً. إنَّه لم يبسّط مفهوم الصلاح الفردي فحسب، بل عرض – أيضاً– مفهوم المجتمع العادل الذي يجب أن يوجده ذلك الصلاح. لقد شملت الشريعة

[١٠] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص١٠٠.

الإسلامية الحياة من جميع وجوهها، المعنوية والجسدية، الفردية والمجتمعية. وكان لمشاكل الجسد ومشاكل العقل، ولمشاكل الجنس والاقتصاد، جنباً إلى جنب مع مشاكل الدين والعبادة، مكانها الحقيقي في تعاليم محمد (صلى الله عليه وسلم)."[١١]

وهكذا، يقول (فايس) وهو يعاين الإسلام من الخارج، بمنظور استشرافي شامل:

"رأيت أمامي شيئاً يشبه بناء هندسياً كاملاً، تُتَمِّم عناصره بعضها بعضاً بطريقة متناغمة، لا نافل فيه، ولا يفتقر إلى شيء. إنَّ المرء ليشعر بأنَّ كل ما في نظرات الإسلام وفروضه هو في محله."[١٢]

وتلك هي –بتركيز بالغ– صورة الإسلام على حقيقته وإعجازه كذلك.

ثانيا: دين التوازن

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، فإن (فايس) الذي خبر الأديان الأخرى تماماً، وسبر معضلتها الأساسية المتمثلة في أحادية الرؤية ونسبية الموقف الديني، يجد في الإسلام ما يميزه تماماً فيمنحه ضرورة الدوام والاستمرار، بما يتضمنه من توازن عجزت عن التحقق به سائر الأديان والمذاهب.

والرجل يقف عند هذه المسألة الحاسمة طويلاً، فيقلبها على وجوهها، ويستنطقها لكي تكشف كل معطياتها. فمما لا ريب فيه. "أنَّ الإسلام قد أوضح بأنَّ حياة البشر ليست قائمة على المظهر المادي لها فحسب، وأنَّ القيم النهائية للحياة روحية في طبيعتها، ولكن على الرغم من ذلك فإنَّه لا يحق للمسلمين أنْ ينظروا إلى الحقائق والقيم الروحية على أنَّها أشياء منفصلة عن المظاهر المادية للحياة الإنسانية. إنَّ الإسلام يطالب بإيجاد المجتمع الصالح، لا في نظرته الخلقية للحياة فحسب، ولكن في مظاهر العمل

[١١] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٣١٩-٣٢٠.
[١٢] المرجع السابق، ص٣١٩.

كذلك، مجتمع لا يوفر المطالب الروحية وحدها لأفراده، ولكن يوفر حاجاتهم المعاشية أيضاً."[١٣]

هكذا، ومنذ البدء، يلحظ الرجل هذا التوازن في المنظور الإسلامي بين سائر الثنائيات: القيم الروحية والمظاهر المادية، النظرة الخلقية ومظاهر العمل، المطالب المعنوية والحاجات المعاشية، وهو يلحظ –كذلك– أنَّ التقدم الروحي مرهون بالكفاية المادية، على العكس تماماً مما صوَّرته وتوهمته الأديان الأخرى، "فإذا كانت مصادر الثروة موزعة توزيعاً لا عدالة فيه، بحيث يتمتع البعض بعيش رغيد، بينما تناضل الأكثرية بكل قواها للحصول على قوتها الضروري، فإنَّ الفقر يصبح من ألدّ أعداء التقدم الروحي، وقد يدفع –كما دفع أمماً بأسرها– إلى الزيغ والانحراف عن طريق الله والارتماء في أحضان المادية المدمرة للروح، ولعلّ هذا هو السرّ الكامن وراء تحذير الرسول (صلى الله عليه وسلم): (كاد الفقر أن يكون كفراً)."[١٤]

يوغل (فايس) وهو يتابع معطيات التوازن في نسيج الإسلام، فيشير إلى أن الإسلام، بتجاوزه الاكتفاء بالأطروحات النظرية وربطها بطريقة العمل، كان يستهدف تمكين كل فرد "في نطاق حياته الدنيوية أن يعيد وحدة الفكر والعمل في وجوده ووعيه كليهما. وللوصول إلى هذا الهدف السامي في الحياة، كان الإنسان في الإسلام غير مجبر على أن يرفض الدنيا، وليس ثمة حاجة إلى تقشف يفتح عليه باباً سريّاً إلى التطهير الروحي. ذلك أمر غريب كل الغرابة عن الإسلام، فالإسلام ليس عقيدة صوفية ولا هو فلسفة، ولكنه نهج من الحياة حسب قوانين الطبيعة التي سنها الله لخلقه، وما عمله الأسمى سوى التوفيق التام بين الوجهتين الروحية والمادية في الحياة الإنسانية. وإنَّك لترى هاتين الوجهتين في تعاليم الإسلام تتفقان في أنَّهما لا تدعان تناقضاً أساسياً بين حياة الإنسان الجسدية وحياته الأدبية فحسب، ولكنَّ تلازمهما هذا، وعدم افتراقهما فعلاً، أمر يؤكده الإسلام؛ إذ يراه الأساس الطبيعي للحياة."[١٥]

---

[١٣] فايس، **منهاج الإسلام في الحكم**، مرجع سابق، ص١٥٥-١٥٦.
[١٤] المرجع السابق، ص١٥٨.
[١٥] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٢١-٢٢.

وكما هو الحال بين النظرية والتطبيق، فإن التأكيد الإسلامي ينصبّ بالقوة نفسها، والرؤية التوازنية ذاتها، على ثنائية السماء والأرض: "إنَّ الإسلام لا يكتفي بأن يأخذ على عاتقه تحديد الصلات المتعلقة بما وراء الطبيعة، فيما بين الأرض وخالقها فقط، ولكنه يعرض –أيضاً– مثل هذا التأكيد على الأقل –للصلات الدنيوية بين الفرد وبيئته الاجتماعية. إنَّ الحياة الدنيا لا ينظر إليها على أنَّها صدفة عادية فارغة، ولا على أنَّها طيف خيال للآخرة، التي هي آتية لا ريب فيها من غير أن تكون منطوية على معنى ما، ولكن على أنَّها وحدة إيجابية تامَّة في نفسها."[١٦]

والحياة الدنيا هذه إنَّما هي فرصة لتحقيق الذات، ليس بالنفي أو الانفصال، كما تفعل الديانات الأخرى، بل بالتناغم والوئام بين الإنسان ومكوناته كافَّة، وبينه وبين العالم. إنَّ (فايس) يصف الإسلام بأنَّه "أعظم دين مؤكد للحياة في تاريخ الإنسان،"[١٧] وأنَّه من بين سائر النظم الدينية يعلن "أنَّ الكمال الفردي ممكن في الحياة الدنيا. إنَّ الإسلام لا يؤجل هذا الكمال إلى ما بعد إماتة الشهوات (الجسدية)، ولا هو يعدنا بسلسلة متلاحقة الحلقات من تناسخ الأرواح على مراتب متدرجة، كما هي الحال في الهندوكية، ولا هو يوافق البوذية التي تقول بأن الكمال والنجاة لا يتمان إلا بعد انعدام النفس الجزئية وانفصام علاقاتها الشعورية من العالم. كلا! إنَّ الإسلام يؤكد في إعلانه أَنَّ الإنسان يستطيع بلوغ الكمال في حياته الدنيا الفردية، وذلك بأن يستفيد استفادة تامة من وجوه الإمكان الدنيوي في حياته هو."[١٨]

من أجل ذلك ترك الإسلام الطريق مفتوحاً لكل إنسان كي يمارس التحقق الذاتي، في إطار الإيمان بالقدرات التي وهبها الله إياه، وبالإمكانات الشخصية التي تؤهله إلى عبور هذا الطريق أو ذاك صوب الهدف: "إنَّ الإسلام، وهو ليس بدين لقهر النفس، يترك للإنسان مجالاً واسعاً في حياته الشخصية والاجتماعية، كيما تستطيع تلك الصفات المختلفة، من العواطف والميول النفسانية، أن تجد سبيلها في التطور الإيجابي المتفق مع

[١٦] المرجع السابق، ص٢٤.
[١٧] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٤٠٠.
[١٨] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٢٤-٢٥.

استعدادها الذاتي. وهكذا فقد يكون المرء زاهداً، أو أنَّه يتمتع إلى أقصى حد بلذاته الحسّية، وهو بعد في دائرة الشرع، وقد يكون مع هذا كله أعرابياً يطوف الصحراء.. أو تاجراً غنياً.. وما دام الإنسان خاضعاً لما يفرضه عليه الله بإخلاص وتُقى، فإنه بعد ذلك حُرٌّ في أن يكيف حياته الشخصية على الشكل الذي توجهه إليه طبيعته. إنَّ واجبه أن يستخرج من نفسه أحسن ما فيها؛ كيما يشرف هبة الحياة التي أنعم الله عليه بها، وكيما يساعد إخوانه من بني آدم بما ملكت يداه من وسائل رقيه هو، في جهودهم الروحية والاجتماعية والمادية. على أن شكل هذه الحياة الشخصية ليس بحال مقيداً بقياس ما. إنَّ المرء حر في تخيّر ما يشاء من وجوه الإمكان المشروعة التي لا حدّ لها تقف عنده."[١٩]

إنَّ هذا التوازن المرسوم بين الإنسان والعالم، يمكن أن يقودنا إلى قيمة أساسية أخرى في الإسلام تساعده على التحقق. إنَّها المنظور الذي يطل به الدين على الإنسان، فالأديان الأخرى تفترض فيه –ابتداءً– خطأً أو نقصاً ما، وتمسك به من عنقه لكي تضعه في دائرة الخطيئة، بينما يختلف الأمر في الإسلام اختلافاً حاسماً، فإنَّ "أساس (حرية) الاختيار في الإسلام يقوم على الافتراض بأنَّ الأصل في طبيعة الإنسان الخير. وعلى خلاف ما تقول به النصرانية من أنَّ الإنسان خلق خاطئاً، وخلافِ ما جاءت به التعاليم الهندوكية من أنَّ الإنسان كان في أول أمره دَنَساً، فهو من أجل ذلك محمول على أن يتخبط في سلسلة من التقمص نحو هدفه الأقصى من الكمال، نرى تعاليم الإسلام تقرر أنَّ الإنسان خلق طاهراً وخلق تاماً."[٢٠]

ومعنى هذا أنَّ الإسلام وحده، من بين سائر الأديان "يتيح للإنسان أن يتمتع بحياته الدنيا إلى أقصى حدٍّ، من غير أن يضيع اتجاهه الروحي دقيقة واحدة. وهذا يختلف كثيراً عن وجهة النظر النصرانية. حيث يتعثر (الإنسان) في الخطيئة الموروثة التي ارتكبها آدم وحواء، وعلى هذا تعتبر الحياة كلها وادياً مظلماً للأحزان."[٢١]

---

[١٩] المرجع السابق، ص٢٦-٢٧.

[٢٠] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٢٧.

[٢١] المرجع السابق، ص٢٨.

وهو يؤكد أنه "لم يستطع أن يجد في أيِّما مكان في القرآن أيمَّا ذكرٍ لحاجة إلى (الخلاص) ما دام أنَّه ليس هناك في الإسلام خطيئة (أولى) موروثة تقف بين الفرد ومصيره ذلك بأنَّه ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم: ٣٩)، ولا يطلب أيَّ نسك أو إماتة لفتح باب خفي إلى الطهارة؛ ذلك أنَّ الطهارة حق يرثه الإنسان بالولادة، والخطيئة ليست سوى زلة من الصفات الفطرية الإيجابية، التي يقال إنَّ الله قد وهبها لكل كائن من الناس. ليس هناك من أثر للثنائية في اعتبار الطبيعة الإنسانية؛ ذلك أنَّ الروح والجسد يعتبران وحدة صحيحة كاملة."[٢٢]

وهذا يقودنا إلى موازنة أخرى، بين الروح والجسد. فها هنا استطاع الإسلام، حيث عجزت سائر النظم والأديان، عن تحقيق هذا الوئام بين قطبي النسيج الآدمي، على جعلهما يلتقيان ويعطيان وفق خطوط متعاشقة متوازية، لا متصادمة متعارضة، وها هنا –أيضاً– ليس ثمة هجر لجانب ما على حساب الجوانب الأخرى، الأمر الذي يمنح الإنسان على المستوى النفسي –وقد تجاوز نقطة الشدِّ والجذب– توحداً واطمئناناً، ويمنح الجماعة على المستوى الحضاري قدرة أكثر على الفاعلية والعطاء. "لقد بدا لي أن معالجة (الإسلام) مشاكل الروح أعمق جداً من معالجة العهد القديم، ولم تكن فيها فوق ذلك محاباة هذا الأخير لشعب واحد معين، وأنَّ معالجته مشاكل الجسد، بخلاف العهد الجديد، كانت إيجابية إلى درجة قوية. إنَّ الروح والجسد، كلا في إطار حقه، كانا بمثابة وجهين توأمين للحياة الإنسانية التي أبدعها الله. وساءلت نفسي: ألا يمكن أن تكون هذه التعاليم مسؤولة عن الأمن العاطفي الذي أحسسته، كل تلك المدة الطويلة، في العرب؟"[٢٣]

ومع هذا الموازنات الفذة بين الإنسان وذاته، بينه وبين العالم، وبين الأرض والسماء، بين الروح والجسد، هناك توازن آخر بين الدين والعقل، وبينه وبين التقدم العلمي. فالإسلام "لم يقف يوماً ما سداً في وجه التقدم والعلم. إنَّه يقدر الجهود الفكرية في

[٢٢] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٧٠.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٧١.

الإنسان إلى درجة يرفعه فيها فوق الملائكة. وما من دين ذهب إلى أبعد من الإسلام في تأكيد غلبة العقل، ومِنْ ثَمَّ غلبة العلم على جميع مظاهر الحياة."[٢٤]

في الأديان والمذاهب الأخرى يميل الميزان، فتتخم الروح والوجدان على حساب العقل والعلم، أو يتعبد العلم حيث تنكمش الروح ويلغى الوجدان الديني. إنَّها جميعاً لم تستطع أن تحقق اللقاء المأمول بين القطبين: التوازن الذي يحتوي ولا يلغي، ويلتزم ولا يفرّط، ويحمي ولا يبدّد. ولقد جاء الإسلام لكي يحقق، من بين قيم وأهداف عديدة أخرى، هذا الهدف العزيز لصالح الإنسان وحركته المؤمنة في الأرض. يقول فايس: "إنَّه ليس من شخص بعيد عن الهوى يجادل في الإسلام ليزعم أنَّ فيه شيئاً مخالفاً للعقل، إلاّ أنَّه مما لا شك فيه أنَّ ثَمَّة أشياء وراء حدود العقل الإنساني، ولكنها لا تخالفه."[٢٥]

وتلك هي المعادلة الصعبة التي قدر الإسلام على حلها: أن تجعل البنيان الديني منسجماً مع معطيات العقل، رغم أنه في الأساس ينبثق عما وراء حدود العقل، قادماً من عالم الغيب الذي لم يكن بمقدور العقل الإحاطة بماهيته علماً. وهو يلاحظ، من خلال هذا الارتباط الوثيق بين الدين والعلم، كيف حمل الإسلام أتباعه الأولين "إلى أعالي الذروات الثقافية بتوجيه طاقاتهم كلها نحو التفكير الواعي بوصفِهِ وسيلة وحيدة لفهم طبيعة خلق الله، ومِنْ ثَمَّ لفهم إرادته، وأن العطش إلى المعرفة الذي تميز به تاريخ المسلمين الأول، لم يحمل، كما حمل في سائر أنحاء العالم، على أن يؤكد ذاته في صراع مؤلم ضد الإيمان. بالعكس، لقد انبثق من ذلك الإيمان وحده."[٢٦]

والحق أنَّ هذا المنظور التوازني في الإسلام، وهذا المعمار المتفرد الذي يضم جناحيه على سائر الثنائيات فيضعها في مكانها الصحيح، ويحقق بينها التصالح والتناغم والألفة والوئام، كان واحداً من عوامل الجذب والانبهار التي دفعت (فايس)، ومئات غيره من المفكرين، إلى الانتماء لهذا الدين. إنَّه يقول: "لم يكن الذي جذبني (للإسلام) تعليماً

[٢٤] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٧١.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٠١.
[٢٦] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

خاصاً من التعاليم، بل ذلك البناء المجموع العجيب والمتراص بما لا نستطيع له تفسيراً من تلك التعاليم الأخلاقية، بالإضافة إلى منهاج الحياة العملية. ولا أستطيع اليوم أن أقول أيّ النواحي قد استهوتني أكثر من غيرها، فإنَّ الإسلام، على ما يبدو لي، بناء تام الصنعة، وكل أجزائه قد صيغت ليتمم بعضها بعضاً، ويشد بعضها بعضاً. فليس هناك شيء لا حاجة إليه، وليس هنالك نقص في شيء، فنتج عن ذلك كله ائتلاف مرصوص. ولعل هذا الشعور من أن جميع ما في الإسلام من تعاليم وفرائض (قد وضعت في مواضعها) هو الذي كان له أقوى الأثر في نفسي."[٢٧]

ثالثاً: دين المرونة في التشريع

هنالك، مع الشمولية والتوازن، خاصية أخرى لا تقل أهمية وفاعلية في الحياة الإسلامية، بل ربما أنه بسببها قدر الإسلام على أن يواصل طريقه في صميم الحياة بالقوة ذاتها، ويزيد من الطاقات والخبرات المضافة. إنَّها المرونة التي أتاحت –ولا تزال– لهذا الدين حرية الحركة، متسلّحاً بأداتين:

أولاهما: المبادئ الأساسية الثابتة التي تحمي شخصيته وتميزه؛ ذلك أنَّ الشريعة، في أساسها، "لا يمكن تغييرها؛ لأنها ناموس إلهي، بل إنه ليست هناك ضرورة تدعو إلى تغييرها؛ لأنَّ كل أحكامها صيغت بحيث لا يتعارض أحدها مع الطبيعة الأصيلة للإنسان، والمطالب الجوهرية للمجتمع البشري في كافة الأزمنة والعصور."[٢٨]

أما ثاني هاتين الأداتين فهي: المساحات المفتوحة الحرة للاجتهاد، والإضافة، ومجابهة المتغيرات، والاستجابة للتحديات، تلك التي تُمكِّنه من التواصل الدائم مع حركة الحياة، وتغطيتها أفقياً وعمقياً، ومِنْ ثَمَّ قطع الطريق على أيِّ محاولة للعزل أو التجميد، وإعادة الإنسان ثانية إلى مآسي الثنائيات التي أسرته طويلاً.

---

[٢٧] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص١٥.
[٢٨] فايس، **منهاج الإسلام في الحكم**، مرجع سابق، ص٣٨.

إنَّ (فايس) يلحظ منذ البدء، كيف "أنَّ الأحكام السياسية الإسلامية القائمة على القرآن والسنة (ليست) واضحة، ثابتة الدعائم فحسب، ولكنَّها لا تعاني من آفة الجمود كذلك."[٢٩] كما أنَّه يلحظ كيف "..أنَّ المدى المحدّد للأحكام المنصوصة في القرآن والسنة، لم يكن نتيجة سهو وقع من الشارع، ولكن على العكس، لقد أراد به أن يكون درعاً لا غنى عنه يقي الأمة من الجمود التشريعي والاجتماعي. وباختصار فإنَّ الشارع لم يرد أن تعالج الشريعة-بالتفصيل- كل ضرورات الحياة ومشاكلها التي تخطر على البال، ولكنَّه أراد أن يحدّد بأحكامه المنصوصة المجال الاجتماعي الذي يجب على الأمة أن تتطور في حدوده، وترك هذا العدد الهائل من المسائل القانونية المحتملة الوقوع لتعالج كل منها على ضوء مقتضيات العصر، وتبعاً لتغيّر الظروف السائدة."[٣٠]

وهو يلحظ المسألة كلها بما يؤكد دور المسلم نفسه في صياغة الحياة، أو إعادة صياغتها، في الإطار الإيماني المرتجى، وعلى هدى التعاليم والقيم الأساسية لهذا الدين: "إنَّ الشارع أراد منا -نحن المسلمين- أن نقوم بأنفسنا بوضع التشريعات الإضافية الضرورية عن طريق اجتهادنا، أي عن طريق التحليل العقلي المستقل، بشرط أن يكون منسجماً مع روح الإسلام وغاياته."[٣١]

وثمة رأي يؤكده (فايس) في أكثر من مكان، في سياق معطياته عن المرونة التشريعية، قد لا يوافقه عليه الكثيرون، إنه من أجل تأكيد هذه المرونة وتمكينها من الفعل في واقع الحياة، يحرّر المعطيات التشريعية السياسية للإسلام من التاريخ، من الارتباط المحتوم بالتجارب التاريخية السابقة المتحققة في أزمان غير أزماننا، وبيئات غير بيئاتنا، فهناك من وراء كل السوابق التاريخية، وقبلها، كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) اللذان بمقدورهما أن يشكلا دولة الإسلام بما يلائم كل زمان ومكان: "إن جهاز الدولة الإسلامية ووظيفتها ليس من الضروري أن يكونا متفقين مع أيٍّ (سابقة تاريخية)؛ إذ إنَّ كل ما نريده من الدولة، لكي تنال بحق صفة الدولة الإسلامية، هو أن تدمج في دستورها، وأن تستهدي في أعمالها، تلك الأحكام الظاهرة المنصوصة في القرآن والسنة،

[٢٩] المرجع السابق، ص٣٢.
[٣٠] فايس، **منهاج الإسلام في الحكم**، مرجع سابق، ص٣٤.
[٣١] المرجع السابق، ص٣٧.

التي لها علاقة مباشرة بحياة المجتمع السياسية. إن هذه الأحكام محكمةُ الصياغة، لا يلابسها غموض، ولكنها -بلا استثناء- ذات طبيعة مرنة، تسمح لها بالحياة والعمل في كل الأزمنة وفي كل الظروف الاجتماعية."[٣٢]

و(فايس) انطلاقاً من خلود الرسالة الإسلامية وديمومتها، يضع يده على الأسباب التي جعلت للعقل الإنساني، والكشوف التي تتمخض عن نشاطه، هذا المدى الواسع الذي يتحرك عبره، مستفيداً أكثر فأكثر من الخبرات الجديدة، مرتبطاً -في الوقت نفسه- بمحاوره الثابتة في القرآن والسنة: "إن علينا ألاّ ننسى أبداً أن رسالة الإسلام رسالة خالدة، وأنها -لذلك- يجب أن تظل مفتوحة أمام العقل الإنساني الذي لا يَكلُّ عن البحث والدراسة. كما أننا كلما ازدادت ثقافتنا وانداحت دائرة علومنا، استطعنا أن نفهم بصورة أوضح من ذي قبل كنوز الحكمة التي ينطوي عليها القرآن، وأسوة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ولذلك فإنَّ حقنا في الاجتهاد المستقل على ضوء القرآن والسنة، ليس مسموحاً به فحسب، بل نحن منتدبون لأداته في كل الأمور التي اكتفت الشريعة بوضع مبادئ عامة لها."[٣٣]

وهكذا ندرك كيف أن مرور الزمن وتراكم الخبرات البشرية يمكن أن يكونا لصالح حركة الإسلام في العالم، كما ندرك -أيضاً- كيف يكون الإسلام "دعوة خالدة إلى التقدم المطَّرد في كافة نواحي الحياة، الفكرية والروحية والسياسية، على حد سواء."[٣٤]

رابعاً: آفاق العبادة في الإسلام

وكما أنَّ (فايس) يتحدث عن خصائص التشريع الإسلاميّ، الذي يمثل مساحة واسعة في نسيج الإسلام، فإنَّهُ يتحدث، بالاهتمام نفسه، عن الجانب الآخر الذي لا يقل أهمية؛ لأنه يمثل عصب الحياة الإسلامية، وروحها المحركة، وشعارها: العبادة.

---

[٣٢] المرجع السابق، ص٤٢.
[٣٣] فايس، **منهاج الإسلام في الحكم**، مرجع سابق، ص٦٠-٦١.
[٣٤] المرجع السابق، ص٦٣-٦٤.

هذا على افتراض أنَّ التشريع يمثل جانباً، والعبادة تمثل جانباً آخر في بنيان الإسلام، والحال أنَّ التشريع والعبادة معاً، مضافاً إليهما الأخلاق وآداب السلوك والمعاملة، فسائر المعطيات الإسلامية الأخرى، ولا سيمَّا العقيدة التي تشكل أساسها الجوهري، إنَّما تمثِّل، كما أكَّد (فايس) أكثر من مرَّة، وكما هو واقع منظور في تركيب هذا الدين، كُلاً متداخلاً يصعب فصل أجزائه وتفكيكها؛ لأنَّها صيغت بشكل يتمُّ من خلاله تبادل التأثر والتأثير؛ إذ الجميع يخفق بإيقاع متوحد، ويتلقى دمه النقيّ الحار من مصدر واحد.

ما الذي يقولُهُ الرجل عن ممارسات تعبّدية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج، وهو يتجول في عالم الإسلام، ويعاين مغزاها العميق، وحكمتها البعيدة، وانعكاساتها على الإنسان المسلم والجماعة المؤمنة؟

إنَّه يؤكد، منذ البداية، الطابع الشمولي للعبادة الإسلامية، حيث تغدو كل ممارسة، وكل فعل عبادة، تماماً كالشعائر نفسها. هذا الموقف يختلف عما هو عليه الحال في أي دين آخر: "إنَّ العبادة في الإسلام ليست محصورة في أعمال من الخشوع الخالص، كالصلوات والصيام مثلاً، ولكنَّها تتناول كلَّ حياة الإنسان العملية أيضاً. وإذا كانت الغاية من حياتنا على العموم عبادة الله، فيلزمنا حينئذٍ ضرورةً أن ننظر إلى هذه الحياة في مجموع مظاهر كلها، على أنَّها تبعة أدبية متعددة النواحي، وهكذا يجب أن تأتي أعمالنا كلها، حتى تلك التي تظهر تافهة، على أنَّها عبادات، أي نأتيها بوعي، وعلى أنَّها تؤلف جزءاً من ذلك المنهاج العالمي الذي أبدعه الله."[٣٥]

إنَّ هذه الرؤية بمداها الشاسع هذا، تنبثق ولا ريب، أو إنَّها تمثل امتداداً للخصائص الأساسية التي مرت بنا في المقاطع السابقة: الشمولية والتوازن، والمرونة.

فإنَّ العبادة الإسلامية فضلاً عن كونها تطوي جناحيها على كل صغيرة وكبيرة في الحياة، فإنَّها في الوقت نفسه، تتميز بالتوازن الذي تلتقي فيه الفعالية الروحية بشقيقتها الجسدية، فتؤكد من الروحي، العناق الذي أعلنه الإسلام بين القطبين. أما المرونة فإننا نراها، فضلاً عن الامتداد الذي يُمنَحُ لفرصة التعبدية كرة بعد أخرى، في مبدأ الباب

[٣٥] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٢٣.

المفتوح الذي يُمكِّن الإنسان من العودة إلى الله سبحانه، في أعقاب كل ذنب أو خطيئة؛ إذ إنَّ هذه لا تمثل أبداً جداراً يصعب اختراقه. ثم إنَّ هذا الباب المفتوح يُمكِّن الإنسان المسلم –من جهة أخرى– من الذهاب مباشرة إلى الله، من جعل الممارسة التعبدية لقاءً حراً مباشراً بين الخالق والمخلوق، لا تقف في طريقه طبقة أو مؤسسة أو منظومة من الأسرار والطقوس؛ إذ "لا وجود في الإسلام للكهانة ولا لطبقة ممتازة تدعى (طبقة رجال الدين)؛ ولهذا يستحيل أن يوجد في الإسلام مؤسسة تشبه الكنيسة المسيحية التي تختص بأسرار الدين وطقوسه."[٣٦]

بعدها يتحدث (فايس) عن الشعائر الإسلامية المحددة المتميزة التي تمثل نقاط الانطلاق، ومراكز الثقل في الممارسة التعبدية على مداها. إنَّه يحكي عن الصلاة الجامعة، فيرى "أَنَّ هناك أشياء قليلة، هذا إذا وجدت، تقرب بين الناس كما تقرب بينهم الصلاة الجامعة، وهذا في اعتقادي يصحّ في كل دين، ولكنه يصح بصورة خاصة في الإسلام، الذي يرتكز إلى الاعتقاد بأنَّه ليس من واسطة ضرورية، أو بالأحرى ممكنة، بين الإنسان والخالق. إنَّ عدم وجود الكهانة والقسوسة يجعل كل مسلم يشعر بأنَّه لا يحضر فحسب، بل يشارك مشاركة صادقة في فعل العبادة المشترك عندما يصلي جماعة."[٣٧]

ويتحدث عن الصيام فيرى أنَّ "الغاية منه غاية مزدوجة. إنَّ على الفرد، أولاً، أن يمتنع عن تناول الطعام والشراب حتى يشعر في جسمه هو بما يشعر به الفقراء والجائعون، وبهذا تثبت المسؤولية الاجتماعية في الوعي البشري كفرض ديني. وأما الغاية الثانية من الصيام فهي ضبط النفس، وهي ناحية من نواحي أخلاق الفرد التي تشدد عليها التعاليم الإسلامية جميعاً (كما في التحريم الكلي، مثلاً، للمسكرات التي يعتبر الإسلام أنها سبيل سهل إلى الهرب من الوعي والمسؤولية). في هذين العنصرين الأخوة الإنسانية وضبط الذات، بدأت أميز الخطوط الكبرى في استشراف الإسلام الأخلاقي."[٣٨]

---

[٣٦] فايس، **منهاج الإسلام في الحكم**، مرجع سابق، ص٥٢.
[٣٧] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٢٥٢.
[٣٨] المرجع السابق، ص٢٣١.

ويقف عند فريضة الحج مبهوراً، فيجد كيف أنَّنا "إذا درنا حول شيء ما، فإنَّنا نقرر أن هذا الشيء هو النقطة المركزية لعملنا. إنَّ الكعبة، التي يُولِّي كل مسلم وجهه شطرها في صلاته، ترمز إلى وحدانية الله، فإنَّ الطواف حولها يرمز إلى جهود الحياة الإنسانية. وهكذا نرى أنَّ الطواف لا يعني أنَّ أفكارنا الخاشعة وحدها فقط، بل حياتنا العملية وأعمالنا وجهودنا أيضاً، كل هذه يجب أن تتمثل في نفسها فكرة الله ووحدانيته على أنها مركز لها."[٣٩] أما الزكاة فلطالما تحدث عنها في مؤلفاته، بوصفها نموذجاً رائعاً للالتقاء بين ما هو روحي وما هو مادي، وبوصفها –كذلك– واحداً من أهم ضوابط العدل الاجتماعي في الإسلام.

خامساً: دين المبادئ والقيم الحضارية

نتابع (فايس) وهو يضع يده على أهداف المجتمع الذي يصوغه هذا الدين، وطبيعة الأواصر التي تربط بين أفراده، والقاعدة التي يقوم عليها، مقارناً بالمجتمعات الأخرى.

إنَّه يستنتج ابتداءً "أَنَّ المجتمع الإسلامي ليس في ذاته غاية، ولكنه وسيلة إلى غاية. أمَّا الغاية فهي إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحقُّ الحقَّ وتبطل الباطل، أمَّة تعمل –بمعنى آخر– على خلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري الذي جاء من الله، وهو الإسلام."[٤٠]

أما الرابطة التي تشد أعضاء هذا المجتمع، وتمسك به فهي "الاشتراك في العقيدة والفكرة، "فذلك" وحده –في نظر الإسلام– الذي يقدم القاعدة الصالحة للتكُّتل البشري."[٤١]

وأما الوسيلة، أو الأداة، التي تُمكِّن هذا المجتمع العقائدي من أداء مهمته في العالم فهي الدولة: "إنِّ دفع الظلم عن الناس، وإقامة معالم العدل في الأرض، هي الغاية

---

[٣٩] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٢٣. انظر أيضاً:
– فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٣٩٨.

[٤٠] فايس، **منهاج الإسلام في الحكم**، مرجع سابق، ص٦٩–٧٠.

[٤١] المرجع السابق، ص٧١.

النهائية التي تستهدفها رسالة الإسلام الاجتماعية. وعلى هذا المثل الأعلى للعدالة –مع المسلمين وغير المسلمين على حد سواء– يتوقف قيام الدولة الإسلامية وسقوطها. هذه الدولة التي ليست هي في الحقيقة سوى الجهاز السياسي لتحقيق هذا المثل الأعلى."[٤٢]

وأمَّا خصائص هذا المجتمع فيمكنُ أن تتمحور في اثنتين: المساواة، والفاعلية: "لقد صيغت جميع مواد الشريعة الإسلامية لصالح أعضاء المجتمع كلهم بالتساوي دون تمييز بين الولادة، أو العنصر، أو الجنس (الذكر أو الأنثى)، أو الولاء الاجتماعي السابق. ولم يحتفظ بحقوق خاصة لمؤسس المجتمع أو لذريته من بعده. إنَّ الرفيع والوضيع، بالمعنى الاجتماعي للكلمة، تعبيران لا جود لهما، كما أنَّه ليس هناك وجود لمفهوم الطبقة، فجميع الحقوق والواجبات والفرص تنطبق بالتساوي على جميع المسلمين."[٤٣]

وقد يخطر على البال ها هنا أنَّ الإسلام والمسيحية قد كان لهما الهدف نفسه: مجتمع أممي من الناس يوحدّ فيما بينهم تمسكهم بمثل أعلى مشترك. إلاّ أنَّ (فايس) يجيب بأنَّه "في حين أنَّ المسيحية اكتفت بالدعوة المعنوية المجردة إلى هذا المبدأ، وبنصح أَتباعها بإعطاء ما لقيصر لقيصر، فَقَصَرَتْ بذلك دعوتها العالمية على الدائرة الروحية، فإنَّ الإسلام قد كشف للعالم عن مؤسسة سياسية، يكون فيها وعي الله الباعث على سلوك الإنسان العملي، والأساس الوحيد لجميع المؤسسات الاجتماعية. وهكذا فإنَّ الإسلام – إذ حقق ما تركته المسيحية دونما تحقيق– قد افتتح فصلاً في تطور الإنسان: أول مجتمع أيديولوجي مكشوف مقابل مجتمعات الماضي المقفلة والمحدودة جنسياً وجغرافياً."[٤٤]

يمضي (فايس)، بعد أن أوضح الفروق الحاسمة بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي على مستوى الوسائل والأهداف، لكي يؤشر على ما يميز المجتمع الإسلامي عن مجتمعات الحضارة الغربية الراهنة. وهو يلحظ أنَّ أولى هذه الميزات وأكثرها أهمية إنما تكمن في تباين المنظور الأخلاقي، وسلّم القيم، بين هذين النمطين من المجتمعات، وما نتج عن ذلك من أفعال وممارسات: "نحن نعتقد، والتطور الحديث في الغرب يثبت هذا

[٤٢] المرجع السابق، ص٧٢.
[٤٣] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٣٢٠.
[٤٤] المرجع السابق، ص٣٢١.

الاعتقاد أيضاً، بأنَّ الأخلاق في الإسلام، وخصوصاً في إدراكها للسلوك الاجتماعي والشخصي، وللعدل والحرية، إنما هي أكثر سمواً وأحسن كمالاً من المدنية الغربية. لقد أبطل الإسلام العصبية العرقية (الحقد الجنسي)، وشق الطريق إلى الإخاء الإنساني وإلى المساواة. ولكن المدينة الغربية لا تزال عاجزة عن أن تنظر إلى ما وراء ذلك الأفق الضيّق من العداء الجنسي. إنَّ الإسلام لم يعرف الطبقات الاجتماعية ولا حروب تلك الطبقات في مجتمعه، ولكن التاريخ الأوربي كله –منذ أيام اليونان والرومان– مملوء بالكفاح بين الطبقات وبالعداء الاجتماعي."[٤٥]

و(فايس) يرى، وهو يعاين الطغيان المادي للحضارة الغربي، أنَّ تفوق ثقافة ما أو مدنية ما على غيرها "لا يمكن أن يقوم –فقط– على معرفة مادية واسعة المدى (مع أنَّ ذلك أمر مستحب)، ولكنه يقوم –كذلك– على نشاطها الخُلُقي، وعلى استطاعتها العظمى في أن تُعلِّل، وفي أن تُوفِّق بين نواحي الحياة الإنسانية كلها، وفي هذه الناحية يسمو الإسلام على كل ثقافة أخرى."[٤٦]

إنهما إذن –الشمولية والتوازن– اللذان وقفنا عندهما في معطيات (فايس)، وها هو الآن يضعهما، جنباً إلى جنب مع الأخلاق الإسلامية؛ لكي يحدّد الفروق الحاسمة بين المجتمع، أو الثقافة المتمخِّضة عن هذا المنظور الشمولي المتوازن، التي تحكمها تلك القيم، وبين المجتمعات أو النظم المدنية الأخرى: "نحن نَعُدُّ الإسلام أسمى من سائر النظم المدنية؛ لأنه يشمل الحياة بأسرها: إنَّه يهتم اهتماماً واحداً بالدنيا والآخرة، وبالنفس والجسد، وبالفرد والمجتمع، إنَّه لا يهتم فقط لما في الطبيعة الإنسانية من وجوه الإمكان إلى السموّ، بل يهتم أيضاً لما فيها من قيود طبيعية. إنَّه لا يحملنا على طلب المحال، ولكنه يهدينا إلى أن نستفيد أحسن الاستفادة مما فينا من استعداد، وإلى أن نصل إلى مستوى أسمى من الحقيقة، حيث لا شقاق ولا عداء بين الرأي والعمل."[٤٧]

---

[٤٥] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٧٧.

[٤٦] المرجع السابق، ص٧٧.

[٤٧] المرجع السابق، ص١١٠.

ورغم الفارق الكبير، في تجربة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بين ما هي عليه فعلاً، وما كانت عليه زمن التزامها المتألق بمعطيات هذا الدين، فإن (فايس) وجد عبر معايشته لهذه المجتمعات: "أن المسلمين كانوا يعيشون بطريقة تختلف عن الطريقة التي كان الغربيون يعتقدون أنها الطريقة التي يجب أن يتبعها الإنسان في العيش. وفي كل مرة تعلمت فيها شيئاً جديداً عن الإسلام، كان يُخَيَّلُ إليّ أنني اكتشفتُ شيئاً كنت أعرفه دائماً دون أن أعرف."[٤٨]

ذلك توق الإنسان الذي تعذبه وتصدمه تناقضات الحضارة المعاصرة وشروخها بسائر تجاربها الاجتماعية المترعة بالتعاسة والشقاء، فهو إذ يلتقي بالمجتمعات الإسلامية، على كونها لا تعكس سوى الظلال الباهتة للتأثير الإسلامي، فإنَّه يجد فيها ما كان يبحث عنه ويتوق إليه. وفي ضوء هذا كله، يقرر (فايس) أن الانتماء الإسلامي ليس خياراً مطروحاً أمام الإنسان المعاصر بجانب خيارات أخرى، ولكنه الخيار الوحيد، والحتمية التي تفرض نفسها في زحمة الصراع بين المبادئ والقيم والحضارات: "إنَّه ليس سبيلاً بين السبل، ولكنه السبيل! وإنَّ الرجل الذي جاء بهذه التعاليم ليس هادياً من الهداة ولكنه الهادي!"[٤٩]

سادساً: دين يتضمن سنة في تحققه العملي

من بين العديد من الباحثين الغربيين الذين كتبوا عن سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) يبدو ليوبولد فايس (محمد أسد) أكثرهم اهتماماً واقتراباً من جانب حيوي من أكثر جوانبها أهمية، ذلك هو "السنة": فما الذي تعنيه؟ وما مكانها في خارطة التشريع الإسلامي؟ وما مدى التوثيق الذي حظيت به؟ وما هي طبيعة التعامل التي يجب أن تنظم العلاقة بينها وبين المسلم؟ وما هي ردود الأفعال التي تمخضت عن هذا التعامل عبر التاريخ؟.

---

[٤٨] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٢٢٧.

[٤٩] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص١١٠.

يعرّف فايس السنة بأنها: "المثال الذي أقامه لنا الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أعماله وأقواله. إنَّ حياته العجيبة كانت تمثيلاً حياً وتفسيراً لما جاء في القرآن الكريم، ولا يمكننا أن ننصف القرآن الكريم بأكثر من أن نتّبع الذي قد بلّغ الوحي."[٥٠]

فهذا التعريف –على إيجازه– يكاد يلّم بسائر عناصر المصطلح المقصود: فهناك أفعال الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأقواله، أي معطياته كافة على مستوى الممارسة والتعليم، وهناك التمثيل الحي لكتاب الله في واقع الحياة من خلال هذه المعطيات التي تؤدي مهمة لا تقل أهمية، وهو التفسير الذي يوضّح ويفصّل ما ورد في القرآن الكريم موجزاً، مركزاً. وهناك –أخيراً– ما تتضمنه السنة من إلزام؛ بوصفها القناة، أو الطريق الوحيد المفضي إلى تنفيذ أمر الله كما بلّغه الوحي الأمين، وكما تمثَّل في كتاب الله.

والسنة بهذا المعنى ليست حشوداً من المفردات السلوكية، أو مجموعة متفرقة من التعاليم والإرشادات فحسب. إنها وحدة مركبة، وبرنامج عمل يتميز بالشمولية والترابط، ويوازي حياة المسلم نفسها بكل تفاصيلها ونبضاتها، بل إنه –بعبارة أكثر دقة– يتعاشق معها كما تتعاشق الروح مع الجسد البشري، مع جملته العصبية، ودمه، وخلاياه، و"كما أن حياة المسلم يجب أن تقوم على التعاون التام المطلق بين ذاته الروحية وذاته الجسدية، فإن هداية النبي (صلى الله عليه وسلم) يجب أن تضمّ الحياة على أنها وحدة مركبة، أي على أنها مجموع أعمق المظاهر الخلقية والعملية والشخصية والاجتماعية، وهذا هو أعمق معاني السنة."[٥١]

وإذا كانت السنة، على هذا الأساس، هي التعبير المتكامل عن الإسلام، يصبح العمل بها ملزماً لكل مسلم يتوخى التعامل مع هذا الدين بالجدّ المطلوب؛ من أجل أن تتوحد المبادئ والتعاليم بالممارسة والسلوك، ويلتقي الفكر بالحياة، ويتمكّن الإسلام –بالتالي– من أن يشق طريقه متحققاً في مجرى الواقع، متقدما بأتباعه إلى الأمام، من خلال برنامج عمل لا يكاد يغفل صغيرة ولا كبيرة. ومن هذا المنطلق يلحظ (فايس) كيف "أنَّ العمل بسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عمل على حفظ كيان الإسلام

[٥٠] المرجع سابق، ص٨٨.
[٥١] المرجع السابق، ص٨٧.

وعلى تقدمه، وأنَّ ترك السنة هو انحلال الإسلام." كما أنَّه يجد في السنة "الهيكل الحديدي الذي قام عليه صرح الإسلام." ويتساءل: "إنَّك إذا أزلت هيكل بناءٍ ما، أفيدهشك أن يتقوَّض ذلك البناء كأنَّه بيت من ورق؟"[٥٢]

وعلى هذا المستوى، أي على مستوى الإلزام التشريعي والسلوكي والاجتماعي للسنة، يمضي (فايس) إلى تأكيد حقيقة أنَّ "سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) تالية للقرآن، وهي المصدر الثاني للشرع الإسلامي وللسلوك الشخصي والاجتماعي، إنَّها التفسير الوحيد لتعاليم القرآن الكريم، والوسيلة الوحيدة لاجتناب الخلاف في تأويل تلك التعاليم وتطبيقها في الحياة العملية. إنَّ تفكيرنا يقودنا حتماً إلى أنَّه ليس ثَمَّة حكم، فيما يتعلق بالتأويل العملي لتعاليم القرآن الكريم، أفضل من الذي أوحيت إليه هذه التعاليم هدى للعالمين. إنَّ التعبير الذي يتردّد اليوم على مسامعنا كثيراً: (لنرجع إلى القرآن الكريم، ولكن يجب ألاّ نجعل من أنفسنا أَتباعاً مستعبدين للسنة) ينكشف بكل بساطة عن جهل بالإسلام. إنَّ الذين يقولون هذا القول يشبهون رجلاً يريد أن يدخل قصراً، ولكنه لا يريد أن يستعمل المفتاح الأصلي الذي يستطيع به وحده أن يفتح الباب."[٥٣]

سابعاً: السنة النبوية ومنهجها الفريد

ولكن ما مدى مصداقية السنة على مستوى التوثيق التاريخي؟ وهل أنَّ ما نُقِلَ عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من أقوال وأفعال هي نفسها التي تحققت ومثلت في حياته بالفعل، أو قريباً منه؟ وإذا كان القرآن الكريم يحمل –وبشكل مطلق– مصداقيته بوصفِهِ نصاً إلهيّاً محفوظاً، لم ولن يأتيَهُ الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فما مدى حظ السنة من هذا الأمر؟ لا سيما وأنها تحمل هذا القدر الكبير من الأهمية والإلزام في الحياة الإسلامية؟

---

[٥٢] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٨٧.

[٥٣] المرجع السابق، ص٩٠-٩١.

إن (فايس) لا يجعل هذه التساؤلات تفلت من بين يديه، وتبقى معلقة في الفضاء، ونحن –بوصفنا مسلمين– نعرف جميعاً الإجابة عنها، تلك التي حرص الأجداد بسلسلة موصولة من الجهد والهمّ والمتابعة على تقديمها موثقة منقحة لأجيال المسلمين. ولكنَّ المطلوب هو مخاطبة العقل الغربي، والعقل العلماني الذي لا يسلّم بسهولة بأمر كهذا. ومِنْ ثَمَّ فإنَّ استنتاجات (فايس) بهذا الصدد تحمل قيمتها؛ لأنَّها تتحدث بالمفردات نفسها التي يدركها هذا العقل، وقد يقتنع بها أيضاً.

فهو يشير مثلاً إلى "الأثر العظيم الذي تركته شخصية الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أولئك الرجال الذين صحبوه باعتبارها حقيقة من أبرز حقائق التاريخ الإنساني،" وأنَّها "فوق ذلك ثابتة بالوثائق التاريخية،" ويتساءل: "هل يمر في خيالنا أنَّ أولئك الرجال الذين كانوا على استعداد لأن يضحوا أنفسهم وما يملكون في سبيل رسول الله كانوا يتلاعبون بكلماته؟"[٥٤]

ويمضي (فايس) إلى القول بأنَّ "الذين عاشوا في صحبة الرسول (صلى الله عليه وسلم) رأوا جميعُهُم في أقواله وأعماله أعظمَ الأهمية، لا لأنَّ شخصية الرسول (صلى الله عليه وسلم) أثرت فيهم فخلبت ألبابهم فقط، بل لأنَّهم كانوا –أيضاً– على اعتقاد جازم بأنَّ ذلك كان أمراً من الله تعالى لتنظيم حياتهم حتى في أدق تفاصيلها. كل ذلك اهتداء بالرسول (صلى الله عليه وسلم) واقتداء به. من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يتناولوا الأحاديث بلا اكتراث، بل جربوا أن يتعلموها وأن يحفظوها عن ظهر قلب."[٥٥]

وهو، على ضوء الجهود التوثيقية المذهلة التي بذلها رجال الحديث في العصور التالية للصحابة والتابعين، التي وضعت أصول منهج صارم في التوثيق والبحث العلمي يطرحُ تحدّيَهُ إزاءَ العقل الغربي، وأن يدعم انتقاداته العاطفية لمصداقية الأحاديث النبوية بدليل علميٍّ مُقنِعٍ: "إنَّه على الرغم من جميع الجهود التي بُذِلَتْ في سبيل تحدّي الحديث

[٥٤] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٩٤.
[٥٥] المرجع السابق، ص٩٥.

على أنَّه نظامٌ ما، فإنَّ أولئك النقاد العصريين من الشرقيين والغربيين لم يستطيعوا أن يدعموا انتقادهم العاطفي الخالص بنتائج من البحث العلمي. وإنَّ من الصعب أن يفعل أحد ذلك؛ لأنَّ الجامعين لكتب الحديث الأولى، لا سيَّما الإمامين البخاري ومسلماً، قد قاموا بكل ما في طاقة البشر عند عرض صحة كل حديث على قواعد التحديث عرضاً أشد كثيراً من ذلك الذي يلجأ إليه المؤرخون الأوربيون عادة عند النظر في مصادر التاريخ القديم."[٥٦]

ثم يخلص إلى القول بأن "رفض الأحاديث الصحيحة جملة واحدة أو أقساماً، ليس حتى اليوم إلاّ قضية ذوق، قضيةً قَصرُتْ عن أن تجعل من نفسها بحثاً علمياً خالصاً من الأهواء."[٥٧]

فهي —إذن– الميول والأهواء تسعى لأن تقول كلمتها في واحدة من أشد مرتكزات الإسلام أهمية، حتى إذا ما أتيح لها أن تفرض كلمتها، قدرت على هدم الإسلام نفسه، بعد أن رأينا ذلك الارتباط الصميم بين السنة والدين الذي ترجمته إلى وقائع وممارسات، ولكنها لن تقدر؛ إذ إنَّ هناك، في الجهة الأخرى للظن والهوى: المنهج، والعلم، والنقد الجاد، تلكَ التي قادت العقل البشري، وستقوده دوماً، إلى التسليم بمصداقية سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

ثامناً: السنة اقتداء بالرسول

سنكتفي بهذا القدر من الحديث عن مسألة التوثيق، هذه التي أشبعت بحثاً، ولنتابع (فايس) وهو يتحدث عن طبيعة التعامل مع السنة.. عن صيغ هذا التعامل التي تتأرجح بين الآلية التي لا تكاد تتمخض عن شيء، والتمثُّل الذي قاد أجيالاً من المسلمين إلى أن يكونوا تعبيراً صادقاً عن كتاب الله، وإلى أن يصنعوا المستحيل. ففي "اللحظة التي ينحطُّ فيها العمل بالسنة إلى عمل آلي، تفقد السنة قيمتها المثقِّفة فقداناً تاماً، وكذلك كان

[٥٦] المرجع سابق، ص٩٢.
[٥٧] المرجع السابق، ص٩٧.

شأن المسلمين في الأعصر الأخيرة. أمَّا الصحابة والتابعون الذين قاموا بكل مسعى لجعل كل دقيقة في حياتهم موافقة لما كان عليه الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فإنَّهم فعلوا ذلك مع الفهم التام بأنَّهم أسلموا أنفسهم إلى إرادة هادية تجعل حياتهم مطابقة لروح القرآن الكريم."[٥٨]

كيف يتم ذلك التطابق الباهر بين الحياة وتعاليم الله سبحانه؟ يجيب (فايس) بأنَّ "العمل بالسنة يجعل كل شيء في حياتنا اليومية مبنياً على الاقتداء بما فعله الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهكذا نكون دائماً، إذا فعلنا أو تركنا ذلك، مجبرين على أن نفكر بأعمال الرسول وأقواله المماثلة لأعمالنا هذه، وعلى هذا تصبح شخصية أعظم رجل متغلغلة إلى حد بعيد في منهاج حياتنا اليومية نفسه، ويكون نفوذه الروحي قد أصبح العامل الحقيقي الذي يعتادنا طول الحياة."[٥٩]

تاسعاً: حب المسلمين لرسولهم في حياته وبعد مماته

والحديث عن سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقودنا إلى الحديث عن شخص رسول الله نفسه.. النبي، والقائد، والمعلِّم. وعن علاقة المسلمين على مرّ العصور به، وعن محبتهم له، وعن عشقهم لأفعاله وكلماته، وعن ردود الأفعال الإنسانية، وجدانية وسلوكية، تلك التي أكدت على مدار الزمن، على أنه ما من أمة أحبّت رسولها، واقتدت به، كأمة الإسلام، وأنه –أيضاً– ما من أمة كهذه الأمة لم تحرفها المحبة الطاغية إلى مواقع الشرك والتأليه والصنمية، وما كانت الاستثناءات بقادرة على أن تغطي على القاعدة أبداً. وليس هناك من رجل، "مضى على وفاته أكثر من ألف وثلاثمائة سنة، قد أصاب مثل هذا الحب، ومن قبل هذا العدد من الأفئدة، مثل ذلك الذي يرقد تحت القبة العظيمة الخضراء. ومع ذلك فإنَّه لم يدَّعِ يوماً إلاّ أنَّه بشر، ولم ينسب المسلمون إليه الإلوهية قط، كما فعل الكثيرون من أتباع الأنبياء الآخرين (عليهم السلام) بعد وفاة نبيهم. والحق أنَّ القرآن نفسَهُ يزخر بالآيات التي تؤكد إنسانية محمد (صلى الله عليه

[٥٨] المرجع السابق، ص١٠٦.
[٥٩] المرجع السابق، ص١٠٩.

وسلم). ولا ريب في أنَّ من حوله لم يحبوه مثل هذا الحب إلا لأنَّه لم يكن سوى بشر فحسب، ولأنَّه عاش كما يعيش سائر الناس، يتمتع بملذات الوجود البشري ويعاني آلامه. ولقد بقي هذا الحب بعد وفاته، وهو لا يزال حيّاً في قلوب أتباعه حتى اليوم كنشيد متعدد النغمات."[٦٠]

هذه وتلك تحمل أهميتها القصوى ها هنا، ونحن نتحدث عن سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؛ لأنها تعكس، بإقناع يكاد يكون كاملاً، كيف تمكَّن المسلمون من حماية سنة نبيهم من الضياع، وكيف قدروا في الوقت نفسه على أن يعيشوها ويتمثلوها، بدرجة أو أخرى، فيتيحوا بذلك للإسلام نفسه أن يتحقق وأن يواصل الطريق.

والآن، وبعد مرور أربعة عشر قرناً على لحاق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالرفيق الأعلى، واستقرار جسده الشريف في المدينة، فإنَّ "وجوده الروحي لا يزال حيّا هنا كما كان يومذاك. ولقد كان من أجله وحده أن أصبحت مجموعة القرى التي كانت تدعى في ما مضى يثرب، مدينة أحبها المسلمون حتى يومنا هذا كما لم تُحَبَّ مدينة غيرها في أيمَّا مكان آخر من العالم. وليس لها حتى اسم خاص بها. فمنذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً التقت هنا سيول لا تحصى من الحب، بحيث اكتسبت مع الأشكال والحركات نوعاً من التشابه العائلي، وجميع الفروق في المظاهر تتّحد في لحن مشترك واحد."[٦١]

خاتمة:

على كثرة ما كتبه الغربيون عن الإسلام، فإن معظم أعمالهم لم ترق إلى ما قدمه ليوبولد فايس (محمد أسد) في مقاربتها لنبض هذا الدين، وتسليط الضوء على خصائصه الأساسية. ولعل معايشته للجغرافيا الإسلامية، وانتماءه للإسلام، وعمله في التأسيس لدستور إسلامي لباكستان في فجر قيامها ، فضلاً عن خبرته العميقة بمعطيات الحضارة الغربية المعاصرة في سلبها وإيجابها، أعانه على نسج رؤيته للإسلام؛ عقيدة وشريعة ونبياً

[٦٠] فايس، **الطريق إلى مكة**، مرجع سابق، ص٢٩٧.
[٦١] فايس، **الإسلام على مفترق الطرق**، مرجع سابق، ص٢٩٦-٢٩٧.

وحضارة في العديد من المؤلفات، أبرزها ولا ريب (الطريق إلى مكة)، و(الإسلام على مفترق الطرق)، و(منهاج الإسلام في الحكم)، وهي الأعمال التي تناولها هذا البحث بالقراءة والمراجعة والتحليل.

وعلى الرغم من مرور عقود عديدة على صدور مؤلفاته تلك، فإن (الطريق إلى مكة)، و(الإسلام على مفترق الطرق) يظلان ينطويان على قدرتهما المدهشة على جذب القراء جيلاً بعد جيل، ربما بسبب رؤيتهما المقارنة بين عالمين، فضلاً عن مقاربتهما التي تتميز بحساسيتها البالغة لنقاط الارتكاز الأساسية في هذا الدين، ومن بينها: كمال الإسلام وشموله لجوانب الحياة، وتوازنه، ومرونته التشريعية، وآفاقه التعبدية، ومبادؤه، وقيمه الحضارية، وسُننيته في الجدل مع الواقع، والمنهج الفريد لسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم)، وبُعدها الالتزامي، فضلاً عن حب المسلمين لرسولهم في حياته وبعد مماته، فيما لم تعرف عشر معشاره عقيدة من العقائد أو دين من الأديان.

وتبقى أعمال (محمد أسد) منجماً خصباً لكل من يسعى إلى الكشف عن معطياتها ودلالاتها بخصوص دين أُريد له، ابتداء، أن يبني الإنسان والجماعة، وأن يبشر بمشروع حضاري متميز، يتجاوز بقرآنه وسنة نبيه، عناصر السلب والنقص في جلّ المشاريع الحضارية التي شهدها التاريخ البشري ولا يزال.

تقارير مؤتمرات

المؤتمر الدولي "مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية"

٢٩شوال – ٢ ذو القعدة ١٤٣٠ هجرية، ١٩–٢١ أكتوبر ٢٠٠٩ م

سمية عبد المحسن، وماجدة إبراهيم، ومحمد كمال*

عُقد المؤتمر في مقر الجامعة العربية في القاهرة، وذلك بالتعاون بين ثلاث مؤسسات علمية هي: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات الذي تحتضنه كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة، وعن الجانب التركي كل من: مجلة حراء التي تصدر بالعربية، ووقفية أكاديمية البحوث والإنترنت.

وهدف المؤتمر إلى الدراسة المتكاملة والمقارنة لأبعاد خبرة حركة الشيخ التركي فتح الله كولن في ضوء بيان جهود تجارب الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي، وثمراتها خلال نصف القرن الأخير. خروجًا بدروس مستفادة لتخطيط مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي. وقد ضَمّ المؤتمر خمسة عشر بحثًا، وثمانية وثلاثين مشاركًا قدموا من عشر دول.

في الجلسة الافتتاحية تحدَّثت الدكتورة نادية مصطفى– مدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات– فربطت المؤتمر بسياقه الفكري ومحورية قضية الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر، وفي إطار الحوارات الإسلامية البينية، والإطار الحضاري الإسلامي الحاضن، ومحورية موضع مصر وتركيا بوصفهما ركنين حضاريين فيه، وارتباط ذلك بالوضع العالمي، وطبيعة القوى الحضارية القائمة على الساحة العالمية الراهنة.

---

* باحثون في العلوم السياسية بمركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة.

ثم جاءت كلمة د.مصطفى أوزجان (مستشار وقفية أكاديمية البحوث والإنترنت) فركزت على محورية التعليم والبعد التربوي في عملية الإصلاح من منظور إسلامي، ممثلاً على تجربة الإصلاح في تركيا على يد حركة الشيخ فتح الله كولن، وأهمية "إنتاج الإنسان" بوصف ذلك خطوة أولى في المشروع الإصلاحي.

أما المحاضرة الافتتاحية للمؤتمر، فقد ألقاها د.أحمد الطيب، رئيس جامعة الأزهر، فأكّد أنَّ علَّة العلل في تجارب الإصلاح في عالمنا العربي والإسلامي في العصر الحديث والمعاصر هي فقدان المرجعية العليا، في مقابل استيراد مرجعيات غير إسلامية، من وحي فلسفات وعقائد تغريبية. كما أكد على ضرورة عدم الخلط بين القضايا الكبرى في إصلاح واقعنا من جهة، والقضايا الجزئية من جهة أخرى، وعلى أهمية الدراسة المقارنة لتجارب الإصلاح عبر العالم أجمع وعبر عالمنا الإسلامي.

وتناولت الجلسة الأولى "الإصلاح والتجديد في النصف الثاني من القرن العشرين: نماذج ورؤى مقارنة"؛ إذ استهدفت ورقة المفكر التونسي د.أبو يعرب المرزوقي "الإصلاح: العلاج العقلي وصراع الوثنيات، أو في عواقب الفوضى الروحية والعقلية"؛ فأوضح أنَّ هذا الإصلاح لا بدّ له من شروط ومقوِّمات حتى يتحقق له النجاح، أهمها: إعمال السنن والنظريات المعرفية الخاصة بالإصلاح. وركزت الورقة على آفة "توثين المؤسسات" أو بعض القيم أو الحركات، والبعد عن "النموذج المحمدي" الذي استوعب النماذج الثيوقراطية وتجاوزها، وجعل العرب يقودون إصلاحًا ورسالة عالمية.

ثم قدّم د.سيف الدين عبد الفتاح الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ورقة بعنوان "الإصلاح والسياسة: نماذج مقارنة"، تناول فيها دراسة لثلاثة نماذج للحاكم (السياسي) المفكر المصلح في التجربة المعاصرة في العالم الإسلامي، وهم: محمد خاتمي (إيران)، ومحاضير محمد (ماليزيا)، وعلي عزت بيوجوفيتش (البوسنة)؛ فأشا إلى أن خاتمي قدَّم نموذج الهوية الدينية غير المانعة، وقدَّم محاضير النموذج التنمويّ الإسلامي، وكافح بيجوفيتش من أجل الاحتفاظ بالهوية الإسلامية للمسلمين في أوروبا.

وكان محور الجلسة الثانية "الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي: المفاهيم والتجارب"، وضمَّت دراستين: الأولى للمفكر اللبناني د. رضوان السيد، بعنوان "الإصلاح الإسلامي: المسار والسيرورة"، عرض فيها سيرورة الإصلاح في عالمنا الإسلامي المعاصر منذ فجر القرن التاسع عشر إلى ما انتهى إليه واقعه على صعيدي الحركات والتنظيمات. وفي الدراسة الثانية: "الإصلاح والتجديد: الأصول والفروع" استعرض المفكر المصري د.محمد سليم العوّا المفاهيم الواردة في عنوان الورقة. وكان سؤاله الرئيس: هل يجوز الإصلاح والتجديد في الفروع والأصول على السواء، أم هو مقتصر على الفروع دون الأصول؟

وركزت الجلسة الثالثة على التعريف بـ"فتح الله كولن: الشيخ والحركي"، وذلك في ورقتين. تناول الأكاديمي التركي د.أرجون جابان في الأولى "خطاب الشيخ فتح الله كولن وفلسفة الخدمة"، مركزًا على رؤية الشيخ فتح الله كولن للإسلام، ومؤكدًا أن الهدف الرئيس لـ"كولن" هو تحقيق مرضاة الله، وتطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية.

ثم تعرّض د.إبراهيم البيومي غانم، أستاذ العلوم السياسية في المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية بالقاهرة، في ورقته الموسومة بـ"معالم في سيرة الشيخ فتح الله كولن" لحياة الشيخ فتح الله كولن، وانتماءاته الاجتماعية، وبيئته، وأثر ذلك كله في توجهاته. وعن موقعه في مجتمع العلم والإصلاح المعاصر.

واقتربت الجلسة الرابعة من حركة فتح الله كولن، وسعت إلى تسكين الحركة في خريطة التغيرات الاجتماعية على الساحة التركية في النصف الثاني من القرن العشرين من ناحية، وفي خريطة الحركات التركية للتغيير من ناحية أخرى؛ إذ تناول الأكاديمي التركي علي بولاج "الدين في تركيا والتغير الاجتماعي وحركة فتح الله كولن"، فركز على عمل كولن وحركته التي دعت إلى تجاوز الاختلافات البينية والمذهبية سواء داخل تركيا أو خارجها؛ لتحقيق التكامل والحوار المتبادل، وهو الأمر الذي سعى كولن عبر حركته إلى تحقيقه على أرض الواقع، داخل تركيا وخارجها.

أما الباحث التركي أنس أركنه، فتناول موقع "حركة فتح الله كولن بين الحركات التركية للتغيير"، فبدأ بالحديث عن طبيعة التحولات الاجتماعية التي لحقت بالمجتمع التركي في النصف الثاني من القرن العشرين، التي ابتعدت به عن العلمانية التي أسسها أتاتورك؛ إذ أدّت الحركات الاجتماعية مهمة كبرى في التأثير في المجتمع التركي، ونشر الوعي داخله مقارنة بالحركات والأحزاب السياسية.

وركزت الجلسة الخامسة على تفعيل فكر كولن ورؤيته الإصلاحية في مجال التعليم، فأكدت ورقة "فلسفة التعليم: السباحة في المجال الحيويّ" للباحث المغربي د. سمير بودينار على أن التعليم مثَّل المجال الأساسي الذي بدأت منه حركة كولن مسيرتها الإصلاحية؛ محققة من خلاله بناء الإنسان، ومحققة كذلك مهمة التبليغ.

وجاءت دراسة الباحث التركي د.رجب قيماقجان "التعليم ومنظوماته المؤسسية: من المحلية إلى العالمية" لتركز بشكل أكبر على رؤية كولن حول التربية والتعليم؛ إذ رفض الرؤية الحداثية للتعليم التي تركز على الجوانب المادية والعقلية فحسب. وفي المقابل يطرح كولن رؤية تعليمية بديلة تقوم على التزاوج والجمع بين الروح والمادة.

وضمَّت الجلسة السادسة، التي تناولت "مجالات العمل وخبرات الممارسة من المحلية إلى العالمية: مكافحة الفرقة"، ورقتين: ركزت الأولى على حوار الداخل والمواطنة التركية، وتناول فيها الأكاديمي التركي د.ياسين أقطاي تجربة "وقف جمعية اتحاد الكتاب والصحفيين" في الحوار داخل تركيا وخارجها، وهي الجمعية التي يرأسها شرفيًا الأستاذ فتح الله كولن، وبيَّن أن للشيخ فتح كولن دوراً في تدشين الحوار مع الأقليات داخل تركيا.

وعقدت الورقة الثانية مقارنة بين فتح الله كولن وسيد قطب، وقدمها الأكاديمي المصري د.محمد صفار؛ فأشار إلى أنَّ الرجلين اشتركا في تشخيص الأزمة التي يمر بها الإنسان؛ فأرجعها كل من سيد قطب وكولن إلى الانفصال (النكِد) و(المزدوج) بين العلم والدين. وبينما يؤكد قطب حتمية الصراع بين المجتمع المسلم والمجتمع الجاهلي، يؤمن كولن بالحوار وقبول الآخر وقبول الاختلاف مع الحفاظ على الذات.

وجاءت الجلسة السابعة بعنوان "مكافحة الفقر والإغاثة الإنسانية" متضمنة دراستين: الأولى قدَّمها الأكاديمي الجزائري د.عمار جيدل، وعنوانها "محاربة الفقر: المنطلقات والغايات- حركة فتح الله كولن أنموذجا"، وناقشت الخلفية الفكرية والتربوية لمحاربة الفقر كما وضعها الأستاذ فتح الله كولن، والجوانب التطبيقية لـ فكرة محاربة الفقر كما جسّدها الذين امتلأت قلوبهم بفكرة "الخدمة الإيمانية".

وقدّم الباحثان المصريان أيمن شحاته وعبدالله عرفان دراسة بعنوان: "برامج ومشروعات مكافحة الفقر في الداخل والخارج: نماذج مختارة"، تناولت برامج ومهامّ ومشروعات مكافحة الفقر في مصر وتركيا، مع مراعاة سياق كل تجربة، وركزت على جهود حركة فتح الله كولن في تركيا، والجمعية الشرعية في مصر.

وفي الجلسة الختامية للمؤتمر أشارت د.نادية مصطفى إلى أن التركيز عبر مؤتمر دولي كامل على تجربة حركة إصلاحية محددة يعكس ما لهذه الحركة من أهمية جعلتها محط أنظار كثير من الدراسات والفعاليات حول العالم، وكان يجدر بنا أن نقوم بذلك على مستوى الحوار البيني الإسلامي- الإسلامي، والحوار العربي- التركي، وأخذ العبرة من هذه التجربة في السياق الراهن للأمة وما تحتاجه من حلول إبداعية كانت حركة "كولن" نموذجًا مميزًا لهذه الحلول غير التقليدية.

ثم تلا ذلك مجموعة من الشهادات الحية من زيارات قام بها أكاديميون مصريون وعرب وأجانب لتركيا، وتعرفوا على مؤسسات حركة فتح الله كولن، والتقوا مع بعض المنتمين إليها.

وفي المحاضرة الختامية قدَّم المستشار طارق البشري -المؤرخ والمفكر الإسلامي، ونائب رئيس مجلس الدولة المصري الأسبق- رؤية مستقبلية للإصلاح في العالم الإسلامي، تنطلق من الحاضر التاريخي والواقعي للأمة، مؤكدًا أن الواقع هو مفتاح فهم المستقبل، وأن أسئلة الحاضر الممتد هي التي تصوغ رؤيتنا المستقبلية في الفكر والحركة.

ولفت الانتباه إلى أن فترة الحكم العثماني للدول العربية كانت المعوِّق الرئيس لتجدد الحركة الصليبية في منطقتنا. وشدّد على تقوية العلاقات العربية–التركية، وضرورة دراسة الأوضاع الأمنية العامة والمشتركة للخروج باستراتيجية واحدة جامعة.

ثم تحدث عن الازدواجية الفكرية والمؤسسية التي عانت الأمة منها عبر القرن العشرين، وخلص إلى أن المشكلة الحقيقية التي يعاني منها واقعنا الآن لا تكمن أبدًا في ضعف الأفكار، وإنما تكمن في ضعف التنظيم، وعلينا أن نواجهها بما يملك أصحاب القدرة على الحركة والتحريك من إمكانيات القيام بها.

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي

١. **مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة**، ضياء حبيب توفيق، عمان: دار دجلة، ٢٠١٠م، ٣٠٤ صفحة.

يتضمن الكتاب ثلاثة فصول؛ الأول تمهيدي يعرض للمفاهيم الأساسية، ويستعرض الثاني المصادر المعرفية الأربعة: (الحس والعقل والإلهام والوحي)، ويتعرض الفصل الثالث لآراء الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين: محمد عبده، وإقبال، والطباطبائي، والصدر. يتحدث الكتاب عن نظرية المعرفة، وبيان مصادرها؛ التي لم تظهر للوجود دفعة واحدة؛ إذ كان العقل في مرحلة ما، منبع التصورات والمعلومات، والحس في المقابل ليس إلا أداة ناقلة، ثم تقدم الحس على العقل، ثم احتل الإلهام مرتبة الصدارة، ثم كان الوحي أحد المصادر الأساسية للمعرفة في مراحل لاحقة. ويرى المؤلف، أن ظاهرة الانتقاء للمصادر، هي الطابع السائد في منهج الفلاسفة اليونانيين والغربيين، في دراستهم لنظرية المعرفة ومصادرها. بينما حاول الفلاسفة المسلمون، الجمع بين المصادر بنظرية تكاملية أوفت كل مصدر حقه.

٢. **المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون الفلسفي**، أبو يعرب المرزوقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م، ١٠٤ صفحة.

الكتاب محاولة لفهم فكر ابن خلدون، بما يتضمنه من مفارقات فلسفية، منها علاجه الجديد لقضايا نظرية وعملية، كان نظام الفكر الفلسفي قبله يستثنيها من مباحثه استثناءً مبدئياً، كالكتابة الفلسفية في التاريخ ونقده، اللذين لم يكونا من تقاليد الفكر الفلسفي اليوناني أو العربي، المتقدم على ابن خلدون. والأهم من ذلك، ما اتسم به منهج ابن خلدون الفكري من مفارقات نظرية وعملية، عند مقارنة حُلوله بحلول الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، هذه المفارقات تحتاج إلى تحليل وتأويل، حتى نفهم

طبيعة الثورة الفلسفية التي يمكن أن ننسبها إلى ابن خلدون، ويحاول المؤلف تحليل مفارقات الإصلاحَين: المعرفي والقيمي (إصلاح ابن خلدون المعرفي لنظرية القيم، وإصلاحه القيمي لنظرية العمل)، لكي يبرز خصائصهما، وحدودهما، من دون تحيز لابن خلدون.

٣. **أصول المعرفة والمنهج العقلي**، أيمن المصري، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م، ١٨٠صفحة.

يبحث المؤلف في كتابه هذا، أصول المناهج المعرفية للمدارس الفكرية المختلفة، ويتناول في مقدمته أهمية البحث المعرفي، وضرورته لطالب العلم، وانعكاساته على المستوى الاجتماعى والسياسي، وجذور الاختلاف والصراع الفكري والعقائدي على مرّ التاريخ، ويقدم نقداً وتحليلاً منطقياً للأسس المعرفية للمدارس الفكرية الست: التجريبية، والإخبارية، والكلامية، والعرفانية، والإشراقية، والحكمة المتعالية، كاشفاً مواطن الخلل فيها، وعواقبها على المستويين الفكري والسلوكي. ويفرد فصلاً للحديث عن أركان المنهج العقلي البرهاني، مُعوّلاً عليه في الخروج من المحنة الفكرية، والحيرة العقائدية، والصراعات المذهبية، المعاصرة. ويدعو إلى اعتماد المنهج العقلي فى التعلم، والبحث العلمي، والحوار الفكري؛ بحكم حجيته على سائر المناهج المعرفية الأخرى.

٤. **الاستشراف في النص: دراسة نقدية في استشراف المستقبل**، عبد الرحمن العكيمي، بيروت: الانتشار العربي، ٢٠١٠م، ٢٣٦ صفحة.

يتضمن الكتاب ستة فصول، يقدم فيها المؤلف دراسة نقدية للنص الأدبي، ويسأل عن قدرة النص على استشراف المستقبل، والتنبؤ بالأحداث المفصلية التي شهدها العالم، عبر دراسته لمجموعة من النصوص الأدبية الشعرية لكل من؛ محمد النقري، وأمل دنقل، ونزار قباني، ونازك الملائكة، وعلي أحمد سعيد (أدونيس)، ومحمود درويش، وسميح القاسم، والبياتي، وسعدي يوسف، ومحمد الثبيتي، وعبدالله الصيخان. ويكشف الكتاب عن قدرة النص على تجاوز حدود اللحظة الراهنة، للتنبؤ بما يخبئه المستقبل، وعن قدرة الكاتب في وصف الأوضاع وتصوير الظروف والأحداث، والتحذير من الأخطار. وعرّج

في حديثه على لغة الرؤية، واستشراف الموت، والمزاوجة في الدراسة بين النقد الأدبي، والنقد الثقافي، والمتمثل في الرؤية وصناعة الكارثة الثقافية، ويقدم قراءة مغايرة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر، من خلال النص الأدبي.

5. *The Consequences of Ideas: Understanding the Concepts that Shaped Our World*, R. C. Sproul, Crossway Books (June 30, 2009), 224 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**النتائج المترتبة على الأفكار: فَهم المفاهيم التي شكّلت عالمنا**". يقدم المؤلف دراسة استقصائية عن التأثير المستمر، للفلسفات الأكثر تأثيراً في التاريخ، والعواقب الناشئة عنها، في كل شيء نراه، أو نفكر به، أو نقوم به، تقريباً؛ حاثّاً القُرّاء على التفكير الجدي بأنماط العقل الثقافي السائد؛ لأن الأفكار، حسب وجهة نظره، لا بدّ لها من عواقب كبيرة؛ إذ لا يزال المفكرون العظماء في مختلف العصور والقطاعات، يؤثرون علينا إلى الآن، سواء أكانوا من صناع قرارات السياسات العامة، أم أصحاب الأفكار السياسية، والقانونية الحالية، التي شكلت أحداث العالم، أم غيرهم من المفكرين في المجالات الدينية، والفنية، والتعليمية. ولأن الكتاب موجه إلى المسيحيين خاصة، فإن مؤلفه يرى أن على المسيحيين فهم الأفكار التي تؤثر في تشكيلهم، داعياً إلى مزيد من الألفة مع تيارات الفكر، التي تشبّعت بها الثقافة الغربية، على مرّ العصور، وتعظيم قدرتهم على التأثير في هذه الثقافة.

6. *How Do We Know?: Understanding in Science and Theology (Issues in Science and Theology)*, Dirk Evers, Antje Jackelen, and Taede Smedes, The Continuum International Publishing Group, (July 9, 2010), 240 Pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**كيف نعرف؟: عملية الفَهم في العلوم والدين (قضايا في العلم والدين**". يحاول المؤلف فهم طبيعة المعرفة في مجال العلم والدين، ويدرس دراسة نقدية، العلاقة بين هذين المجالين المهمين في المعرفة الإنسانية، مع الأخذ بعين النظر الاختلافات الإبستمولوجية بين المعتقدات الدينية، والمعرفة العلمية. ويطرح

الكتاب مجموعة من الأسئلة، مثل: هل المعتقدات الدينية معرفة؟ وإذا كان هذا صحيحاً، فما نوع هذه المعرفة؟ وما نوع المعرفة التي يُشكّلها العلم؟ الكتاب أربعة أقسام، يضم كل منها مجموعة من الأبحاث، ومن أهم عناوين الكتاب: المشروع العلمي: معرفة بلا معنى، الفهم في الدين، نهاية الاعتقاد: علم الدين كعملية، علم الاعتقاد وما بعد الحداثة، دور المعرفة العلمية في التغيير الديني، النفس والمعرفة والإيمان: نهج للحوار البّناء في العلم والدين.

7. *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Jeff Malpas and Santiago Zabala, Northwestern University Press (15 May 2010), 428 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**عواقب التأويل: خمسون عاماً بعد كتاب غادامر "الحقيقة والمنهج"**. نشر (جورج غادامير)، و(أبوس ماغنوم) كتابهما "الحقيقة والمنهج" عام ١٩٦٠م، الذي شكّل بداية ظهور علم التأويل الفلسفي، بوصفه القوة المهيمنة في الفلسفة، والعلوم الإنسانية. وها هو كتاب (جيف مالباس)، أستاذ الفلسفة في جامعة (تسمانيا)، و(سانتياغو زابالا)، الباحث الزائر في جامعة (جون هوبكنز)، يحتفل بالذكرى الخمسين، لصدور أحد أهم الأعمال الفلسفية في القرن العشرين، من خلال عرض مقالات، كتبتها شخصيات بارزة في نظرية التأويل المعاصر، وطرحت فيها الإنجازات التي حققها علم التأويل، فضلاً عن وضعه الراهن، وآفاقه المستقبلية، وقد نالت نصوص (غادامر) اهتماماً خاصاً في الكتاب، لكن طموح أصحاب المقالات امتد إلى طائفة أخرى من المفكرين مثل: (هايدغر) و(ريكور) و(دريدا) و(رورتي)، بما يدلل على استمرارية، علم التأويل وقوته وأهميته.

8. *Ibn Khaldun: Life and Times*, Allen Fromherz, Edinburgh University Press (March 1, 2010), 224 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**ابن خلدون: حياته وأوقاته**". والمؤلف أستاذ تاريخ القرون الوسطى، لمنطقتي البحر الابيض المتوسط، والشرق الأوسط، في جامعة ولاية (جورجيا- أطلنطا). يتناول الكتاب أكثر المفكرين المسلمين تأثيراً وأهميةً في التاريخ

الإسلامي، على حدّ وصفه، ابن خلدون، الذي اهتم كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ بدراسة فلسفته التاريخية، لكن (فروميرز) يرى أن أغلب هذه الدراسات، قد أهملت السيرة الذاتية الباهرة لحياة ابن خلدون وأوقاته، وبناء على ذلك افتقرت إلى العمق النفسي، الذي جعل المؤلف يصور ابن خلدون عقلاً معاصراً وليس حديثاً ضائعاً في القرون الوسطى. ويُظهر الكتاب كيف أسهمت السياقات التاريخية، والدوافع الشخصية لابن خلدون في صياغة أفكارة الفلسفية، وأوضح الطبيعة الغنية والمعقّدة لسيرته، والبيئة التاريخية لحياته التي وجدها ذات صلة كبيرة جداً بواقعنا المعاصر واهتماماتنا الحديثة.

9. *Ibn Khaldun*, Frederic P. Miller, Agnes F. Vandome, John McBrewster, Alphascript Publishing (November 10, 2009), 96 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**ابن خلدون**". هذا كتاب آخر في سيرة ابن خلدون. يصف فيه مؤلفوه ابن خلدون بأنه عالم الفلك، والاقتصادي، والمؤرخ، والعالم بالدين الإسلامي، والحافظ، والقاضي، والمحامي، وعالم الرياضيات، والاستراتيجي العسكري، والمتخصص بالغذاء، والفيلسوف، والعالم الاجتماعي، ورجل الدولة، تونسي المولد، عربي أو بربري الأصل. وعدّوه رائد العديد من التخصصات العلمية الاجتماعية، قبل تأسيسها في الغرب، كالديمغرافيا، والتاريخ الثقافي، والتاريخ، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع. كما عدّوه، إلى جانب الباحث الهندي الفيلسوف (تشاناكيا) (Chanakya)، أحد رواد الاقتصاد الحديث.

10. *Malthus, Darwin, Durkheim, Marx, Weber, and Ibn Khaldun: On Human Species Survival*, Walter L. Wallace, Gordian Knot (January 1, 2009), 320 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**مالتوس، ودارون، ودوركايم، وماركس، وفيبر، وابن خلدون: في بقاء النوع الإنساني**". المؤلف أستاذ علم الاجتماع في جامعة (برنستون)، والكتاب ملخصاتٍ نقدية لأبرز الأعمال التي اختارها المؤلف نفسه، كالنظرية السوسيولوجية الكلاسيكية لـ(إميل دوركايم)؛ وثلاث نظريات إضافية لكل من كارل

ماركس، وماكس فيبر، وابن خلدون؛ ونظريتين لكل من مالتوس، وداروِن). وظَّف المؤلف مقتطفات من الأعمال الأصلية لهؤلاء الفلاسفة، للإجابة عن السؤال المركزي، في الكتاب، وهو: هَل أسهمت هذه النظريات، في نهاية الأمر، في بناء نظرية اجتماعية، من شأنها أن تُشارك في التمييز، والتنبؤ، وتَهْيِئة أحفادنا لمواجهة أحداث المستقبل التي تهدد بقاءِ النوع الإنساني؟

11. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, Muhsin Mahdi, Islamic Book Trust, (July 1, 2009), 325 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**فلسفة التاريخ عند ابن خلدون: دراسة في الأسس الفلسفية لعلم الثقافة**". يختبر هذا الكتاب الأسس والمبادئ الفلسفية، لعلم الثقافة الجديد عند ابن خلدون، للتدليل على ضرورة توافر الفهم الشامل لمجمل منهجه في علم الاجتماع. ويطرح الكتاب سؤالاً مركزياً مفاده: هَلْ جَعلتْ عُلومنا التاريخية والثقافية، الفلسفةَ زائدة عن الحاجة، أو أن هذه العلوم، على عكس ذلك، في حاجة مُلحة للأُسس الفلسفية؟ ويرى المؤلف أن ابن خلدون أسس علماً خاصاً للتعامل مع مشكلة التاريخ والثقافة، بالاستناد إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو وتلامذتهم من المسلمين. يتضمن الكتاب خمسة فصول، تحمل العناوين التالية: خلفية تاريخية وسيرة ذاتية، الفلسفة والقانون، من التاريخ إلى علم الثقافة، علم الثفافة: قضاياه ومشاكله، علم الثقافة: أسسه ومنهجه.

12. *Ideas that Matter: The Concepts that Shape the 21st Century*, A. C. Grayling, Basic Books (March 30, 2010), 448 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الأفكار ذات الأهمية: المفاهيم التي شكلت القرن الحادي والعشرين**". والمؤلف استاذ الفلسفة في جامعة لندن. وهو يرى أنّ الأفكار يمكن أن تغيّر العالم، تماماً كما فعلت الماركسية، والوجودية، والحركات النسوية في القرن الماضي، حتى الأصولية والعولمة، وأخلاقيات علم الأحياء، وفي كتابه الأفكار المهمة، يقدم الكتاب قاموساً شخصياً للأفكار التي ستشكل عالمنا في العقود القادمة؛ إذ

يَعبُرُ المؤلف إلى أهم النظريات، والحركات، والفلسفات؛ من مثل حقوق الحيوانات، والفلسفة العصبية، وجرائم الحرب، وغيرها من الأفكار المثيرة. مؤكداً على أن الأفكار هي الأداة التي تحرك التاريخ.

13. *Truth in Science, the Humanities and Religion*, Balzan Symposium 2008, International Balzan Foundation, Springer; 1st Edition. edition (March 1, 2010, 200 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الحقيقة في العلم والإنسانيات والدين**". وقد تأسس الكتاب على وقائع المؤتمر، الذي نظمته مؤسسة (بالزان) الدولية، ويتضمن جلسات المؤتمر، والمحاضرات والمتكلمين، والنقاشات العامة. التي تناولت بالمجمل السؤال عن معنى "الحقيقة"، بوصفه سؤالاً مركزياً في الجدل العلمي المعاصر، سواء أكان بين المؤيدين لرؤية العالم في مرحلة ما بعد التنوير، أم الباحثين عنها في النصوص الدينية، أم بين أولئك المصرّين على وجود حقائق مطلقة، وغيرهم ممن يعتقدون أن الحقائق ليست سوى بنىً اجتماعية. الحقيقة المطلقة، بالنسبة لبعض الناس، تكمنُ في الاعتقاد الديني، وسلطة النص، وهنا التساؤل المهم حول إمكانية التوفيق بين هذه الرؤية "الدينية" للحقيقة، والرؤية "المادية" لها، تلك الرؤية التي اعتمدتها العلوم الطبيعية في مرحلة ما بعد التنوير، المدعومة بالدليل المادي والبرهان العقلي؟ إلى جانب تساؤلات أخرى مفادها؛ أنه إذا كان الدين هو مفتاح معرفة الحقيقة، فأيّ دينٍ نعني، وأية حقائق نقصد؟ وما هو موقف العلوم الإنسانية من معنى الحقيقة؟

14. *Beyond God: Evolution and the Future of Religion*, Kenneth V. Kardong, Humanity Books (March 16, 2010), 294 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**ما بعد الإله: التطور ومستقبل الدين**". والمؤلف أستاذ البيولوجيا في الجامعة الأمريكية في واشنطن. يوضح المؤلف أن الدراسات الإنثروبولوجية على مدى أكثر من مائة عام، أظهرت أنَّ الدين يشكل ظاهرة واسعة الانتشار في جميع المجتمعات البشرية. مما يسوغ القول بأن البشر كائنات متدينة بالأصل.

ويتساءل المؤلف عن السبب وراء ذلك؟ فيرى بعد البحث والتحري، أن الممارسات الدينية تتحدّدُ، نتيجة الصراع من أجل الوجود، وتؤثر على نجاح التناسل البشري. ومن وجهة نظر تطورية، فإن من شأن هذه الممارسات أن تجلب منافع تكيفية بيولوجية. وفي هذا التحليل الفريد للدين، يرى المؤلف بأن الدين في المجتمعات ما قبل العلمية، كان ضروريا لبقاء البشرية. وبالتجاوز عن حقيقة الراحة النفسية التي يجلبها الدين، كعلاج لانعدام الأمن النفسي والقلق، لاحظ المؤلف الفوائد أو المزايا التي يقدمها الدين للبشر نتيجة الممارسات التكيفية، مما ج يجعله مزروعاً بقوة في أعماقنا، وفي مستقبلنا.

15. *The Future of the Ancient World: Essays on the History of Consciousness*, Jeremy Naydler, Inner Traditions (July 24, 2009), 320 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**مستقبل العالم القديم: مقالات في تاريخ الوعي**". المؤلف فيلسوف إنجليزي متخصص في الحياة الدينية للثقافات القديمة. ويلقلي الكتاب ضوءاً جديداً على تطور الوعي منذ العصور القديمة، وحتى العصر الحديث. وتختبر مقالات الكتاب التطورات التي طرأت على الوعي البشري خلال الخمسة آلاف سنة الماضية، التي لم تتطرق لها معظم الكتب التاريخية، حين كان الناس يؤمنون بعالم خفي للآلهة والأرواح والأجداد. أما اليوم فإن وعينا العلمي الحديث، يرى غير المحسوس غير واقعي، وتحولت خبرتنا في العالم الطبيعي، إلى وعي ميت، يصدق ما يمكننا رؤيته وحسب. وبعد تغطيته لثقافات مصر القديمة، وبلاد ما بين النهرين، واليونان، وروما، والفترة المسيحية المبكرة، استدل المؤلف، على أن مستوى الوعي الذي كان سائداً في العصور القديمة، قد يلهمنا مستقبلاً، نرتبط فيه مرة أخرى بالعوالم الخفية. ويحث المؤلف القراء ليس على الاستلهام من حكمة القدماء فحسب، ولكن لحمل هذه الحكمة إلى الأمام في المستقبل، في علاقة تجديدية للروحانية المتأسسة على الحرية الإنسانية المسؤولة.

16. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Jeremy Rifkin, Policy Press, (February, 2010), 688 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الحضارة التقمُّصِّية: سباق الوعي الكوني في عالم مأزوم**". لم يسبق أن ظهر العالم متحداً تماماً في حالات التواصل، والتجارة، والثقافة، وممزقاً تماماً في حالات الحروب، والأزمات الاقتصادية، والاحتباس الحراري، وحتى هجرة الأمراض، كما هو اليوم. وبغض النظر عن الجهود المبذولة لمواجهة تحدي تسارع العولمة؛ لم يتمكن الجنس البشري من حشد الموارد العقلية الجماعية لتحقيق مقولة "فكِّر عالمياً واعمل محلياً". ويرى الناقد والمفكر الاجتماعي (جيمي ريفكن)، أن هذا الانفصام بين رؤيتنا للعالم، وقدرتنا على إدراك هذه الرؤية، تكمن في الحالة الراهنة للوعي البشري. وأن الطريقة الدقيقة التي تَشَكَّل بها شعورنا وتفكيرنا وتصرفنا في العالم، المبنية على الدين، ووفقاً لعصور سابقة في التاريخ؛ لم تعد وثيقة الصلة تماماً بالبيئات المصطنعة الجديدة التي خلقناها لأنفسنا، والمرتبطة بفضاء العالمية. ويرى المؤلف أن الإنسانية وجدت نفسها على أعتاب أكبر تجربة في التاريخ وهي: إعادة تشكيل الوعي البشري، بما يمكّن الإنسان من العيش والازدهار في مجتمع العولمة الجديد. ولكن مقاومة هذا التغيّر في علاقات الإنسان، وطرق تفكيرة حسب المؤلف، سيؤدي إلى حماقات، وكوارث، في مواجهة التحديات الجديدة حولنا.

17. *Advocacy and Objectivity: A Crisis in the Professionalization of American Social Science, 1865-1905*, Mary Furner, Transaction Publishers (May 1, 2010), 392 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الدفاع والموضوعية: أزمة في احترافية العلوم الاجتماعية الأمريكية ١٨٦٥-١٩٠٥**". المؤلفة أستاذة التاريخ في جامعة كاليفورنيا. يصفُ الكتاب، الفائز بجائزة دراسات (فريدريك جاكسون)، التطورات المبكِّرة في مهن العلوم الاجتماعية، في الولايات المتحدة الأمريكية. ويتتبع المراحل التي مرت بها علوم الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، مع الاهتمام باقتصاديات الثمانينات من القرن التاسع

عشر، عندما تصارع الجيل الأول من محترفي الاقتصاد مع الأسئلة الاجتماعية الصعبة جداً، المرتبطة بالتصنيع، وعكست خلافات وصراعات داخلية، وضغوطات خارجية، في علم الاجتماع، أدت إلى حدوث تغير تدريجي فيه. وفي تسعينات القرن التاسع عشر، ضاق مفهوم الاقتصاد ليتمحور حول اهتمامات السوق، وانجذب كلٌّ من: المصلحين، وطلاب التغير الاجتماعي، إلى التخصص الصاعد لعلم الاجتماع، بينما تمركزت العلوم السياسية حول الحقل الجديد للإدارة العامة. هذا التقسيم للعلوم الاجتماعية إلى مجالات متخصصة، كان مهماً جداً، في تقديم فرص القوة والتأثير أمام خبراء علم الاجتماع. الأمر الذي أدى إلى تعميق دورهم ومساهمتهم في الحياة الامريكية بشكل كبير. فقد مارس هؤلاء المحترفون سيطرة متزايدة على العمليات الاقتصادية والاجتماعية المعقدة. وتدعو المؤلفة علماء الاجتماع الأمريكيين إلى اكتشاف الكيفية التي تصور بها علماء الاجتماع الأمريكان دورهم، وحقوق ومسؤولياتهم، والعقبات التي واجهتهم.

18. *Origins of Objectivity*, Tyler Burge, Oxford University Press, USA (April 28, 2010), 656 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**أصول الموضوعية**". يقدم (تايلور بيرغ)، أستاذ الفلسفة في جامعتي (كاليفورنيا) و(لوس أنجلوس)، عملاً مهماً في فهمنا للعلاقة بين العقل والعالم، وموضوعاً مهماً في الفلسفة وعلم النفس، ملقياً الأضواء على عدة قضايا مركزية في الفلسفة، ومقدماً نقداً فعالاً لأعمال القرن العشرين حول التمثيل (*representation*)، فهو يدرس الكيفية التي يمكن للأفراد أن يمثِّلوا العالم الطبيعي، بأكثر أنواع الموضوعية بدائية. ومن خلال علم الفهم، وربطه بعلمي النفس، والأحياء. وقد اهتم المؤلف بالشروط الجوهرية لإدراك العالم الطبيعي، وتحديد مكان أصول العقل التمثيلي (*representational mind*). يتضمن الكتاب ثلاثة أقسام: تتوزع عليها العناوين التالية: أسئلة أساسية: ماذا تعني الأسئلة؟ ضد الفردية، تمثيل الفرد في النصف الأول من القرن العشرين، تمثيل الفرد بعد منتصف القرن العشرين: تمهيدات، تمثيل الفرد النيو كانتي: ستراوسن وإيفانس، تفسير اللغة وتمثيل الفرد: كوين وديفدسون، خلفيات بيولوجية ومنهجية، الأصول، أصول بعض التصنيفات التمثيلية، لمحات مرسلة.

19. *Science and the Quest for Meaning, Alfred I.* Tauber, Baylor University Press (September 1, 2009), 256 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**العلم والبحث عن المعنى**". الكتاب عبارة عن مقدمة في تاريخ فلسفة العلم، والجدل الدائر حوله حالياً. يتتبع فيه العالم والفيلسوف (ألفرد توبر) تاريخ فلسفة العلم، مبتغياً، في نهاية الأمر، وضع العلم ضمن السياق الإنساني الذي نشأ منه. ويعرض المؤلف وسيلة لفهم العلوم، بوصفها علاقة ناشئة، بين الحقائق، والقيم التي تحكم اكتشافها وتطبيقها. هذه الفلسفة المناسبة للعلم، تقدم نظرة معتدلة، لكنها مترابطة منطقياً؛ إذ أن الحقيقة والموضوعية يمكنهما أن يعملا معاً في صورة نماذج وأدوات عملية ضمن سياق علم الاجتماع. ويرى المؤلف أنه إذا كانت أنسنة العلم تعني الوصول إلى الكمال، فيجب أن لا تكشف فقط المعاني التي تلقتها من أوساطها الاجتماعية والثقافية، بل أيضا تلك التي استعيرت منها، مترافقة مع دراسات حالة مختارة بعناية. يحتوي الكتاب خمسة فصول عناوينها: ما هو العلم؟، وضعية القرن التاسع عشر، سقوط الوضعية، حروب العلم، العلم وسياقاته الاجتماعية السياسية.

20. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, Martin Riesebrodt, University Of Chicago Press (March 1, 2010), 248 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**وعد الخلاص: نظرية الدين**". يطرح الكتاب تساؤلاً عن سر بقاء الدين حاضراً في مسار التاريخ الإنساني، واستمراره في اجتذاب الأتباع، على الرغم من تنبؤات العلمانيين بنهاية الدين والإيمان، منذ فترة طويلة. ويُشير إلى أن الباحثين في الأديان يوسعون من مجال بحثهم، لدرجة جعلتنا نفتقد معها، الإطار لفهم فوضى الظاهرة الدينية. ولمعالجة هذه الظاهرة، فقد أخذ المؤلف على عاتقه مهمة بسيطة وكبيرة، في الوقت نفسه، في تعريف الدين وفهمه وشرحه بوصفه مفهوماً عالمياً، وركّز المؤلف على تحليل واسع النطاق لحقائق ثابتة في الديانات، آخذاً في الاعتبار، التقاليد الخاصة بالديانات اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والبوذية، وغيرها. ويرى المؤلف أن الدين لن يختفي أو يتراجع؛ ما دام أنه يقدم وعداً بالخلاص النهائي لاتباعه، ويساعدهم على التأقلم مع الحياة.

21. *Words and the Mind: How words capture human experience*, Barbara Malt (Editor), Phillip Wolff (Editor), Oxford University Press, USA; 1 edition (March 1, 2010), 360 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الكلمات والعقل: كيف تعكس الكلمات التجربة الإنسانية**". تَعِدُ دراسة معاني الكلمة بتبصر جوانب مهمة عن طبيعة العقل الإنساني، من خلال كشفها عما يجده الناس مهماً من ناحية إدراكية في تجاربهم الحياتية. وكلما تعلمنا أكثر عن معاني الكلماتِ في اللغاتِ المختَلِفةِ، فإننا نُواجهُ بمشكلةِ مثيرةِ! فاللغات المختلفة تبدو أنها تنقل لنا قصصاً مختلفة عن العقل، فعلى سبيل المثال: الفروقات الهامة في لغة ما، ليس بالضرورة وجودها في لغة أخرى. فما الذي يمكن فهمه من خلال هذه الاختلافات اللغوية؟ وكيف نشأت هذه الاختلافات؟ هل نشأت من خلال عمليات لغوية بحته خلال تطور اللغة؟ أو أنها تعكس اختلافات جوهرية في الفكر؟ وما الذي يمكن أن تقدمه لنا التشابهات والاختلافات بين اللغات في فهمنا للتطور المفاهيمي واللغوي؟ يحاول الكتاب الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها من خلال أربع عشرة دراسة ميدانية للعلاقة بين اللغة والفكر، قامت بها مجموعة متميزة من الباحثين في اللغات، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وعلم الأعصاب.

استكتاب

الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور إسلامي

مؤتمر تنظمه جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن بالتعاون مع

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الأردن: الأربعاء والخميس ٢٥-٢٦ ذو الحجة ١٤٣١هـ الموافق ١-٢ ديسمبر ٢٠١٠م

أولاً: فكرة المؤتمر:

تُعد الأزمة المالية العالمية المعاصرة حدثاً تاريخياً مهماً بكافة المقاييس، ولا نكاد نجد دولة أو مؤسسة في أي مكان في العالم لم تتأثر بهذه الأزمة، وقد أثارت هذه الأزمة جدلاً فكرياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، لا يزال يتفاعل في جوانبه المختلفة، وليس هناك اتفاق أو إجماع حول الأسباب والآثار والنتائج والمستقبل الذي ستنتهي إليه هذه الأزمة.

فمن حيث الأسباب نجد من يرجع الأزمة إلى نظرية المؤامرة والتواطؤ العالمي على نهب الثروات، وفي المقابل نجد فريقاً آخر يرجع الأزمة إلى اختلالات هيكلية في النظام الرأسمالي أدت إلى عجز الدول الكبرى عن السيطرة على مؤسساتها المالية وآليات إدارتها.

ومن حيث النتائج والآثار نجد أنَّ هناك من يرى أنَّ لهذه الأزمة آثاراً سلبية على كافة دول العالم، بينما نجد آخرين يرون أنَّ لهذه الأزمة آثاراً إيجابية عديدة، من أبرزها ظهور التمويل الإسلامي وانتشاره في معظم دول العالم، كما أدت الأزمة إلى الكشف عن السياسات المالية الخاطئة المعتمدة على سعر الفائدة.

أما عن المستقبل فنجد أنَّ بعض الباحثين متفائل حول انتهاء الأزمة أو انخفاض حدتها، بينما نرى البعض الآخر يجد أنَّ ما انفجر من الأزمة حتى الآن هو فقاعة الرهن العقاري فقط، بينما لا تزال فقاعات أخرى أشد خطورة يتوقع انفجارها في أي وقت. وثمّة كثير من القضايا

التي استحوذت على الفكر الاقتصادي والمالي حول هذه الأزمة، لا تزال تتفاعل وتُثار في مؤتمرات وندوات وحلقات نقاشية لا تكاد تنتهي.

ويستلزم كل ذلك السعي إلى تجميع الأدب النظري الذي أثير حول هذه الأزمة حتى الآن، ومحاولة تبيين جوانب الاتفاق والاختلاف في القضايا والفروع التي أثيرت حولها. فما الأسباب الحقيقية لهذه الأزمة؟ وما الإجراءات التي اتبعت لمواجهتها؟ وما التقويم العلمي الاقتصادي والمالي لهذه الإجراءات التي تم اتخاذها من قبل الدول الكبرى؟ أو من قبل مجموعة العشرين أو صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي أو حكومات العالم الثالث؟ ومن جهة أخرى ما الإجراءات السليمة التي كان من الممكن اتباعها للحدِّ من هذه الأزمة؟ وما السياسات التي يمكن أن تقوم بها حكومات الدول الإسلامية لتجنب الآثار الخطيرة التي لحقت بها؟ وما الخطوات التي يمكن أن تقوم بها المؤسسات المالية الإسلامية الكبرى؟ وما الآثار التي نجمت عن هذه الأزمة حتى الآن؟ وكيف يمكن لدول العالم أن تتخلص من آثارها؟ وكيف يمكن أن تنتهي هذه الأزمة؟

ثانيا: أهداف المؤتمر:

يسعى المؤتمر إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. دراسة جوانب هذه الأزمة العالمية دراسة معرفية ومنهجية ناقدة، في محاولة لفتح آفاق جديدة في فهم واقع الأزمة، وأسبابها، ومحاولة التخفيف من آثارها، أو إيجاد الحلول لها من منظور إسلامي.

٢. محاولة تقويم الجهود المبذولة من المفكرين والاقتصاديين للتعامل مع هذه الأزمة، وتسليط الضوء على التجارب الإسلامية الناجحة في التعامل مع الأزمة، وكيفية الاستفادة منها.

٣. تقويم السياسات الاقتصادية والمالية التي اتبعتها دول العالم للتعامل مع هذه الأزمة، واقتراح سياسات اقتصادية إسلامية للتعامل مع الأزمة والحد من تأثيرها.

٤. شحذ همم العلماء والمفكرين والباحثين في الفكر الاقتصادي الإسلامي لبذل الجهود اللازمة لتطوير هذا الفكر وتمكين مؤسساته من الإسهام في التعامل مع الواقع الاقتصادي على مستوى العالم الإسلامي وعلى المستوى العالمي، بصورة أكثر فاعلية ونجاعة، في مجال الوقاية والعلاج.

ثالثا:محاور المؤتمر:

المحور الأول: جذور الأزمة المالية والاقتصادية وتجلياتها:

- طبيعة النظام الرأسمالي واختلالاته الهيكلية.
- تجليات طبيعة النظام الرأسمالي والأزمات التي أنتجها في القرن العشرين، أزمات الكساد والأنهيارات المالية.
- العولمة الاقتصادية والمالية.
- المؤسسات المالية الدولية: البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، منظمة التجارة العالمية.
-....إلخ.

المحور الثاني: الأسباب المباشرة لهذه الأزمة

- تقلبات سعر الفائدة.
- التوريق.
- البيع بالهامش وعلى المكشوف.
- المضاربات المفتعلة في الأسواق المالية.
- المشتقات المالية.
-.....إلخ.

المحور الثالث: تقويم إجراءات وخطط التعامل مع الأزمة

- خطط الحكومات الغربية: الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا.
- قرارات مجموعة العشرين.
- سياسات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي.
- سياسات حكومات الدول الإسلامية.
- سياسات المؤسسات المالية الإسلامية.
-....إلخ.

المحور الرابع: تقويم الآثار الناجمة عن الأزمة على ما يأتي:

- الدول وصناديقها السيادية.
- المصارف والمؤسسات المالية العالمية والإسلامية.
- المديونية الدولية.
- التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
-....إلخ.

المحور الخامس: آليات اقتصادية إسلامية وقائية

- تحريم الربا.
- تحريم البيوع المنهي عنها شرعاً: الغرر والشروط الفاسدة والبيوع الوهمية.
- تحريم المضاربات والمقامرات والمراهنات.
- وجود أنظمة لإنظار المعسرين ومعونة الغارمين.
- مراقبة وضبط الأسواق(الحسبة).
-....إلخ

المحور السادس: آليات التمويل الإسلامي في التعامل مع الأزمة

- دور المضاربة والمشاركة على المستوى الدولي.
- المرابحات الدولية.
- الهندسة المالية الإسلامية.
-....إلخ.

المحور السابع: دور المؤسسات التمويلية والداعمة في التعامل مع الأزمة

- دور المؤسسات الداعمة للتمويل الإسلامي.
- البنك الإسلامي للتنمية.
- المجلس العام للبنوك الإسلامية.
- مجلس الخدمات المالية الإسلامية.
-....إلخ.

رابعا: تعليمات المشاركة بالبحوث:

١. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع، والأصالة العلمية، والمنهجية الواضحة، والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية.

٢. يتضمن البحث تحليلاً ناقداً وتقويماً أميناً للحالة الراهنة لموضوع البحث، ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة، بما في ذلك الدوريات العلمية والأطروحات الجامعية والكتب المنهجية وبحوث المؤتمرات والندوات العلمية.

٣. يضع الباحث **مقدمة** للبحث تتضمن الهدف المحدد من بحثه وعلاقته بمحاور ورقة العمل وموقعه منها، والمنهجية التي سيستخدمها في البحث، وأهمية موضوع البحث.

ويضع كذلك **خاتمة** تحدد الأفكار الجديدة التي استطاع البحث أن يسهم بها ويصوغ أهم نتائج البحث والأسئلة التي أثارها وتحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتوصيات التي يراها الباحث.

٤. يضع الباحث الهدف من بحثه ويصوغ نتائجه وتوصياته بشكل محدد.

٥. يكون حجم البحث حوالي سبعة آلاف وخمسمائة كلمة.

٦. سوف يتم التحكيم العلمي للبحوث حسب الإجراءات المتعارف عليها.

٧. يرسل ملخص البحث حسب النموذج المرفق، مع السيرة الذاتية للباحث، في موعد أقصاه ١/٥/٢٠١٠م.

٨. ترسل البحوث في موعد أقصاه ١٥/٨/٢٠١٠م.

٩. آخر موعد للإعلان عن الأبحاث المقبولة هو١٥/١٠/٢٠١٠م.

١٠. موعد انعقاد المؤتمر يومي ١-٢ /١٢/٢٠١٠م.

١١. تكون جميع المراسلات على عنوان البريد الالكتروني islamiyah@iiit.org

١٢. لغة المؤتمر هي اللغة العربية

مؤتمر علمي دولي

الأزمة المالية والاقتصادية العالمية المعاصرة

من منظور اقتصادي إسلامي

تنظمه جامعة العلوم الإسلامية العالمية

بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عمّان، الأردن: ١-٢/١٢/٢٠١٠م

اسم الباحث: ....

المؤهل العلمي الأعلى..

سنة الحصول عليه. ....والتخصص الدقيق...

طريق الاتصال: الهاتف ....

والفاكس........................... والبريد الإلكتروني..

عنوان البحث ....

....

عناصر البحث في خمسمائة إلى ألف كلمة:

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

* **ترفق أوراق إضافية حسب الحاجة**

صدر حديثاً

دعوى النسخ في القرآن الكريم
في ضوء واقعية الخطاب القرآني

أ.د. زياد خليل الدغامين

الطبعة الأولى:

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩ م

عدد الصفحات : ٢٥٤

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يعالج هذا الكتاب دعوى النسخ في القرآن الكريم من خلال الإجابة على الأسئلة الآتية:

- يفترض القائلون بالنسخ وجود تعارض في النص القرآني، بحيث يكون النسخ دفعاً لإشكال التعارض، فهل افتراض التعارض افتراض مقبول، وهل ادعاء النسخ يدفع هذا التعارض؟
- وما أثر القول بالنسخ على منهج التعامل مع نصوص الوحي قرآناً وسنة؟
- وما مدى انسجام القول بالنسخ مع كل من الوحدة البنائية للنظم القرآني، والإعجاز الخالد للقرآن الكريم في جوانبه التشريعية والبيانية؟
- وكيف يعطي القول بالنسخ ذرائع للمتربصين بهذا الدين من المستشرقين وغيرهم، للنيل منه وتشويه حقائقه؟

صدر حديثاً

السياسة الشرعية

مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي

أ. د. عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

الطبعة الأولى:

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩ م

عدد الصفحات : ٢٣٢

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كتاب متخصص في ميادين فقه التطبيق، يحاور الكتاب فقهاء السياسة الشرعية في مناهجهم وخبراتهم لوضع ضوابط لتطبيق الأحكام الشرعية. ويبحث في العلاقة بين السنن الاجتماعية والمقاصد الشرعية، ويتناول شواهد للسياسة الشرعية من القصص القرآني. ويكشف عن الأبعاد والتطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية في قضايا الأحوال الشخصية والنظم الدستورية والإدارية وحقوق الإنسان. و يتوصل الكتاب إلى أن السياسة الشرعية منهج له ضوابطه وشروطه.

يجيب الكتاب على عدد من الأسئلة التي تهم الباحثين في حقل العلوم الشرعية، ويفتح الباب لمزيد من الجهود العلمية التي تواصل المسيرة في سبيل بناء نظرية إسلامية لتطبيق الأحكام تطبيقاً صحيحاً موافقاً لمقصود الشارع منها، وبناء العقل المسلم القادر على تحقيق التنمية والنهضة.

صدر حديثاً

فقه الواقع
وأثره في الاجتهاد

د. ماهر حسين حصوة

الطبعة الأولى:

١٤٣١هـ - ٢٠٠٩ م

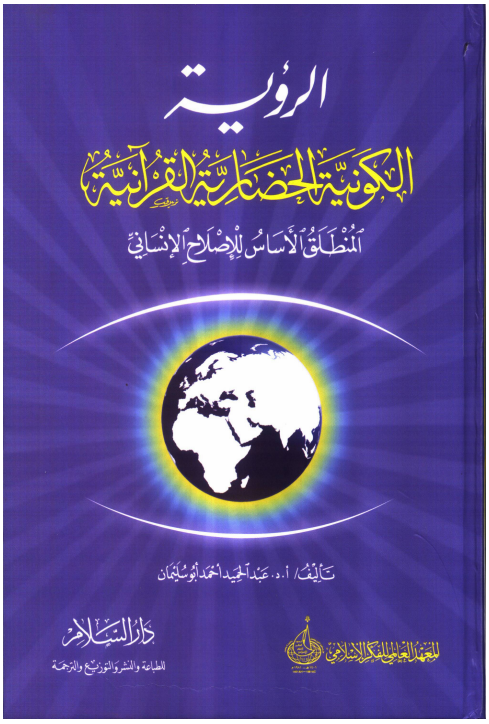
عدد الصفحات : ٢٢١

منشورات المعهد العالمي

للفكر الإسلامي

يوضح الكتاب مفهوم فقه الواقع وعلاقته بالأحكام الشرعية من حيث التنزل على هذا الواقع فقهاً للنصوص وتطبيقاً لها بما يحقق مقاصدها. ويبين أهمية فقه الواقع في الاجتهاد، وتأصيله الفقهي من خلال مصادر التشريع واجتهاد الصحابة والفقهاء. ويحدد الضوابط المنهجية في كيفية التعامل مع النص الشرعي الثابت والواقع العملي المتغير، ويحدد آلية النظر في استخراج الأوصاف المؤثرة من الواقع في الاجتهاد الفقهي من خلال الاستنباط والتطبيق. ويبين بالأمثلة التطبيقية كيفية المواءمة بين ثوابت الشرع ومقتضيات العصر.

صدر حديثاً



الرؤية الكونية الحضارية القرآنية
المنطلق الأساس لإصلاح الإنسان

أ. د. عبد الحميد أبو سليمان

الطبعة الأولى

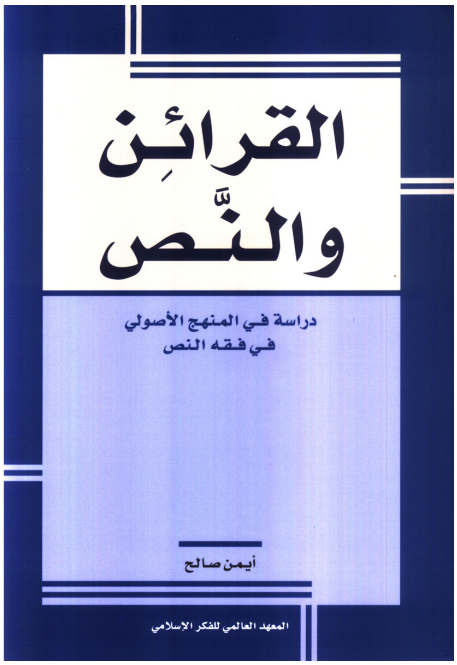
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩ م

عدد الصفحات : ٢٢٩

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

لكل منظومة حضارية رؤية كونية، تخدمها وتفعِّلها منهجيةٌ في التفكير. ولكل منهجية مبادئ تهتدي بها وتحدد مخرجاتها. وكلما كانت المنهجية على شاكلة رؤيتها الحضارية في الوضوح والعمق والانفتاح، كانت هذه المنهجية فعالة دافعة إلى البناء والإنجاز الحضاري. فالرؤية الكونية الحضارية القرآنية هي الأساس الذي يحدد مفاهيم المنهجية ومبادئها وقيمها، وهي القوة المحركة للفرد والمجتمع، فما هي الرؤية الكونية الحضارية القرآنية؟ وكيف كانت تمثلاتها في الصدر الأول للإسلام، وكيف تشوهت وهمشت فيما بعد؟ وكيف يمكن استعادتها في عالم اليوم، بما يمكن الإنسان المسلم، والأمة المسلمة من استعادة دافعيتها الإيجابية وقدراتها العمرانية، والإسهام في الحضارة الإنسانية وترشيدها؟

صدر حديثاً



القرائن والنص

دراسة في المنهج الأصولي

في فقه النص

د. أيمن صالح

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م

عدد الصفحات : ٤٣٢

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يحلِّق بك هذا الكتاب في سماء موضوع القرائن ولعلَّه الموضوع الأبرز في ما يميز المنهج الذي رسمه علماء الأصول لفقه النّص، فيبيّن لك حقيقتها ومداها وأبعادها وتأثرها وأقسامها وما يتعلق بها. فهو يجمع القرائن الأصولية ثم يصهرها بحثاً وتمحيصاً ثم يسبُكُها في نظرية متكاملة.

ولا يكتفي المؤلف بالعرض والتحليل والتحقيق بل يأتي بما يُمتع العقل من الإضافات والآراء البديعة والمباحث المبتكرة، ويوجه النّقد إلى كل ما يستحق النّقد والتصحيح في هذا الباب، ويطوف بك في كتب الأصول قديمها وحديثها ليأتيك بكل بديع وفريد منها، ويعرِّج طويلاً على ما وصل إليه علماء اللغة المحْدَثون في باب الدلالة والقرائن عارضاً ومُناقشاً ومُضيفاً.

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.

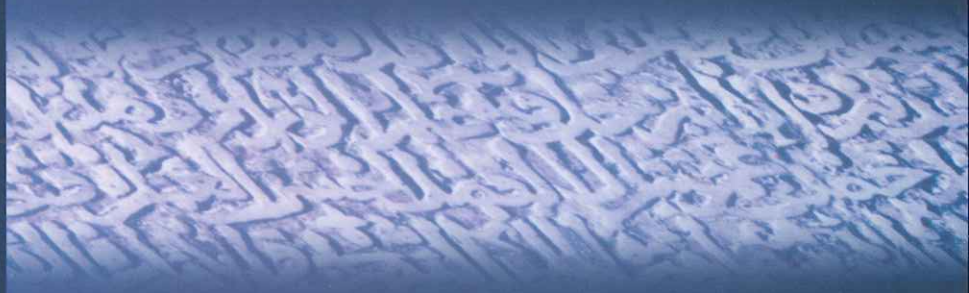
وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

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

A Refereed Arabic Quarterly

Published by the International Institute of Islamic Thought



ISSN 1729-4193

Vol. XV No. 60

Spring 1431 AH / 2010 AC

ISSN 1729-4193